



Karl Marx

**Manoscritti  
economico-filosofici del 1844**

Edizione commentata  
a cura di Ferruccio Andolfi e Giovanni Sgro'



GERMANICA

Volume XXIII



DIREZIONE SCIENTIFICA

Roberto Garaventa  
(Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara)

COMITATO SCIENTIFICO

Stefania Achella (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli "Federico II"), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Donise (Università di Napoli "Federico II"), Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen), Jean-Claude Gens (Université de Bourgogne), Anton Hügli (Universität Basel), Marco Moschini (Università di Perugia), Giovanni Sgro' (Università e-Campus)



Karl Marx

**Manoscritti economico-filosofici del 1844**

Edizione commentata  
a cura di Ferruccio Andolfi e Giovanni Sgro'



Nella collana *Germanica* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.  
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Tutti i diritti riservati

Titolo originale: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte  
aus dem Jahre 1844*

Prima edizione: 1932 Marx-Engels-Verlag, Berlin

Copyright © 2018 Orthotes, Napoli-Salerno

Traduzione dal tedesco di Ferruccio Andolfi e Giovanni Sgro'

ISBN 978-88-9314-162-8 (cartaceo)

ISBN 978-88-9314-174-1 (e-book pdf)

*Orthotes Editrice*  
[www.orthotes.com](http://www.orthotes.com)

INTRODUZIONE  
di Ferruccio Andolfi



## INTRODUZIONE

Un evento editoriale divide gli animi – La teoria del reddito netto – L'alienazione religiosa e quella mondana – Divisioni a sinistra – L'alienazione del lavoro e le sue figure – Fenomenologia dell'alienazione – L'essenza umana perduta – Il trascendimento del singolo – Dominio e assenza di solidarietà – Tra Feuerbach e Hegel: lo spazio tollerante e il tempo dispotico.

*Un evento editoriale divide gli animi.* I *Manoscritti economico-filosofici* sono appunti di lettura presi a Parigi, tra il marzo e il settembre 1844, da un giovane e colto tedesco, appena ventiseienne, che era sul punto di varcare il confine tra critica filosofica e lotta politica. Nella capitale francese Karl Marx era giunto dall'ottobre dell'anno precedente per curare l'organizzazione degli *Annali franco-tedeschi*, cioè della rivista attorno a cui si raccolsero per breve tempo i Giovani hegeliani di sinistra. Le sue note di lettura rappresentano il risultato di un primo intenso studio dell'economia politica e di un confronto con la filosofia di Hegel, vista come elaborazione speculativa dello stesso punto di vista dell'economia politica. Ma attestano insieme una vasta conoscenza delle teorie socialiste e comuniste e delle relative esperienze associative. Da quando, quasi un secolo più tardi, queste note furono pubblicate per la prima volta, nel 1932, divennero uno dei testi più dibattuti da studiosi e militanti comunisti di diverso orientamento.<sup>1</sup>

Il carattere frammentario dei *Manoscritti*, il fatto che non fossero destinati a formare un libro, l'incompiutezza delle argomentazioni – tutto ciò non ne rende agevole la lettura, ed è abbastanza sorprendente che in genere gli editori si siano poco impegnati a fornire strumenti che aiutassero a ricostruire i con-

<sup>1</sup> I manoscritti furono pubblicati nel 1932 due volte a distanza di pochi mesi: dapprima in una versione incompleta da S. Landshut e J.P. Mayer nella raccolta *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* (Leipzig), poi in una versione criticamente più affidabile, nella prima *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), vol. 3/1, a cura di V. Adoratski, da cui ricevettero il titolo attuale.



testi discorsivi delle lunghe trascrizioni e il senso dei commenti che le accompagnano. Tuttavia alcune parti, le pagine sul lavoro alienato, sul comunismo e quelle finali sulla critica della filosofia hegeliana, di comprensione relativamente immediata, sono diventati, insieme alla parte iniziale dell'*Ideologia tedesca*, uno dei mezzi privilegiati per l'accesso al pensiero filosofico di Marx.

Alcuni celebri esponenti del marxismo critico occidentale salutarono l'evento della pubblicazione come occasione per rinnovare l'immagine di Marx appiattita per decenni sul suo *opus magnum*, il *Capitale*. I *Manoscritti* ebbero ugualmente una ricezione entusiasta da parte dei dissidenti dei paesi comunisti, che utilizzarono le tesi sull'alienazione che vi erano contenute per denunciare il carattere alienato dei regimi da cui erano oppressi. Sul fronte opposto gli ideologi dei paesi comunisti dell'area sovietica, e, in Occidente, i rappresentanti del cosiddetto antiumanesimo teorico relegarono l'opera nella preistoria del marxismo, che si inaugurerebbe invece proprio con quella specie di ritrattazione che assai presto, negli anni 1845-46, Marx avrebbe fatto, nelle *Tesi su Feuerbach* e nell'*Ideologia tedesca*, del proprio passato filosofico. Con la nota tesi «L'essere [*Wesen*] umano è l'insieme dei rapporti sociali» Marx, secondo l'opinione di uno dei principali campioni di quest'ultimo fronte, Louis Althusser, si sarebbe decisamente immesso sulla via della «scienza» dei rapporti sociali, abbandonando ogni elucubrazione intorno alle essenze.<sup>2</sup>

Su queste polemiche mi sono soffermato nell'introduzione all'edizione dei *Manoscritti* che ho curato nel 1976 per la Newton Compton, mentre più di recente una buona ricostruzione di questa vicenda è stata fatta da Marcello Musto.<sup>3</sup> Devo aggiungere che per quanto possa essere istruttivo occuparsene da

<sup>2</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), trad. F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967.

<sup>3</sup> F. ANDOLFI, *Introduzione a K. MARX, Manoscritti economico-filosofici*, Newton Compton, Roma 1976, spec. pp. 8-19; M. MUSTO, *I "Manoscritti economico-filosofici del 1844" di Karl Marx. Vicissitudini e interpretazioni critiche*, «Studi storici» XLIX, 3 (2008), 249-270.

un punto di vista storiografico, le polemiche sul giovane Marx e sul Marx della maturità hanno perso l'attrattiva che esercitavano cinquant'anni fa.

Dobbiamo allora congelare gli entusiasmi per limitarci a segnalare il carattere frammentario di questi testi? Sono convinto che le pagine dei *Manoscritti*, pur non essendo riportabili a un disegno unitario, affrontino temi importanti che continuano a essere meritevoli di riflessione e gravidi di conseguenze pratiche. Ciò avviene, a ben vedere, anche per le parti più aride, che in alcune edizioni sono state arbitrariamente espunte. Vorrei provare a fissare l'attenzione sui principali nodi teorici dell'opera.

*La teoria del reddito netto.* Partirei proprio da queste parti meno discorsive, corrispondenti a letture e studi fino a quel momento così poco familiari a Marx ch'egli sente la necessità di riportare nei suoi quaderni lunghe trascrizioni di economisti classici (Smith, Ricardo, Say, Sismondi ecc.) e di analisti della vita sociale del tempo come Edmund Buret, Charles Pecqueur, Walter Schulz.

In negativo, coloro che espungono i *Manoscritti* dal canone del marxismo vero e proprio, si basano sul fatto che il loro autore non è ancora giunto ad accettare la teoria ricardiana del valore-lavoro, su cui avrebbe innestato la propria teoria del pluslavoro e del plusvalore. Con uno strano accanimento essi sostenevano, e in alcuni casi continuano tuttora a sostenere, che una teoria dell'alienazione in cui lo sfruttamento non sia associato al fenomeno del plusvalore non ha senso né soprattutto efficacia, e finisce per risolversi in una vuota denuncia del carattere "disumano" del capitalismo.

Far dipendere la purezza ed efficacia pratica di un'intera visione del mondo dall'accettazione di un singolo "dogma" quale quello della teoria del valore, è abbastanza curioso e fa ricordare le battaglie teologiche per l'ortodossia cristiana, quando si ragionava sul "filioque", ovvero sul giusto modo di intendere la processione dello spirito santo dal padre e dal figlio.

Comunque si può notare che pur in assenza dell'adesione alla teoria del valore Marx trova fin da ora una via per caratterizzare l'economia fondata sulla proprietà privata come un'economia mirante in modo esclusivo alla valorizzazione del capitale. C'è in questi manoscritti, ma continuerà a esserci in ogni fase successiva degli studi economici di Marx, una insistenza sulla teoria ricardiana del "reddito netto".<sup>4</sup>

In che cosa consisteva questa teoria attorno a cui si svolgeva un confronto tra il "cinico" Ricardo e i seguaci "sentimentali" di Sismondi? Ricardo rifiutava di considerare come indice di ricchezza di una nazione il suo reddito lordo, cioè l'insieme dei beni utili prodotti, e chiariva che essa consiste piuttosto nel reddito netto, che fornisce la base per la tassazione di un paese, ed è del tutto indipendente dalla quantità di lavoratori che lo producono. Se grazie a qualche innovazione tecnologica fosse possibile avere lo stesso reddito netto mettendo all'opera un numero minore e anche esiguo di lavoratori, per la nazione ciò sarebbe indifferente, in quanto appunto la sua ricchezza consiste in tale reddito netto.

Queste affermazioni erano state contestate da economisti "umanisti", quali Sismondi o come il suo seguace Buret, entrambi citati da Marx. Sismondi, propugnatore di una economia che integrasse in sé la preoccupazione per la felicità degli individui, aveva rimarcato la disumanità di una prospettiva come quella di Ricardo, secondo la quale si poteva arrivare al paradosso che se il re d'Inghilterra potesse ricavare lo stesso reddito netto di poniamo 2000 sterline, facendo totalmente a meno di esseri umani, manovrando ad esempio una manovella, non ci sarebbe nessuna ragione di lamentarsi.

La posizione assunta da Marx è piuttosto singolare, anche se esemplifica bene il suo stile argomentativo. Egli cita le reazioni

<sup>4</sup> Cfr. K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, trad. E. Conti, Einaudi, Torino 1958, vol. II, pp. 605-606 (MEOC, vol. XXXV, p. 599); cfr. anche ID., *Il capitale. Libro I. Capitolo VI inedito*, trad. B. Maffi, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 84-87 (trad. G. Sgro', La Città del Sole, Napoli 2018, pp. 160-163).

sentimentali di Sismondi e dei suoi seguaci, per denunciare a sua volta la disumanità dell'economia politica, ma si rifiuta in definitiva di seguirli sul loro stesso terreno. E prende, sia pure in via provvisoria, le parti di Ricardo, il cui cinismo riflette, e quindi permette di comprendere, il cinismo reale degli stessi comportamenti economici moderni. Dicevo in via provvisoria, perché Marx antivede un tempo in cui, una volta che il principio ricardiano della produzione per la produzione abbia consentito quel gigantesco incremento di ricchezza che è necessario per soddisfare i bisogni crescenti della specie umana, allora sarà possibile reintrodurre il punto di vista della felicità degli individui, finalmente riconciliato con quello della produzione.<sup>5</sup>

Naturalmente restiamo in diritto di dubitare, sulla base di evidenze relative allo spirito del capitalismo, che, se il punto di vista della felicità degli individui non viene immediatamente tenuto in conto, ci sia mai modo di recuperarlo. Questo ci introduce a un'altra questione sollevata nei *Manoscritti*, quella del rapporto tra economia e morale. Su questo piano Marx mostra di avere una posizione ambivalente: da un lato appunto denuncia l'«infamia morale» dell'economia politica ma nello stesso tempo l'«ipocrisia» della morale che introduce considerazioni umanitarie in un territorio irrimediabilmente compromesso dal principio dell'interesse. La morale esistente è considerata cioè una proiezione della stessa economia politica che la permea coi suoi criteri di interesse e di avidità di guadagno.

Nessun cambiamento è possibile, se non viene affidato a una trasformazione pratica radicale, che sopprima l'economia politica, pratica e teorica, e la stessa morale esistente. Sembrerebbe, di nuovo, che di morale si possa propriamente parlare solo dopo che questo passaggio sia avvenuto. Altrimenti ogni affermazione ragionevole sull'unità degli interessi, osserva Marx nelle coeve note su Mill, diventa un «*infame sofisma*» (PH, 558; 482).

<sup>5</sup> Per questa legittimazione storica del principio della produzione fine a se stessa si veda K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, vol. II, cit., p. 281.

*L'alienazione religiosa e quellamondana.* Il tema per cui i *Manoscritti* sono soprattutto ricordati è però quello dell'alienazione del lavoratore nel suo prodotto e nell'attività che ne definisce l'essenza. Per quest'aspetto Marx è in debito soprattutto verso Feuerbach, che pochi anni prima, nell'*Essenza del cristianesimo* (1841), aveva sostenuto che l'uomo religioso perde le sue qualità proprie, proiettandole in un essere che gli si erge di contro, onnipotente e misericordioso, il quale soddisfa in maniera illusoria i suoi desideri.

La vicinanza con l'esponente più autorevole della sinistra hegeliana era tale che in una lettera dell'11 agosto 1844 Marx cercò di arruolarlo alla causa del comunismo. Con una certa forzatura egli riconduce il rapporto intersoggettivo dell'uomo con l'uomo, centrale nei manifesti filosofici di Feuerbach, al concetto di «società», su cui si appuntava l'interesse dei socialisti.<sup>6</sup> Feuerbach non aderì all'invito, pur dichiarandosi a suo modo «comunista» e non cessando in seguito di riconoscere i meriti delle ricerche economiche di Marx, fino alla comparsa del primo volume del *Capitale*, da lui citato con lode.<sup>7</sup> Ma l'approccio ai problemi restava profondamente diverso: mentre Feuerbach riteneva che il proprio compito dovesse consistere in un approfondimento della critica religiosa, Marx era convinto che si dovesse affrontare prioritariamente la trasformazione pratica del mondo umano alienato, per venire a capo *una volta per tutte* delle aspirazioni religiose.

L'ateismo, a suo giudizio, era solo la fase preparatoria dell'affermazione in positivo dell'essenza umana o dell'umanesimo. Di questo, a dire il vero, era convinto anche Feuerbach, il quale era stato il primo a proporre un modello di dialettica, in cui la

<sup>6</sup> L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, cur. W. Schuffenhauer, vol. XVII, Akademie Verlag, Berlin 1988, pp. 376-379. «L'unità dell'uomo con l'uomo, che si fonda sulla differenza reale degli uomini, il concetto del genere umano calato dal cielo dell'astrazione sulla terra reale cosa è se non il concetto di società?».

<sup>7</sup> Cfr. ID., *Etica e felicità, con una raccolta di aforismi di argomento morale*, trad. B. Bacchi, cur. F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992, pp. 11-88.

soppressione dell'alienazione – in termini hegeliani la negazione della negazione – fungeva da premessa a un «positivo fondato su se stesso», ovvero a un'affermazione del valore dell'esistenza umana che non ha più bisogno di negazioni. Il tema del positivo fondato su se stesso, di cui è rinvenibile una prima formulazione nei *Principi della filosofia dell'avvenire*,<sup>8</sup> lascia un segno da un capo all'altro dell'opera marxiana, ed è ancora visibile nel modo in cui è tracciata la relazione del regno della libertà al regno della necessità, nel *Capitale*, o di una società basata sui bisogni a una regolata sul merito, nella *Critica del programma di Gotha* (1875).<sup>9</sup>

Ma nei *Principi* l'umanesimo finalmente raggiunto doveva recuperare in qualche modo i valori religiosi o ereditare la funzione della religione.<sup>10</sup> Per questo restava importante continuare a meditare sulla religione e sulle sue possibili trasformazioni. Questa riflessione su che cosa significasse passare dall'ateismo all'umanesimo è assente invece in Marx. È verosimile che Feuerbach si trovasse d'accordo con il suo corrispondente Kriege, un agitatore comunista suo discepolo, quando questi, in una lettera del 18-19 aprile 1845 gli scrive: «Marx risolve tutti i rapporti religiosi in rapporti reali... Afferma che l'autoalienazione spirituale da tempo ha lasciato il posto a quella materiale, e quindi

<sup>8</sup> ID., *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 38, in ID., *Scritti filosofici*, cur. C. Cesa, Laterza, Bari 1967, pp. 255-256.

<sup>9</sup> «Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. [...] Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità» (K. MARX, *Il capitale*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1970<sup>6</sup>, p. 933). Quanto alla critica di Marx al programma di Gotha il suo senso generale sta proprio nella contestazione che una società compiutamente socialista possa fondarsi sul «dovere di lavorare» e su principi di giustizia (ID., *Critica del programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 29-31; cfr. in merito il mio *Un partito per una società di produttori: Gotha 1875*, in *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004, pp. 106-128).

<sup>10</sup> Sulla funzione pratica della nuova filosofia, che è essa stessa religione, si veda il paragrafo 64 dei *Principi* (in L. FEUERBACH, *Scritti filosofici*, cit., pp. 273-274).

combatte in primo luogo la proprietà e non vuol saper nulla della traduzione dell'ateismo in umanesimo». <sup>11</sup> Se quest'osservazione è plausibile potremmo concluderne che Marx pervenga all'umanesimo rinunciando a un confronto con la modalità teorica dell'alienazione (l'ateismo), e superi esclusivamente la sua modalità pratica, andando oltre il comunismo inteso come semplice abolizione della proprietà privata. In questo modo la religione resta, nel sistema di pensiero marxiano, una dimensione non pensata per se stessa, ma riportata, analogamente alla morale, a una patologia sociale più fondamentale.

L'idea che il comunismo non rappresenti come tale «la meta dello sviluppo umano» ma ammetta una fase ulteriore è certo assai interessante, e ridimensiona ogni aspettativa che un cambiamento di strutture economiche e giuridiche possa di per sé bastare a creare una nuova umanità; ma s'intende che bisogna pensare con cautela, in modo solo regolativo, anche questa ulteriorità, il dominio dell'uomo che afferma se stesso, se non si vuole che incorra a sua volta in quei rischi di assolutizzazione dell'umanesimo che Camus ha così bene denunciato ne *L'homme révolté*.

*Divisioni a sinistra.* La delusione per la risposta evasiva di Feuerbach dovette essere cocente, al punto che assai presto Marx prese a rimarcare i limiti piuttosto che le benemerienze del suo precedentemente ammirato maestro. Nella prima parte dell'*Ideologia tedesca* la sua posizione continua tuttavia ad essere privilegiata rispetto a quella degli altri ideologi tedeschi, Bauer e Stirner, perché, pur nella sua astrattezza, il concetto filosofico feuerbachiano di essenza dell'uomo o di «sostanza» anticipa la storicizzazione di quell'essenza da parte dal materialismo storico, assai più di quanto non facciano l'autocoscienza bauertiana o l'unico di Stirner che, osserva Marx, «inutilmente si ribellano ad essa». Quel concetto resta il modo figurato, «filosofico», dice

<sup>11</sup> L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, cur. W. Schuffenhauer, vol. XIX, Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. 18-21.

ora Marx con una certa sufficienza autocritica, in cui è sorta la coscienza che ogni individuo, a ogni generazione, trova preesistenti una quantità di «circostanze», capitali e risorse di ogni tipo, che costituiscono l'orizzonte della sua possibile umanizzazione.<sup>12</sup> Questa prospettiva nuova non invalida d'altronde, come afferma l'antiumanesimo teorico, l'interesse preminente per una multiforme realizzazione delle capacità umane, che viene semplicemente ricondotta a una realistica considerazione delle condizioni esistenti.

Ma certamente si rompe quell'atmosfera dialogica che aveva permesso a Marx poco tempo prima di riconoscersi nell'umanesimo feuerbachiano. Il confronto permetterà certo di far maturare nuove prospettive teoreticamente interessanti, ma inaugura anche uno stile argomentativo polemico che divide il fronte progressista. Parallelamente un analogo duro confronto si compì con gli esponenti della Lega dei giusti, Weitling e Proudhon, e maturò la convinzione che solo una giusta dottrina, capace di separarsi da ogni genere di aspirazione umanitaria o religiosa, fosse capace di fornire ai lavoratori uno strumento efficace per la rivoluzione. La sostituzione, nel 1847, del motto della Lega dei giusti (Tutti gli uomini sono fratelli) con quello della Lega dei comunisti (Proletari di tutti i paesi, unitevi!) espresse simbolicamente questo passaggio.

*L'alienazione del lavoro e le sue figure.* Il termine alienazione ha per noi contemporanei una latitudine tale che sarà bene precisare quale aspetto di essa è tematizzato nei *Manoscritti* a scapito di altri aspetti che in linea teorica potrebbero essere non meno importanti. Sebbene Marx appaia cosciente degli effetti esistenziali generali implicati nell'alienazione, egli intende approfondire soltanto i modi in cui essa scaturisce dal mondo della produzione. Quando i custodi dell'ortodossia marxista guardano con sospetto le interpretazioni puramente esistenziali della perdita di se stessi e negano che le analisi di Marx vadano lette entro questo

<sup>12</sup> K. MARX – F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, MEOC, vol. V, pp. 39-40.



orizzonte, hanno in certo modo ragione. La critica sociale, per potersi esercitare, ha bisogno di limitare l'estensione del concetto di *Entfremdung*. Non va in ogni caso perso di vista però l'intreccio tra dimensione sociale e personale dell'alienazione, ovvero la sottolineatura costante da parte di Marx, in questi manoscritti, del fatto che per il lavoratore l'alienazione coincide con un vero e proprio collasso della propria identità umana.<sup>13</sup> Una frase rende assai bene questo sovvertimento generale dell'ordine di priorità della vita: «il lavoro estraniato [...] riduce la *vita generica* a mezzo della vita individuale» – vale a dire le capacità umane più elevate, implicate nell'idea di essenza, vengono subordinate al mantenimento della pura sopravvivenza fisica.<sup>14</sup>

Ma questo è solo il punto finale di un'analisi complessa che parte dalla più elementare «alienazione del prodotto». La caratterizzazione di questa prima figura della *Entfremdung* segnala la trasformazione degli oggetti d'uso in merci o valori di scambio. «Il prodotto del lavoro – scrive Marx – si leva di fronte al lavoratore come un essere estraneo». Egli è ben cosciente di star ricalcando l'analisi feuerbachiana della religione in base alla quale quante più cose l'uomo pone in Dio tante meno ne conserva in se stesso.

Come valori di scambio gli oggetti prodotti sono sottratti al godimento di chi li produce. Di per sé, si potrebbe obiettare, una volta che si sia superata un'economia di autoconsumo, ciò non costituisce una perdita, ma anzi crea una maggiore disponibilità di beni, acquisibili mediante il denaro. Circostanza che, se osserviamo il pullulare di centri commerciali di enormi dimensioni frequentati da ogni categoria di utenti, non sembra dispiacere oggi alla platea dei lavoratori. Perché allora Marx parla di alienazione? Egli non vuole tanto rimarcare che il prodotto cade nella disponibilità di un capitalista che ne gode, d'altronde solo nella misura in cui glielo consente la sua mentalità affetta dalla logica del risparmio, o che esso, immesso sul mercato alle

<sup>13</sup> Ben calibrato, da questo punto di vista, lo studio di R. JAEGGI, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, trad. A. Romoli e G. Fazio, cur. G. Fazio, EIR, Roma 2017.

<sup>14</sup> Cfr. *infra*, p. 139.

condizioni stabilite dal capitalista, resta indisponibile per il lavoratore che non gode di un livello sufficiente di reddito, ma che dai valori di scambio scaturisce un profitto destinato, nella forma di capitale, a costituirsi come potenza estranea.

Le condizioni oggi, per quanto riguarda la pura disponibilità dei prodotti, sono parzialmente mutate. La previsione di una pauperizzazione assoluta crescente dei lavoratori non si è realizzata. La classe dei lavoratori si è numericamente ridotta, e ha fruito almeno per ora, delle tutele sindacali e dello Stato sociale, sebbene la globalizzazione la stia esponendo a nuovi pericoli. Non rifugge dai beni messi in circolazione dalle grandi multinazionali, e ha minor propensione a votare per i partiti socialdemocratici che hanno per una lunga fase costituito il suo presidio. Ci si può persino chiedere se questa propensione consumistica non sia una delle nuove forme che ha assunto l'alienazione.

Altri soggetti sono stati di volta in volta identificati come potenzialmente rivoluzionari, ma con uguale arbitrarietà. Ciò che permane dietro questi mutevoli scenari è forse proprio la persistenza di fenomeni cangianti di alienazione che investono soggetti sociali diversi e il rinnovarsi, in forme altrettanto varie e con esiti tutt'altro che garantiti, di forme di resistenza a ciò che pregiudica la propria integrità.

La seconda caratterizzazione del lavoro alienato consegue immediatamente alla prima e anzi idealmente la precede. L'estraniamento non si mostra solo nel risultato bensì nell'atto della produzione. «Come potrebbe – scrive Marx – il prodotto della sua attività porsi come una realtà estranea di fronte al lavoratore, se il lavoratore non si estraniasse da se stesso nell'atto stesso della produzione?».<sup>15</sup> Questa «autoestraniamento» sembra riportabile al principio idealistico generale, condiviso da Marx, per cui l'atto precede il fatto; ma nasce anche più empiricamente dalla constatazione che nel sistema dato l'attività erogata dal lavoratore è messa al servizio di altri e non autodiretta. Il vantaggio di questa ridescrizione in termini di alienazione dell'attività emerge nel seguito della trattazione, là dove

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, p. 135.

Marx fa derivare dalla priorità del lavoro (attività) alienato rispetto alla proprietà privata (cosa) la prospettiva di una possibile riappropriazione.<sup>16</sup> Se in definitiva sono individui che con la loro attività pongono in essere un sistema o istituzioni alienanti, che hanno l'apparenza della ineluttabilità, diventa possibile pensare, a opera di individui, una trasformazione delle loro relazioni, che le renda «più in sintonia con i loro bisogni e le loro aspirazioni».<sup>17</sup>

*Fenomenologia dell'alienazione.* La fenomenologia del lavoro alienato è diventata assai varia. Essa sussiste in vaste aree del mondo in modi non troppo diversi da quelli che resero così credibili le analisi di Marx. La proletarizzazione ha investito inoltre altri soggetti sociali. La precarietà del lavoro ha raggiunto livelli drammatici nelle società cosiddette avanzate. La stessa automizzazione del lavoro che trova un'immagine nel lavoratore «imprenditore di se stesso» è largamente illusoria.<sup>18</sup>

La centralità dell'alienazione del lavoro dipende dalla centralità che viene attribuita alla vita produttiva nell'economia dell'esistenza umana. Nella prospettiva di Marx il lavoro è nello stesso tempo ciò che definisce l'essenza umana e ciò che maggiormente è toccato dall'alienazione. Questa deve la sua gravità proprio al fatto che l'uomo dovrebbe realizzarsi nel lavoro. Così si verifica uno strano fenomeno: il lavoro viene riscattato dal ruolo secondario giocato nelle antropologie premoderne, acquista una dignità particolare in ognuna delle sue espressioni, fino a diventare il perno intorno a cui si giocano i processi di liberazione; ma nello stesso tempo questa centralità rischia di far pensare la società liberata ancora come una «società del lavoro», in cui i critici liberali del comunismo hanno sempre riconosciuto, da Stirner a Hannah Arendt, una propensione totalitaria.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, p. 150.

<sup>17</sup> S. PETRUCCIANI, *Alienazione e critica sociale*, in F. ANDOLFI – G. SGRO' (cur.), *Alienazione ed essenza umana in Marx*, «La società degli individui», 62 (2018), 42.

<sup>18</sup> E. PIROMALLI, *Per una fenomenologia dell'alienazione sul lavoro contemporanea, a partire dai Manoscritti economico-filosofici*, *ivi*, 43-46.

<sup>19</sup> Per Stirner si veda la sezione de *L'unico e la sua proprietà* dedicata al

Al di fuori dell'ambito lavorativo altri fenomeni sono riportabili all'idea generale di un potere sovrastante, quasi naturale, su cui non si riesce a esercitare un controllo. Due di questi ambiti furono individuati dallo stesso Marx, che negli scritti anteriori ai *Manoscritti*, e in particolare nella *Questione ebraica* (1843) si sofferma sul carattere separato dello Stato rispetto alla società civile e auspica un riassorbimento del momento politico in quello di una comunità autosufficiente con accenti quasi anarchici; e poco più tardi, nell'*Ideologia tedesca*, attribuisce alla divisione del lavoro la responsabilità di provocare un irrigidimento dei ruoli di cui i loro portatori divengono vittime.

La relativa diminuzione del peso che il lavoro esercita nella vita reale degli individui e nella coscienza che essi hanno di se stessi fa sì anzi che la sensibilità contemporanea verso altre forme di alienazione si sia accresciuta. Si tratta di forme presenti non esclusivamente nel contesto capitalistico e che ci costringono quindi ad allargare il nostro concetto di alienazione oltre i confini che Marx e ancor più i suoi seguaci gli hanno imposto.

*L'essenza umana perduta.* L'analisi culmina nella terza determinazione del lavoro alienato derivabile dalle prime due, l'alienazione dell'uomo dal genere umano, o dalla sua essenza. Che cosa vuol dire che l'uomo è un essere appartenente al genere (*Gattungswesen*)? Significa che l'uomo è capace di rapportarsi al proprio genere come al genere di ogni altra cosa. Anche in questo caso la categoria di essenza umana è presa a prestito da Feuerbach. Nel primo capitolo dell'*Essenza del cristianesimo* questi la descrive come un insieme di capacità di cui il genere umano è dotato e che realizza nel proprio divenire storico. C'è per lui una piena corrispondenza tra queste capacità e gli attributi di Dio, che le esprimono in maniera superlativa: l'onniscienza, l'onnipotenza, l'infinita misericordia. Egli non si discosta dalla tradizione filosofica

“Liberalismo sociale” (trad. L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979); per Hannah Arendt *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2016; sul tema sono intervenuto nel mio già citato *Lavoro e libertà*.

che da Aristotele a Kant, nell'interrogarsi sulla natura dell'uomo, aveva distinto appunto un ambito conoscitivo, uno etico-pratico e uno sentimentale. Nella sua formalità questa mappa di capacità è difficilmente contestabile, anche se il suo significato varia a seconda del modo in cui le relazioni tra i vari termini sono stabilite. Con grossa approssimazione si può notare che la prevalenza della sfera conoscitiva (contemplativa) riscontrabile nella filosofia antica cede gradualmente in epoca moderna a un primato della ragion pratica, e che questo primato, proprio con la filosofia romantica e lo stesso Feuerbach, è ulteriormente insidiato da quello del «cuore». Lo spostamento d'accento dall'uno all'altro polo costituisce già di per sé una «rivoluzione».

L'impostazione che Marx dà in questo scritto al tema di una definizione dell'essenza è piuttosto classica. Il contrassegno dell'umanità minacciato dalle condizioni di lavoro moderne è la «libera attività cosciente». Tuttavia questa libera attività viene immediatamente specificata dal discepolo di Hegel come «produzione di un mondo oggettivo» o elaborazione della natura organica tramite il lavoro. Questo scambio con la natura organica peraltro, avverte Marx, nell'uomo, diversamente che nell'animale, non è mossa solo da bisogni fisici immediati, ma riveste una dimensione universale, e anzi è propriamente umana solo quando si emancipa dallo stretto bisogno, quando cioè è libero e segue le leggi della bellezza.<sup>20</sup> Questa sottolineatura degli aspetti della natura umana che potremmo chiamare «spirituali» – Marx stesso introduce questo termine – rende più vive e drammatiche le conseguenze di quell'inversione di valori in cui consiste l'alienazione.

Per essere diagnosticata e rivestire una valenza critica l'alienazione ha bisogno di confrontarsi con istanze di valore di un qualche genere. Altrimenti si riduce a uno stato soggettivo inevitabile di disagio che può essere fronteggiato, come ebbe a constatare la sociologia descrittiva americana del dopoguerra, mediante l'adattamento dei singoli individui che ne soffrono. Ma

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, p. 141.

nel giovane Marx l'innesto di considerazioni filosofiche sull'essenza umana nell'analisi di fenomeni economici, così apprezzate da Marcuse nella recensione che fece dei *Manoscritti* immediatamente dopo la loro pubblicazione, serve al contrario a profilare una rivoluzione radicale, in cui ciò che è andato perduto viene finalmente ripristinato.<sup>21</sup>

In questa accezione forte l'essenza umana acquista il senso di una pienezza originaria, che si degrada nel mondo moderno dell'alienazione, e può essere riconquistata nella sua integrità nel tempo perfetto che segue la rivoluzione. Questo modello che ha animato le menti di generazioni di militanti comunisti ha perso plausibilità, non solo per le obiezioni filosofiche che sono state mosse all'uso in generale dell'idea di essenza ma anche per il carattere mitico dell'idea di una compiutezza originaria e futura. È venuto meno il contesto di una filosofia della storia orientata alla «liberazione». La forza critica di quell'immagine di desiderio sembra esaurita e aver ceduto il passo nel migliore dei casi a programmi miglioristi e di giustizia sociale. Siamo diventati uomini ragionevoli che non mirano all'impossibile. Ma la fine delle ideologie minaccia di produrre qualcosa di più e di più grave che non la rinuncia alle illusioni, vale a dire la neutralità rispetto a qualsiasi istanza ideale – una neutralità che da ultimo si è manifestata nella pretesa che nella lotta politica destra e sinistra non abbiano alcun senso. Analogamente l'umanesimo, se non addirittura la bontà e la solidarietà come tale, perde ogni diritto, e anzi viene denunciata come una ipocrisia.<sup>22</sup>

Questo abbandono giustificato delle speranze di un cambiamento radicale e totale, legate in una certa fase storica al concetto di «rivoluzione», fa dimenticare che il ricorso all'idea di

<sup>21</sup> H. MARCUSE, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico* (1932), in ID., *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, trad. A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 61-116.

<sup>22</sup> Sulla funzione critica dell'umanesimo nel contesto attuale si veda il saggio di M. D'ABBIEIRO, *Per un nuovo umanesimo, per un nuovo riformismo*, in F. ANDOLFI – G. SGRO' (cur.), *Alienazione ed essenza umana in Marx*, cit., 16-20.

essenza, e a quello reciproco di alienazione, non cessa perciò di avere senso. Possiamo avere evidenza di una contraddizione tra le esigenze di realizzazione umana e il sistema sociale in cui ci troviamo a vivere anche senza appellarci all'immagine edenica di un paradiso perduto e da riconquistare. L'esperienza di ciò che siamo e la storia di quel che siamo diventati è più che sufficiente a fondare i nostri diritti e ad alimentare le nostre speranze di riscatto. L'idea di essenza si lega comunque all'orizzonte di un «possibile» che trascende le condizioni di fatto.

*Il trascendimento del singolo.* Nei *Manoscritti* ci sono accenni più che consistenti a un superamento del concetto astratto di essenza umana. Già in quest'opera giovanile la «storia dell'industria» o della produttività umana entra nella costituzione di questa essenza. In continuità con le intuizioni che saranno svolte in modo più sistematico nell'*Ideologia tedesca*, dove l'essenza, lo abbiamo già detto, si presenta come quell'orizzonte di possibilità che di volta in volta si aprono storicamente agli individui in forma di capitali e circostanze precostituite.

L'incontro con Stirner, avvenuto nel frattempo – *L'unico e la sua proprietà* uscì alla fine del 1844 e fu subito oggetto di attenzione da parte di Engels e di Marx – non produce soltanto le insistenti e a volte speciose polemiche contro l'unico che occupano buona parte dell'*Ideologia tedesca* – ma un'inconfessata ripresa del tema dell'unicità e la sua incorporazione nel modo di pensare la meta della trasformazione. Possiamo immaginare non arbitrariamente che la cauta revisione del concetto di essenza avvenga proprio sotto la suggestione di Stirner. È proprio a Stirner infatti che si deve la prima decisa messa in questione di questa categoria come di ogni altro genere di universali. Un individuo sottoposto al vaglio di ciò che debba essere un uomo in generale è un individuo privato delle sue possibilità proprie. Su questa base Marx conclude che l'unicità è un traguardo desiderabile, forse addirittura la meta a cui bisogna tendere, in quanto comporta la rottura dei ruoli sociali, che limitano l'espressione degli individui. Ma, aggiunge, è appunto un traguardo, deve essere

mediato da una fase di lotta in cui gli individui riconoscono e assumono i loro ruoli contrapposti.

L'elemento suggestivo della posizione di Stirner è l'assunto che se non ci si riconosce da subito come unici, nonostante ogni condizionamento, non lo si diventerà mai, neppure al termine di lotte sociali di liberazione da vincoli. Ciò che d'altra parte è in lui assente e appartiene piuttosto alla tradizione dei «sociali», è l'idea complementare che nessuna singolarità o unicità è pensabile al di fuori di qualche ruolo o maschera. Come chiarirà Simmel, proprio discutendo le tesi di Stirner, l'io non è ciò che resta una volta che si siano sottratti gli elementi comuni, ma risulta dalla composizione di questi elementi, che formano il legame sociale, con elementi incomparabili, a cui con una certa semplificazione la singolarità viene ridotta. In definitiva la singolarità è solo la maniera singolare di esprimere elementi comuni.<sup>23</sup> Questa comunanza è ciò che la tradizione aveva espresso con la categoria di essenza umana. Se non si vuole appiattire l'individuo sulla sua figura esistente, come rischia di fare Stirner, è necessario metterlo in relazione con le sue potenzialità non (ancora) realizzate. L'essenza esiste solo in tensione con il singolo, sottolinea la non autosufficienza del singolo e le potenzialità di cui è capace. Lo trascende, è il suo non ancora, ma si può anche dire che sia al suo interno.

Marx percepisce in modo sempre più chiaro che l'essenza umana non va considerata una totalità conclusa, che debba essere oggetto di nostalgia o attuata con un solo gesto rivoluzionario. Ai suoi occhi ha un carattere eminentemente storico, si definisce e arricchisce cioè attraverso l'esperienza progressiva del genere umano. Marx è stato tra i primi a rimarcarlo, e l'ha fatto alla sua maniera, come se la nuova verità scoperta annullasse tutte quelle precedenti. In verità sottolineare il carattere storico dell'essenza dell'uomo non significa che di essa non si possa più far parola, ma solo che potenzialità naturali umane si esplica-

<sup>23</sup> G. SIMMEL, *La legge individuale* (1913), Armando, Roma 2001, p. 104.



no nel tempo, nel corso storico. Come ha scritto Yvon Quiniou, «nessun individuo umano si riduce alla sua identità per come essa si dà nella sua attualità presente». Queste potenzialità possono evolvere storicamente, ma il punto di partenza è pur sempre un dato naturale, biologico. L'alienazione si configura proprio come il soffocamento di queste possibilità di vita che sono in definitiva individuali: «la diagnosi di alienazione non è solo frutto del paragone orizzontale con gli altri individui, ma anche della comparazione con se stesso». <sup>24</sup>

*Dominio e assenza di solidarietà.* L'analisi del lavoro alienato si conclude con una discesa dal cielo dell'astrazione – le considerazioni intorno all'essenza – al rilievo della sua manifestazione concreta nella «estraniazione dell'uomo dall'uomo». Ogni rapporto in cui l'uomo si trova con se stesso si esprime nel rapporto in cui l'uomo si trova con l'altro uomo.

Così viene indicato a chi appartiene il prodotto del lavoro e la stessa attività lavorativa. Se originariamente il credente supponeva che ad esserne padroni fossero gli dei, ora invece diviene chiaro che l'attività lavorativa è compiuta «per costrizione e al servizio di un altro uomo». Sono qui in gioco rapporti di dominio e di servitù tra capitalista e lavoratore. Ma anche il rapporto orizzontale tra lavoratori subisce delle trasformazioni. Essi vengono a trovarsi in rapporti concorrenziali anziché di solidarietà.

*Il tempo dispotico e lo spazio tollerante.* Nell'ultimo manoscritto, intitolato “Critica della dialettica e della filosofia hegeliana”, si direbbe che Marx tenti di trarre un bilancio delle influenze filosofiche che hanno agito su di lui e di trovare così una propria collocazione filosofica originale. Sebbene siano molti gli autori chiamati in causa, alla fine l'unico che gli sembri aver impostato un rapporto seriamente critico con Hegel è Feuerbach. Tra le

<sup>24</sup> Y. QUINIOU, *L'alienazione individuale e l'essenza umana*, in F. ANDOLFI – G. SGRO' (cur.), *Alienazione ed essenza umana in Marx*, cit., 50.

varie benemerenzze che gli sono riconosciute sotto questo profilo c'è quella di «aver colto i limiti della dialettica hegeliana, ponendo al di là della negazione della negazione, il positivo cominciante da se stesso».

Abbiamo già visto sopra in che cosa consistesse questa innovazione del modello della dialettica, che porta Marx a supporre che l'umanesimo trascenda sia l'ateismo che il comunismo in quanto semplice abolizione della proprietà privata. Ma egli si riserva, rispetto al suo predecessore, di dare una diversa valutazione del momento hegeliano della negazione della negazione, nella quale, osserva, «egli (Hegel) ha trovato soltanto l'espressione *astratta, logica, speculativa*, per il movimento della storia», che, aggiunge però, «non è ancora storia *reale* dell'uomo come soggetto presupposto, ma soltanto *atto di generazione* dell'uomo, *storia della sua nascita*». <sup>25</sup>

La difficoltà di questa pagina sta nel fatto che in essa l'apprezzamento positivo esprime al tempo stesso la riserva critica e viceversa. Così l'affermazione riportata può essere letta mettendo l'accento sia sul fatto che, sebbene in forma astratta, Hegel ha trovato nella negazione della negazione l'espressione del movimento della storia (diversamente da Feuerbach che vi ha visto *solo* la contraddizione della filosofia con se stessa), sia, invece, sulla duplice restrizione che questo riconoscimento subisce: 1) Hegel ha trovato *soltanto* l'espressione *astratta* del movimento storico; 2) la storia di cui egli ha trovato l'espressione è solo la storia quale si è data finora o quale si darà nel prossimo avvenire, fino a che l'uomo non sia «soggetto presupposto», ovvero l'umanesimo non sia dispiegato. Le leggi della dialettica hegeliana, come quelle dell'economia politica, hanno una validità limitata all'attuale fase storica (designata come «storia della nascita dell'uomo», con un'espressione tratta da Moses Hess<sup>26</sup>), ma non sono applicabili a ogni possibile storia futura in cui gli uomini siano sottratti all'alienazione.

<sup>25</sup> Cfr. *infra*, p. 247.

<sup>26</sup> M. HESS, *L'essenza del denaro*, in ID., *Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845*, cur. G.B. Vaccaro, Milella, Lecce 1988, pp. 204-206.

L'enfasi cade sul momento del positivo cominciante da se stesso, e di esso viene data una caratterizzazione temporale: si tratta di una condizione futura da instaurare. La innovazione di Feuerbach assume un altro aspetto. La positività non può ridursi a una «sensibilità» proclamata immediatamente fruibile, che rovesci il razionalismo hegeliano, allude appunto a una condizione futura, a cui si può accedere solo attraverso la disciplina del lavoro e della lotta politica, che corrispondono entrambe alla «negazione della negazione».

I molteplici riferimenti alla natura e alla sensibilità sparsi nei *Manoscritti*, che culminano nella rappresentazione del comunismo come «compiuto naturalismo», rappresentano una linea di pensiero che in questa fase esercita una notevole attrattiva su Marx, e che attirerà in futuro molti lettori dei *Manoscritti*. Tuttavia proprio l'orientamento verso trasformazioni future porta Marx fin da ora a privilegiare la tematica dell'uomo come auto-produzione, non facilmente conciliabile con l'altra.

Nella sua *Critica della filosofia hegeliana* (1839) Feuerbach aveva individuato la difficoltà di mettere in armonia la propria logica dello spazio tollerante della natura, capace di accogliere i diversi, con quella hegeliana del tempo dispotico, che porta a consumare ogni singolo momento storico, in un processo incessante di «superamenti».<sup>27</sup> Nei *Manoscritti* indubbiamente Marx si è spinto assai lontano nell'accettazione della logica di Feuerbach, governata dalla categoria dello spazio tollerante piuttosto che da quella del tempo che sopprime (*aufhebt*). La sensibilità, la passione, la natura gli parvero, come mai più tardi, mete degne a cui indirizzare gli animi dei comunisti, addirittura parole d'ordine in cui le contraddizioni avrebbero potuto trovare una conciliazione. Qualcosa di questo patrimonio ideale rimase, e mise Marx costantemente in guardia dall'idealizzare la regolazione razionale del lavoro, il regno della necessità, come vera e propria meta dello sviluppo umano. Tuttavia rispetto alle esigen-

<sup>27</sup> L. FEUERBACH, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., pp. 47-50.

ze immediate dello sviluppo storico il realismo della dialettica hegeliana ebbe il sopravvento e lo trattenne da ogni abbandono. Il lavoro e l'autorealizzazione nella vita produttiva resteranno il fulcro dei suoi interessi.



## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

a cura di Giovanni Sgro'

- AA. VV., *Sur le jeune Marx*, «Recherches Internationales à la lumière du marxisme» IV, 19 (1962).
- AA. VV., *Marx e Engels. La formazione del loro pensiero. L'ambiente intellettuale e politico. Tendenze e figure della sinistra hegeliana e del socialismo tedesco alla vigilia della rivoluzione*, «Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli», VI (1963/1964).
- AA. VV., *Il giovane Marx e il nostro tempo*, «Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli», VII (1964-1965).
- AGAZZI E., *La formazione della metodologia di Marx. Dalla dissertazione di dottorato ai "Manoscritti" del 1844*, «Rivista storica del socialismo» VII, 22 (1964), 271-309.
- ALTHUSSER L., *Sul giovane Marx. Questioni di teoria* (1961), in ID., *Per Marx*, trad. F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 33-68.
- *I "Manoscritti del 1844" di Karl Marx. Economia politica e filosofia* (1963), ivi, pp. 131-138.
- *Marxismo e umanismo* (1964), ivi, pp. 195-216.
- *Nota complementare sull'"umanismo reale"* (1965), ivi, pp. 217-222.
- ANDOLFI F. – G. SGRO' (cur.), *Alienazione ed essenza umana in Marx*, «La società degli individui», 62 (2018), 7-58.
- APTHEKER H. (cur.), *Marxismo e alienazione*, trad. R. Vigevani, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- BAZZANI F., *Critica dell'opinione filosofica. I manoscritti economico-filosofici di Marx*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», IX-X (2003-2004), 103-146.

- BEDESCHI G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1972.
- *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- BELARDINELLI S., *La tragedia del lavoro. Saggio sui manoscritti del giovane Marx*, Argalia, Urbino 1978.
- BELLONI C., *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*, Mimesis, Milano 2013.
- BIGO P., *Marxismo e umanesimo*, trad. A. Bonomi, Bompiani, Milano 1963.
- BLAUNER R., *Alienazione e libertà*, trad. G. Romagnoli, Franco Angeli, Milano 1971.
- CAMPORESI C., *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze 1974.
- CINGOLI M., *Genesi del materialismo storico nei "Manoscritti del '44"*, in C.A. BARBERINI (cur.), *Marx e la storia*, Unicopli, Milano 2009, pp. 27-32.
- DAL PRA M., *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili alla "Introduzione alla critica dell'economia politica"*, Laterza, Bari 1972.
- DE PALMA A. - S. MELIGA, *Storia dell'industria ed essenza dell'uomo nel giovane Marx*, «Rivista di filosofia» LV, 3 (1965), 298-334 (rielaborato in A. DE PALMA, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Einaudi, Torino 1971, pp. 117-131).
- DE STEFANIS M., *Per una rilettura epistemologica dei "Manoscritti economico-filosofici del 1844"*, «Aut Aut», 122 (1971), 54-68.
- DELLA VOLPE G., *Per una metodologia materialistica dell'economia e delle discipline morali in genere*, in ID., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, cur. N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 137-177.
- DI MARCO G.A., *Marx Nietzsche Weber. Gli ideali ascetici tra critica, genealogia, comprensione*, Guida, Napoli 1984.
- DINI V., *Feuerbach e Marx. Dalla critica ad Hegel alla critica della società borghese*, «Rivista di studi salernitani», 5 (1970), 3-83.

- DOZZI G., *Il sistema critico marxiano nei "Manoscritti economico-filosofici del 1844"*, «Rivista critica di storia della filosofia» XXXI, 2 (1976), 123-163.
- ELBE I., *Il concetto di reificazione nella critica dell'economia politica di Marx*, in P. GAROFALO – M. QUANTE (cur.), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano 2017, pp. 95-107.
- FERRERI D., *Marx, Feuerbach e l'antiumanesimo teorico*, Bulzoni, Roma 1981.
- FINELLI R., *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987.
- FINELLI R. – F.S. TRINCIA, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Franco Angeli, Milano 1982.
- FINESCHI R., *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.
- *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA)*, Carocci, Roma 2008.
- FRIEDERICH M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Duncker & Humblot, Berlin 1960.
- FROMM E., *Marx's concept of man*, with a translation from Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* by T.B. Bottomore, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, pp. 1-85.
- (cur.), *L'Umanesimo socialista*, trad. S. Cassio Abbrescia, Dedalo, Bari 1971.
- GAMBAZZI P., *Il metodo marxiano di analisi economica: dai "Manoscritti" alla "Misera della filosofia"*, «Aut Aut», 112 (1969), 46-70.
- HABER S., *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossesion*, PUF, Paris 2007.
- *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Prairie ordinaires, Paris 2013.
- IZZO ALBERTO (cur.), *Alienazione e sociologia*, Franco Angeli, Milano 1973.



- JAEGGI RAHEL, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, trad. A. Romoli e G. Fazio, cur. G. Fazio, EIR, Roma 2017.
- *Alienazione e libertà in Marx*, in P. GAROFALO – M. QUANTE (cur.), *Lo spettro è tornato!*, cit., pp. 13-22.
- LAPIN N.I., *Der junge Marx im Spiegel der Literatur*, Dietz, Berlin, 1974.
- LOSURDO D., *Stato e ideologia nel giovane Marx*, «Studi urbanizzati di storia, filosofia e letteratura» XLIV, 1-2 (1970), 152-222.
- LÖWY M., *La realtà rivoluzionaria del giovane Marx*, Ottaviano, Milano 1976.
- *Il giovane Marx e la teoria della rivoluzione* (1970), trad. A. Marazzi, Massari Editore, Bolsena 2001.
- LUKÁCS G., *Il giovane Marx*, trad. A. Bolaffi, cur. P. Bianchi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2015.
- MANDEL E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx. Dal 1843 alla redazione del "Capitale". Studio genetico*, trad. A. Salsano, Laterza, Bari 1969.
- MARCUSE H., *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico* (1932), in ID., *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, trad. A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 61-116.
- MÁRKUS G., *La teoria della conoscenza nel giovane Marx. Saggio sui manoscritti del 1844*, trad. L. Jucker, Lampugnani Nigri, Milano 1971.
- MCLELLAN D., *Marx prima del marxismo* (1970), trad. R. Long, Einaudi, Torino 1974.
- MÉSZÁROS I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, trad. M. ed E. Cingoli, Editori Riuniti, Roma 1976.
- MONDOLFO R., *La concezione dell'uomo in Marx*, «Il Dialogo» V, 20 (1962), 1-47 (ripubblicato in ID., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino 1975, pp. 312-345).
- MORI G., *La critica dell'economia politica tra metafisica e dialettica. Una rilettura dei "Manoscritti economico-filosofici" di Karl Marx*, «La Rivista Trimestrale», 3-4 (1987), 53-84.

- MUSTO M., *Marx a Parigi. La critica del 1844*, in ID. (cur.), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 161-178 (ripubblicato in ID., *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Carocci, Roma 2011, pp. 45-67).
- *I "Manoscritti economico-filosofici del 1844" di Karl Marx. Vicissitudini della pubblicazione e interpretazioni critiche*, «Studi storici» XLIX, 3 (2008), 249-270 (ripubblicato in ID., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., pp. 225-272).
- *La formazione della critica dell'economia politica di Marx. Dagli studi giovanili ai "Grundrisse"*, «Studi storici» L, 4 (2009), 983-1019 (ripubblicato in ID., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., pp. 69-105).
- *Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx* (2010), in ID., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., pp. 307-341.
- *La critica dell'alienazione come strumento di lotta anticapitalista*, in P. GAROFALO – M. QUANTE (cur.), *Lo spettro è tornato!*, cit., pp. 23-35.
- OIZERMAN T.I., *Der "junge" Marx im ideologischen Kampf der Gegenwart*, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main, 1976.
- OLLMAN B., *Alienazione. La concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, trad. P. Stefani, Armando, Roma 1975.
- PUGLIESE A., *Alienazione e riscatto dell'uomo nel pensiero del giovane Marx*, Athena, Napoli 1977.
- QUANTE M., *Kommentar*, in K. MARX, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 209-410.
- *L'essere generico oggettuale. Riflessioni sull'attualità sistematica dell'antropologia marxiana*, in P. GAROFALO – M. QUANTE (cur.), *Lo spettro è tornato!*, cit., pp. 51-61.
- RAMBALDI E.I., *Natura e costrizione. Per una riflessione sull'uguaglianza nei manoscritti del 1844 di Marx*, in AA.VV., *I filosofi e l'uguaglianza*, Sicania, Messina 1991, pp. 101-148.

- RANCIÈRE J., *Critica e critica dell'economia politica. Dai "Manoscritti del 1844" al "Capitale"*, trad. R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1973 (trad. C. Lo Iacono in L. ALTHUSSER *et alii*, *Leggere "Il capitale"*, cur. M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, pp. 67-134).
- RENAULT E., *L'Expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2017.
- ROJAHN J., *Il caso dei cosiddetti "Manoscritti economico-filosofici del 1844"*, «Passato e Presente», 3 (1983), 37-79.
- ROSA H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015.
- ROSSI M., *Da Hegel a Marx. Vol. III: La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1974.
- ROVATTI P.A., *Feticismo e alienazione nelle "note di lettura 1844-1845" di Marx*, «Aut Aut», 123-124 (1971), 47-70.
- SCHAFF A., *Saggi filosofici. 3: La questione dell'umanesimo marxista*, cur. A. Ponzio, Dedalo, Bari 1978.
- *L'alienazione come fenomeno sociale*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- SEPE S., *Ideologia e critica scientifica nei manoscritti del 1844 di Marx*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche (Napoli)», 87 (1976), 85-107.
- SILVA MICHELENA L.J., *Panorama de la alienación*, «Nueva Sociedad», 55 (1981), 85-94.
- SGRO' G., *MEGA-Marx. Studi sulla edizione e sulla recezione di Marx in Germania e in Italia*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- SORIANI A., *Marxismo, alienazione, democrazia*, Vincland, Cassino 1971.
- TUCHSCHEERER W., *Prima del "Capitale". La formazione del pensiero economico di Marx (1843-1858)*, cur. L. Berti, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- VANDER F., *Critica e sistema. Filosofia del giovane Marx*, Manifestolibri, Roma 2017.

- VANZULLI M., *I "Manoscritti del '44" e il "giovane Marx". Il testo e le interpretazioni*, in ID., *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Aracne, Roma 2015, pp. 17-107.
- *Marx e Feuerbach. Sulle fonti del pensiero marxiano*, ivi, pp. 109-134.
- VYGODSKIJ V.S., *Il pensiero economico di Marx*, trad. V. Borlone, Editori Riuniti, Roma 1975.
- ZANARDO A., *Il giovane Marx e il marxismo contemporaneo*, «Studi storici», 4 (1962), 667-730 e 2 (1964), 300-332 (ripubblicato in ID., *Filosofia e socialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 421-551).



### *Nota all'edizione*

La presente edizione dei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Karl Marx ripropone, in una nuova veste editoriale, l'edizione curata nel 1976 da Ferruccio Andolfi per i tipi della Newton Compton di Roma (collana «Paperbacks marxisti», n. 35).

La traduzione e le note sono di Ferruccio Andolfi e sono state riviste e aggiornate da Giovanni Sgro' sulla base del testo stabilito nella nuova edizione storico-critica delle opere di Marx ed Engels: K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in K. MARX – F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)*, sez. I, vol. 2, Dietz, Berlin (DDR) 1982, pp. 186-322 (testo in ordine cronologico), pp. 323-438 (testo in ordine sistematico) e pp. 685-917 (apparato critico).

Nella revisione della traduzione si è tenuto conto del *Glossario* approntato da Roberto Fineschi per la sua nuova edizione del primo libro de *Il capitale* (cfr. K. MARX – F. ENGELS, *Opere complete. Vol. XXXI: K. MARX, Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, trad. D. Cantimori, R. Fineschi e G. Sgro', cur. R. Fineschi, La Città del Sole, Napoli 2011, tomo II, pp. 1319-1333). A tale glossario ragionato si rimanda per la ricostruzione della densa trama concettuale hegeliana dei termini chiave utilizzati da Marx e per la spiegazione delle scelte interpretative che sono alla base della loro traduzione italiana (esposizione, fenomeno, parvenza, realtà effettuale ecc.).

Le integrazioni e gli interventi dei curatori sono riportati, nel testo così come nelle note, tra parentesi quadre. Le parentesi quadre di Marx sparse nel testo, così come le sue parentesi tonde contenenti commenti o interventi in brani di autori da lui citati, sono state sostituite con parentesi graffe. L'originaria numerazione delle pagine del manoscritto è riportata, in cifre arabe, tra barre verticali.

Ferruccio Andolfi ha redatto appositamente per questa edizione una nuova introduzione al denso testo dei manoscritti marxiani, mentre Giovanni Sgro' ha preparato una bibliografia essenziale di approfondimento.

### *I curatori*

Ferruccio Andolfi, già docente di Filosofia della storia nell'Università di Parma, dirige la rivista quadrimestrale «La società degli individui» e, insieme a Italo Testa, la collana *La ginestra* di classici dell'individualismo solidale. È autore di monografie sulla sinistra hegeliana (*Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach; Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner; Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*) e ha edito testi di Schleiermacher, Feuerbach, Guyau, Simmel, Landauer.

Giovanni Sgro' è ricercatore di Storia della filosofia presso la Facoltà di Psicologia dell'Università degli Studi eCampus di Novedrate (Como) e direttore del Centro di Ricerche Sto.Rio.S.S. Pubblicazioni recenti: *MEGA-Marx. Studi sulla edizione e sulla recezione di Marx in Germania e in Italia* (Orthotes 2016); *Friedrich Engels e il punto d'ap-prodo della filosofia classica tedesca* (Orthotes 2017). Pagina personale: [uniecampus.academia.edu/GiovanniSgro](http://uniecampus.academia.edu/GiovanniSgro).

Al fine di evitare continue ripetizioni, si è ritenuto opportuno utilizzare le seguenti sigle. A ogni sigla segue nei rimandi bibliografici l'indicazione del solo numero di pagina delle edizioni indicate (es.: E, 143; 454).

- E F. ENGELS, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*, in A. RUGE – K. MARX (cur.), *Annali franco-tedeschi*, trad. A. Pegoraro Chiarloni e R. Panzieri, cur. G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano 1965, pp. 143-177; F. ENGELS, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, trad. N. De Domenico, MEOC, vol. III, pp. 454-81.
- FS G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cur. E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973.
- IT K. MARX – F. ENGELS, *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*, trad. it. F. Codino, MEOC, vol. V, pp. 7-574.
- M K. MARX, *Appunti su James Mill*, in ID., *Scritti inediti di economia politica*, cur. M. Tronti, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 3-27; K. MARX, [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique», trad. par J.T. Parisot, Paris 1823*], trad. N. De Domenico, MEOC, vol. III, pp. 229-48.



- MEOC K. MARX – F. ENGELS, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972-1990; dal 2008: Edizioni La Città del Sole, Napoli.
- P L.A. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in ID., *Scritti filosofici*, cur. C. Cesa, Laterza, Bari 1967, pp. 199-274.
- PH K. MARX, *Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte)*, in K. MARX – F. ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, sez. I, vol. 3, Marx-Engels-Verlag, Berlin 1932, pp. 437-583; in K. MARX – F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)*, sez. IV, vol. 2, Dietz, Berlin 1981, pp. 279-579.
- R D. RICARDO, *Principi dell'economia politica e delle imposte*, trad. R. Fubini e A. Campolongo, UTET, Torino 1965.
- S A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, trad. F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, ISEDI, Milano 1973.

KARL MARX

MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI DEL 1844



## PREFAZIONE



[XXXIX] Negli «Annali franco-tedeschi» ho annunciato la critica della scienza del diritto e dello Stato sotto la forma di una critica della filosofia del diritto di Hegel.<sup>1</sup> Mentre elaboravo il lavoro per la stampa<sup>2</sup> la commistione tra la critica diretta solo contro la speculazione e la critica delle diverse materie mi sembrò assolutamente inopportuna, perché sarebbe stata di ostacolo allo svolgimento e di difficile comprensione. Inoltre la ricchezza e la varietà degli oggetti da trattare non avrebbe consentito di concentrarli in *un solo* scritto che a patto di usare uno stile interamente aforistico, e d'altra parte una tale esposizione aforistica avrebbe prodotto la *parvenza* di una sistemazione arbitraria. Farò perciò seguire in diversi opuscoli indipendenti la critica del diritto, della morale, della politica ecc., e in conclusione cercherò di offrire, in un lavoro particolare, la connessione dell'insieme, il rapporto tra le singole parti, e infine la critica della elaborazione speculativa di quel materiale.<sup>3</sup> Per questo motivo nel presente

<sup>1</sup> Nel primo e unico numero degli «Annali franco-tedeschi», uscito ai primi di marzo del 1844, era apparso un articolo di Marx dal titolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (cfr. MEOC, III, 190-204). Dopo la soppressione della «Gazzetta renana», gli «Annali franco-tedeschi» divennero per breve tempo l'organo teorico dei Giovani hegeliani di sinistra. Marx si era recato a Parigi nell'ottobre 1843 appunto per prender parte all'organizzazione della rivista.

<sup>2</sup> Probabile allusione alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che Marx aveva già composto nell'estate del 1843. L'opera rimase inedita fino al 1927 (cfr. MEOC, III, 3-143).

<sup>3</sup> «Che la prima parte del vasto programma, cui Marx dà esecuzione, sia la critica dell'economia politica è importante, perché indica sin d'ora quale è ormai diventato, dopo i giovanili studi filosofici, il suo interesse scientifico prevalente, che lo condurrà per successivi sviluppi sino all'opera maggiore» (N. BOBBIO, *Prefazione*, in K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cur. N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. XI). Quanto alla distinzione tra la critica di una determinata materia e la critica della sua elaborazione specu-

scritto il nesso dell'economia politica con lo Stato, il diritto, la morale, la vita civile ecc. viene toccato solo per quel tanto che l'economia politica stessa tocca *ex professo* questi oggetti.

Al lettore che abbia familiarità con l'economia politica non è necessario che assicuri fin dal principio che i miei risultati sono stati ottenuti attraverso un'analisi interamente empirica, fondata su un coscienzioso studio critico dell'economia politica.<sup>4</sup>

< L'indotto recensore al contrario, che cerca di dissimulare la sua completa ignoranza e povertà di pensiero gettando in faccia al critico positivo la formula «*espressione utopistica*» o anche espressioni come «la critica del tutto pura, del tutto risolta, del tutto critica», la «società non solo giuridica, ma sociale, interamente sociale», la «massa compatta in massa», i «portavoce che si fanno portavoce della massa in massa» – questo recensore deve ancora addurre la prima prova di avere qualcosa da dire anche nel campo degli affari *mondani*, al di fuori dei suoi affari teologici di famiglia.<sup>5</sup> >

lativa, essa non nasce soltanto da un'esigenza di chiarezza espositiva, ma in primo luogo dalla constatata necessità di respingere l'inversione operata da Hegel, per il quale «la vera esistenza della religione, dello Stato, della natura, dell'arte, è la *filosofia* della religione, della natura, dello Stato, dell'arte» (cfr. *infra*, p. 266).

<sup>4</sup> Nel periodo parigino Marx lesse e annotò opere di economisti classici, inglesi, francesi e tedeschi, tra i quali Smith, Ricardo, MacCulloch, J. Mill, Boisguillebert, Destutt de Tracy, Buret, Say, F. List, Schüz, oltre ai *Lineamenti di una critica dell'economia politica* di Engels, da cui trasse il primo impulso per questi nuovi studi. I quaderni di estratti e i relativi commenti di Marx saranno indicati d'ora innanzi come *Quaderni di Parigi*.

<sup>5</sup> Il testo tra parentesi uncinata è stato cancellato da Marx nel manoscritto con tratti verticali. Marx si riferisce qui a Bruno Bauer che nell'«Allgemeine Literatur-Zeitung» aveva pubblicato due lunghe recensioni prendendo in esame libri, articoli e pamphlet relativi alla questione ebraica (*Von den neuesten Schriften über die Judenfrage*, Heft I, dicembre 1843 e Heft IV, marzo 1844). La maggior parte delle frasi citate sono tratte da queste recensioni. Le espressioni «frase utopistica» e «massa compatta» si trovano nell'articolo di Bauer, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, pubblicato sul n. 8 (luglio 1844, pp. 18-26) della medesima rivista (cfr. B. BAUER, *Che cosa è oggi l'oggetto della critica?*, in appendice a K. MARX – F. ENGELS, *La sacra famiglia*, cur. A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 299-310). La «Allgemeine Literatur-Zeitung» fu pubblicata da Bauer a Charlottenburg dal dicembre 1843 all'ottobre 1844. Da questa rivista Marx e Engels dettero una

S'intende da sé che mi sono servito, oltre che dei socialisti francesi e inglesi, anche di opere di socialisti tedeschi. Tuttavia i lavori tedeschi significativi e *originali* per quanto concerne questa scienza si riducono – a parte gli scritti di Weitling<sup>6</sup> – ai saggi pubblicati da Heß nei *Ventun fogli*<sup>7</sup> e al saggio di Engels,

dettagliata valutazione critica ne *La sacra famiglia* (cfr. MEOC, IV, 3-234).

<sup>6</sup> In un articolo di questo stesso periodo Marx tesse l'elogio degli scritti «geniali» del sarto Wilhelm Weitling – e in particolare delle sue *Garantien der Harmonie und Freiheit* (Vivis 1842) – i quali, egli afferma, «sotto l'aspetto teorico spesso vanno oltre lo stesso Proudhon», attestando le capacità culturali del proletariato tedesco e la sua particolare disposizione alla rivoluzione sociale (K. MARX, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano», «Vorwärts», n. 64 del 10 agosto 1844, MEOC, III, 219*). Le *Garanzie dell'armonia e della libertà* presentavano la proprietà privata e le istituzioni a essa collegate come la rottura di una condizione originaria di libertà e di indipendenza, nella quale i desideri degli uomini erano in equilibrio con le loro capacità, e di conseguenza a tutti era dato, pur nella modestia dei bisogni, di vivere felici. L'opera era percorsa da un'intensa ispirazione eudemonistica ed egualitaria, che può essere fatta risalire all'influenza di Fourier e di Babeuf: «Felice è solo chi è appagato, ed appagato può essere soltanto colui che può disporre di tutto ciò di cui ogni altro dispone». La società comunista, di cui Weitling nella seconda parte dell'opera illustrava minutamente il funzionamento, era pensata nei termini di una comunità (*Gemeinschaft*) capace di assicurare di nuovo a tutti, in ugual misura, la soddisfazione dei loro desideri e lo sviluppo delle loro capacità, di ripristinare «l'equilibrio naturale» e con esso «appagamento, pace e libertà» (pp. 2-3). Gli altri principali scritti di Weitling sono: *L'umanità come è e come dovrebbe essere* (Parigi 1838), manifesto redatto per conto della “Lega dei giusti” (trad. it. in *Il pensiero socialista 1791-1848*, cur. G.M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 643-81); e *Il Vangelo di un povero peccatore* (1843; estratti tradotti ivi, pp. 682-97). In quest'ultima opera Weitling, profondamente avverso alla propaganda atea della “Giovane Germania”, intendeva il comunismo come la realizzazione del Cristianesimo primitivo. Questa evoluzione verso un comunismo sempre più scopertamente utopico e mistico, insieme alla non chiara identificazione del soggetto rivoluzionario, dovevano portare a una clamorosa rottura con Marx, avvenuta il 30 marzo 1846 a Bruxelles, in un raduno della nascente “Lega dei comunisti”. Su Weitling vedi A. CORNU, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1971<sup>3</sup>, pp. 473-89; e G.M. BRAVO, *W. Weitling e il comunismo tedesco prima del Quarantotto*, Giappichelli, Torino 1963.

<sup>7</sup> Gli *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, volume di articoli raccolti dal poeta Georg Herwegh, furono pubblicati a Zurigo nel 1843 e poterono sfuggire ai rigori della censura prussiana che non colpiva le opere di più di 300 pagine. Moses Hess vi figurava con tre saggi: *Socialismo e comunismo*,



*Lineamenti di una critica dell'economia politica*,<sup>8</sup> apparso negli «Annali franco-tedeschi», dove anche io ho indicato in maniera molto generale i primi elementi del presente lavoro.<sup>9</sup>

< A parte questi scrittori, che si sono occupati criticamente di economia politica, la critica positiva in genere, quindi anche la critica positiva tedesca dell'economia politica, deve la sua vera fondazione alle scoperte di Feuerbach, contro le cui opere (*Filosofia dell'avvenire* e *Tesi per la riforma della filosofia*, apparse negli «Anekdot») – che pur vengono tacitamente utilizzate – l'invidia meschina degli uni e la collera reale degli altri sembrano aver ordito un vero e proprio complotto per *passarle sotto silenzio*.<sup>11</sup> >

È solo da Feuerbach che ha inizio la critica *positiva* umanistica e naturalistica. Quanto più senza rumore, tanto più sicura, profonda, vasta e duratura è l'azione degli scritti di Feuerbach, gli unici – dopo la *Fenomenologia* e la *Logica* di Hegel – in cui sia contenuta una reale rivoluzione teoretica.

*L'unica e totale libertà, Filosofia dell'azione* (trad. it. in M. HESS, *Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845*, cur. G.B. Vaccaro, Milella, Bari 1988, rispettivamente, pp. 105-22, 123-7, 129-50). Di Hess, Marx aveva letto inoltre l'articolo *Lessenza del denaro* (ivi, pp. 203-27), destinato agli «Annali franco-tedeschi», ma non apparso sulla rivista, che cessò le pubblicazioni dopo il n. 1/2 del 1844. In esso venivano sviluppate alcune concezioni relative al denaro, all'alienazione, alla storia presente come «storia della nascita dell'uomo» ecc., di cui troviamo evidenti tracce nei manoscritti marxiani. Caratteristica è peraltro la coloritura etico-profetica del discorso di Hess, per il quale la società capitalistica è innanzitutto la società dell'egoismo e dell'isolamento, e il comunismo, di converso, la «comunità organica», in cui la socialità e l'amore tra gli uomini si trovano finalmente affermati.

<sup>8</sup> Questo scritto giovanile di Engels, che avviò Marx allo studio dell'economia politica, è ancora da lui ricordato nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859) come un «geniale schizzo di critica delle categorie economiche».

<sup>9</sup> Negli «Annali franco-tedeschi» Marx aveva pubblicato, oltre a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (cfr. *supra*, n. 1), il saggio *Sulla questione ebraica* (cfr. MEOC, III, 158-89).

<sup>10</sup> Le scoperte di Feuerbach, come risulta dal seguito di questa prefazione, riguardano «l'essenza della filosofia», e si riassumono nella scoperta del carattere ancora teologico dei presupposti filosofici («La filosofia speculativa è la teologia vera, conseguente, razionale», P, § 5).

<sup>11</sup> Il testo tra parentesi uncinata è stato cancellato da Marx nel manoscritto con tratti verticali.

Ho ritenuto assolutamente necessario il capitolo conclusivo del presente scritto, il confronto critico con la *dialettica hegeliana* e, in genere, con la filosofia hegeliana, ||XL| [poiché] un tale lavoro non è stato compiuto dai *teologi critici* del nostro tempo – una *superficialità* inevitabile, perché anche il teologo *critico* rimane sempre un *teologo*, e quindi o deve partire da determinati presupposti della filosofia come da un'autorità, oppure, se nel processo della critica e grazie a scoperte altrui sorgono dei dubbi sui presupposti filosofici, li abbandona vilmente e senza giustificazione, *astrae* da essi, dichiarando così la sua dipendenza servile da tali presupposti filosofici e il dispetto che prova per tale dipendenza servile solo<sup>12</sup> in modo negativo, inconsapevole e sofisticato.<sup>13</sup>

< li esprime solo in modo negativo e inconsapevole, sia ripetendo continue assicurazioni circa la *purezza* della propria critica, sia cercando di creare la parvenza che la critica abbia ancora a che fare solo con una forma limitata di critica fuori di essa – ad esempio quella del XVIII secolo – e con la limitatezza della *massa* (al fine di distogliere l'occhio dell'osservatore, così come il proprio, dal *necessario* confronto della *critica* con il suo luogo di nascita – la *dialettica* di Hegel e in genere la filosofia tedesca –, dalla necessità, in cui la critica moderna si trova, di elevarsi al di sopra della propria limitatezza e del proprio sviluppo naturale).<sup>14</sup> Infine il teologo critico, quando vengano fatte delle

<sup>12</sup> In questo punto si trova il capoverso seguente tra parentesi uncinate, collocato nella parte inferiore della pagina del manoscritto.

<sup>13</sup> Il teologo critico (Bruno Bauer) non si confronta con la dialettica hegeliana perché è sempre un teologo. Il suo atteggiamento teologico consiste in un rapporto di dipendenza servile verso i principi professati, che si manifesta in un doppio modo: o, direttamente, nella forma di un'acritica accettazione dei principi filosofici (hegeliani), oppure nella forma negativa di un altrettanto acritico abbandono di quei principi, di cui non viene ricercato il significato reale. Le «scoperte altrui», sono, di nuovo, le scoperte di Feuerbach circa il carattere condizionato, non assoluto, dei presupposti filosofici.

<sup>14</sup> L'effettiva dipendenza da Hegel traspare: 1) indirettamente, nell'assicurazione sempre ripetuta da Bauer del carattere puro, assolutamente privo di presupposti, della propria critica; 2) nel fatto che Bauer si limita a stabilire un confronto con una forma limitata di critica – quella illuministica – per il cui superamento gli è sufficiente richiamarsi ai principi hegeliani, senza sottoporli a loro volta a un esame critico.

scoperte relative all'essenza dei suoi propri presupposti filosofici – come quelle di Feuerbach – in parte si dà l'aria di averle compiute *lui* stesso (e si dà quest'aria gettando, sotto forma di parole d'ordine, i risultati di quelle scoperte, ch'egli non sa portare a compimento, contro gli scrittori che sono ancora prigionieri della filosofia), in parte riesce a crearsi persino la coscienza di una sua superiorità su tali scoperte, facendo valere in maniera nascosta, maliziosa e scettica contro quella critica della dialettica hegeliana elementi della *dialettica* hegeliana di cui egli riscontra la mancanza nella critica [feuerbachiana] della medesima, e che non gli sono ancora stati messi a disposizione in forma critica, senza aver tentato né esser riuscito a porre tali elementi in un giusto rapporto, facendo valere, ad esempio, in modo misterioso la categoria della dimostrazione mediatrice contro la categoria della verità positiva che comincia da se stessa nella forma a essa *peculiare*, la [...]. Il critico teologico trova cioè del tutto naturale che dal lato filosofico sia da *fare* di tutto perché egli possa *cianciare* della purezza, della risolutezza, della critica del tutto critica, e si immagina di essere il vero *superatore della filosofia*, se per caso *sente* la mancanza in Feuerbach di un elemento di Hegel, poiché il critico teologico non riesce a elevarsi dalla sensazione alla coscienza, per quanto pratici l'idolatria spiritualistica dell'«*autocoscienza*» e dello «*spirito*». <sup>15</sup> >

<sup>15</sup> Il momento di Hegel di cui il teologo critico lamenta la mancanza in Feuerbach è la categoria della dimostrazione mediatrice. Anche Marx prende le distanze da Feuerbach nella misura in cui questi contrappone «direttamente e senza mediazioni» la posizione fondata su se stessa alla mediazione hegeliana (o negazione della negazione), rinunciando a porsi il problema di quale significato concretamente storico possa corrispondere a quest'ultima, «espressione *astratta, logica, speculativa*, per il movimento della storia» (cfr. *infra*, p. 247); ma per Marx non si tratta di *sentire* la mancanza in Feuerbach di un elemento essenziale della dialettica hegeliana, bensì di *prendere coscienza* dell'esatta portata di questa mancanza, la quale implica un'utopistica separazione dell'«*umanesimo positivo*» dalle sue necessarie condizioni, e di cercare di porre nel giusto rapporto quegli elementi – il positivo e la negazione della negazione – che in Feuerbach non hanno trovato una conveniente articolazione.

A ben vedere la *critica teologica* – per quanto all’inizio del movimento abbia rappresentato un elemento reale di progresso – non è in ultima istanza altro che il punto culminante e la conseguenza, distorta fino a divenire una *caricatura teologica*, della vecchia *trascendenza filosofica* e specificamente della *trascendenza hegeliana*. Questa interessante giustizia della storia, che ora assegna alla teologia, che fu sempre il luogo putrido della filosofia, anche il ruolo di rappresentare in se stessa la dissoluzione negativa della filosofia, cioè il suo processo di marcescenza, questa nemesi storica la dimostrerò diffusamente in un’altra occasione.

---

< In quale misura le scoperte di Feuerbach sull’essenza della filosofia rendessero ancora necessario – almeno per fornire loro una *prova* – un confronto critico con la dialettica filosofica risulterà invece dal mio stesso svolgimento. >



## QUADERNO I

Nel primo quaderno, che contiene le pp. I-XXVII, Marx aveva suddiviso, con due tratti verticali, le pp. I-XII e XVII-XXVII in tre colonne, ognuna delle quali aveva come titolo, rispettivamente, *Salario*, *Profitto del capitale* (questa sezione presenta anche ulteriori sottotitoli di Marx) e *Rendita fondiaria*. Ognuna di queste tre sezioni comincia perciò con il numero di pagina I. La pagina VII reca su tutte e tre le colonne testi concernenti soltanto il salario. Le pp. XIII-XVI sono suddivise invece in due colonne e contengono testi che si riferiscono al salario (pp. XIII-XV), al profitto del capitale (pp. XIII-XVI) e alla rendita fondiaria (p. XVI). A partire dalla p. XVII solo la colonna *Rendita fondiaria* reca un testo, mentre le altre due risultano vuote. Alle ultime sei pagine (pp. XXII-XXVII), nelle quali Marx scriveva su tutte e tre le colonne, ma senza indicazione preliminare del contenuto, è stato dato il titolo redazionale di *Il lavoro estraniato*.



[I] Il *salario* viene determinato dalla lotta ostile tra capitalista e lavoratore. La necessità della vittoria per il capitalista. Il capitalista può vivere più a lungo senza il lavoratore che non quest'ultimo senza di lui. L'unione tra capitalisti è abituale ed efficace, quella tra lavoratori è proibita e piena di conseguenze spiacevoli per loro [S, 66-8].<sup>1</sup> Inoltre il proprietario fondiario e il capitalista possono aggiungere ai loro redditi i profitti industriali, il lavoratore non può aggiungere al suo reddito industriale né rendita fondiaria né interessi del capitale [S, 54-5]. Per questo la concorrenza tra i lavoratori è così grande. Dunque soltanto per il lavoratore la separazione di capitale, proprietà fondiaria e lavoro è una separazione necessaria, essenziale e dannosa. Capitale e proprietà fondiaria non hanno bisogno di restare in questa astrazione, il lavoro del lavoratore invece vi resta inevitabilmente.

*Per il lavoratore dunque la separazione di capitale, rendita fondiaria e lavoro è mortale.*

Il tasso minimo, e il solo necessario, per il salario è la sussistenza del lavoratore durante il lavoro e inoltre quel tanto con cui egli possa nutrire una famiglia e la razza dei lavoratori non si estingua. Il salario ordinario è, secondo Smith, il più basso che sia compatibile con la *simple humanité*,<sup>2</sup> cioè con un'esistenza bestiale.

<sup>1</sup> Nelle prime pagine del manoscritto Marx presenta la teoria del salario di Adam Smith riassumendo liberamente una serie di passi della *Ricchezza delle nazioni*, a lui nota nella traduzione francese di G. Garnier, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris 1802. Per facilitare l'individuazione dei passi utilizzati da Marx, si indicano tra parentesi quadre i numeri delle pagine in cui essi compaiono nella traduzione italiana.

<sup>2</sup> «Un uomo deve sempre vivere del suo lavoro, e il suo salario deve essere almeno sufficiente a mantenerlo; direi che nella maggior parte dei casi deve essere qualcosa di più, altrimenti non potrebbe allevare una famiglia e la



*La domanda di uomini regola necessariamente la produzione di uomini come di ogni altra merce* [S, 80].<sup>3</sup> Se l'offerta è molto maggiore della domanda, una parte dei lavoratori è costretta alla mendicizia o a morire di fame [S, 73]. L'esistenza del lavoratore è quindi ridotta alla condizione di esistenza di ogni altra merce. Il lavoratore è divenuto una merce, ed è una fortuna per lui se può trovare un acquirente. E la domanda, da cui dipende la vita del lavoratore, dipende dall'umore dei ricchi e dei capitalisti.

Se la quantità dell'offerta supera la domanda, uno degli elementi costitutivi del prezzo (profitto, rendita fondiaria, salario) viene pagato al di sotto del suo *prezzo*, una parte di questi fattori si sottrae dunque a un simile impiego, e così il prezzo di mercato gravita verso il prezzo naturale come punto centrale.<sup>4</sup> Ma 1) a un grado elevato di divisione del lavoro è assai difficile per il lavoratore dare un'altra direzione al suo lavoro;<sup>5</sup> 2) è lui il primo a subire il danno, dato il suo rapporto di subalternità verso il capitalista.

*Nella gravitazione del prezzo di mercato verso il prezzo naturale è dunque il lavoratore che perde più di tutti e incondizionatamente.* E proprio la capacità che ha il capitalista di dare una direzione

razza di questi operai non potrebbe continuare oltre la prima generazione»; «questo livello è evidentemente il più basso compatibile con la natura umana» (S, 68 e 69).

<sup>3</sup> L'aumento o la caduta della domanda di lavoro determinano il ritmo più o meno rapido di incremento della popolazione. La procreazione obbedisce alle stesse leggi che regolano la produzione delle merci.

<sup>4</sup> «Quando il prezzo di una merce non è né più né meno di ciò che è sufficiente a pagare la rendita della terra, i salari del lavoro e i profitti dei fondi impiegati nel coltivare, preparare e portare al mercato la merce stessa, secondo i loro saggi naturali, quella merce verrà venduta per quello che si può chiamare il suo prezzo naturale. [...] Il prezzo di mercato di ogni singola merce è regolato dal rapporto fra la quantità che viene portata effettivamente al mercato e la domanda di coloro che sono disposti a pagare il prezzo naturale. [...] Il prezzo naturale è il prezzo centrale, attorno al quale i prezzi di tutte le merci gravitano in continuazione» (S, 56 e 59).

<sup>5</sup> Sottrarsi cioè a un impiego pagato al di sotto del suo prezzo. Marx mette qui in questione uno dei capisaldi dell'economia politica classica: la capacità autoregolatrice del sistema economico. In questo egli era stato preceduto dalla scuola di Sismondi.

diversa al suo capitale riduce alla fame l'*ouvrier* limitato a una determinata branca di lavoro o lo costringe a sottomettersi a tutte le pretese di questo capitalista. |

[II] Le fluttuazioni accidentali e improvvise del prezzo di mercato colpiscono meno la rendita fondiaria che quella parte del prezzo che si risolve in profitto e salario [S, 60]; ma colpiscono meno il profitto che il salario. In genere, per ogni salario che sale, ve n'è uno che rimane *stazionario* e uno che *scende*.

*Il lavoratore non guadagna necessariamente quando guadagna il capitalista, mentre perde necessariamente con lui.* Così il lavoratore non guadagna quando il capitalista mantiene il prezzo di mercato al di sopra del prezzo naturale in virtù di qualche segreto di fabbricazione o commerciale, in virtù dei monopoli o della posizione favorevole dei suoi terreni [S, 61-2].

Inoltre: *i prezzi del lavoro sono molto più costanti dei prezzi dei mezzi di sussistenza* [S, 86]. Spesso stanno in rapporto inverso. In un anno in cui la vita è cara il salario diminuisce a causa della diminuzione della domanda, aumenta a causa del rincaro dei mezzi di sussistenza. E così resta in equilibrio. In ogni caso una quantità di lavoratori è lasciata senza pane. In anni di buon mercato il salario sale a causa dell'aumento della domanda, diminuisce a causa dei diminuiti prezzi dei mezzi di sussistenza. E così resta in equilibrio.

Un altro svantaggio del lavoratore:

*I prezzi del lavoro delle diverse categorie di lavori sono tra loro assai più diversi di quanto non lo siano i profitti nei diversi rami in cui il capitale viene investito* [S, 110]. Nel lavoro si rivela tutta la diversità naturale, spirituale e sociale dell'attività individuale, e viene diversamente remunerata, mentre il morto capitale procede sempre con lo stesso passo ed è indifferente verso l'attività individuale *reale*.

In genere bisogna notare che là dove il lavoratore e il capitalista soffrono ugualmente, il lavoratore soffre nella sua esistenza, il capitalista nel guadagno della sua morta mammona.

Il lavoratore deve lottare non soltanto per i suoi mezzi fisici di sussistenza, ma anche per ottenere lavoro, cioè per avere la possibilità, per aver i mezzi per poter realizzare la sua attività.

Prendiamo i 3 principali stati in cui si può trovare la società, e consideriamo la situazione del lavoratore al suo interno.<sup>6</sup>

1) Se la ricchezza della società è in declino, il lavoratore soffre più di tutti. Infatti, sebbene la classe dei lavoratori non possa guadagnare tanto quanto quella dei proprietari in uno stato di prosperità della società, «nessuno soffre così crudelmente del suo declino quanto la classe dei lavoratori».

||III| 2) Prendiamo ora una società in cui la ricchezza è in progresso [S, 70]. Questo stato è l'unico favorevole al lavoratore. Qui subentra la concorrenza tra i capitalisti. La domanda di lavoratori supera l'offerta. Ma:

*In primo luogo*, l'aumento del salario comporta *eccesso di lavoro* per i lavoratori. Quanto più vogliono guadagnare, tanto più debbono sacrificare il loro tempo e compiere un lavoro da schiavi al servizio dell'avidità, privandosi completamente di ogni libertà. Così accorciano la durata del loro tempo di vita [S, 81]. Questo accorciamento della durata della loro vita è una circostanza favorevole per la classe dei lavoratori nel suo complesso, perché rende necessaria una sempre nuova offerta di lavoro. Questa classe deve sempre sacrificare una parte di se stessa per non andare tutta in rovina.

*Inoltre*: quando una società si trova in uno stato di ricchezza crescente? Quando aumentano i capitali e i redditi di un paese. Ma questo è possibile soltanto:

α) per il fatto che si è accumulato molto lavoro, poiché il capitale è lavoro accumulato;<sup>7</sup> dunque per il fatto che al lavora-

<sup>6</sup> Smith illustra le tre possibili condizioni della società – ricchezza sociale in declino, in ascesa e stazionaria – riferendosi rispettivamente al Bengala, al Nord America e alla Cina. Marx prende in esame i tre casi contemplati da Smith, ma si sofferma soprattutto sulle contraddizioni dello stato di ricchezza crescente – contraddizioni che non erano sfuggite allo stesso Smith, ma da cui questi non aveva tratto le debite conclusioni – per dimostrare che nei paesi industrialmente progrediti la miseria è una conseguenza necessaria dello stesso aumento della ricchezza, e che, di conseguenza, non deve essere imputata al cattivo funzionamento del sistema economico capitalistico, ma a questo sistema come tale.

<sup>7</sup> La definizione smithiana e ricardiana del capitale come «lavoro accumulato» secondo Marx corrisponde a una verità pratica della vita sociale odierna, nella quale il lavoro salariato: 1) sta effettivamente all'origine di quella parti-

tore viene tolta di mano una parte sempre più grande dei suoi prodotti, e il suo proprio lavoro si oppone a lui sempre più come una proprietà estranea, e i mezzi della sua esistenza e della sua attività si concentrano sempre più nelle mani del capitalista.

colare forma di ricchezza che è il capitale; 2) assume la forma di una cosa, di una merce, di un capitale, e cessa di valere come attività umana. («Per noi», egli afferma nei *Quaderni di Parigi*, «la sostituzione del *lavoro accumulato* al capitale sollecitata dai ricardiani (ma l'espressione si trova già in Smith) ha solo il significato che l'economia politica quanto più riconosce il lavoro come unico principio della ricchezza, tanto più degrada e impoverisce il lavoratore e fa del lavoro stesso una merce; e questo è sia un assioma teorico necessario nella loro scienza che una verità pratica nella vita sociale odierna. Oltre ad esprimere l'origine del capitale, l'espressione *lavoro accumulato* ha parimenti il significato che il lavoro è divenuto sempre più una cosa, una merce, e viene concepito ormai soltanto nella figura di un *capitale*, non come attività umana», PH, 557; 481). Il concetto di «lavoro accumulato» viene così messo al servizio dell'analisi dell'«alienazione del lavoro»: l'accumulazione del capitale è pensata, in analogia con il processo di formazione delle ipostasi religiose, come un'estraniamento dell'attività umana («il suo proprio lavoro si oppone a lui [al lavoratore] sempre più come una proprietà estranea», il capitale «si accumula pericolosamente di fronte a lui», al lavoratore»). Tuttavia il passaggio dal concetto di lavoro accumulato a quello di lavoro alienato implica il passaggio da una teoria astrattamente antropologica, che assume il capitale come una semplice cristallizzazione dell'attività umana come tale, ed intende pertanto – apologeticamente – la forma *mercificata* del lavoro come la sua forma *normale*, a una teoria scientifico-critica, nella quale il capitale è rappresentato come risultato dell'attività umana in quanto forma di lavoro socialmente determinata. Marx appare ben cosciente dello scarto tra i due concetti, quando poco più oltre, in questo medesimo manoscritto, rileva la *contraddizione* dell'economista, il quale mentre afferma che «il capitale non è che lavoro accumulato», facendo illusoriamente supporre che il lavoro sia in grado di comprare tutto (o anche che a esso spetti l'intero prodotto), mostra poi che in pratica il lavoratore (il lavoro), ben lungi dal poter comprare tutto, deve «vendere se stesso e la sua umanità» (= deve alienarsi). La nozione di lavoro accumulato, come si vede, si colloca sul piano del discorso teorico sull'uomo in generale e sulla sua attività creatrice di ricchezza, e, qualora non svolga una funzione direttamente apologetica, può essere tutt'al più principio di una rivendicazione, in chiave etica, dell'intero prodotto a chi lavora (secondo il programma proprio di Proudhon e del socialismo ricardiano: vedi più avanti, nota 14); la nozione di lavoro alienato – rinvenibile negli economisti soltanto nel senso che può essere «ricavata» dalle loro analisi – si presenta invece come la scoperta scientifica del carattere storico, e quindi transitorio, di quel processo di formazione del capitale attraverso l'accumulazione del lavoro che si pretende naturale, e si pone con ciò immediatamente sul terreno pratico-rivoluzionario.

β) L'accumulazione del capitale accresce la divisione del lavoro, e la divisione del lavoro accresce il numero dei lavoratori; e, inversamente, il numero dei lavoratori accresce la divisione del lavoro, come la divisione del lavoro accresce l'accumulazione dei capitali [S, 267-8]. Con questa divisione del lavoro da una parte e con l'accumulazione dei capitali dall'altra, il lavoratore diviene sempre più esclusivamente dipendente dal lavoro, e da un lavoro determinato, assai unilaterale, meccanico. Dunque, come egli è abbassato spiritualmente e fisicamente al rango di una macchina, e da uomo diventa un'attività astratta e un ventre,<sup>8</sup> così diviene anche sempre più dipendente da tutte le fluttuazioni del prezzo di mercato, dall'impiego dei capitali e dal capriccio dei ricchi. Allo stesso modo, l'accrescimento della ||IV| classe degli uomini che hanno solo il loro lavoro aumenta la concorrenza dei lavoratori, e quindi abbassa il loro prezzo. Nel sistema di fabbrica questa posizione del lavoratore raggiunge il suo punto culminante.

γ) In una società che si trovi in uno stato di crescente prosperità, soltanto le persone più ricche di tutte possono ancora vivere dell'interesse del denaro [S, 95-6]. Tutti gli altri devono intraprendere qualche affare con il loro capitale o impiegarlo nel commercio. Di conseguenza diviene maggiore la concorrenza tra i capitalisti, si accresce la concentrazione dei capitali, i grandi capitalisti mandano in rovina i piccoli, e parte dei capitalisti di un tempo va a finire nella classe dei lavoratori, la quale per effetto di questo afflusso subisce di nuovo in parte un abbassamento

<sup>8</sup> Troviamo qui i primi accenni di quell'analisi del «lavoro astratto», che sarà svolta nel primo capitolo de *Il capitale* (§ 2: *Doppio carattere del lavoro esposto nelle merci*), dove la formazione del mondo delle merci, che comporta un eguagliamento (e il reciproco rapporto puramente quantitativo) di valori d'uso è messo in rapporto all'eguagliamento dei lavori che li hanno posti in essere: «Il valore della merce espone però lavoro umano come tale, dispendio di *forza-lavoro umana* in genere» (K. MARX, *Il capitale. Libro primo*, cur. R. Fineschi, MEOC, vol. XXXI, p. 54; cur. D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 76). Questo lavoro astratto rappresentato nel valore non è solo una generalizzazione mentale ma un'attività reale (L. COLLETTI, *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, p. 117).

di salario e cade in una dipendenza ancora più grande dai pochi grandi capitalisti; essendo diminuito il numero dei capitalisti, la loro concorrenza in rapporto ai lavoratori non esiste quasi più, ed essendo aumentato il numero dei lavoratori, la concorrenza tra costoro è divenuta tanto più grande, innaturale e violenta. Una parte del ceto dei lavoratori cade pertanto necessariamente nello stato di mendicizia o di affamamento, così come una parte dei capitalisti medi cade nel ceto dei lavoratori.

Dunque perfino nello stato della società più favorevole al lavoratore, la conseguenza inevitabile per il lavoratore è eccesso di lavoro e morte precoce, abbassamento alla condizione di macchina, di servo del capitale, che si accumula pericolosamente di fronte a lui, nuova concorrenza, morte per fame o mendicizia di una parte dei lavoratori. |

|V| L'aumento del salario suscita nel lavoratore la smania di arricchimento propria del capitalista, che egli però può soddisfare soltanto con il sacrificio del suo spirito e del suo corpo. L'aumento del salario presuppone l'accumulazione del capitale e la provoca, e così pone il prodotto del lavoro di contro al lavoratore come qualcosa di sempre più estraneo. Allo stesso modo, la divisione del lavoro rende il lavoratore sempre più unilaterale e dipendente, provocando la concorrenza non solo degli uomini ma anche delle macchine. Poiché il lavoratore è caduto al livello della macchina, la macchina può opporsi a lui come una concorrente. Infine, come l'accumulazione del capitale aumenta la quantità dell'industria e quindi il numero dei lavoratori, la stessa quantità di industria fornisce, a causa di questa accumulazione, una *maggior quantità di prodotto*, la quale si trasforma in sovrapproduzione e ha per risultato finale o di gettare sul lastrico una gran parte dei lavoratori o di ridurre il loro salario al minimo più miserabile.

Tali sono le conseguenze dello stato della società più favorevole al lavoratore, dello stato di ricchezza *crescente, in progresso*.

Infine, però, questa condizione di crescita deve pur raggiungere prima o poi il suo punto culminante. Qual è allora la situazione del lavoratore?

«3) In un paese che avesse raggiunto l'ultimo grado possibile della sua ricchezza, sia il salario che l'interesse del capitale sarebbero entrambi assai bassi. La concorrenza tra i lavoratori per l'occupazione sarebbe così grande da ridurre i salari al minimo indispensabile al mantenimento del medesimo numero di lavoratori, e questo numero, essendo il paese già sufficientemente popolato, non potrebbe mai crescere» [S, 93-4].

Il di più dovrebbe morire.

Così nello stato di declino della società – miseria progressiva del lavoratore; nello stato di progresso – miseria complicata, e nello stato pienamente sviluppato della società – miseria stazionaria [S, 81].<sup>9</sup> |

[VI] Ma poiché, secondo Smith, una società non è felice dove la maggioranza soffre<sup>10</sup> e poiché, d'altra parte, lo stato più prospero della società porta a questa sofferenza della maggioranza e poi-

<sup>9</sup> Marx si allontana da Smith in un punto decisivo, caratterizzando lo stesso stato di avanzamento della ricchezza come «miseria complessa». Il testo di Smith è il seguente: «Può forse essere il caso di notare che è nello stato di progresso, quando la società sta progredendo verso nuove acquisizioni, piuttosto che quando essa ha acquisito tutta la sua ricchezza, che la condizione del povero che lavora, cioè della grande massa del popolo, sembra essere più felice e confortevole. Essa è dura nello stato stazionario, e miserevole in quello di decadenza. Lo stato di progresso è in realtà lo stato felice e sano di tutti i diversi ordini della società. Quello stazionario è tedioso, quello di decadenza malinconico» (S, p. 81). Il giudizio di Smith sugli effetti dell'accumulazione del capitale è positivo per due motivi: innanzitutto, essa agisce sul livello dei salari provocandone l'innalzamento; in secondo luogo, si risolve, senza residui, nell'anticipazione di mezzi di sussistenza a lavoratori produttivi addizionali, cioè in un aumento dell'occupazione (cfr. C. NAPOLEONI, *Smith, Ricardo, Marx*, Boringhieri, Torino 1973<sup>2</sup>, pp. 62-7).

<sup>10</sup> «Questo progresso nelle condizioni dei ceti più bassi del popolo deve essere considerato un vantaggio o un inconveniente per la società? La risposta sembra a prima vista estremamente agevole. Servi, lavoratori e operai di diverso genere rappresentano la parte di gran lunga maggiore di ogni grande società politica. Ma tutto ciò che fa progredire le condizioni della maggioranza non può mai essere considerato un inconveniente per l'insieme. Nessuna società può essere florida e felice se la grande maggioranza dei suoi membri è povera e miserabile. Oltretutto, è semplice questione di equità il fatto che coloro che nutrono, vestono e alloggiano la gran massa del popolo debbano avere una quota del prodotto del loro stesso lavoro tale da essere loro stessi passabilmente ben nutriti, vestiti e alloggiati» (S, 78).

ché l'economia politica (in genere la società basata sull'interesse privato) porta a questo stato di massima prosperità, ne segue che l'*infelicità* della società è lo scopo dell'economia politica.

Per quanto concerne il rapporto tra lavoratore e capitalista bisogna ancora notare che l'aumento del salario viene più che compensato per il capitalista dalla diminuzione della quantità del tempo di lavoro [S, 86], e che l'aumento del salario e l'aumento dell'interesse del capitale agiscono sul prezzo delle merci rispettivamente come interesse semplice e interesse composto [S, 97].

Poniamoci ora interamente dal punto di vista dell'economista e seguiamolo nel confrontare ciò che spetta teoricamente ai lavoratori e ciò che spetta loro praticamente.<sup>11</sup>

Egli ci dice che originariamente e secondo il suo concetto l'*intero prodotto* del lavoro appartiene al lavoratore.<sup>12</sup> Ma egli ci dice al tempo stesso che in realtà il lavoratore ottiene la parte più piccola e strettamente indispensabile del prodotto; solo quanto è necessario perché egli esista, non già come uomo, ma come lavoratore, e perché reproduca non l'umanità ma la classe schiava dei lavoratori.

L'economista ci dice che tutto viene comprato con il lavoro e che il capitale non è che lavoro accumulato, ma ci dice al tempo stesso che il lavoratore, ben lungi dal poter comprar tutto, deve vendere se stesso e la sua umanità.

Mentre la rendita fondiaria del pigro possidente terriero ammonta abitualmente a un terzo del prodotto del suolo [S, 168-9] e il profitto dell'operoso capitalista anche al doppio dell'interesse del denaro [S, 96], il «di più» che il lavoratore guadagna

<sup>11</sup> Nelle diverse coppie di affermazioni antitetiche riportate di seguito le tesi appartengono espressamente alla teoria economica classica, rappresentata esemplarmente da Smith; le antitesi, invece, non sempre sono rintracciabili testualmente negli scritti dell'«economista», ma si riferiscono a *fatti* che l'economista descrive senza comprendere.

<sup>12</sup> «Nella situazione originaria che precede sia l'appropriazione della terra sia l'accumulazione dei fondi, tutto il prodotto del lavoro appartiene al lavoratore, che non ha né proprietario fondiario né padrone con cui spartirlo» (S, 64). Sulla tendenza degli economisti a spostare le questioni in un ipotetico stato originario cfr. *infra*, p. 130.



nel migliore dei casi ammonta a tanto che di 4 figli 2 devono morirgli di fame.<sup>13</sup>

[VII] Mentre, secondo l'economista politico, è soltanto mediante il lavoro che l'uomo accresce il valore dei prodotti della natura, mentre il lavoro è la proprietà attiva dell'uomo, secondo la stessa economia politica, il proprietario fondiario e il capitalista, i quali, in quanto proprietario fondiario e in quanto capitalista non sono che divinità privilegiate e oziose, sono comunque superiori al lavoratore e gli prescrivono leggi.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> «Si calcola che la metà dei bambini nati muoiano prima dell'età adulta. I lavoratori più poveri dovrebbero su questa base cercare di crescere in media almeno quattro bambini in modo che due abbiano una reale probabilità di giungere a quell'età» (S, 68).

<sup>14</sup> Non bisogna commettere l'errore di credere che la contraddizione tra ciò che l'economia politica assegna in teoria al fattore lavoro e ciò che gli assegna in pratica sia qui presa in esame da Marx per concludere in favore del lavoro contro il capitale, alla maniera di Proudhon o dei socialisti ricardiani. Questi ultimi facevano leva appunto sulla definizione del capitale come lavoro accumulato, data da Smith e perfezionata da Ricardo, per sostenere la tesi che al lavoro, quale unica fonte della ricchezza, spetta la totalità del prodotto. Nelle *Teorie sul plusvalore* Marx mette loro in bocca queste parole: «Voi dite che il lavoro è l'unica sorgente del valore di scambio e l'unico creatore attivo del valore d'uso. D'altra parte voi dite che il capitale è tutto e l'operaio niente o una semplice parte dei costi di produzione del capitale. Vi siete confutati da voi. Il capitale non è altro che una truffa all'operaio. Il lavoro è tutto» (K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, vol. III, Einaudi, Torino 1958, p. 281; MEOC, XXXVI, 278). Egli vede in questa tesi una difesa degli interessi proletari dal punto di vista ricardiano, ma prende le distanze da essa in quanto resta «sul terreno stesso delle sue ipotesi». «Come Ricardo non comprende l'identità di capitale e lavoro nel suo sistema, questi scrittori non comprendono la contraddizione che essi rappresentano, per la qual cosa i più fra essi, come per esempio Hodgskin, accettano tutti i presupposti economici della produzione capitalistica stessa come forme eterne, e vogliono cancellare soltanto il capitale, che ne è nello stesso tempo la base e la conseguenza necessaria» (*ibid.*). Nel 1844 Marx non conosce ancora le posizioni dei socialisti ricardiani, ma appare ugualmente convinto che la contraddizione dell'economia politica non si risolve opponendo semplicemente, in nome della giustizia o dell'umanità, i diritti del lavoro a quelli della proprietà privata. Ciò risulta da quanto egli dice, al termine del manoscritto sul lavoro estraniato, contro Proudhon, che «da questa contraddizione ha concluso a favore del lavoro contro la proprietà privata», senza rendersi conto che «quest'apparente contraddizione è la contraddizione del lavoro estraniato con se stesso e che l'economia politica ha espresso solo le leggi del lavoro estraniato» (cfr. *infra*, p. 148).

Mentre, secondo l'economista politico, il lavoro è l'unico prezzo immutabile delle cose, niente è più accidentale del prezzo del lavoro, niente è esposto a maggiori oscillazioni.

Mentre la divisione del lavoro aumenta la forza produttiva del lavoro, la ricchezza e il raffinamento della società impoverisce il lavoratore fino a farne una macchina. Mentre il lavoro provoca l'accumulazione dei capitali e con ciò la prosperità crescente della società, rende il lavoratore sempre più dipendente dal capitalista, lo porta a una concorrenza maggiore, lo spinge nella corsa febbrile della sovrapproduzione, a cui fa seguito una prostrazione altrettanto grande.<sup>15</sup>

Mentre l'interesse del lavoratore, secondo l'economista, non si oppone mai all'interesse della società,<sup>16</sup> la società si oppone sempre e necessariamente all'interesse del lavoratore.

Secondo l'economista politico, l'interesse del lavoratore non si oppone mai a quello della società 1) perché l'aumento del salario è più che compensato dalla diminuzione della quantità del tempo di lavoro, insieme con le altre conseguenze sopra sviluppate; 2) perché, in rapporto alla società, l'intero prodotto lordo è prodotto netto, e il prodotto netto ha significato solo in rapporto all'individuo privato [S, 279].<sup>17</sup>

<sup>15</sup> «Un'eccessiva applicazione durante quattro giorni della settimana è spesso la causa reale dell'ozio che si verifica negli altri tre e di cui ci si lagna spesso e con tanto rumore» (S, 82).

<sup>16</sup> Più esattamente Smith afferma che l'interesse dei lavoratori «è strettamente connesso a quello della società», in quanto il livello più o meno alto del salario dipende dal grado di prosperità generale della società (S, 253). Tuttavia, sulla base di altri rilievi dello stesso Smith, questa identità di interessi può essere intesa anche nel senso che tutto ciò che riesce di vantaggio al lavoratore, riesce di vantaggio (o almeno non di danno) anche alla società. Nelle successive sezioni di questo primo manoscritto Marx riporta l'opinione di Smith sul rapporto tra l'interesse pubblico e quello degli altri due ordini sociali, formati dai capitalisti e dai proprietari fondiari (cfr. *infra*, pp. 89-90 e 114).

<sup>17</sup> Per l'economista, cioè dal punto di vista della società, l'intero prodotto lordo, e quindi anche la parte di esso spettante al lavoratore sotto forma di salario, deve essere computato come prodotto netto. Ma in Smith – osserva Marx nei *Quaderni di Parigi* – la considerazione del reddito lordo «è una debolezza umana che supera [*besiegende*] l'economia politica» (PH, 515; 421). La tesi dell'identità del prodotto lordo e del prodotto netto per la società

Ma che il lavoro stesso, non solo nelle condizioni attuali, ma in genere nella misura in cui il suo scopo è il puro accrescimento della ricchezza, che il lavoro stesso, dico, sia dannoso e funesto, risulta, senza che l'economista lo sappia, dai suoi argomenti.

---

In teoria la rendita fondiaria e il profitto del capitale sono *detrazioni* che subisce il salario.<sup>18</sup> Ma nella realtà il salario è una detrazione che la terra e il capitale accordano al lavoratore, una concessione del prodotto del lavoro al lavoratore, al lavoro.

Nello stato di declino della società il lavoratore soffre nel modo più duro. Egli deve la specifica gravità della sua oppressione alla sua condizione di lavoratore, ma l'oppressione in genere la deve alle condizioni della società.

acquista invece particolare rilievo in Jean-Baptiste Say: «Per un privato il prodotto lordo è ciò che un'impresa ha fruttato quando non se ne sono ancora dedotte le spese; il prodotto netto è ciò che essa ha fruttato dedotte le spese. Per una nazione il prodotto netto e il prodotto lordo sono la medesima cosa, perché le spese rimborsate da un *imprenditore* sono *profitti* acquistati da un altro» (J.-B. SAY, *Trattato d'economia politica*, in «Biblioteca dell'economista», I serie, vol. VI, Torino 1873, p. 424). Marx, dal canto suo, mette in questione lo stesso presupposto dell'«interesse generale», su cui questa tesi è basata: nelle attuali condizioni di interessi ostilmente contrapposti, non ha senso, o meglio è un'illusione, rappresentarsi un *punto di vista della società* separato da quello dei capitalisti (cfr. *infra*, p. 106, n. 26).

<sup>18</sup> «Questa situazione originaria, in cui il lavoratore gode di tutto il prodotto del suo lavoro, non poteva proseguire una volta iniziate l'appropriazione della terra e l'accumulazione dei fondi. [...] Non appena la terra diviene proprietà privata, il proprietario esige una quota di quasi tutti i prodotti che il lavoratore può coltivare o raccogliere su di essa. La sua rendita rappresenta la prima deduzione dal prodotto del lavoro impiegato sulla terra. Di rado avviene che la persona che ara i campi abbia di che mantenersi fino a che raccoglie le messi. Il suo mantenimento gli viene in genere anticipato dai fondi di un padrone, l'agricoltore che lo impiega e che non avrebbe interesse a impiegarlo se non ricavasse una quota del prodotto del suo lavoro e se i fondi non gli venissero costituiti insieme a un profitto. Questo profitto rappresenta una seconda deduzione dal prodotto del lavoro impiegato sulla terra» (S, 66). Secondo Napoleoni, «la rilevanza di questa definizione sta nel fatto che essa anticipa la teoria, che sarà poi sviluppata pienamente da Marx, secondo la quale il sovrappiù è un effetto del *pluslavoro*, ossia della quantità di lavoro che i lavoratori prestano al di là di quella che serve a ricostituire i mezzi di sussistenza dei lavoratori stessi» (C. NAPOLEONI, *Smith, Ricardo, Marx*, cit., p. 61).

Ma quando la società è in stato di progresso, la rovina e l'impoverimento del lavoratore è il prodotto del suo lavoro e della ricchezza da lui prodotta. Miseria che proviene perciò dall'*essenza* stessa delle condizioni attuali del lavoro.

Lo stato più prospero della società – un ideale che viene raggiunto approssimativamente, ma costituisce almeno lo scopo dell'economia politica come pure della società borghese – significa *miseria stazionaria* per il lavoratore.

S'intende da sé che l'economia politica considera solo come *lavoratore* il *proletario*, cioè colui che senza capitale e rendita fondiaria, vive unicamente del lavoro e di un lavoro unilaterale, astratto. Essa può dunque stabilire il principio che il proletario, al pari di un cavallo, debba guadagnare quanto basta per poter lavorare. Essa non lo considera come uomo nel tempo in cui non lavora, ma lascia questa considerazione alla giustizia criminale, ai medici, alla religione, alle tabelle statistiche, alla politica e alla polizia dei poveri.<sup>19</sup>

Eleviamoci ora sopra il livello dell'economia politica<sup>20</sup> e cerchiamo di rispondere a due domande sulla base dello svolgimento precedente, fatto quasi con le parole dell'economista.

<sup>19</sup> Che cosa significa che l'economia politica non considera il proletario come uomo nel tempo in cui non lavora? Da un lato, significa che essa è una scienza *disumana*, la quale astrae dall'umanità del lavoratore, limitandosi a considerarlo nel suo ruolo di fattore della produzione, o meglio affida a una serie di istanze repressive (la giustizia, la religione, gli sbirri) la considerazione di tutti quegli aspetti dell'umanità del lavoratore che eccedono quel ruolo e che debbono essere resi funzionali ad esso; ma, d'altro lato, significa che essa è una scienza *falsamente umana*, la quale considera il lavoratore *come uomo* nel tempo in cui lavora, rappresenta cioè la sua vita alienata come la sua vera vita umana.

<sup>20</sup> Questa esortazione a elevarsi al di sopra dell'economia politica non ha affatto il significato, che spesso le si è attribuito, di un ammonimento a "uscire fuori" del discorso economico per contrapporre a esso una teoria antropologica dell'essenza umana. Le due domande che seguono rivelano in quale senso l'economia politica deve essere trascesa. Si tratta di andare oltre la semplice constatazione del *fatto* del lavoro alienato e di porsi in un'ampia prospettiva *storica* che permetta di cogliere la sua genesi, il significato che esso ha nello *sviluppo* dell'umanità e di individuare le condizioni del suo superamento. Nei *Quaderni di Parigi* il fatto che gli avversari di Ricardo – Say e Sismondi – siano costretti a uscire fuori dell'economia politica per combattere le sue disumane conseguenze è giudicato sintomatico, in quanto attesta che «l'umanità si trova *fuori* dell'economia politica e la disumanità *in essa*», ma non per questo Marx è disposto a seguirli sulla via delle «riflessioni politiche e morali», ch'egli definisce anzi «illusioni umane» (PH, 515-6; 421 e 423).

1) Che senso ha, nello sviluppo dell'umanità, questa riduzione della maggior parte dell'umanità a lavoro astratto?

2) Quale errore commettono i riformatori *en détail*, che o vogliono *elevare* il salario e così migliorare la situazione della classe dei lavoratori, oppure considerano (come Proudhon<sup>21</sup>) l'*uguaglianza* del salario come lo scopo della rivoluzione sociale?

Il *lavoro* non compare, nell'economia politica, che sotto forma di *attività di guadagno*.<sup>22</sup> |

[VIII] «Si può affermare che quelle occupazioni che presuppongono predisposizioni specifiche o una preparazione più lunga siano divenute in complesso più remunerative; mentre il relativo salario per l'attività meccanica uniforme, a cui una persona può essere addestrata facilmente e rapidamente quanto l'altra, è diminuito a causa della concorrenza crescente, e doveva necessariamente diminuire. E nello stato attuale dell'organizzazione del lavoro, proprio *questa* specie di lavoro è ancora di gran lunga più frequente. Se dunque un lavoratore della prima categoria ora guadagna sette volte di più, e un altro della seconda [categoria guadagna] tanto quanto guadagnava, poniamo, 50 anni fa, tutti e due guadagnano *in media* però 4 volte di più. Ma se in un paese la prima categoria di lavoro comprende soltanto 1.000

<sup>21</sup> Nella *Memoire sur la propriété* (1840) Proudhon così formula «l'articolo primo del regolamento universale»: «La quantità limitata della materia che può essere sfruttata dimostra la necessità di dividere il lavoro secondo il numero dei lavoratori: la possibilità offerta a tutti di adempiere un compito sociale, vale a dire un compito uguale, e l'impossibilità di pagare un lavoratore altrimenti che col prodotto di un altro lavoratore giustificano l'eguaglianza degli emolumenti» (P.-J. PROUDHON, *Che cos'è la proprietà? o Ricerche sul principio del diritto e del governo. Prima memoria*, trad. A. Salsano, cur. U. Cerroni, Laterza, Bari 1967, p. 135). Sul riformismo di Proudhon cfr. *infra*, p. 148, n. 31.

<sup>22</sup> Nel lavoro industriale – si legge nei *Quaderni di Parigi* – «al lavoratore la conservazione della sua individuale esistenza appare come *scopo* della sua attività e la sua reale attività gli appare come semplice mezzo; egli *vive* insomma solo per guadagnarsi *da vivere*». In queste condizioni diventa del tutto «casuale e *inessenziale* il fatto che il produttore stia in rapporto di immediato godimento e di bisogno personale con il suo prodotto, o che l'*attività*, l'atto stesso del suo lavoro sia per lui l'autogodimento [*Selbstgenuss*] della sua personalità, la realizzazione delle sue disposizioni naturali e dei suoi fini spirituali» (PH, 539; 455; M, 18-9; 238).

uomini, e la 2<sup>a</sup> un milione di uomini, allora 999.000 non stanno meglio di 50 anni fa, e anzi stanno *peggio*, se al tempo stesso i prezzi dei generi di prima necessità sono saliti. Ed è spesso con simili superficiali *calcoli di medie* che ci si inganna o ci si vuole ingannare circa la condizione della classe più numerosa della popolazione. Inoltre, la grandezza del *salario* è solo un fattore per la valutazione del *reddito del lavoratore*, poiché per misurare quest'ultimo è anche essenziale considerare quale *durata* ne viene preventivata – ma ciò è assolutamente fuori questione, data l'anarchia della cosiddetta libera concorrenza con le sue oscillazioni e i suoi periodi di stagnazione sempre ricorrenti. Infine, bisogna ancora tener conto del *tempo* di lavoro abituale, prima e adesso. Ma per i lavoratori inglesi occupati nella manifattura del cotone il tempo di lavoro da circa 25 anni, cioè precisamente da quando sono state introdotte le macchine che fanno risparmiare lavoro, è stato elevato, per effetto della sete di profitto degli imprenditori, ||IX| a 12-16 ore giornaliere e quest'aumento in un paese e in un ramo dell'industria doveva ripercuotersi più o meno anche altrove, essendo ancora riconosciuto dovunque il diritto a uno sfruttamento incondizionato dei poveri da parte dei ricchi» (SCHULZ, *Bewegung der Produktion*, p. 65).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> W. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft*, Zürich und Winterthur 1843. Nella prima parte dell'opera, intitolata *La produzione materiale*, Wilhelm Schulz (1797-1860) – economista liberale, conosciuto più tardi sotto il nome di Schulz-Bodmer, membro nel 1848 del Parlamento di Francoforte – dimostrava, sulla base di una grande quantità di dati, che l'aumento della produttività reso possibile dalle macchine non aveva migliorato ma peggiorato, almeno in termini relativi, la condizione del lavoratore. L'autore si proponeva di «andare oltre le unilateralità di un'economia politica che ha sempre di fronte agli occhi solo il mondo delle cose, e la massa dei prodotti, l'estensione dell'industria e del commercio, ma che non può mai risolversi a indagare l'essenza della produzione nella natura umana stessa e ad assumere l'uomo con le sue pretese fisiche ed etiche, e perciò anche con le sue pretese giuridiche, come punto di partenza e punto d'arrivo» (ivi, p. 57). Dissentiva tuttavia in pari tempo dalle nuove dottrine socialiste, che a suo giudizio consideravano solo «il lato materiale della produzione e del consumo», senza avere sufficiente riguardo per la «creazione spirituale» e per le sue condizioni sociali (ivi, p. 8). Egli cercava la soluzione delle disarmonie sociali dello Stato,

«Ma anche se fosse vero, mentre è falso, che il reddito medio di *tutte* le classi della società è aumentato, le differenze e gli scarti *relativi* di reddito nondimeno possono essere divenuti maggiori e di conseguenza il contrasto tra ricchezza e povertà risultare più netto. Infatti, proprio *perché* la produzione complessiva sale e nella stessa misura in cui ciò si verifica, si moltiplicano anche i bisogni, i desideri e le esigenze, e la povertà *relativa* può quindi aumentare, mentre diminuisce quella *assoluta*. Il Samoiedo con olio di balena e pesci rancidi non è povero, perché nella sua società chiusa tutti hanno i medesimi bisogni. Ma in

a cui assegnava il compito di tutelare l'interesse di tutti i membri della società e di intervenire a regolare il movimento "anarchico" della produzione: «è il dovere più elementare dello Stato mediare il passaggio da un modo di produzione all'altro e aver cura che esso non si risolva in un danno per determinate classi» (ivi, p. 64). La sua previsione era che in futuro le forze inanimate agenti nelle macchine sarebbero state messe al servizio degli uomini e che in corrispondenza di ciò si sarebbe sviluppata nella vita dei popoli «una generale libertà ed eguaglianza»; non escludeva però che i detentori del potere potessero opporsi a questo «processo organicamente necessario», provocando una rivoluzione (ivi, p. 74). Il volume di Schulz ebbe una grande importanza nella formazione del materialismo storico, perché, come nota Cornu, «spiegava lo sviluppo storico con quello della produzione e mostrava come i diversi periodi della storia sono determinati dall'evoluzione dei bisogni, la cui soddisfazione comporta una trasformazione costante dell'organizzazione economica e sociale» (A. CORNU, *K. Marx et F. Engels*, t. III, PUF, Paris 1962, p. 92). Quest'influenza si farà sentire soprattutto nell'*Ideologia tedesca*; i passi citati nei *Manoscritti* servono invece soltanto a documentare i fenomeni di crescente pauperizzazione e proletarianizzazione dei paesi industrializzati e in genere gli squilibri del sistema di fabbrica, che mentre crea nuove possibilità di liberazione dell'uomo aggrava da principio le condizioni del lavoro, appiattisce la qualità del lavoro ecc. Anche altri temi centrali dei *Manoscritti* però (come la critica dell'economia politica immersa nel «mondo delle cose», la ricerca di un comunismo sensibile alle «creazioni spirituali») vengono svolti in un ideale dialogo con l'economista tedesco. In questa prima citazione da Schulz si dimostra che «a tutte le affermazioni documentate statisticamente, secondo cui il salario è aumentato, o almeno in rapporto ai bisogni vitali necessari non è diminuito, appartiene tutt'al più una verità puramente astratta, che nell'applicazione alla realtà si rivela un vano inganno» (W. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion*, cit., p. 65). Nei *Quaderni di Parigi* Marx sostiene parimenti, in polemica con i ricardiani, che con le *medie* «si astrae sempre più dagli uomini, si mette sempre più da parte la vita reale e si considera l'astratto movimento della proprietà materiale, disumana. Le *medie* sono veri e propri oltraggi, ingiurie ai singoli individui reali» (PH, 556; 480).

uno *Stato in via di progresso*, che nel corso di un decennio, per esempio, ha aumentato di un terzo la sua produzione complessiva in rapporto alla società, il lavoratore che alla fine di questi 10 anni guadagna quanto guadagnava all'inizio, non è rimasto ugualmente prospero, ma è divenuto più povero di un terzo» (ivi, pp. 65-66).<sup>24</sup>

Ma l'economia politica conosce il lavoratore solo come animale da lavoro, come una bestia ridotta ai più elementari bisogni fisici.<sup>25</sup>

«Per svilupparsi più liberamente sotto il profilo spirituale un popolo non deve più subire la schiavitù dei suoi bisogni fisici, deve cessare di essere servo del proprio corpo. Deve quindi restargli innanzitutto *tempo* a disposizione per *poter* creare e godere anche spiritualmente. I progressi nell'organizzazione del lavoro guadagnano questo tempo. Con le nuove forze motrici e il miglioramento dei macchinari, un solo lavoratore nelle fabbriche di cotone esegue ora non di rado l'opera che una volta richiedeva 100, o anche 250-350 lavoratori. Conseguenze simili possono osservarsi in tutti i rami della produzione, perché le

<sup>24</sup> «Ora» – conclude Schulz – «nel nostro tempo si verifica appunto questo, e ne è un segno la posizione di opposizione e spesso di ostilità dei lavoratori contro le altre classi della società. A quest'opposizione però e a più alte richieste le classi inferiori sono pienamente autorizzate. I sostenitori del progresso lento, gli eroi del passo dopo passo, ci ripetono fino alla noia che Stato e società formano un organismo dalla crescita graduale; ma essi non vogliono far valere le semplici conseguenze di questa verità. Questa conseguenza consiste in ciò, che in un organismo sano tutte le membra prendono parte alla crescita *proporzionatamente*, o altrimenti si producono anomalie e deformità» (W. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion*, cit., p. 66). Il tema dell'aumento della miseria, almeno relativa, dei lavoratori, è ripreso più oltre da Marx (cfr. *infra*, pp. 218-9).

<sup>25</sup> I rigi da «Infatti, proprio *perché* la produzione complessiva sale» fino a «una bestia ridotta ai più elementari bisogni fisici» sono evidenziati nel manoscritto con una barra verticale a margine. «I progressi della produzione materiale» – si legge in Schulz – «ebbero il più grande influsso sul rapporto tra le attività fisiche e i piaceri sensibili da un lato, e il lavoro intellettuale e la soddisfazione di accresciuti bisogni spirituali dall'altro» (W. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion*, cit., p. 67). Marx fa notare come l'economia politica ignori la maturazione storica di bisogni eccedenti la sfera fisica («spirituali»).



forze naturali esterne sono costrette sempre di più a partecipare ||X| al lavoro umano. Se la soddisfazione di una certa quantità di bisogni materiali richiedeva prima un certo dispendio di tempo e di forza umana che in seguito si è ridotta della metà, il margine di tempo destinato all'attività e al godimento spirituale si è al tempo stesso esteso di altrettanto senza alcuna perdita di benessere fisico.<sup>26</sup> {...} Ma anche nella ripartizione del bottino che noi strappiamo al vecchio Crono sul suo proprio terreno, decide ancora il gioco di dadi del cieco, ingiusto caso. Si è calcolato in Francia che al livello attuale della produzione un tempo medio di lavoro di 5 ore giornaliera per ogni persona capace di lavorare sarebbe sufficiente per il soddisfacimento di tutti gli interessi materiali della società. {...} Nonostante i risparmi di tempo realizzati con il perfezionamento del macchinario, la durata del lavoro da schiavi prestato nelle fabbriche da una numerosa popolazione non ha fatto che aumentare» (ivi, pp. 67-68).<sup>27</sup>

«Il passaggio dal lavoro manuale complesso [al lavoro meccanico e unilaterale] presuppone una scomposizione di esso nelle sue operazioni semplici. Ora però da principio solo *una parte* delle operazioni uniformemente ripetitive ricadrà sulle macchine, mentre un'altra parte spetterà agli uomini. Secondo la natura della cosa e secondo concordi esperienze, una tale attività continuamente uniforme è dannosa per lo spirito non meno che per il corpo; e così con questa *combinazione* del sistema delle macchine con la semplice divisione del lavoro tra un maggior numero di mani umane devono necessariamente venire alla luce tutti gli svantaggi di quest'ultima. Questi svantaggi si mostrano tra l'altro nella maggiore mortalità dei lavoratori delle fabbriche ||XI|. {...}

<sup>26</sup> In Schulz segue una frase che Marx tralascia: «E così dobbiamo riconoscere che con i progressi della produzione materiale le nazioni si conquistano contemporaneamente un nuovo mondo dello spirito».

<sup>27</sup> Il brano si conclude così: «Eppure anche il guadagno di una quantità maggiore di tempo libero è un'acquisizione comune di forza nazionale, alla cui proporzionata ripartizione tutti i membri della società hanno diritto. Con la tendenza sempre più generale delle classi inferiori a uguagliare le classi superiori in cultura e libero godimento spirituale, questa pretesa si è fatta strada tra il popolo stesso, ed esso ha diritto di farla finalmente valere».

Questa grande differenza – in quale misura gli uomini lavorino *mediante* macchine o in quale misura lavorino *come* macchine – non è stata presa {...} in considerazione» (ivi, p. 69).<sup>28</sup>

«Ma nel futuro della vita dei popoli le forze brute della natura agenti nelle macchine diverranno le nostre schiave e saranno al nostro servizio» (ivi, p. 74).<sup>29</sup>

«Le filande inglesi danno impiego a 196.818 donne e solo a 158.818 uomini. Nelle fabbriche di cotone della contea di Lancaster per ogni 100 lavoratori vi sono 103 lavoratrici, e in Scozia addirittura 209. Nelle fabbriche inglesi di lino di Leeds per ogni 100 lavoratori si sono contate 147 lavoratrici; a Druden e sulla costa orientale della Scozia addirittura 280. Nei setifici inglesi molte lavoratrici; nei lanifici, che richiedono una maggiore forza-lavoro più uomini. Anche nelle fabbriche di cotone nordamericane nel 1833 erano impiegate, a fianco di 18.593 uomini, non meno di 38.927 donne. Come effetto dei mutamenti avvenuti nell'organizzazione del lavoro è quindi toccato al sesso femminile una sfera più vasta di attività di guadagno. {...} le donne ottengono una posizione economicamente più autonoma {...} i due sessi [vengono] ravvicinati nei loro rapporti sociali» (ivi, pp. 71-72).

«Nelle filande inglesi a vapore e ad acqua nel 1835 lavoravano: 20.558 ragazzi tra gli 8 e i 12 anni; 35.867 tra i 12 e i 13 anni e, infine, 108.208 tra i 13 e i 18 anni. {...} Certamente i progressi

<sup>28</sup> Queste osservazioni di Schulz sulla meccanicità e uniformità del lavoro industriale vengono riprese da Marx là dove, in diversi punti del manoscritto, parla della riduzione del lavoro umano a pura «attività astratta».

<sup>29</sup> Schulz era persuaso che i progressi della produzione avrebbero eliminato l'uniformità e la spiritualità del lavoro: «La grande industria ha dato occasione di rilevare in grande quantità tutti gli inconvenienti che nel lavoro isolato si trovano sparsi e dovevano quindi sfuggire. Si spiega così come si sia posto a carico del sistema delle macchine qualcosa che non gli si può affatto addebitare. Anzi proprio il suo ulteriore perfezionamento deve eliminare sempre di più quegli inconvenienti, come risulta da un più attenta considerazione dello sviluppo dell'attività produttiva e come qua e là viene già confermato dall'esperienza. Ci sono alcuni distretti in Inghilterra, soprattutto nel Lancashire, dove si è già giunti così oltre nell'applicazione dei macchinari che a una parte dei lavoratori è stato quasi tolto *ogni* lavoro uniforme e spiritualmente o fisicamente spossante. [...] Qui l'attività dei singoli assume già un carattere più libero e più spirituale, poiché le operazioni dei lavoratori divengono di nuovo più varie» (ivi, p. 69).

ulteriori della meccanica, sottraendo sempre più agli uomini tutte le occupazioni uniformi, tendono alla graduale eliminazione [XII] di questo male sociale. Ma a un più rapido progresso in questa direzione si oppone la circostanza che i capitalisti possono appropriarsi, nel modo più facile ed economico, delle forze delle classi inferiori fin nell'infanzia, per usarle e abusarle *al posto* dei sussidi meccanici» (ivi, pp. 70-71).<sup>30</sup>

«L'appello di Lord Brougham ai lavoratori: “Diventate capitalisti” {...}. Il male è che milioni di uomini sono in grado di

<sup>30</sup> Per misurare tutti gli effetti della mutata organizzazione del lavoro bisogna considerare anche, secondo Schulz, gli effetti che essa produce sulla posizione sociale delle diverse classi di età e dei sessi. «Nella misura in cui nel progresso dello sviluppo industriale i lavori duri, che esigono un grande dispendio di forza fisica, sono stati attribuiti a forze naturali esterne, i ragazzi di diverse classi di età hanno potuto partecipare maggiormente alla produzione industriale». Schulz lamenta gli effetti deleteri di un prolungato lavoro meccanico e uniforme nell'età infantile, ma ritiene che l'ulteriore progresso della meccanica renda possibile l'eliminazione di questa piaga sociale. Se questo non si verifica abbastanza rapidamente, dipende dalla circostanza che «i capitalisti possono appropriarsi [...] delle energie delle classi inferiori, fin dall'infanzia, per usarle e sfruttarle *al posto* dei sussidi meccanici». Le stesse ragioni che stanno alla base del più ampio impiego del lavoro infantile, portano a una generalizzazione del lavoro femminile. Schulz si sofferma sulle conseguenze sociali e morali di tale fenomeno: «In Stati di più alto sviluppo industriale, come in Francia e ancor più in Inghilterra, le donne si scelgono diversi generi di lavoro che in altri paesi, per esempio in Germania, sono loro ancora preclusi dal costume e dall'abitudine. Ma se la conseguenza di un progressivo sviluppo industriale è che *le donne* acquisiscano *una posizione economicamente più autonoma*, vediamo come a causa di ciò *i due sessi si avvicinano maggiormente l'un l'altro nei loro rapporti sociali*; come anche qui un'opposizione condizionata dalla natura non scompare invero, ma perde la sua primitiva nettezza. Ciò è di grande importanza etica. Nella misura in cui le donne sono poste in grado di provvedere autonomamente al loro mantenimento, nelle scelte matrimoniali le considerazioni puramente economiche saranno sempre più di rado decisive». Da questo prevalere della «libera inclinazione del cuore» Schulz si attende «la purificazione dei costumi e della vita familiare». Infine Schulz analizza – ma di questo non c'è traccia nel manoscritto marxiano – le conseguenze politiche del processo di industrializzazione, che sostituisce in maniera crescente a una popolazione agricola indifferente e tendenzialmente conservatrice una classe di lavoratori industriali sempre meno dipendenti dalle tradizioni, aperti alle nuove idee, disponibili all'associazione (ivi, pp. 70-4).

guadagnarsi un misero sostentamento solo con un lavoro faticoso, fisicamente distruttivo e moralmente e spiritualmente deformante; e sono addirittura costretti a considerare una fortuna la sfortuna di aver trovato un *simile* lavoro» (ivi, p. 60).<sup>31</sup>

«Per vivere, dunque, i non proprietari sono obbligati a mettersi direttamente o indirettamente *al servizio* dei proprietari, cioè sotto la loro dipendenza» (PECQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie soc. ecc.*, p. 409).<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Marx respinge qui, con Schulz, quei mezzi, come le casse di risparmio, che sono stati escogitati per fronteggiare lo stato crescente di miseria, ma che in realtà «sono più sintomi della malattia che non rimedi». «Le casse di risparmio» – osserva Schulz – «possono divenire un istituto importante e utile *a condizione* che vengano sostanzialmente mutate l'organizzazione del lavoro come pure i rapporti giuridici di proprietà e di eredità. Ma nelle condizioni attuali l'appello di lord Brougham ai lavoratori – “Diventate capitalisti!” – deve ancora apparire come un amaro sarcasmo. Poiché questo è appunto il male, che ecc.». L'invito a risparmiare rivolto al lavoratore nullatenente non è che «l'ingiusta richiesta di limitare ancor più la ristretta sfera dei propri bisogni e di intensificare i propri sforzi per accelerare il tempo dell'esaurimento delle sue forze».

<sup>32</sup> C. PECQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou étude sur l'organisation des sociétés*, Paris 1842. Constantin Pecqueur (1801-1887) fu un economista e un convinto assertore del socialismo di Stato, che a suo giudizio avrebbe permesso di sfruttare tutti i vantaggi dell'industrialismo moderno ovviando insieme agli inconvenienti propri del sistema del *laissez faire*. Il suo pensiero sociale poggiava su fondamenti cristiani e riprendeva motivi critici di Saint-Simon e di Fourier. Nell'opera a cui Marx fa riferimento, l'economia politica (o sociale) è definita «l'arte dell'associazione e della solidarietà universale» (ivi, p. I); come per Sismondi, anche per Pecqueur essa abbraccia «tutto ciò che può mantenere o aumentare la felicità degli individui e delle nazioni» (ivi, p. II), e non può limitarsi all'analisi e all'«inventario di ciò che è» (ivi, p. III). Pur denunciando con molto calore i mali connessi con l'appropriazione privata dei mezzi di produzione, Pecqueur dichiara di essere mosso dal «desiderio del meglio per tutti, poveri e ricchi» e di proporsi di «illuminare e mettere in guardia, non di dividere o inasprire, né di eccitare alla rivolta o alla violenza» (ivi, p. VI). Pecqueur riconosce che i comunisti, muovendosi nel solco aperto da Cristo, da Platone e dai grandi utopisti, «sono più vicini alla verità dei loro antagonisti»; in polemica con il comunismo afferma, però, che «l'uguaglianza delle condizioni sarà il risultato lento ma certo del progresso della moralità generale» (ivi, pp. XVIII e X). «Non tocchiamo il diritto di proprietà individuale che per perfezionarlo in modo da renderlo accessibile e reale *per tutti*. Vogliamo il progresso, *in tutto, graduale*, pacifico, equo e sempre preceduto da una lenta preparazione, da

*Domestici – paghe; lavoratori – salari; impiegati – trattamenti o emolumenti* (ivi, pp. 409-410).<sup>33</sup>

«Locare il proprio lavoro», «prestare il proprio lavoro a interesse», «lavorare al posto di un altro».

«Locare la materia del lavoro», «prestare la materia del lavoro a interesse», «far lavorare altri al proprio posto» (ivi, p. 411).<sup>34</sup> |

un'educazione che ne allontani il dolore e l'anarchia» (ivi, p. VII). I valori morali e religiosi devono comunque essere salvaguardati: «Nella nostra opinione Dio, il dovere, la morale non sono affatto annientati o dimenticati, né lo spirito e la materia confusi; infine noi consideriamo la severa religione del dovere, la carità e l'uguaglianza come le basi, la colonna e il coronamento di ogni edificio sociale» (*ibid.*). Nel cap. XXXI dell'opera (*Critica della distribuzione attuale degli strumenti del lavoro e della ripartizione delle ricchezze*), a cui appartengono tutti i passi riportati da Marx, Pecqueur comincia con l'affermare che «ogni ricchezza materiale suppone due condizioni: il *lavoro* e la *materia del lavoro*» (ivi, p. 405). «Ora» – egli prosegue – «nella disposizione attuale delle cose avviene che molti uomini non hanno la disponibilità della materia del lavoro allo stesso titolo di altri, ovvero non l'hanno che per beneplacito dei loro simili, e di conseguenza possono esserne privati totalmente. Ne segue che la ricchezza non viene ottenuta affatto *ugualmente*, alle stesse condizioni, da tutti gli uomini; molti di loro sono in *completa dipendenza da altri* per quanto concerne la disponibilità del secondo elemento di ogni ricchezza, la *materia del lavoro*; e questo elemento può anzi esser loro rifiutato e sottratto fino a determinare la morte o crudeli privazioni» (ivi, p. 407). «Per vivere, dunque i non proprietari sono obbligati ecc.».

<sup>33</sup> Marx enumera qui le diverse maniere in cui secondo Pecqueur i non-proprietari prestano il loro lavoro ai proprietari. Segue in Pecqueur l'analisi dei vari modi in cui i proprietari prestano gli strumenti di produzione ai non proprietari. Queste distinzioni vengono tutte riportate alla grande divisione: 1) proletari che prestano, mediante interesse, il loro lavoro, cioè la loro attività e la loro volontà ai proprietari; 2) proprietari che prestano a interesse la materia del lavoro ai proletari (cfr. ivi, pp. 409-11).

<sup>34</sup> «Ora, prendere in prestito del lavoro mediante interesse significa prestare a interesse la materia del lavoro, così come prendere in prestito a interesse la materia del lavoro significa prestare a interesse il proprio lavoro. E in definitiva fare una delle due cose, o far lavorare altri al proprio posto, o lavorare al posto d'altri: è questo il punto esatto dove si stringe il nodo gordiano dell'economia politica del passato; nodo fatale, che costituisce, con la schiavitù e la servitù mitigata, l'immoralità più flagrante, secondo san Paolo, il quale afferma che chi non vuol lavorare non ha il diritto di mangiare. Così tutto si riduce a questi due momenti: *locare il proprio lavoro e locare la materia del lavoro*» (ivi, p. 411).

[XIII] «Questa costituzione economica condanna gli uomini a mestieri talmente abietti, a una degradazione talmente desolante e amara, che lo stato selvaggio appare, in confronto, come una condizione regale» (ivi, pp. 417-418).

«La prostituzione della carne non proprietaria in tutte le sue forme» (ivi, pp. 421 sg.). *Cenciaioli*.<sup>35</sup>

Ch. Loudon nel suo scritto *Solution du problème de la population* ecc., Paris, 1842, afferma che il numero delle prostitute in Inghilterra è di 60-70.000. Il numero delle donne di dubbia virtù sarebbe altrettanto grande (p. 228).

«La vita media di queste sfortunate creature della strada, dopo che sono entrate nella carriera del vizio, è di circa sei o sette anni. Di modo che per mantenere il numero di 60-70.000 prostitute devono esserci nei 3 regni almeno 8-9.000 donne che si votano ogni anno a quest'infame mestiere, ossia circa 24 nuove vittime ogni giorno, in media *una* ogni ora; e di conseguenza se la stessa proporzione vale su tutta la superficie del globo, deve esservi costantemente un milione e mezzo di queste sventurate» (ivi, p. 229).<sup>36</sup>

«La popolazione dei miserabili cresce con la loro miseria ed è al limite estremo dell'indigenza che gli esseri umani si addensano in più gran numero per disputarsi il diritto di soffrire. {...} Nel 1821 la popolazione dell'Irlanda era di 6.801.827 abitanti. Nel 1831 s'era innalzata a 7.764.010, con un 14 % di aumento in dieci anni. Nel Leinster, la provincia più agiata, la popolazione non è aumentata che dell'8 %, mentre nel Connaught, la

<sup>35</sup> «Quanto più aumenta il lusso e il superfluo per i privilegiati, tanto più estrema è la miseria per la moltitudine diseredata. [...] Tra noi la dignità umana è talmente umiliata che dei cadaveri viventi chiamati *cenciaioli* escono quotidianamente dalle loro tombe all'ora delle tenebre e se ne vanno, muniti d'una lanterna, di un uncino e di una gerla, alla ricerca di stracci, a smuovere e frugare i mucchi di immondizie delle nostre ricche e fastose città» (ivi, p. 418).

<sup>36</sup> C. LOUDON, *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres*, Paris 1842. Quest'opera era la traduzione francese, leggermente abbreviata, di un manoscritto inglese che pare non sia mai stato pubblicato.

provincia più povera, l'aumento ha raggiunto il 21 % (Estratti dalle inchieste [parlamentari] sull'Irlanda pubblicate in Inghilterra, Vienna 1840)». BURET, *De la misère* ecc., t. I, pp. 36-37.<sup>37</sup>

L'economia politica considera il lavoro astrattamente come una cosa; «il lavoro è una merce»: se il prezzo è alto, vuol dire

<sup>37</sup> E. BURET, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 2 voll., Paris 1840. Secondo Buret (1811-1842), che si ricollegava in questo a Sismondi, l'economia politica non poteva limitarsi allo studio astratto dei fenomeni della ricchezza. «La teoria della ricchezza non può né deve costituire da sola una scienza, perché i fatti su cui la si fonda sono legati in modo indissolubile a fatti dell'ordine morale e politico, che ne determinano il significato e il valore». Accanto al grande fenomeno dell'accrescimento della ricchezza vi è, tra le nazioni più avanzate in civiltà e ricchezza, un crescente sviluppo della miseria. Lo studio della miseria è «una parte integrante dell'economia politica e sociale»; e questa parte della scienza, più che completare la prima (la teoria della ricchezza), ne è «la prova, la critica, la verifica». Esclusivamente preoccupata della ricchezza, l'economia politica ha elevato a leggi e principi permanenti le circostanze transitorie che hanno accompagnato il prodigioso movimento della produzione, senza riflettere a quale prezzo è stato ottenuto. Buret mostra invece, attraverso una ricca documentazione, come man mano che il sistema economico si sviluppa gli inconvenienti aumentino in proporzione più grande dei vantaggi. La correlazione ricchezza-miseria è peraltro riportata da Buret a «una legge misteriosa e fatale, in base a cui l'uomo non ottiene un po' di bene che a prezzo di molto male» (ivi, p. 88). Del resto, nella condizione in cui l'umanità è posta, voler portare d'un tratto i poveri dall'estrema miseria all'agiatazza, togliendo a chi ha di più per dare a chi ha di meno, non sarebbe né possibile né equo, perché equivarrebbe a decretare la povertà universale (cfr. ivi, pp. 89-90). Al lavoratore salariato deve essere dato, attraverso più «equie istituzioni», non l'affrancamento immediato dalla miseria, ma il mezzo di riscattarsi (ivi, p. 91). Buret dichiara di non scrivere per fornire argomenti o piuttosto armi a quanti vogliono ancora distruggere, ma per provocare gli «sforzi pacifici» di coloro che vogliono riparare a tempo le rovine sociali (ivi, p. 77). «Non vogliamo» – egli dichiara – «che il capitale faccia la pace riducendo in servitù il lavoro, ma non vogliamo nemmeno che il capitale perda minimamente la sua sicurezza e le sue garanzie. Le riforme da noi auspiccate non solleciteranno dunque mai l'intervento della violenza, ma solamente quello dell'intelligenza e della buona volontà» (ivi, p. 84). Nel passo riportato da Marx, Buret mostra come i fatti smentiscano la «compiacente» teoria di Say, secondo cui «quando i salari sono assai bassi, quasi insufficienti, la popolazione che vive di tali salari diminuisce rapidamente, e, diminuendo l'offerta (di lavoro), il prezzo s'innalza e risale presto al livello dei bisogni del lavoratore» (ivi, p. 36). L'opposizione tra i fatti e le conseguenze puramente teoriche dei sistemi economici astratti è uno degli aspetti caratteristici della scuola di Sismondi.

che la merce è molto richiesta; se è basso, è molto offerta; «come merce il lavoro deve sempre più ribassare di prezzo» (ivi, p. 43):<sup>38</sup> ciò è reso inevitabile in parte alla concorrenza tra capitalista e lavoratore, in parte dalla concorrenza tra lavoratori; {...}

«La popolazione dei lavoratori, che vende il lavoro, è praticamente ridotta ad accettare la parte più magra del prodotto {...} la teoria del lavoro-merce è forse altra cosa che una teoria della servitù mascherata?» (ivi, p. 43).

«Perché dunque non aver visto nel lavoro che un valore di scambio?» (ivi, p. 44).<sup>39</sup> Le grandi fabbriche preferiscono comprare il lavoro di donne e bambini, perché esso costa meno di quello degli uomini (*ibid.*).

«Il lavoratore non è affatto di fronte a colui che lo impiega nella posizione di un *libero venditore*. {...} il capitalista è sempre libero d'impiegare il lavoro, e il lavoratore è sempre obbligato a venderlo. Il valore del lavoro è completamente distrutto se non viene venduto a ciascun istante. Il lavoro non è suscettibile di accumulazione, né di risparmio, a differenza delle vere [merci]. ||XV| Il lavoro è la vita, e se la vita non si scambia ogni giorno con alimenti, soffre e presto perisce. Perché la vita dell'uomo sia una merce, bisogna dunque ammettere la schiavitù» (ivi, pp. 49, 50).

<sup>38</sup> Buret prende in esame la teoria del salario come esempio di questione affrontata dagli economisti in modo unilaterale e insoddisfacente, solo «dal lato positivo e materiale». «Secondo questa teoria» – egli osserva – «il lavoro è considerato astrattamente come una cosa, e l'economista che studia le variazioni dell'offerta e della domanda dimentica che nella questione sono implicate la vita, la salute, la moralità di parecchi milioni di uomini; il lavoro è una merce: se il suo prezzo è elevato, vuol dire che la merce è molto richiesta; se invece è molto basso, è molto offerta; e in questa maniera, quando si ragiona così, niente viene a turbare il vostro sangue freddo né a guastare i vostri calcoli» (ivi, pp. 42-3).

<sup>39</sup> «Il lavoro che sottomettete alla legge dei valori bruti rappresenta l'esistenza stessa e la felicità d'un uomo, d'una famiglia umana. Perché dunque non aver visto nel lavoro che un valore di scambio, perché non avervi visto con la medesima sagacia ciò che vi è parimenti, un valore morale, una cosa santa? Questo avrebbe guastato, è vero, la semplicità della teoria; ma non è contrario a ogni onesto metodo scientifico rendere semplice ciò che è complesso, per risparmiarsi così una fatica?».



Se dunque il lavoro è una merce, è una merce dalle qualità più disgraziate. Secondo gli stessi principi dell'economia politica esso non è però una merce, perché non è «*il libero risultato di un libero mercato*» [ivi, p. 50].<sup>40</sup> L'attuale regime economico «abbassa simultaneamente il prezzo e la remunerazione del lavoro; perfeziona il lavoratore e degrada l'uomo» (ivi, pp. 52, 53). «L'industria è divenuta una guerra e il commercio un gioco» (ivi, p. 62).<sup>41</sup>

«Le macchine per lavorare il cotone» (in Inghilterra) rappresentano da sole 84.000.000 di lavoratori manuali [ivi, p. 193, in nota].

<sup>40</sup> La teoria del lavoro-merce è respinta da Buret innanzitutto per la sua incapacità di soddisfare «il sentimento e lo spirito». «Preferirei non comprendere nulla delle leggi della società piuttosto che ottenerne l'intelligenza a prezzo d'una dottrina che condanna tutte le mie speranze e affligge il mio cuore!» (ivi, p. 47). Tuttavia egli aggiunge: «Ma fortunatamente la teoria del lavoro-merce, crudele e disperante dal punto di vista del sentimento, è incompleta e falsa dal punto di vista dell'economia politica più pura [*absolue*], se essa vuol tenere conto di tutti i fatti. Il lavoro, nel caso in cui il lavoratore non possiede alcun tipo di capitale, come accade ai giornalieri e agli operai di fabbrica, non ha i caratteri economici di una merce; il salario non ha il carattere di un mercato; poiché il lavoratore non è affatto di fronte a colui che lo impiega nella posizione di un libero venditore ecc.».

<sup>41</sup> Nel prezzo del lavoro, secondo Buret, bisogna distinguere due cose: «la quantità di lavoro necessario per creare un prodotto, e la remunerazione degli agenti umani che concorrono a tale produzione». La prima parte, compresa nel costo o prezzo del lavoro, tende costantemente a diminuire, cioè con un dato dispendio di fatica l'uomo ottiene progressivamente un prodotto superiore in quantità e qualità. Il prezzo del lavoro in questo senso deve sempre abbassarsi. Ma in un buon regime economico, a misura che il lavoro cala di prezzo, il lavoratore dovrebbe elevarsi in benessere, moralità e indipendenza. Se tutte le classi della società partecipassero, come sarebbe giusto, ai progressi economici, la diminuzione del prezzo del lavoro sarebbe necessariamente seguita da un miglioramento sensibile nella condizione del lavoratore, perché con la stessa somma di fatiche egli sarà in grado di produrre di più. «Ma avviene forse questo nelle società attuali, e la grande quantità di lavoratori profitta forse dei progressi dell'industria? In altri termini, l'abbassamento del prezzo del lavoro è accompagnato da un aumento della ricompensa del lavoratore? [...] il regime economico attuale produce malauguratamente tutto il contrario di ciò che richiederebbero la giustizia e l'interesse delle nazioni. Abbassa insieme il prezzo e la ricompensa del lavoro, perfeziona l'operaio e degrada l'uomo» (ivi, pp. 52-3).

L'industria si è trovata finora nello stadio della guerra di conquista: «essa ha dilapidato la vita degli uomini che componevano il suo esercito con la stessa indifferenza dei grandi conquistatori. Suo scopo era il possesso della ricchezza, e non la felicità degli uomini (BURET, *op. cit.*, p. 20).

«Questi interessi {cioè gli interessi economici} lasciati liberamente a se stessi, {...} devono necessariamente entrare in conflitto; non hanno altro arbitro che la guerra, e le decisioni della guerra danno agli uni la sconfitta e la morte, per dare agli altri la vittoria. {...} È nel conflitto di forze opposte che la scienza cerca l'ordine e l'equilibrio: la *guerra perpetua* è, a suo giudizio, il solo mezzo di ottenere la pace; questa guerra si chiama concorrenza» (ivi, p. 23).<sup>42</sup>

La guerra industriale, per essere condotta con successo, richiede eserciti numerosi da poter ammassare nello stesso punto e decimare largamente. E non è per dedizione né per dovere che i soldati di questo esercito sopportano le fatiche loro imposte, ma solo per sfuggire alla dura necessità della fame. Essi non hanno attaccamento né riconoscenza per i capi; né questi sono legati ai loro inferiori da alcun sentimento di benevolenza; non li conoscono come uomini, ma solamente come strumenti di produzione che devono fruttare il più possibile e devono costare il meno possibile. Queste popolazioni di lavoratori sempre più oppressi non hanno neppure la sicurezza di essere sempre impiegati; l'industria che li ha raccolti non li fa vivere che quando ha bisogno di loro, e non appena può farne a meno, li abbandona senza il minimo scrupolo; e i lavoratori sono costretti a offrire la loro persona e la loro forza per il prezzo che gli si vuole accordare. Quanto più lungo, penoso e disgustoso è il lavoro che viene loro offerto, tanto meno sono retribuiti; si possono vedere di quelli che con 16 ore al giorno di incessante fatica acquistano appena il diritto di non morire (ivi, pp. 68-69). |

<sup>42</sup> Il regime industriale attuale – sottolinea Buret a più riprese, elaborando un tema di Fourier – è un regime di conquista e di anarchia, il «medioevo dell'industria», e non, come crede erroneamente l'economia politica, il suo «stato normale» (ivi, pp. 19 e 27-8).

[XVI] «Abbiamo la convinzione {...}, condivisa dai commissari incaricati dell'inchiesta [parlamentare] sulle condizioni dei tessitori a mano, che le grandi città industriali perderebbero in poco tempo la loro popolazione di lavoratori se non ricevessero ogni momento dalle campagne vicine continue leve di uomini sani, un continuo afflusso di sangue nuovo» (ivi, p. 362).

|1| 1) *Il capitale*

1) Su che cosa si fonda il *capitale*, cioè la proprietà privata dei prodotti del lavoro altrui?

«Anche se il capitale non si riduce a furto o frode esso richiede il concorso della legislazione per consacrarne l'eredità». SAY, t. I, p. 136, nota.<sup>1</sup>

Come si diviene proprietario di fondi produttivi? Come si diviene proprietario dei prodotti creati per mezzo di questi fondi?

Grazie al *diritto positivo*. SAY, t. II, p. 4.<sup>2</sup>

Che cosa si acquista con il capitale, ad esempio con l'eredità di una grossa fortuna?

«La persona che ad esempio eredita una grossa fortuna, non deve per ciò stesso ereditare immediatamente un qualche potere politico. Il genere di potere che quel possesso gli trasmette immediatamente e direttamente è il *potere di comprare*, cioè un diritto di comando su tutto il lavoro altrui, ovvero su tutto il prodotto di questo lavoro che si trova in quel momento sul mercato». SMITH, t. I, p. 61 [33].<sup>3</sup>

<sup>1</sup> J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, 3<sup>a</sup> ed., Paris 1817. Dopo aver notato che «il diritto dei proprietari di terra [...] risale a una spoliazione», Say aggiunge: «anche supponendo che il capitale non sia frutto di alcuna spoliazione, ma di un'accumulazione lenta nel corso di molte generazioni, ci vuole inoltre, del pari che per la terra, il concorso della legislazione per consacrarne l'eredità» (J.-B. SAY, *Trattato di economia politica*, cit., p. 93).

<sup>2</sup> Il testo di Say, riassunto da Marx, è il seguente: «Comment est-on propriétaire de ces *fonds productifs*? Et par suite, comment est-on propriétaire des produits qui peuvent en sortir? Ici, le *droit positif* est venu ajouter sa sanction au *droit naturel*» (PH, 443; 309). L'economista francese non si preoccupava di cercare una giustificazione della proprietà privata, limitandosi a prendere atto che essa è un «possesso riconosciuto» (cfr. *infra*, p. 127, n. 1).

<sup>3</sup> Inservibile per la determinazione del valore di scambio, la concezione smithiana del *labour commanded* serba tuttavia una grande importanza ai fini

Il capitale è dunque il *potere di governo* sul lavoro e sui suoi prodotti. Il capitalista possiede questo potere non a causa delle sue qualità personali o umane, ma in quanto è *proprietario* del capitale. Il potere *di acquisto* del suo capitale, che nulla può contrastare, è il suo potere.<sup>4</sup>

Più oltre vedremo in primo luogo come il capitalista, per mezzo del capitale, eserciti il suo potere di governo sul lavoro, poi il potere di governo del capitale sul capitalista stesso.

Che cos'è il capitale?

«Una certa quantità di *lavoro accumulato* e messo in riserva». SMITH, t. II, p. 312 [325].

Il capitale è *lavoro accumulato*.<sup>5</sup>

2. *Fonds*, stock<sup>6</sup> è ogni accumulazione di prodotti della terra e del lavoro delle manifatture. Lo stock è detto *capitale* solo quando apporta al suo proprietario un reddito o un profitto. SMITH, t. II, p. 191.

## 2) *Il profitto del capitale*

«Il *profitto* o *guadagno del capitale* è del tutto diverso dal *salario del lavoro*. Questa diversità appare in doppia maniera: da una parte, i guadagni del capitale sono regolati esclusivamente dal valore dei capitali impiegati, sebbene il lavoro di ispezione e direzione possa essere lo stesso per capitali differenti. A ciò si aggiunge che nelle grandi fabbriche tutto il lavoro di questo genere è affidato a un impiegato dirigente, il cui trattamento non ha alcun rapporto regolare con il |||II| capitale alla cui amministrazione egli sovrintende. Sebbene in questo caso il lavoro del

della formulazione della teoria del plusvalore (in proposito si veda C. NAPOLEONI, *Smith, Ricardo, Marx*, cit., pp. 57-67 e 102-3).

<sup>4</sup> La logica del capitale, come quella del denaro, fa sì che «quel che io sono e posso non è determinato affatto dalla mia individualità» (cfr. *infra*, p. 236). Se astratto e qualitativamente indifferenziato è il lavoro del lavoratore, altrettanto astratto e indifferente alle qualità umane e personali è il potere collegato al possesso del capitale.

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, p. 64, n. 14.

<sup>6</sup> *Fonds* è il termine usato da Garnier nella traduzione francese del *Wealth of nations*; *stock* è l'originale inglese.

proprietario si riduca quasi a nulla, tuttavia egli si attende profitti proporzionali al suo capitale». SMITH, t. I, pp. 97-99 [50-51].

Perché il capitalista esige questa proporzione tra il guadagno e il capitale?

Egli non avrebbe alcun *interesse* a impiegare i lavoratori, se dalla vendita della loro opera non si attendesse qualcosa di più di quel che è necessario per rimpiazzare i fondi anticipati per il salario, e non avrebbe alcun *interesse* a impiegare una grande somma di fondi piuttosto che una piccola somma, se il suo profitto non stesse in proporzione con la grandezza dei fondi impiegati. Tomo I, p. 97 [462].

Il capitalista trae dunque un guadagno, in primo luogo, dal salario, in secondo luogo, dalle materie prime anticipate.

Ora, qual è il rapporto del guadagno con il capitale?

Se è già difficile determinare i tassi medi abituali del salario in un dato luogo e [in un dato] tempo, ancora più difficile è determinarlo per il profitto dei capitali. Oscillazione nel prezzo delle merci di cui il capitale fa commercio, buona o cattiva fortuna dei suoi rivali e dei suoi clienti e mille altri accidenti a cui le merci sono esposte, sia durante il trasporto che nei magazzini, provocano un'oscillazione del profitto di giorno in giorno, anzi quasi di ora in ora. SMITH, t. I, pp. 179-180 [87]. Ma anche se è impossibile determinare con precisione i profitti dei capitali, pure è possibile formarsene un'idea dall'*interesse del denaro*. Se si può guadagnare molto dall'impiego del denaro, si darà molto per avere la facoltà di servirsene, mentre se si può ricavare poco dalla sua mediazione, si darà meno per il suo uso. SMITH, t. I, pp. 180-181 [88]. La proporzione che il tasso ordinario d'interesse deve conservare con il tasso di profitto netto varia necessariamente a seconda che il profitto cresca o diminuisca. In Gran Bretagna viene calcolato il doppio dell'interesse quello che i mercanti chiamano un *profitto onesto, moderato, ragionevole*, tutte espressioni che non vogliono dire altro che un *profitto comune e usuale*. SMITH, t. I, p. 198 [96].<sup>7</sup>

<sup>7</sup> I mercanti giustificano come *onesto e ragionevole* il profitto ordinario.

Qual è il tasso *più basso* del profitto? Qual è il *più alto*?

Il *più basso tasso* ordinario di profitto dei capitali deve essere sempre *qualcosa di più* di quanto è necessario per compensare le perdite occasionali cui ogni impiego di capitale è esposto. Questo surplus è propriamente il profitto o profitto netto. Lo stesso avviene per il tasso più basso dell'interesse del denaro. SMITH, t. I, p. 196 [95]. |

[III] Il *tasso più alto* al quale i profitti ordinari possono salire è quello che nella maggior parte delle merci *assorbe la totalità della rendita fondiaria* e riduce il salario del lavoro contenuto nella merce fornita al *prezzo più basso*, alla pura sussistenza del lavoratore durante il lavoro. Bisogna bene che il lavoratore sia stato sempre nutrito, in un modo o nell'altro, finché viene impiegato in una giornata di lavoro; la rendita fondiaria può sparire totalmente. Esempio: in Bengala gli impiegati della East India Company. SMITH, t. I, pp. 197-198 [96].<sup>8</sup>

A parte tutti i vantaggi di una concorrenza ridotta, che il capitalista in questo caso può *sfruttare*, egli ha la possibilità di mantenere in maniera onesta il prezzo di mercato al di sopra del prezzo naturale.

*Anzitutto*: con il *segreto commerciale*, se il mercato è a grande distanza da coloro che lo riforniscono; cioè tenendo segreti i cambiamenti di prezzo, il rincaro dei prezzi sopra il livello naturale. Questa segretezza ha come risultato che altri capitalisti non investono a loro volta il loro capitale in questa branca [del mercato].

*Poi*: con il *segreto di fabbrica* che permette al capitalista di ridurre i costi di produzione e fornire la sua merce allo stesso prezzo o addirittura a prezzi minori dei suoi concorrenti mentre ottiene un maggior profitto. (Ingannare mantenendo il segreto non è immorale? Commercio di borsa).

*Inoltre*: là dove la produzione è legata a una determinata località (come nel caso di un vino pregiato) e la *domanda effettiva* non può mai essere soddisfatta.

<sup>8</sup> Smith: «I profitti del commercio che i funzionari della Compagnia delle Indie Orientali praticano nel Bengala non sono forse troppo lontani da tale saggio [massimo]».

*Infine*: con i *monopoli* di individui e di compagnie. Il prezzo di monopolio è il più alto che si possa ottenere. SMITH, t. I, pp. 120-124 [61-62].

Altre cause accidentali che possono elevare il profitto del capitale:

L'acquisizione di nuovi territori o di nuovi rami del commercio accresce spesso, anche in un paese ricco, il profitto dei capitali, perché essi sottraggono una parte dei capitali ai vecchi rami del commercio, diminuiscono la concorrenza, fanno sì che il mercato sia fornito di una minore quantità di merci, i cui prezzi di conseguenza aumentano; coloro che trattano queste merci possono pagare un interesse più forte per il denaro preso in prestito. SMITH, t. I, p. 190 [92].

Quanto più una merce viene a essere lavorata, quanto più diventa oggetto della manifattura, tanto maggiore diventa la parte del prezzo che si risolve in salario e in profitto, in rapporto a quella che si risolve in rendita. Nel progresso che il lavoro manuale ottiene su questa merce, non soltanto aumenta il numero dei profitti, ma ogni profitto successivo è maggiore del precedente, perché il capitale da cui scaturisce è necessariamente sempre maggiore. Il capitale che mette al lavoro i tessitori di lino è necessariamente sempre maggiore di quello che fa lavorare i filatori, perché esso non soltanto rimpiazza quest'ultimo capitale con i suoi profitti, ma paga inoltre i salari dei tessitori di lino – e i profitti devono sempre mantenere una certa proporzione con il capitale. SMITH, t. I, pp. 102-103 [52-53].

Così il miglioramento che il lavoro umano introduce nel prodotto naturale e nel prodotto naturale elaborato, non fa aumentare il salario, ma in parte il numero dei capitali investiti con profitto, in parte il rapporto di ogni capitale successivo rispetto ai precedenti.

Sul profitto che il capitalista trae dalla divisione del lavoro, più oltre.

Egli guadagna doppiamente, in primo luogo, dalla divisione del lavoro; in secondo luogo, in genere, dal miglioramento che il lavoro umano introduce nel prodotto naturale. Quanto mag-



giore è la partecipazione umana in una merce, tanto maggiore è il profitto del capitale morto.<sup>9</sup>

In una sola e medesima società il tasso medio dei profitti del capitale è assai più prossimo al medesimo livello che il salario dei diversi generi di lavoro. Ivi, t. I, p. 228 [110]. Nei diversi impieghi del capitale il tasso ordinario di profitto varia più o meno con la certezza o incertezza del ritorno di capitale. Il tasso di profitto cresce con il rischio, anche se non in esatta proporzione con esso. Ivi, pp. 226-227 [109-110].

Si intende da sé che i profitti del capitale aumentano anche quando i mezzi di circolazione divengono meno costosi o più facilmente accessibili (per esempio la carta moneta).

### 3) *Il dominio del capitale sul lavoro e i moventi del capitalista*

Il solo motivo che determina il possessore di un capitale a impiegarlo piuttosto nell'agricoltura o nella manifattura o in qualche ramo particolare del commercio all'ingrosso o al dettaglio, è la considerazione del suo proprio profitto. Non gli viene mai in mente di calcolare quanto *lavoro produttivo* ciascuno di questi diversi generi di impiego metterà in attività  $||V|$  o quanto valore aggiungerà al prodotto annuale delle terre e del lavoro del suo paese. SMITH, t. II, pp. 400-401 [369].

L'impiego del capitale più vantaggioso per il capitalista è quello che, con uguale sicurezza, gli procura il massimo profitto. Questo impiego non è sempre il più vantaggioso per la società; l'impiego più vantaggioso è quello che trae benefici dalle forze produttive della natura. SAY, t. II, pp. 130-131.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Dalla constatazione del fatto, registrato da Smith, che «nel progresso della manifattura di una merce ogni profitto successivo è maggiore del precedente», Marx giunge alla conclusione che la valorizzazione del capitale, e quindi il dominio del capitale morto sull'uomo, aumenta nella stessa misura in cui si accresce l'apporto umano alla elaborazione di una merce.

<sup>10</sup> Cfr. J.-B. SAY, *Trattato di economia politica*, cit., p. 289. «È una fortuna» – aggiungeva però Say – «che la tendenza naturale delle cose tragga i capitali a preferenza non già dove farebbero i più grossi profitti, ma dove la loro azione è più vantaggiosa alla società» (ivi, p. 290). A questa osservazione, che tendeva

Le operazioni più importanti del lavoro sono regolate e dirette secondo i piani e le speculazioni di coloro che impiegano i capitali; e il fine che si propongono in tutti questi piani e queste operazioni è il *profitto*. Quindi: il tasso di profitto non cresce con la prosperità della società e non diminuisce con il declino della società, come avviene per la rendita e per il salario. Al contrario, questo tasso [di profitto] è naturalmente basso nei paesi ricchi ed è alto in quelli poveri e non è mai così alto come nei paesi che precipitano a tutta velocità verso la propria rovina. L'interesse di questa classe [dei capitalisti] non ha dunque la stessa connessione con l'interesse generale della società che ha quello delle altre due classi [dei proprietari fondiari e dei lavoratori salariati]. {...} L'interesse particolare di coloro che esercitano un ramo particolare del commercio o della manifattura è sempre, per qualche aspetto, diverso da quello del pubblico e spesso anzi in ostile [*feindlich*] opposizione con esso. L'interesse del commerciante è sempre di allargare il mercato e di restringere la concorrenza dei venditori. {...} È questa una classe di persone il cui interesse non sarà mai esattamente uguale a quello della società, e che ha in

a negare il carattere proprio dell'economia capitalistica, basata sul profitto *privato*, Ricardo aveva replicato: «Il signor Say non ci ha detto quali siano questi impegni più vantaggiosi per lo Stato senza essere, ad un tempo, più vantaggiosi per il singolo. Se le nazioni in possesso di capitali limitati ma di abbondante terra fertile non si occupano per tempo di commercio estero, si è che tale commercio è meno vantaggioso ai singoli e, perciò stesso, meno vantaggioso pure allo Stato» (R, 265 n.). Say aveva ribadito la distinzione: «Ci sono impieghi di capitale che, malgrado il guadagno che procurano al capitalista, non offrono alcun reddito al paese» (D. RICARDO, *Des Principes de l'économie politique et de l'impôt*, avec des notes par J.-B. Say, Seconde édition, t. II, Paris 1835, p. 199). Nei *Quaderni di Parigi*, riferendosi a questa polemica, Marx loda la preziosa osservazione di Ricardo: «In ogni caso il guadagno del paese è solo il guadagno del capitalista e del proprietario fondiario. L'osservazione di Say si riduce a dire che i guadagni dei singoli capitalisti possono aumentare senza che aumenti la somma dei guadagni di tutti i capitalisti, perché l'uno guadagna ciò che l'altro perde. L'osservazione di Say contro Ricardo non infirma perciò la sua tesi. Essa dimostra solo che esistono rami in cui il guadagno di un capitalista esclude quello dell'altro. Ma non dimostra che il guadagno dei capitalisti *in generale* è distinto da quello del paese»; Ricardo ha ragione di affermare che «il guadagno del paese, separato da quello dei capitalisti, è una *finzione*, perché per paese noi intendiamo la *somma dei capitalisti*» (PH, 516-7; 423-4).

generale interesse a ingannare il pubblico e a opprimerlo. SMITH, t. II, pp. 163-165 [253-254].

#### 4) *L'accumulazione dei capitali e la concorrenza tra i capitalisti*

*L'aumento dei capitali*, che eleva il salario, tende a far diminuire il profitto del capitalista a causa della *concorrenza* tra i capitalisti. SMITH, t. I, p. 179 [87].<sup>11</sup>

«Se per esempio il capitale che è necessario per il commercio di spezie in una città si trova diviso tra due diversi droghieri, la concorrenza farà sì che ciascuno di loro venda a minor prezzo che se il capitale fosse nelle mani di un solo; e se è diviso tra 20 persone [VI], la concorrenza sarà venti volte più intensa, e la possibilità di mettersi d'accordo tra di loro per elevare i prezzi delle loro merci sarà venti volte minore». SMITH, t. II, pp. 372-373 [356].

Poiché noi sappiamo già che i prezzi di monopolio sono i più alti possibili, in quanto l'interesse del capitalista perfino dal comune punto di vista dell'economia politica si oppone ostilmente alla società, e poiché l'aumento del profitto del capitale agisce sul prezzo della merce come l'interesse composto (SMITH, t. I, p. 201), allora il solo rimedio contro i capitalisti è la *concorrenza*, che secondo le indicazioni dell'economia politica agisce beneficamente sia facendo aumentare il salario che abbassando i prezzi delle merci a favore del pubblico dei consumatori.<sup>12</sup>

Ma la concorrenza è possibile solo se i capitali aumentano, e se aumentano in molte mani. La formazione di molti capitali è

<sup>11</sup> In questo passo, e in altri che compaiono più avanti (cfr. *infra*, pp. 91-93), Smith accenna alla questione, in seguito divenuta così importante per Marx, della caduta del saggio di profitto.

<sup>12</sup> L'economia politica, mentre fa dipendere la concorrenza dall'interesse privato, la rappresenta contraddittoriamente come il rimedio contro i capitalisti: «Quale infame contraddizione» – scrive Marx nei *Quaderni di Parigi* – «che la concorrenza venga prodotta solo dall'interesse privato, sia giustificata solo mediante esso, sia spiegata solo come *omicidio e guerra ufficiale* degli interessi vicendevolmente ostili, e d'altro lato venga rappresentata come la *potenza della società* e l'*interesse della società* contro gli interessi singoli» (PH, 558; 483-4).

possibile solo come risultato di un'accumulazione multilaterale, dato che il capitale in genere si forma solo per accumulazione; e l'accumulazione multilaterale si trasforma necessariamente in accumulazione unilaterale. La concorrenza tra i capitali fa crescere l'accumulazione di capitali. L'accumulazione, che sotto il dominio della proprietà privata è *concentrazione* del capitale in poche mani, è in genere una conseguenza necessaria, se i capitali sono lasciati al loro corso naturale, ed è precisamente la concorrenza che spiana la strada a questa destinazione naturale del capitale.<sup>13</sup>

Ci è stato detto che il profitto del capitale è proporzionale alla sua grandezza. Anche se per il momento facciamo del tutto astrazione dalla concorrenza intenzionale, un grande capitale si accumula, in rapporto alla sua grandezza, più rapidamente di uno piccolo. |

[VIII] Di conseguenza, anche prescindendo del tutto dalla concorrenza, l'accumulazione del grande capitale è molto più rapida che quella del piccolo. Ma seguiamo ancora questo corso [naturale dell'accumulazione e concentrazione del capitale in una condizione di libera concorrenza].

Con l'aumento dei capitali i loro profitti diminuiscono a causa della concorrenza. Il primo a soffrirne è perciò il piccolo capitalista.

L'aumento dei capitali in un grande numero di capitali presuppone inoltre una condizione di ricchezza crescente nel paese.

«In un paese che sia pervenuto a un grado assai alto di ricchezza, il tasso ordinario di profitto è così piccolo che il tasso d'interesse, che questo profitto permette di pagare, è troppo basso perché possano vivere dell'interesse del denaro quanti non siano smisuratamente ricchi. Tutti i detentori di fortune medie sono quindi costretti a sovrintendere essi stessi all'impiego dei loro capitali, a esercitare negozi o a interessarsi di qualche ramo del commercio». SMITH, t. I, pp. 196-197 [95-96].

<sup>13</sup> Sul carattere fittizio dell'opposizione concorrenza-monopolio vedi E, 162; 469-70. Se la dottrina della concorrenza è stata opposta a quella del monopolio, ciò è potuto accadere soltanto perché l'economia politica ignora «il nesso» del movimento economico (cfr. *infra*, p. 129).

Questa situazione è quella preferita dall'economia politica.

«La proporzione esistente tra la somma dei capitali e i redditi determina dovunque la proporzione in cui si troveranno l'industria e l'ozio; dove predominano i capitali prevale l'industria; dove predominano i redditi, [prevale] l'ozio». SMITH, t. II, p. 325 [332].

Che cosa avviene dell'impiego del capitale in questo stato di accresciuta concorrenza?

«Con il crescere dei capitali la quantità dei fondi da prestare a interesse si fa gradualmente sempre più grande; con il crescere di questi fondi l'interesse del denaro diminuisce: 1) perché il prezzo di mercato di tutte le cose diminuisce quanto più aumenta la loro quantità; 2) perché *con l'aumento dei capitali in un paese diviene più difficile* impiegare un nuovo capitale in un modo vantaggioso. Sorge una concorrenza tra i diversi capitali, poiché il proprietario di un capitale fa tutti gli sforzi possibili per impadronirsi del posto/dell'affare che si trova occupato da un altro capitale. Ma nella maggior parte dei casi costui non può sperare di escludere l'altro capitale dall'impiego che occupa se non offrendo condizioni più vantaggiose. Non solo egli deve vendere ciò in cui commercia più a buon mercato, ma spesso, per trovare occasione di vendere, deve comprarlo a un prezzo più alto. Con l'aumento dei fondi destinati a mantenere il lavoro produttivo, la domanda di lavoro cresce ogni giorno di più: i lavoratori trovano facilmente occupazione, ||IX| ma i capitalisti hanno difficoltà a trovare lavoratori. La concorrenza dei capitalisti fa salire i salari e abbassare i profitti». SMITH, t. II, pp. 358-359 [348].

Il piccolo capitalista ha quindi la scelta: 1) o di consumare tutto il suo capitale, dato che non può più vivere degli interessi, e così cessare di essere capitalista; oppure 2) d'intraprendere egli stesso un affare, e vendere la sua merce più a buon mercato e comprare a prezzo più alto del capitalista più ricco e pagare un salario elevato: e così rovinarsi, dato che il prezzo di mercato, a causa della intensa concorrenza presupposta, è già molto basso. Se invece il grande capitalista vuole soppiantare il piccolo, ha rispetto a lui tutti i vantaggi, che il capitalista in quanto capitalista

ha nei confronti del lavoratore. I minori profitti sono compensati per lui dalla maggiore quantità del suo capitale, ed egli può sopportare anche perdite momentanee fino a che il capitalista minore è rovinato ed egli si vede liberato da tale concorrenza. Così egli accumula per sé i profitti del piccolo capitalista.

Inoltre: il grande capitalista compra sempre più a buon mercato del piccolo, perché compra in quantità maggiori. Può dunque vendere più a buon mercato senza danno.

Ma se la caduta dell'interesse del denaro trasforma i capitalisti medi da *rentiers* in uomini d'affari, l'aumento dei capitali investiti negli affari e il minor profitto che ne risulta provocano viceversa la caduta dell'interesse del denaro.

«Quando il profitto realizzabile con l'uso di un capitale diminuisce, diminuisce necessariamente il prezzo che si può pagare per l'uso di questo capitale». SMITH, t. II, p. 359 [348-349].

«A misura che si accrescono la ricchezza, l'industria, la popolazione, diminuisce l'interesse del denaro, quindi il profitto dei capitali; ma i capitali nondimeno aumentano e ancora più rapidamente di prima malgrado la diminuzione dei profitti. Un grande capitale, anche se con modesti profitti, aumenta in generale molto più rapidamente di un piccolo capitale con grandi profitti. Il denaro fa denaro, dice il proverbio». SMITH, t. I, p. 189 [92].

Se dunque a questo grande capitale si contrappongono piccoli capitali con modesti profitti, come avviene nella presupposta condizione di intensa concorrenza, esso li schiaccia completamente.

La necessaria conseguenza di questa concorrenza è poi il peggioramento generale delle merci, l'adulterazione, la contraffazione, l'avvelenamento generale, evidente nelle grandi città. |

[XI] Una circostanza importante nella concorrenza dei capitali grandi e piccoli è inoltre il rapporto tra *capitale fisso* e *capitale circolante*.

«*Capitale circolante* è un capitale che viene impiegato per la produzione di mezzi di sussistenza, nella manifattura o nel commercio. Il capitale impiegato in questo modo non dà alcun reddito o profitto a chi ne dispone finché rimane in suo possesso ovvero si mantiene nella stessa forma. Esso esce continuamente

dalle sue mani in una forma determinata e gli ritorna in un'altra, ed è solo per mezzo di questa circolazione, ovvero di tali trasformazioni e scambi successivi che può offrirgli qualche profitto. Il *capitale fisso* è formato da capitale impiegato nel miglioramento della terra, nell'acquisto di macchine, strumenti, arnesi da lavoro e altre cose simili». SMITH, t. II, pp. 197-198 [270-271].

«Ogni risparmio nella manutenzione del capitale fisso è un incremento del reddito netto della società. L'intero capitale di qualsiasi imprenditore si divide di necessità tra il suo capitale fisso e il suo capitale circolante. Finché il capitale resta lo stesso, quanto più piccola è una parte, tanto maggiore è l'altra. Il capitale circolante gli fornisce i materiali e i salari del lavoro e pone l'industria in attività. Dunque ogni risparmio nel capitale fisso, che non riduca la forza produttiva del lavoro, incrementa i fondi». SMITH, t. II, p. 226 [285].<sup>14</sup>

È chiaro fin dall'inizio che il rapporto di capitale fisso e capitale circolante è assai più favorevole al grande che al piccolo capitalista. Un grande banchiere ha bisogno di una quantità insignificante di capitale fisso in più rispetto a uno piccolo. Il loro capitale fisso si limita all'ufficio. Gli strumenti del possessore di una grande tenuta non aumentano in proporzione alla grandezza del suo terreno. Allo stesso modo il maggiore credito di cui un grande capitalista gode rispetto a uno piccolo significa per lui un risparmio tanto maggiore nel capitale fisso, cioè nel denaro che deve sempre tenere pronto. S'intende, infine, che dove il lavoro industriale ha raggiunto un alto grado di sviluppo, e quindi quasi tutto il lavoro manuale è divenuto lavoro di fabbrica, al piccolo capitalista tutto il suo capitale non basta per procurarsi anche solo il capitale fisso necessario. Si sa che i lavori della grande coltura [agricola] non danno impiego abitualmente che a un piccolo numero di braccia.

<sup>14</sup> Nel decimo capitolo del secondo libro de *Il capitale* Marx giudicherà insoddisfacenti queste definizioni smithiane del capitale fisso e circolante, e chiarirà che quel che Smith definisce come capitale circolante corrisponde piuttosto al *capitale di circolazione*, cioè a quel capitale che agisce unicamente nella sfera della circolazione e che per questa sua proprietà si contrappone al capitale produttivo, al capitale che opera nel processo di produzione (K. MARX, *Il capitale. Libro secondo*, trad. it. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 202).

In genere, nell'accumulazione dei grandi capitali si verifica anche proporzionatamente una concentrazione e una semplificazione del capitale fisso in rapporto al capitalista più piccolo. Il grande capitalista introduce per sé una sorta ||XI| di organizzazione degli strumenti del lavoro.

«Allo stesso modo, nell'ambito dell'industria ogni manifattura e fabbrica è già una combinazione più comprensiva di una più grande fortuna materiale con numerose e varie capacità intellettuali e abilità tecniche per lo scopo *comune* della produzione.<sup>15</sup> {...} Dove la legislazione mantiene la proprietà fondiaria in vaste unità l'eccedenza di una popolazione crescente si affolla nelle [piccole] industrie, ed è così il campo dell'industria, come in Gran Bretagna, quello in cui si raccoglie la gran massa del proletariato. Ma dove la legislazione permette la continua divisione della terra, aumenta, come in Francia, il numero dei piccoli proprietari indebitati; e questi, con il progredire del processo di frazionamento, vengono gettati nella classe degli indigenti e dei malcontenti. Se, infine, questo frazionamento e indebitamento è spinto a un grado più alto, la grande proprietà fondiaria assorbe di nuovo la piccola, così come la grande industria annienta la piccola; e poiché si ricostituiscono complessi maggiori di beni fondiari, la massa dei lavoratori senza proprietà, non strettamente indispensabile per la coltivazione della terra, è di nuovo sospinta verso l'industria». SCHULZ, *Bewegung der Produktion*, pp. 58-59.

<sup>15</sup> A questo punto, dopo aver rilevato la formazione di nuove più vaste unità produttive tanto nell'agricoltura che nell'industria, Schulz fa alcune interessanti considerazioni sul carattere ancora contraddittorio di tale processo di «socializzazione»: «Non bisogna disconoscere che alcune ben fondate lamentele circa i moderni rapporti del possesso e dell'industria si spiegano in parte con il fatto che ci troviamo al punto cruciale di mutamenti rapidamente sopravvenuti, per cui quelle unioni più vaste non sono potute sorgere ancora abbastanza numerose, e la riorganizzazione di *nuove* associazioni avviene *contemporaneamente* con la dissoluzione di forze produttive una volta operanti in collegamento. Ma nonostante tutti questi fatti e motivi di conforto non superiamo la scissione di interessi economici tra capitalisti e lavoratori, né l'esistenza di un proletariato che sotto gli attuali rapporti sempre più si ingrossa e si contrappone sempre più ostilmente alle altre classi della società» (W. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion*, cit., p. 58).



«La qualità delle merci dello stesso genere muta per effetto di mutamenti nel modo di produzione e specialmente grazie all'impiego di macchinari. Solo con l'esclusione della forza umana è divenuto possibile da una libbra di cotone del valore di 3 scellini e 8 *pence* filare 350 matasse della lunghezza di 167 miglia inglesi (o 36 tedesche) e del valore commerciale di 25 ghinee». Ivi, p. 62.

«In media i prezzi dei tessuti di cotone sono diminuiti in Inghilterra nel corso di 45 anni di  $\frac{11}{12}$ , e secondo i calcoli di Marshall la stessa quantità di prodotti per cui ancora nel 1814 si pagavano 16 scellini, ora è fornita per 1 scellino e 10 *pence*. Il prezzo più accessibile dei prodotti industriali ha allargato sia il consumo all'interno sia il mercato estero; e a causa di questo in Gran Bretagna il numero dei lavoratori del cotone non solo non è diminuito dopo l'introduzione delle macchine, ma è salito da 40.000 a 1 milione e  $\frac{1}{2}$ . ||XII| Quanto al guadagno degli imprenditori e dei lavoratori dell'industria, la crescente concorrenza tra i padroni di fabbrica ha fatto necessariamente diminuire il loro profitto in rapporto alla quantità dei prodotti da loro forniti. Negli anni 1820-1833 il profitto lordo del manifatturiere di Manchester per una pezza di calicò è caduto da 4 scellini e  $\frac{1}{3}$  di *penny* a 1 scellino e 9 *pence*. Ma per rifarsi di questa perdita il volume della fabbricazione è stato tanto più accresciuto. La conseguenza è che in singoli rami dell'industria si verifica di tempo in tempo una sovrapproduzione; che avvengono frequenti bancarotte, producendo un poco rassicurante oscillare e vacillare del possesso *all'interno* della classe dei capitalisti e dei padroni del lavoro, e gettando così nel proletariato una parte di coloro che vengono economicamente rovinati; e che, spesso e improvvisamente, diviene necessario un arresto o una diminuzione del lavoro, i cui penosi effetti sono sempre amaramente sentiti dalla classe dei lavoratori salariati». Ivi, p. 63.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Secondo Schulz, la maggiore facilità della produzione industriale comporta conseguenze di varia natura: a) muta il rapporto quantitativo delle varie specie di generi di consumo; b) muta la qualità delle merci della stessa specie; c) avvengono importanti mutamenti nel prezzo delle merci e del

«Locare il proprio lavoro significa dare inizio alla propria schiavitù; locare la materia del lavoro significa costituire la propria libertà {...}. Il lavoro è l'uomo, la materia al contrario non è niente di umano». PECQUEUR, *Théorie sociale ecc.*, pp. 411-412.<sup>17</sup>

«L'elemento materia, che non può niente per la creazione della ricchezza senza l'altro elemento, il *lavoro*, riceve la virtù magica di essere fecondo per loro come se essi [i capitalisti] vi avessero messo, da parte loro, questo indispensabile elemento».<sup>18</sup> *Ibid.*

«Supponendo che il lavoro quotidiano di un lavoratore gli renda in media 400 franchi all'anno, e che questa somma basti

lavoro. Sviluppando quest'ultimo punto Schulz richiama l'attenzione sulla caduta del saggio di profitto e sui tentativi di fronteggiarla aumentando la produzione – tentativi che però hanno per effetto crisi di sovrapproduzione, bancarotte, la proletarizzazione degli imprenditori caduti in rovina, e, per altro verso, stagnazioni della produzione e disoccupazione. L'autore conclude: «È inevitabile che questa condizione duri e produca sempre più i suoi mali finché l'intera estensione e l'intero contenuto della produzione materiale può essere unilateralmente determinata dalla semplice concorrenza dei capitalisti; finché lo Stato stesso non sa risolvere il compito di aver cura dell'interesse di tutti i membri della società, e di intervenire a regolare il movimento completamente anarchico della produzione». Quest'ultima considerazione è taciuta da Marx, che nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto* aveva affermato che lo Stato, presunto rappresentante di interessi generali, obbedisce in realtà alla stessa logica particolaristica della società civile.

<sup>17</sup> «Tutto si riduce a questi due momenti: *locare il proprio lavoro e locare la materia del lavoro*; ma quale differenza tra questi due modi di locazione! Locare il proprio lavoro vuol dire dare inizio alla propria schiavitù; locare la materia del lavoro significa costituire la propria libertà. È evidente: *il lavoro è l'uomo*, la materia al contrario non ha nulla dell'uomo e tuttavia sta al posto del lavoro dell'uomo che la detiene in virtù della legge umana, e gli vale una parte di ricchezza come se egli avesse messo il suo lavoro nella creazione di questa ricchezza. Si vede subito che cosa risulta da questo stato di cose. Nel grande atto della creazione delle ricchezze alcuni uomini sostituiscono il lavoro *altrui* al proprio e *si arricchiscono senza lavorare*. È loro sufficiente avere in possesso la materia del lavoro» (C. PECQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, cit., pp. 411-2).

<sup>18</sup> In Pecqueur: «Grazie a questa sostituzione, l'elemento materia ecc.». Questa considerazione del rapporto capovolto tra la materia e il lavoro, per cui la materia si sostituisce al lavoro ed esercita un potere su di esso, doveva presentare un particolare interesse per Marx, in quanto proponeva, pur senza usare il termine, il tema dell'«alienazione».

a ogni adulto per vivere una vita grossolana, ogni proprietario di 2.000 franchi di rendita, derivante dalla terra o da affitti ecc., costringe dunque indirettamente 5 uomini a lavorare per lui; 100.000 franchi di rendita rappresentano il lavoro di 250 uomini, e 1.000.000 di franchi il lavoro di 2.500 individui {dunque i 300 milioni di Luigi Filippo rappresentano il lavoro di 750.000 lavoratori}». Ivi, pp. 412-413.

«I proprietari hanno ricevuto dalla legge degli uomini il diritto di usare e di abusare, cioè di fare quel che vogliono, della materia di ogni lavoro {...} essi non sono affatto obbligati dalla legge a fornire sempre e a ogni istante lavoro ai non proprietari, né a pagar loro un salario sempre sufficiente ecc.». Ivi, p. 413.

«Libertà completa per quanto concerne la natura, la quantità, la qualità e l'opportunità della produzione, per quanto concerne l'uso e il consumo della ricchezza, per quanto concerne il potere di disporre della materia del lavoro. Ciascuno è libero di scambiare ciò che gli appartiene come gli pare, senza altra considerazione che il proprio interesse individuale». Ivi, p. 413.<sup>19</sup>

«La concorrenza non esprime altro che la libertà di scambio, che è a sua volta la conseguenza prossima e logica del diritto individuale di usare e di abusare degli strumenti di tutta la produzione. Questi tre momenti economici – il diritto di usare e di abusare, la libertà di scambio e la concorrenza arbitraria – che in fondo sono solo uno, comportano le seguenti conseguenze: ciascuno produce ciò che vuole, come vuole, quando vuole, dove

<sup>19</sup> «Questa facoltà assoluta di libero scambio e di libera produzione» – continua Pecqueur – «costituiscono lo stato di concorrenza arbitraria o del *laissez-faire*. Ma [...] questo grande fatto della libera concorrenza non era esso stesso che un effetto, di cui la causa prima era l'appropriazione individuale e arbitraria degli strumenti di lavoro» (ivi, p. 414). Quest'idea, ribadita anche nelle righe successive, trascritte da Marx («La concorrenza non esprime altro» ecc.), viene riecheggiata all'inizio del manoscritto sul «lavoro estraniato», dove, in polemica con l'economia politica, che fa intervenire dappertutto la concorrenza, si afferma: «Essa [la concorrenza] viene spiegata con circostanze esterne. Quanto al fatto che queste circostanze esterne, apparentemente accidentali, sono soltanto l'espressione di uno sviluppo necessario, su questo l'economia politica non ha nulla da insegnarci» (cfr. *infra*, p. 128). Lo «sviluppo necessario» a cui Marx fa riferimento è appunto quello della proprietà privata.

vuole; produce bene o produce male, troppo o troppo poco, troppo tardi o troppo presto, troppo caro o troppo a buon mercato; ciascuno ignora se venderà, a chi venderà, come venderà, quando venderà, dove venderà; e le cose vanno allo stesso modo per gli acquisti. ||XIII| Il produttore ignora i bisogni e le risorse, le domande e le offerte. Vende quando vuole, quando può, dove vuole, a chi vuole, al prezzo che vuole. E compera allo stesso modo. In tutto ciò è sempre lo zimbello del caso, lo schiavo della legge del più forte, del meno soggetto al bisogno, del più ricco.<sup>20</sup> {...} Mentre in un punto vi è scarsità di una risorsa, in un altro posto vi è sovrabbondanza e sperpero. Mentre un produttore vende molto o troppo caro, e con enorme profitto, l'altro non vende niente o vende in perdita. {...} L'offerta ignora la domanda, e la domanda ignora l'offerta. Producete fidandovi di un gusto, di una moda che si manifesta tra il pubblico dei consumatori, ma quando siete pronti a consegnare la merce, il capriccio è già svanito e si è fissato su un altro genere di prodotti. {...} conseguenze inevitabili sono bancarotte continue e sempre più diffuse; calcoli sbagliati; rovine subitanee e fortune improvvisate, crisi commerciali, disoccupazione, saturazione del mercato o carestie periodiche; instabilità e deprezzamento dei salari e dei profitti; perdita o enorme sperpero di ricchezze, di tempo e di sforzi nell'arena di una concorrenza accanita». Ivi, pp. 414-416.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> «Delle esigenze della giustizia» – aggiunge Pecqueur – «non si fa mai questione: nessun legame, nessuna solidarietà, nessun accordo è richiesto tra i produttori, i distributori e i consumatori; né tra coloro che offrono il loro lavoro e coloro che possiedono la materia del lavoro» (C. PECQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, cit., p. 415). L'omissione di questo passo da parte di Marx non è casuale: il richiamo alle «esigenze della giustizia» (come, prima, alla funzione mediatrice dello Stato) non rientra nel suo orizzonte concettuale (cfr. *infra* le osservazioni a p. 216 sull'insufficienza di una fondazione etico-politica del comunismo a partire dal principio proudhoniano dell'*uguaglianza*).

<sup>21</sup> Secondo Pecqueur, quindi, «i proprietari stessi sono esposti alle vicissitudini più disastrose»; questo fatto, a suo giudizio, dovrebbe «illuminare la vista dei proprietari e permettere loro di orientarsi nella ricerca del loro interesse ben inteso» (C. PECQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, cit., pp. 416-7). Sulle conseguenze mortali di questo sistema economico per i proletari cfr. le citazioni di Pecqueur riportate nella sezione «Salario».

Ricardo nel suo libro (*Rent of land*): le nazioni sono solo fabbriche di produzione, l'uomo è una macchina per consumare e produrre; la vita umana è un capitale; le leggi economiche governano ciecamente il mondo. Per Ricardo gli uomini non sono nulla, il prodotto è tutto. Nel 26° capitolo della traduzione francese si legge:

«Per un individuo con un capitale di 20.000 sterline i cui profitti fossero di 2.000 sterline l'anno, sarebbe del tutto indifferente che il suo capitale impiegasse cento uomini o mille. {...} L'interesse reale di una nazione non è lo stesso? Purché il suo reddito netto e reale, la sua rendita e i suoi profitti, siano i medesimi, che importanza può avere che essa si componga di dieci o di dodici milioni di individui?» [t. II, pp. 194-195].

«In verità, {dice il signor de Sismondi (t. II, p. 331)} non resta da desiderare niente altro se non che il re, rimasto solo nell'isola, girando in continuazione una manovella, faccia compiere a dei mezzi meccanici tutto il lavoro dell'Inghilterra.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> L'intero brano – comprese le due citazioni di Ricardo e di Sismondi – è tratto da Buret. «Nelle opere di Ricardo, l'ingegnoso metafisico della rendita [*rent of land*]» – aveva scritto l'economista francese nell'*Introduzione* alla sua inchiesta sulla miseria delle classi lavoratrici – «ogni tendenza sociale è sparita. Le nazioni sono solo fabbriche di produzione ecc.» (E. BURET, *De la misère des classes laborieuses*, cit., pp. 6-7). Nel passo addotto da Buret a prova della indifferenza per gli uomini della teoria ricardiana, Ricardo si chiedeva, in polemica con Smith, «che vantaggio può mai trarre una nazione dall'impiego di una quantità più ingente di capitale produttivo», a parità di reddito netto. «Il prodotto complessivo della terra e del lavoro di ogni nazione» – egli proseguiva – «è ripartito in tre parti attribuite una ai salari, un'altra ai profitti e l'altra alle rendite. Queste due ultime parti sono le sole che consentano detrazioni per imposte e risparmi; la prima, se mediocre, costituisce sempre semplicemente le spese necessarie di produzione. Per un singolo individuo che disponga d'un capitale di Lst. 20.000, i cui profitti annui siano di Lst. 2000, è del tutto indifferente che il suo capitale dia impiego a cento uomini o ne dia impiego a mille, che la merce prodotta si venda a Lst. 10.000 o a Lst. 20.000, pur che, in ogni caso, i profitti non scendano al di sotto di Lst. 2000. Non è pari al suo il vero interesse della nazione? Pur che pari sieno il suo effettivo reddito netto, la sua rendita e i suoi profitti, non ha alcuna importanza che la nazione consti di dieci milioni d'abitanti o ne consti di dodici. La sua possibilità di provvedere a flotte e ad eserciti a ad ogni specie di lavoro improduttivo è necessariamente in rapporto al suo reddito netto, non già al suo reddito lordo» (R, 263-4; Buret si

Il padrone che compra il lavoro del lavoratore a un prezzo così basso che basta appena a soddisfare i bisogni più pressanti, non è responsabile né dell'insufficienza dei salari, né della dura-

attiene alla traduzione francese di Constancio). Sismondi aveva così commentato il passo di Ricardo: «Ma come, la ricchezza è tutto, gli uomini non sono proprio niente? Ma come, la ricchezza è rilevante solo rispetto all'imposta? Ma allora non rimane altro che augurarsi che il re, rimasto solo sull'isola ecc.» (J.C.L. SIMONDE DE SISMONDI, *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris 1819, t. II, p. 331; ediz. it.: *Nuovi principi di economia politica o Della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione*, cur. P. Barucci, ISEDI, Milano 1975, p. 449). L'atteggiamento di Sismondi di fronte alla tesi di Ricardo può considerarsi abbastanza rappresentativo di un certo tipo di reazione «sentimentale» alla disumanità dell'economia politica: «Quantunque questa sua proposizione sia una conseguenza necessaria del suo sistema d'idee, non riesca a capire» – dichiara l'economista svizzero – «come Ricardo, trovandosela di fronte, non abbia deciso di far macchina indietro» (*ibid.*). Le osservazioni critiche di Buret ricalcano puntualmente quelle di Sismondi; e anch'egli si ritrae di fronte alle teorie ricardiane, turbato dalle loro conseguenze disperanti (cfr., *supra*, p. 80, n. 40). Marx dal canto suo registra queste critiche, senza aggiungere, in questa sede, alcun commento. Questo silenzio non può essere tuttavia interpretato come un assenso incondizionato. Infatti nei *Quaderni di Parigi*, dove la questione del reddito netto e lordo è ampiamente discussa, si ribadisce sì, in linea con Sismondi e la sua scuola, che l'economia politica, negando ogni significato al reddito lordo, nega ogni valore alla vita dell'uomo e raggiunge il «culmine dell'*infamia*», ma viene chiarito in pari tempo che, se Sismondi combatte Ricardo, «combatte solo l'espressione *cinica* di una verità economico-politica», e che «dal punto di vista economico-politico l'affermazione di Ricardo è vera e conseguente». «L'affermazione di Ricardo» – prosegue ancora Marx – «ha il giusto significato che il reddito netto di una nazione non è altro che il profitto del capitalista e la rendita dei proprietari fondiari, mentre non interessa affatto il lavoratore»; esprime il fatto che «il guadagno del paese, separato da quello dei capitalisti, è una finzione, perché per paese noi intendiamo la somma dei capitalisti» (PH, 514-8; 420-4; cfr. anche *infra*, pp. 173-4, n. 11). Negli studi preparatori de *Il capitale*, che contengono nuove circostanziate analisi del passo ricardiano, l'accento cade soprattutto sulla spregiudicatezza di Ricardo nel cogliere gli aspetti salienti della produzione capitalistica: «In questa concezione gli operai appaiono come sono nella produzione capitalistica: semplici mezzi di produzione; non come fine a se stessi, non come fine della produzione» (K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, vol. II, Einaudi, Torino 1955, p. 606; MEOC, XXXV, 599); «La teoria del *prodotto netto* come fine ultimo e meta suprema della produzione capitalistica non è che l'espressione brutale, ma giusta, del fatto che l'anima motrice della produzione è la *valorizzazione del capitale*, ossia la creazione di plusvalore, senza alcun riguardo per il lavoratore» (ID., *Il capitale. Libro I. Capitolo VI inedito*, trad. B. Maffi, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 87; trad. G. Sgro', La Città del Sole, Napoli 2018, p. 163).

ta troppo lunga del lavoro: è soggetto egli stesso alla legge che impone {...} la miseria non è causata tanto dagli uomini quanto dalla potenza delle cose». BURET, *op. cit.*, p. 82.<sup>23</sup>

«In Inghilterra ci sono molti luoghi in cui gli abitanti non hanno capitali sufficienti per migliorare e coltivare le loro terre. La lana delle contee meridionali della Scozia viene in gran parte lavorata nella contea di York, dopo un lungo trasporto su pessime strade, a causa della mancanza di capitale per lavorarla nel paese di produzione. Ci sono molte piccole città manifatturiere in Gran Bretagna, gli abitanti delle quali non hanno capitale sufficiente per trasportare il frutto della loro attività produttiva fino a quei lontani mercati dove possa esservene una richiesta e un consumo. I mercanti qui non sono ||XIV| che agenti di mercanti più ricchi che risiedono in alcune delle maggiori città commerciali». SMITH, t. II, p. 382 [360].

«Per aumentare il valore del prodotto annuo della terra e del lavoro non v'è altro mezzo che aumentare o *il numero degli operai produttivi* o, quanto a potenza, la *capacità produttiva degli operai* precedentemente occupati. {...} In ambedue i casi è quasi sempre necessario un capitale addizionale». SMITH, t. II, p. 338 [338].

«Dal momento che rientra nella natura delle cose che l'*accumulazione* dei fondi deve di necessità precedere la divisione del lavoro, così il lavoro può essere sempre più suddiviso soltanto nella misura in cui in precedenza i fondi siano andati sempre più accumulandosi. La quantità di materiali che lo stesso numero di persone può lavorare aumenta in grande misura via via che il lavoro viene sempre più suddiviso; e, nella misura in cui le ope-

<sup>23</sup> Di quest'osservazione, che peraltro Buret svolge in senso riformistico (se la colpa è delle cose, è inutile accanirsi contro gli uomini o le classi; la soluzione va cercata nelle riforme e non nella lotta di classe: cfr. E. BURET, *De la misère des classes laborieuses*, cit., pp. 83-4), Marx farà tesoro nel seguito del manoscritto, quando sosterrà che 1) lo stato di alienazione riguarda anche il capitalista; 2) i fenomeni di alienazione non sono imputabili a fattori puramente soggettivi, quali l'avidità, l'interesse del capitalista ecc., ma vanno riportati all'«essenza della proprietà privata».

razioni di ogni lavoratore vengono gradualmente ridotte a un maggior grado di semplicità, accade che sia inventata una serie di nuove macchine per facilitare e abbreviare queste operazioni. Perciò, nella misura in cui procede la divisione del lavoro, per dare un impiego stabile allo stesso numero di lavoratori devono essere state in precedenza accumulate una scorta di viveri uguale e una scorta di materiali, di strumenti e di arnesi maggiore, rispetto a quelle che sarebbero state necessarie in una situazione meno progredita. Ma il numero di lavoratori in ogni ramo di attività aumenta in generale con l'aumento della divisione del lavoro in quel ramo; o meglio, è l'aumento del loro numero che li mette in grado di specializzarsi e di suddividersi in questo modo». SMITH, t. II, pp. 193-194 [267-268].

«Così come il lavoro non può sostenere questa grande espansione della forza produttiva senza una precedente accumulazione dei capitali, allo stesso modo l'accumulazione dei capitali comporta in modo naturale questa espansione. Con il suo capitale, il capitalista vuole realizzare la più grande quantità possibile di prodotto, e si sforza quindi di introdurre tra i suoi lavoratori la più adeguata divisione del lavoro e di dar loro le macchine migliori. Le sue possibilità per avere successo in entrambi questi riguardi, ||XV| sono in rapporto con le dimensioni del suo capitale e con il numero di persone che questo capitale può impiegare. Perciò non solo la mole di attività produttiva cresce in ogni paese con il *crescere del capitale* che la mette in moto, ma, a seguito di questo aumento, la stessa quantità di attività produttiva fornisce una quantità di prodotto molto più grande». SMITH, *op. cit.*, pp. 194-195 [268].

Dunque *sovraproduzione*.

«Combinazioni più vaste di forze produttive {...} nell'industria e nel commercio mediante l'unione di forze umane e di forze naturali più numerose e più varie, in vista di imprese di più larga scala. Qua e là anche già un legame più stretto tra i rami principali della produzione. Così grandi fabbricanti



cercheranno di acquistare al tempo stesso grandi possedimenti fondiari per non dover ricevere da terza mano almeno una parte delle materie prime necessarie alla loro industria; oppure avvieranno un commercio in connessione con le loro imprese industriali, non solo per vendere i propri prodotti, ma anche per comperare prodotti di altro genere e venderli ai propri lavoratori. In Inghilterra, dove certi padroni di fabbrica a volte sono a capo di 10-12.000 lavoratori {...} già non è raro trovare simili combinazioni di diversi rami di produzione sotto la direzione di *una sola* intelligenza, Stati o province minori all'interno dello Stato. Così di recente i proprietari di miniere di Birmingham si sono assunti l'intero processo di produzione del ferro, che in precedenza era ripartito tra vari imprenditori e possidenti. Vedi *Der bergmännische Distrikt bei Birmingham*, «Deutsche Vierteljahrsschrift», n. 3, 1838. Infine, nelle grandi imprese per azioni che sono divenute così numerose, noi vediamo vaste combinazioni di forze finanziarie di molti partecipanti con le conoscenze scientifiche e tecniche e le abilità di altre persone, alle quali è affidata l'esecuzione del lavoro. In tal modo i capitalisti hanno la possibilità di utilizzare i loro risparmi in maniere più varie e anche contemporaneamente nella produzione agricola, industriale e commerciale. Di conseguenza la cerchia dei loro interessi diviene contemporaneamente più sfaccettata ||XVI|, e i contrasti tra gli interessi dell'agricoltura, dell'industria e del commercio si attenuano e scompaiono. Ma questa stessa accresciuta possibilità di impiegare con profitto il capitale nei modi più diversi deve intensificare l'opposizione tra le classi abbienti e non abbienti». SCHULZ, *op. cit.*, pp. 40-41.

L'enorme profitto che i proprietari di case traggono dalla miseria. L'affitto sta in proporzione inversa alla miseria industriale.

Parimenti, percentuali sui vizi dei proletari andati in rovina (prostituzione, il bere, prestiti su pegno).

L'accumulazione dei capitali cresce e la loro concorrenza diminuisce quando capitale e possesso fondiario sono uniti nella stessa mano, e anche quando il capitale per le sue dimensioni è in grado di combinare diversi rami di produzione.

Indifferenza verso gli uomini.<sup>24</sup> I 20 biglietti della lotteria di Smith.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Marx allude probabilmente di nuovo alla teoria ricardiana del reddito netto (cfr. la nota 22), a proposito della quale, nei *Quaderni di Parigi*, troviamo detto: «Poiché l'economia politica nega ogni significato al reddito lordo, cioè alla quantità della produzione e del consumo, astrazione fatta per l'eccedenza, e nega dunque ogni significato alla vita stessa, la sua astrazione ha raggiunto il culmine dell'*infamia*. Da ciò risulta che 1) in essa non è affatto in causa l'interesse nazionale, l'uomo, ma solo il reddito netto, profitto e rendita, e questo è lo scopo ultimo di una nazione; 2) la vita di un uomo in se stessa non ha valore; 3) di conseguenza il valore della classe dei lavoratori si limita solo ai costi di produzione necessari, ed essi esistono solo per il reddito netto, cioè per il profitto dei capitalisti e la rendita dei proprietari fondiari. Essi restano e debbono restare macchine da lavoro, a cui si prodigano semplicemente i mezzi necessari per mantenerle in movimento» (PH, 514; 421). Sul cinismo di Ricardo vedi inoltre il giudizio espresso nel frammento *Proprietà privata e lavoro* (cfr. *infra*, pp. 173-4).

<sup>25</sup> Marx si riferisce al seguente passo di Smith: «In una lotteria perfettamente equa, coloro che estraggono i numeri vincenti dovrebbero guadagnare tutto ciò che viene perso da coloro che estraggono i numeri perdenti. In una professione nella quale, per uno che riesce, venti falliscono, quest'uno dovrebbe guadagnare tutto ciò che sarebbe stato guadagnato dai venti che hanno fallito»; ma «non è mai esistita, e non esisterà mai al mondo, una lotteria perfettamente equa, tale cioè che il guadagno totale compensi la perdita totale, perché il gestore non ne ricaverebbe niente» (S, 104 e 106). È probabile che l'esempio smithiano della lotteria sia richiamato sempre in rapporto alla tematica del reddito netto e lordo. Il ragionamento che Marx intendeva sviluppare, se teniamo conto anche dell'annotazione successiva («Reddito netto e lordo di Say») si può forse così ricostruire: Say è convinto che per una nazione il prodotto netto è l'intero prodotto lordo, e che l'intero valore dei prodotti si distribuisce tutto in profitti tra i produttori, ma ciò è impossibile come è impossibile una lotteria perfettamente equa, in cui il gestore non guadagni nulla, e il guadagno totale compensi la perdita totale.

## Reddito netto e reddito lordo di Say.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, p. 65, n. 17. Nei *Quaderni di Parigi* l'opinione di Say secondo cui «per una nazione il prodotto lordo e il prodotto netto sono la medesima cosa» è annoverata tra le «finzioni» e le «illusioni umane» di cui il cinismo di Ricardo ha fatto giustizia. «Se dal punto di vista della nazione non c'è differenza tra reddito lordo e reddito netto, che cosa ne segue? La distinzione di capitale e profitto, di terra e rendita, di tuo e mio capitale ecc. non ha alcun valore economico-politico. Perché la classe dei lavoratori non dovrebbe sopprimere questa distinzione, che è senza significato per la comunità e mortale per essa stessa? E se il punto di vista economico-*pubblico* non deve essere un'astrazione, il capitalista, il proprietario fondiario – come anche il lavoratore – in quanto membro della sua nazione deve concludere: Non ha importanza che *io* guadagni tanto *di più*, ma che questo guadagno riesca vantaggioso per noi tutti, cioè egli dovrebbe sopprimere il punto di vista dell'interesse particolare e se non volesse farlo lui, altri sarebbero autorizzati a farlo al suo posto» (PH, 516; 422). Ma tutte queste idilliche conseguenze in realtà non hanno luogo, la ricchezza della *nazione* continua a fondarsi sul profitto privato e l'economia politica a tener ferma la distinzione tra prodotto lordo e prodotto netto (cfr. PH, 515; 421). La spiegazione di ciò era già stata fornita da Engels: «Finché esiste la proprietà privata l'espressione "ricchezza nazionale" non ha senso. Lo stesso dicasi per le espressioni economia nazionale, economia politica, economia pubblica. La scienza, dati i rapporti odierni, dovrebbe chiamarsi *privata*, poiché le sue relazioni pubbliche esistono soltanto in ragione della proprietà privata» (E, 148; 458).

[I] *Il diritto dei proprietari fondiari* trae la sua origine dalla rapina.<sup>1</sup> SAY, *op. cit.*, t. I, p. 136, nota. I proprietari fondiari, come tutti gli altri uomini, amano mietere dove non hanno seminato ed esigono una rendita perfino per il prodotto naturale della terra.<sup>2</sup> SMITH, t. I, p. 99 [51].

«Si potrebbe ritenere che la rendita fondiaria non sia altro che il profitto del capitale che il proprietario ha investito per il miglioramento della terra. {...} Questo può essere parzialmente vero in certe occasioni {...}, ma il proprietario fondiario pretende: 1) una rendita perfino per le terre che non siano mai state migliorate, e l'interesse o il profitto che si suppone egli faccia pagare sulla spesa per tali miglioramenti non è, per lo più, che un'aggiunta/un'addizione a quella rendita originaria; 2) inoltre tali miglioramenti non sempre vengono effettuati con i fondi del proprietario fondiario, ma a volte vengono effettuati con quelli dell'affittuario. Ciò nonostante, quando l'affitto dev'essere rinnovato, il proprietario fondiario usa chiedere lo stesso aumento di rendita come se quei miglioramenti fossero stati fatti con i suoi propri fondi; 3) egli esige talvolta una rendita perfino per cose a cui l'opera umana è assolutamente incapace di apportare il minimo miglioramento». SMITH, t. I, pp. 300-301 [144-145].

Smith adduce come esempio di quest'ultimo caso la salicornia, «una specie di pianta marina che, una volta bruciata, dà un sale alcalino utile nella fabbricazione del vetro, del sapone ecc. Cresce in diverse zone della Gran Bretagna, specie in Scozia,

<sup>1</sup> «Perché» – spiega Say – «non si può supporre che una terra sia stata trasmessa legittimamente dal primo occupante fino ai nostri giorni» (J.-B. SAY, *Trattato di economia politica*, cit., p. 93).

<sup>2</sup> Questa e le successive citazioni di Smith tendono tutte a evidenziare il carattere parassitario della rendita.

esclusivamente sulle rocce dove arriva l'alta marea e che sono coperte dalle onde del mare due volte al giorno, per cui il loro prodotto non è mai stato accresciuto dall'industria dell'uomo. Tuttavia il proprietario di un tale terreno dove cresce questo genere di pianta esige una rendita per esso allo stesso modo di come la pretende per i suoi campi di grano. Il mare nelle vicinanze delle isole Shetland è eccezionalmente ricco. Una gran parte degli abitanti ||III| di quelle isole vive di pesca. Ma perché possano trarre profitto dal prodotto del mare, essi devono abitare nelle sue vicinanze. La rendita fondiaria del proprietario sta in rapporto non a ciò che l'affittuario può trarre dalla terra, ma a ciò che può ricavare sia dalla terra che dal mare». SMITH, t. I, pp. 301-302 [145].

«Questa rendita fondiaria si può considerare come il prodotto di quella *potenza della natura*, il cui uso il proprietario presta all'affittuario. Questo prodotto è maggiore o minore a seconda della grandezza di questa potenza [della natura], ovvero, in altre parole, a seconda della fertilità della terra, com'è naturalmente oppure in seguito a dei miglioramenti. Questo prodotto rappresenta l'opera della natura, che rimane dopo aver detratto o compensato tutto ciò che può essere considerato come opera dell'uomo». SMITH, t. II, pp. 377-378 [358].

«La *rendita fondiaria* quindi, considerata come prezzo pagato per l'uso della terra, è naturalmente un *prezzo di monopolio*. Essa non è affatto proporzionale a ciò che il proprietario fondiario può avervi investito per migliorarla o a ciò che egli deve prendere per non andare in perdita, ma a ciò che l'affittuario può permettersi di dare senza perdita». SMITH, t. I, p. 302 [145].

«Delle 3 classi produttive<sup>3</sup> quella dei proprietari fondiari è l'unica a cui il reddito non costi né lavoro né cura ma giunga, per così dire, spontaneamente, e indipendentemente da ogni piano o progetto». SMITH, t. II, p. 161 [232].

Abbiamo già appreso che la quantità della rendita fondiaria dipende dal grado di *fertilità* del suolo.

<sup>3</sup> Marx trascrive per inavvertenza «productives» anziché «primitives».

Un altro fattore per la sua determinazione è la *posizione*.

«La rendita [fondiaria] non solo varia con la *fertilità* della terra, qualunque ne sia il prodotto, ma anche con la sua posizione, qualunque ne sia la fertilità». SMITH, t. I, p. 306 [147].

«Il prodotto della terra, delle miniere e della pesca, quando la loro fertilità naturale è uguale, sarà in proporzione all'ammontare dei capitali investiti per la loro coltivazione e il loro sfruttamento, e alla maniera più [||III] o meno appropriata dell'investimento dei capitali. Quando i capitali sono uguali e ugualmente ben impiegati, allora il prodotto sarà in proporzione alla fertilità naturale dei terreni, delle zone pescose e delle miniere». SMITH, t. II, p. 210 [276].

Queste proposizioni di Smith sono importanti perché, dati uguali costi di produzione ed estensioni uguali, riducono la rendita fondiaria alla maggiore o minore fertilità della terra. E mostrano quindi chiaramente il sovvertimento dei concetti dell'economia politica che trasforma la fertilità della terra in una qualità del possidente fondiario.

Ma consideriamo ora come si configura la rendita fondiaria nei rapporti reali.

La rendita fondiaria viene stabilita dalla *lotta tra l'affittuario e il proprietario fondiario*. Nell'economia politica troviamo dovunque riconosciuta l'opposizione ostile degli interessi, la lotta, la guerra come base dell'organizzazione sociale.<sup>4</sup>

Vediamo ora quali sono i rapporti tra proprietario fondiario e affittuario.

«Nel concordare i termini dell'affitto, il proprietario fondiario cerca possibilmente di non lasciare all'affittuario una parte di prodotto maggiore del minimo indispensabile per reintegrare il capitale che fornisce le sementi, paga il lavoro, compra e mantiene il bestiame e gli altri strumenti, aumentato inoltre del profitto ordinario degli altri affittuari della zona. Questa è evidentemente la quota minima di cui l'affittuario può accontentarsi senza ri-

<sup>4</sup> Anche il salario «viene determinato dalla lotta ostile tra capitalista e lavoratore» (cfr. *supra*, p. 55); e nella sezione precedente Marx ha descritto la «sfrenata concorrenza tra i capitalisti».

metterci e raramente il proprietario fondiario intende lasciargli qualcosa di più. Qualunque parte del prodotto, o del suo prezzo, sia superiore a questa quota, indifferentemente da tutto il resto, il proprietario cerca di riservarsela come rendita fondiaria, che è evidentemente la più alta che l'affittuario può permettersi di pagare alle condizioni attuali della terra. ||IV| Questo surplus, comunque, può essere sempre considerato come la rendita fondiaria naturale, cioè come la rendita per la quale la maggior parte dei terreni sono naturalmente affittati». SMITH, t. I, pp. 299-300 [144].

«I proprietari fondiari {dice Say} esercitano una specie di monopolio verso gli affittuari. La richiesta della loro merce, che è il terreno, può estendersi continuamente; ma la quantità della loro merce si estende soltanto fino a un certo punto. {...} Il contratto che si conchiude tra il proprietario fondiario e l'affittuario è sempre quanto più vantaggioso può esserlo al primo {...} oltre al vantaggio che egli trae dalla natura delle cose, ne trae un altro dalla sua posizione, dal maggior patrimonio, dal maggior credito e dalla maggiore considerazione di cui gode; già solo il primo di questi vantaggi basta perché sia sempre in grado di profittare *egli solo* delle circostanze favorevoli del fondo e del suolo. L'apertura di un canale, di una strada, l'incremento della popolazione e della prosperità di una zona alzano sempre il prezzo degli affitti. {...} L'affittuario stesso può certo migliorare il fondo a sue spese; ma è un capitale da cui egli trae profitto solo per la durata del suo affitto, e che alla scadenza resta al proprietario fondiario; da questo momento in poi questi ne trae gli interessi senza aver anticipato nulla, poiché l'affitto si alza ora in proporzione».<sup>5</sup> SAY, t. II, pp. 142-143.

«La rendita fondiaria, considerata come il prezzo pagato per l'uso della terra, è quindi naturalmente il prezzo più alto che l'affittuario può permettersi di pagare date le attuali condizioni del fondo terriero». SMITH, t. I, p. 299 [144].

<sup>5</sup> J.-B. SAY, *Trattato di economia politica*, cit., pp. 297-8 (la presente traduzione si discosta però in qualche punto da quella della «Biblioteca dell'economista»).

«La rendita fondiaria della terra in superficie ammonta dunque per lo più {...} a un terzo del prodotto lordo, ed è di solito una rendita fissa e indipendente dalle variazioni  $||V|$  occasionali del raccolto». SMITH, t. I, p. 351 [168-169].

«La rendita è raramente inferiore a  $\frac{1}{4}$  dell'intero prodotto». Ivi, t. II, p. 378 [358].

La *rendita fondiaria* non può essere pagata per tutte merci. Per esempio in alcune regioni non si paga alcuna rendita fondiaria per le pietre.

«Si possono comunemente portare al mercato solo quei prodotti della terra, quelle parti del prodotto della terra, il cui prezzo ordinario è sufficiente alla reintegrazione del capitale che deve essere impiegato per portarvele, insieme al profitto ordinario di questo capitale. Se il prezzo [del prodotto della terra] è più che sufficiente per reintegrare questo capitale, il surplus andrà allora naturalmente alla rendita fondiaria. Se il prezzo [del prodotto della terra] è appena sufficiente, la merce può essere portata sì al mercato, ma non basta per pagare la rendita fondiaria al proprietario fondiario. Che il prezzo sia o non sia più che sufficiente dipende dalla domanda». SMITH, t. I, pp. 302-303 [145].

«La rendita fondiaria entra nella composizione del *prezzo delle merci* in modo del tutto *diverso* da quello dei salari e dei profitti. Il *tasso alto o basso* dei salari e dei profitti è la *causa* del prezzo alto o basso delle merci; il tasso alto o basso della rendita fondiaria è l'*effetto* del prezzo». SMITH, t. I, pp. 303-304 [146].

Tra i *prodotti* che danno sempre una *rendita fondiaria* rientra il *cibo*.

«Poiché gli uomini, come tutti gli animali, si moltiplicano in proporzione dei loro mezzi di sussistenza, c'è sempre una domanda più o meno grande di cibo. Il cibo può acquistare sempre una quantità più o meno grande  $||VI|$  di lavoro e si può sempre trovare qualcuno disposto a fare qualcosa per ottenerlo. In realtà, la quantità di lavoro che il cibo può acquistare non è sempre *uguale* a quella che potrebbe mantenere se fosse amministrato nel modo più economico, a causa degli alti salari che vengono talvolta pagati al lavoro. Ma il cibo può sempre acquistare una quantità di



lavoro pari a quella che può mantenere al livello in cui questa specie di lavoro è comunemente mantenuto nel paese. La terra produce in quasi tutte le possibili situazioni una quantità di cibo maggiore di quanto basta per mantenere tutto il lavoro necessario a portare questo cibo sul mercato. Il sovrappiù di questo cibo è sempre più che sufficiente a ricostituire il capitale che ha messo in moto tale lavoro, con l'aggiunta del profitto. Rimane dunque sempre qualcosa per dare una rendita al proprietario fondiario». SMITH, t. I, pp. 305-306 [146-147].

«Non solo la rendita fondiaria trae la sua prima origine dal cibo, ma anche se qualche altra parte del prodotto della terra viene in seguito a fruttare una rendita, la rendita deve quest'aggiunta di valore all'aumento di potenza raggiunto dal lavoro nella produzione di cibo, mediante {*au moyen*} la coltivazione e il miglioramento della terra». SMITH, t. I, p. 345 [166].

«Il cibo dell'uomo basta quindi sempre a pagare la rendita fondiaria». SMITH, t. I, p. 337 [162].

«I paesi sono popolosi non in rapporto al numero di persone che il loro prodotto può vestire e alloggiare, ma in rapporto al numero di coloro che tale prodotto può nutrire». SMITH, t. I, p. 342 [164].

«Dopo il cibo i 2 più grandi bisogni umani sono il vestiario, l'alloggio e il riscaldamento. Questi fruttano per lo più una rendita fondiaria, ma non sempre necessariamente». Ivi, t. I, p. 338 [162]. |

[VIII] Vediamo ora come il proprietario fondiario sfrutta tutti i vantaggi della società.

1) «La rendita fondiaria si accresce con l'aumento della popolazione». SMITH, t. I, p. 335 [161].

2) Abbiamo già appreso da Say come la rendita fondiaria aumenti con le ferrovie ecc., con il miglioramento, la sicurezza e la moltiplicazione dei mezzi di comunicazione.

3) «Qualsiasi miglioramento nelle condizioni della società tende, *direttamente* o *indirettamente*, a incrementare la rendita fondiaria, la ricchezza reale del proprietario [fondiario], cioè il

suo potere di acquisto del lavoro altrui o del prodotto del lavoro altrui. {...} Il diffondersi dei miglioramenti delle terre e delle coltivazioni tende direttamente ad aumentarla. La quota del prodotto che spetta al proprietario [fondiario] cresce di necessità con il crescere del prodotto stesso. {...} L'aumento del prezzo reale di questa specie di prodotti grezzi, per esempio l'aumento del prezzo del bestiame, tende anch'esso ad aumentare direttamente la rendita fondiaria e in una misura ancora maggiore. Non solo il valore reale della quota spettante al proprietario fondiario, il potere reale che questa quota gli dà sul lavoro altrui, aumenta necessariamente con il valore reale del prodotto, ma con questo valore cresce anche la proporzione di questa quota rispetto al prodotto totale. Questo prodotto, dopo l'aumento del suo prezzo reale, non richiede più lavoro di prima per essere raccolto e per reintegrare il capitale impiegato insieme con i suoi profitti ordinari. La quota restante del prodotto, che spetta al proprietario fondiario, sarà dunque rispetto al prodotto complessivo molto più grande di prima». SMITH, t. II, pp. 157-159 [251]. |

[IX] La maggiore domanda di prodotti grezzi, e il rialzo di valore che ne deriva, possono risultare in parte dall'aumento della popolazione e dall'aumento dei suoi bisogni. Ma ogni nuova invenzione, ogni nuova applicazione nella manifattura di una materia prima in precedenza non usata o poco usata, aumenta la rendita fondiaria. Così, per esempio, la rendita delle miniere di carbone è salita enormemente con le ferrovie, i battelli a vapore ecc.

Oltre a questo vantaggio che il proprietario fondiario ricava dalla manifattura, dalle scoperte, dal lavoro, ne vediamo subito ancora un altro.

4) «Tutti quei miglioramenti nella forza produttiva del lavoro che tendono direttamente a ridurre il prezzo reale dei prodotti manufatti, tendono indirettamente ad aumentare la rendita fondiaria reale. Contro i prodotti manufatti il proprietario fondiario scambia infatti quella parte del suo prodotto grezzo che eccede il suo consumo personale, o il prezzo di questa eccedenza. Tutto

ciò che riduce il prezzo reale di quella prima specie di prodotti, aumenta il prezzo reale della 2<sup>a</sup>. La medesima quantità di prodotto grezzo corrisponde da ora in poi a una maggiore quantità di prodotto manufatto, e il proprietario fondiario è messo così in grado di acquistare una maggiore quantità di cose comode, ornamentali e di lusso». SMITH, t. II, p. 159 [251-252].

Ma è una sciocchezza concludere, come fa Smith (t. II, p. 161 [252]), che dal momento che il proprietario fondiario sfrutta tutti i vantaggi della società,  $|X|$  l'interesse del proprietario fondiario è sempre identico con quello della società.<sup>6</sup> Nell'economia politica, sotto il dominio della proprietà privata, l'interesse che un individuo ha per la società è in proporzione esattamente inversa all'interesse che la società ha per lui, così come l'interesse che l'usuraio ha per il dissipatore non è assolutamente identico all'interesse del dissipatore.

Accenniamo soltanto di passaggio alla sete di monopolio del proprietario fondiario nei riguardi della proprietà fondiaria di paesi stranieri, da cui hanno origine ad esempio le leggi sul grano.<sup>7</sup> Parimenti passiamo qui sotto silenzio la servitù della gleba medievale, la schiavitù nelle colonie, la miseria dei contadini/dei giornalieri in Gran Bretagna.

Limitiamoci alle tesi dell'economia politica stessa.

1) Che il proprietario terriero sia interessato al bene della società significa, secondo i principi dell'economia politica, che è interessato all'incremento progressivo della sua popolazione,

<sup>6</sup> «L'interesse del primo di questi tre grandi ordini [l'ordine di coloro che vivono di rendita], come risulta da quanto appena è stato detto, è strettamente e inseparabilmente connesso all'interesse generale della società. Qualunque cosa favorisca o nuoccia all'uno, necessariamente favorisce o nuoce all'altro. Quando il pubblico delibera su qualche regolamento di commercio o di polizia, i proprietari fondiari non possono mai trarlo in errore, allo scopo di favorire l'interesse della loro classe; sempre che abbiano una conoscenza sufficiente di tale interesse» (S, 252).

<sup>7</sup> Si tratta delle leggi inglesi sul grano del 1815, che ne *Il capitale* Marx definirà «un'imposta sul pane di cui si gravò il paese, con il dichiarato intento di assicurare agli oziosi proprietari fondiari la conservazione della *rental* aumentata a dismisura durante la guerra antigiacobina» (K. MARX, *Il capitale. Libro terzo*, trad. M.L. Boggieri, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 726).

della sua produzione tecnica, all'aumento dei suoi bisogni, in una parola alla crescita della ricchezza; e questa crescita va di pari passo, secondo le considerazioni finora svolte, con la crescita della miseria e della schiavitù. La relazione tra la crescita dell'affitto e quella della miseria è un esempio dell'interesse del proprietario fondiario alla società, perché con l'affitto cresce la rendita fondiaria, l'interesse del suolo su cui sorge la casa.

2) Secondo lo stesso economista politico, l'interesse del proprietario fondiario è ostilmente opposto all'interesse dell'affittuario; dunque già di una parte consistente della società. |

[XI] 3) Poiché il proprietario fondiario può pretendere dall'affittuario una rendita tanto maggiore quanto meno l'affittuario paga di salario, e poiché l'affittuario abbassa tanto più il salario quanto più il proprietario pretende di rendita fondiaria, ne segue che l'interesse del proprietario fondiario è ostilmente contrario all'interesse dei braccianti agricoli, come l'interesse dei padroni di fabbrica è ostilmente contrario a quello dei loro lavoratori. Egli riduce ugualmente il salario a un minimo.

4) Poiché una riduzione reale del prezzo dei prodotti manufatti eleva la rendita fondiaria, il possidente fondiario ha quindi un interesse diretto all'abbassamento del salario dei lavoratori della manifattura, alla concorrenza tra capitalisti, alla sovrapproduzione, a tutta la miseria connessa alla produzione manifatturiera.

5) Ma se l'interesse del proprietario fondiario, ben lungi dall'essere identico all'interesse della società, si trova, dunque, in ostile opposizione con l'interesse degli affittuari, dei braccianti agricoli, dei lavoratori della manifattura e dei capitalisti, l'interesse di ogni singolo proprietario fondiario, d'altra parte, non è neppure identico con quello dell'altro proprietario [fondiario], a causa della concorrenza che ora vogliamo considerare.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Possiamo cercare di riassumere, alla luce di quanto è emerso finora, le idee di Marx circa il rapporto tra interesse dell'individuo e interesse della società. La chiave per la comprensione delle affermazioni, in apparenza non sempre coerenti, che Marx fa al riguardo, si trova in un passo dei *Quaderni di Parigi*, che ci sembra importante trascrivere per intero: «L'infamia dell'economia politica consiste nel ragionare, sotto il presupposto degli interessi

Già in generale il rapporto tra grande e piccola proprietà fondiaria è simile al rapporto tra grande e piccolo capitale. Ma in più vi sono speciali circostanze che provocano inevitabilmente l'accumulazione della grande proprietà fondiaria e l'assorbimento della piccola proprietà da parte della grande. |

[XII] 1) In nessuna circostanza il numero relativo dei lavoratori e degli strumenti diminuisce maggiormente con l'ingrandimento dei fondi come nel possesso fondiario. Allo stesso modo, la possibilità di uno sfruttamento onnilaterale, di un risparmio nei costi di produzione e di un'opportuna divisione del lavoro in nessuna circostanza aumenta di più con l'ingrandirsi dei fondi come nel possesso fondiario. Per quanto piccolo possa essere

ostilmente separati dalla proprietà privata come se gli interessi non fossero separati e la proprietà fosse comune. [...] Tutte le proposizioni razionali circa l'unità dei diversi rami della produzione e dei diversi interessi, circa l'unità di lavoro e capitale, di produzione e consumo ecc., divengono, nelle mani dell'economia politica, sul terreno della proprietà privata, *infami* sofismi. [...] L'economia politica, con la sua arbitraria supposizione di interessi *sociali* in luogo di interessi *non sociali* e con il modo in cui fa questa supposizione, non dimostra altro se non che leggi razionali nelle condizioni attuali si possono mantenere soltanto facendo *astrazione* dalla natura *specificata* dei rapporti attuali ovvero che le leggi dominano solo in forma astratta» (PH, 558; 482-3). Da ciò si ricava che 1) il concetto economico-politico di un interesse sociale generale, presente in Smith, Say ecc., deve considerarsi illusorio, perché gli interessi cosiddetti sociali, come viene spiegato altrove (PH, 517; 424), coincidono sempre in sostanza con gli interessi del capitale, cioè della classe socialmente dominante; 2) solo sotto mutate condizioni sociali ha senso parlare di un'unità dei diversi interessi, le affermazioni concernenti quest'unità sono razionali e non sofistiche. Quando Marx ripercorre le opinioni di Smith a proposito dell'accordo tra l'interesse dei primi due ordini della società (lavoratori e proprietari fondiari) e l'interesse generale della società, e del contrasto tra l'interesse del terzo ordine, quello dei capitalisti, e l'interesse sociale generale, non dobbiamo pensare perciò che egli le sottoscriva senz'altro. Si limita a registrarle e a rilevare come, attraverso il chiarimento dell'equivoco presupposto di un interesse generale della società, esse si convertano, in Smith stesso o nei più coerenti sviluppi della sua dottrina, nelle tesi esattamente opposte. Così da Smith si ricava pure che «la società si oppone sempre e necessariamente all'interesse del lavoratore», mantenendo il salario al livello più basso possibile (cfr. *supra*, p. 65); che l'interesse parassitario del proprietario fondiario è in conflitto con quello di tutte le altre classi sociali (cfr. *supra*, p. 115); e in Ricardo, che non conosce le «debolezze umane» di Adam Smith, l'interesse dei capitalisti (reddito netto) è identico a quello della società (cfr. *supra*, p. 100).

un campo, gli strumenti di lavoro strettamente indispensabili, come l'aratro, la sega ecc., raggiungono un certo limite oltre il quale non possono essere ulteriormente ridotti, mentre l'estensione della proprietà fondiaria può essere ridotta ben oltre questo limite.

2) Il grande possesso fondiario accumula a suo profitto gli interessi del capitale che l'affittuario ha impiegato per il miglioramento del fondo e del suolo. Il piccolo possesso fondiario deve impiegare il proprio capitale. Per esso tutto questo profitto dunque viene a mancare.

3) Mentre ogni miglioramento sociale giova alla grande proprietà fondiaria, nuoce alla piccola, perché rende sempre più necessario per essa il denaro contante.

4) Bisogna ancora considerare 2 importanti leggi che regolano questa concorrenza:

α) «La rendita delle terre coltivate che producono il cibo degli uomini regola la rendita della maggior parte delle altre terre coltivate». SMITH, t. I, p. 331 [159].

In ultima analisi solo il grande possesso fondiario può produrre i mezzi di sussistenza, come bestiame ecc. Esso regola dunque la rendita delle altre terre e può ridurla al minimo.

Il piccolo proprietario fondiario che conduce da sé l'azienda agricola si trova allora di fronte al grande proprietario fondiario nello stesso rapporto in cui si trova un artigiano che possiede il *suo proprio* strumento di lavoro di fronte al padrone di fabbrica. Il piccolo possesso fondiario è divenuta un semplice strumento di lavoro. ||XVI| La rendita fondiaria scompare del tutto per il piccolo possidente fondiario; gli rimane tutt'al più l'interesse del suo capitale e il suo salario; poiché a causa della concorrenza la rendita fondiaria può essere spinta fino al punto di non essere altro che l'interesse del capitale non investito dal proprietario.

β) D'altra parte abbiamo già visto che, presupposta un'uguale fertilità e uno sfruttamento ugualmente efficace dei latifondi, delle miniere e delle zone pescose, il prodotto è proporzionale alla grandezza dei capitali. Quindi vittoria del grande proprietario fondiario. Allo stesso modo, se i capitali investiti sono uguali,

il prodotto è proporzionale alla fertilità. Di conseguenza, dove i capitali sono uguali, la vittoria va al proprietario fondiario del suolo più fertile.

γ) «In generale, una miniera può dirsi fertile o sterile a seconda che la quantità di minerale che può venirne estratta con una certa quantità di lavoro sia maggiore o minore di quella che si può estrarre, con un'uguale quantità di lavoro, dalla maggior parte delle altre miniere dello stesso genere». SMITH, t. I, pp. 345-346 [166].

«Il prezzo della miniera più ricca regola il prezzo del carbone di tutte le altre miniere dei dintorni. Sia il proprietario fondiario che l'imprenditore trovano, il primo che può ottenere una rendita maggiore, il secondo un maggior profitto, vendendo a un prezzo inferiore a quello praticato dai loro vicini. Questi vicini sono ormai obbligati a vendere allo stesso prezzo, sebbene non possano permetterselo altrettanto e sebbene questo prezzo diminuisca sempre più e a volte finisca per toglier loro l'intera rendita e l'intero profitto. Alcuni sfruttamenti minerari vengono del tutto abbandonati, altri non fruttano più alcuna rendita e possono essere continuati soltanto mediante il lavoro del proprietario fondiario stesso». SMITH, t. I, p. 350 [168].

«Dopo la scoperta delle miniere del Perù la maggior parte delle miniere d'argento europee furono abbandonate. {...} Questo fu anche il destino delle miniere di Cuba e di Santo Domingo, e persino quello delle vecchie miniere del Perù, dopo la scoperta di quelle di Potosí». T. I, p. 353 [169-170].

Tutto ciò che Smith dice qui a proposito delle miniere, vale più o meno per il possesso fondiario in genere.

δ) «Si deve osservare che il prezzo corrente della terra dipende sempre dai tassi correnti di interesse. {...} Se la rendita fondiaria dovesse scendere al di sotto dell'interesse del denaro per una differenza molto forte, allora nessuno vorrebbe comprare la terra, il che ridurrebbe ben presto il suo prezzo corrente. Al contrario, se i vantaggi della rendita fondiaria dovessero più che compensare l'interesse del denaro, allora ognuno vorrebbe com-

prare della terra, il che parimenti ristabilirebbe ben presto il suo prezzo corrente». SMITH, t. II, pp. 367-368 [353].

Da questo rapporto sussistente tra la rendita fondiaria e l'interesse del denaro risulta che la rendita fondiaria è destinata a cadere sempre più, di modo che alla fine solo le persone più ricche possono vivere di rendita fondiaria. Dunque concorrenza sempre maggiore tra i proprietari fondiari che non danno in affitto la loro terra. Rovina di una parte di costoro – ulteriore accumulazione della grande proprietà fondiaria. |

[XVII] Questa concorrenza ha inoltre come conseguenza che una gran parte della proprietà fondiaria cade nelle mani dei capitalisti e i capitalisti diventano così al tempo stesso proprietari fondiari, come pure in genere i proprietari fondiari minori sono ormai soltanto dei capitalisti. Allo stesso modo, una parte della grande proprietà fondiaria diviene al tempo stesso proprietà industriale.

La conseguenza finale è dunque la scomparsa della differenza tra capitalista e proprietario fondiario, di modo che nell'insieme rimangono soltanto 2 classi della popolazione: la classe dei lavoratori e la classe dei capitalisti. Questo mercimonio della proprietà fondiaria, la trasformazione della proprietà fondiaria in una merce rappresenta l'ultima caduta della vecchia aristocrazia e l'ultimo perfezionamento dell'aristocrazia del denaro.<sup>9</sup>

1) Non ci uniamo alle lacrime sentimentali che il romanticismo versa a questo riguardo. Esso confonde sempre l'infamia del *mercimonio della terra* con la conseguenza contenuta nel *mercimonio della proprietà privata* sulla terra – conseguenza del tutto razionale, necessaria e desiderabile sotto l'imperio della

<sup>9</sup> Su questa progressiva subordinazione della terra al capitale, vedi anche, più avanti, pp. 158-64. La semplificazione dello scontro sociale sarà una delle idee centrali del *Manifesto del partito comunista*: «L'epoca nostra, l'epoca della borghesia, si distingue perché ha semplificato i contrasti tra le classi. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra: borghesia e proletariato» (MEOC, VI, 487).



proprietà privata. In primo luogo, la proprietà fondiaria feudale è già, nella sua essenza, la terra di cui si fa mercimonio, la terra estraniata all'uomo e che, di conseguenza, gli si contrappone nella figura di alcuni pochi grandi signori.<sup>10</sup>

Il dominio della terra sull'uomo come una potenza estranea è già insito nel possesso fondiario feudale. Il servo della gleba è un accidente della terra. Allo stesso modo, il titolare di un maggiorasco, il figlio primogenito, appartiene alla terra. Essa lo eredita. In genere il dominio della proprietà privata comincia con il possesso fondiario – questa è la sua base. Ma nella proprietà fondiaria feudale il signore *appare* almeno come re del possesso fondiario. Allo stesso modo, esiste ancora la parvenza di un rapporto più intimo tra il possessore e la terra che non quello della mera ricchezza materiale. Il terreno è individualizzato con il suo signore, ha il suo rango, è baronale o comitale con lui, ha i suoi privilegi, la propria giurisdizione, la propria posizione politica ecc. Appare come il corpo inorganico del suo signore. Di qui il proverbio: *nulle terre sans maître*, che esprime l'unione indissolubile della signoria e del possesso fondiario. Allo stesso modo, la signoria della proprietà fondiaria non appare immediatamente come signoria del puro capitale. Coloro che appartengono alla proprietà fondiaria sono più legati a essa che alla loro patria. È una specie ridotta di nazionalità. |

<sup>10</sup> Per «romanticismo», in questo passo, Marx intende quella tendenza reazionaria – rappresentata da storici, economisti, ma anche da filosofi e teologi – che guardava nostalgicamente alle istituzioni medievali e al «giusto equilibrio» dell'economia precapitalistica. Alcuni esponenti di questa tendenza sono ricordati *infra* a pp. 161-2. La posizione di Marx di fronte a essa può essere così sintetizzata: il *traffico della terra* è certo, come tale, un'infamia, in quanto comporta l'impossibilità di un «rapporto sentimentale dell'uomo alla terra», di un rapporto cioè in cui la terra sia una «proprietà vera e personale dell'uomo»; ma la denuncia di quest'infamia non deve portare a chiudere gli occhi sul fatto che il *traffico della proprietà privata sulla terra*, quale si dà in condizioni capitalistiche, è una conseguenza storicamente inevitabile di quel rapporto alienato alla terra, che caratterizza già, in sostanza, la proprietà fondiaria feudale. Anzi, aggiunge Marx, questa conseguenza è desiderabile, perché solo attraverso tale sviluppo è possibile ripristinare «in una maniera razionale e non più mediata dalla servitù della gleba, dalla signoria e da una sciocca mistica della proprietà» il rapporto sentimentale dell'uomo alla terra.

[XVIII] Allo stesso modo, la proprietà fondiaria feudale dà il nome al suo signore, come un regno al suo re. La sua storia di famiglia, la storia della sua casata ecc., tutto ciò individualizza per lui il possesso fondiario e ne fa formalmente la sua casa, ne fa una persona. Allo stesso modo, coloro che coltivano il possedimento fondiario non hanno la posizione di *giornalieri*; ma in parte sono essi stessi sua proprietà, come i servi della gleba, e in parte sono legati a esso da rapporti di rispetto, di soggezione e di obbligazione. La posizione del possesso fondiario nei loro confronti è perciò immediatamente politica e ha inoltre un lato *sentimentale*. I costumi, il carattere ecc. cambiano da un terreno all'altro e paiono una cosa sola con la parcella di terra a cui appartengono; mentre più tardi solo la borsa dell'uomo, non il suo carattere né la sua individualità, lo lega al terreno. Infine, il signore feudale non cerca di trarre il maggiore vantaggio possibile dal suo possesso fondiario. Piuttosto egli consuma quello che c'è, e lascia tranquillamente la cura di produrre ai servi della gleba e agli affittuari. Questa è la condizione *nobile* del possesso fondiario, che getta una gloria romantica sul suo signore.

È necessario che questa parvenza sia soppressa, che la proprietà fondiaria, la radice della proprietà privata, venga travolta completamente nel movimento della proprietà privata e diventi una merce, che la signoria del proprietario appaia come la pura signoria della proprietà privata, del capitale, spoglia di ogni coloritura politica, che il rapporto tra proprietario e lavoratore si riduca al rapporto economico tra sfruttatore e sfruttato, che ogni rapporto personale del proprietario con la sua proprietà cessi e la proprietà diventi ricchezza puramente *oggettiva*, materiale, che al posto del matrimonio d'onore con la terra subentri il matrimonio d'interesse e la terra, come l'uomo, scada a valore commerciale. È necessario che ciò che costituisce la radice della proprietà fondiaria, lo sporco interesse privato, appaia anche nella sua figura cinica. È necessario che il monopolio inattivo si tramuti in monopolio attivo, irrequieto, nella concorrenza, e che il godimento sfaccendato dell'altrui sangue e sudore si tra-

muti in un traffico affaccendato con esso. È necessario, infine, che in questa concorrenza la proprietà privata nella figura di capitale mostri il suo dominio tanto sulla classe dei lavoratori che sui proprietari stessi, i quali vengono rovinati o innalzati dalle leggi che governano il movimento del capitale. Così al posto del proverbio medievale *nulle terre sans seigneur* [niente terra senza signore] subentra il proverbio moderno *l'argent n'a pas de maître* [il denaro non ha signore], in cui è espresso il completo dominio della morta materia sull'uomo.<sup>11</sup> |

[XIX] 2) Quanto alla disputa sulla divisione o non divisione del possesso fondiario, bisogna notare quanto segue.

<sup>11</sup> Sarebbe un errore prendere alla lettera formule come quella secondo cui lo «sporco interesse privato [*Eigennutz*]» deve finalmente apparire nella sua forma cinica, e credere che il processo di dissoluzione della proprietà fondiaria feudale e di progressiva subordinazione della terra al capitale avvenga in conformità a un'astratta legge dell'egoismo, che, dapprima dissimulato, debba infine affermarsi apertamente, senza pudori. Lungi dall'essere l'epifenomeno di una presunta dialettica dell'egoismo, quel processo obbedisce a una precisa necessità di ordine economico e storico, su cui Marx si è ampiamente soffermato. Se al termine dell'analisi storica egli ricorre a una formula riassuntiva, carica di suggestioni etiche, lo fa: a) allo scopo di ricollegarsi alle polemiche tra le due classi dei proprietari fondiari e dei capitalisti, che si scambiavano reciprocamente appunto l'accusa di «egoismo» (cfr. *infra*, pp. 193-6). Sotto questo profilo, però, l'intervento di Marx non può essere valutato come un giudizio etico, ma mira semplicemente a mostrare l'infondatezza delle pretese morali delle due parti. Se entrambe le forme di proprietà (feudale e capitalistica) sono sussumibili sotto la categoria dell'egoismo, ciò che conta non è questa comune qualità etica, ma la giustificazione storica di ciascuna di esse: l'egoismo «illuminato» ha ragione dell'egoismo «superstizioso», perché quest'ultimo è storicamente inattuale (cfr. *infra*, pp. 162-4); b) in omaggio alla tradizione del socialismo tedesco, che con Hess aveva intrapreso una critica della società borghese e dello stesso ordinamento economico capitalistico sotto forma di una critica dell'«egoismo» (vedi in proposito G. LUKÁCS, *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica* [1926], in *Id.*, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, trad. P. Manganaro e N. Merker, Laterza, Bari 1972, pp. 246-310). Tuttavia Marx è ben lontano da quell'«arbitrario coordinamento di tipi categoriali a determinate epoche storiche», che Lukács rimprovera a Hess (*ivi*, p. 265). Le categorie dell'egoismo, del cinismo ecc. perdono il loro originario valore di determinazioni morali astratte e indicano concreti processi storici ed economici.

La *divisione del possesso fondiario* nega il *grande monopolio* della proprietà fondiaria, lo sopprime, ma solo perché *generalizza* questo monopolio. Non sopprime la base del monopolio, la proprietà privata. Attacca l'esistenza, ma non l'essenza del monopolio.<sup>12</sup> La conseguenza di ciò è che essa cade vittima delle leggi della proprietà privata. La divisione del possesso fondiario corrisponde, infatti, al movimento della concorrenza sul terreno dell'industria. Oltre agli svantaggi economici di questa divisione degli strumenti e di quest'isolamento del lavoro di ciascuno (da tenere ben distinto dalla divisione del lavoro; il lavoro non viene ripartito tra molti, ma lo stesso lavoro viene eseguito da ciascuno per conto proprio, si tratta di una moltiplicazione dello stesso lavoro), questa divisione [del possesso fondiario], come la concorrenza [industriale], si converte necessariamente di nuovo in accumulazione.

Dunque, dove ha luogo la divisione del possesso fondiario, non rimane altro che o ritornare al monopolio in una forma ancora più odiosa o negare/sopprimere la stessa divisione del possesso fondiario. Ciò non comporta però il ritorno al possesso feudale, ma la soppressione della proprietà privata sul fondo e sul suolo in genere. La prima soppressione del monopolio è sempre la sua generalizzazione, l'estensione della sua esistenza. La soppressione del monopolio, una volta che esso ha raggiunto l'esistenza più ampia e comprensiva possibile, è il suo completo annientamento. L'associazione, applicata al fondo e al suolo partecipa, dal punto di vista economico, dei vantaggi del grande possesso fondiario, e realizza per la prima volta la tendenza originaria presente nella divisione della terra, cioè l'eguaglianza. Allo stesso modo l'associazione ristabilisce anche, in una maniera razionale e non più mediata dalla servitù della gleba, dalla signoria e da una sciocca mistica della proprietà, il rapporto sentimentale dell'uomo alla terra, dal momento che la terra cessa di essere un oggetto di mercimonio e, mediante il libero lavoro e il libero godimento, diviene

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, p. 91, n. 13 e *infra*, p. 129.

di nuovo una proprietà vera e personale dell'uomo. Un grande vantaggio della divisione in questo settore è che la massa dei proprietari fondiari va in rovina in modo diverso che nell'industria; ed è una massa che non può più risolversi alla servitù.<sup>13</sup>

Quanto al grande possesso fondiario, i suoi difensori hanno sempre sofisticamente identificato i vantaggi economici, che l'agricoltura in grande offre, con la grande proprietà fondiaria, come se non fosse proprio con la soppressione della proprietà [privata] che questi vantaggi da un lato [XX] ricevono la massima estensione possibile, e dall'altro diventano di utilità sociale. Allo stesso modo essi hanno attaccato lo spirito mercantile del piccolo possesso fondiario, come se il grande possesso fondiario stesso, già nella sua forma feudale, non contenesse il mercimonio latente in sé – per non parlare della moderna forma inglese, che combina il feudalesimo del signore fondiario con lo spirito mercantile e l'industria dell'affittuario.

Come la grande proprietà fondiaria può ritorcere sulla divisione del possesso fondiario l'accusa di monopolio che questa le rivolge, poiché anche la divisione è basata sul monopolio della proprietà privata, così la divisione del possesso fondiario può ritorcere sul grande possesso fondiario l'accusa di essere diviso, perché anche qui domina la divisione, sebbene in forma più rigida e cristallizzata. In genere, anzi, la proprietà privata si basa sull'esistenza della divisione.

<sup>13</sup> «Questo capoverso» – osserva Rubel – «ci introduce nella sfera delle anticipazioni che costituiscono l'utopia – nel senso positivo di visione costruttiva – di Marx. “Associazione”, “eguaglianza”, “proprietà personale”, “lavoro libero”, “libero godimento”: ecco i fini desiderati. Essi non sono differenti da quelli che propone la *Memoria* di Proudhon, avversario sia della proprietà, che è lo “sfruttamento del debole da parte del forte”, sia della “comunità” – cioè del comunismo – che è lo “sfruttamento del forte da parte del debole” (*Che cos'è la proprietà*, cap. V, § 2)» (M. RUBEL, *Notes* a K. MARX, *Œuvres. Tome II: Économie*, Gallimard, Paris 1968, p. 1608). Occorre precisare però che Marx presenta l'«associazione» non semplicemente come un «fine desiderato» ma come il risultato di una dialettica storica obiettiva; e che il tema dell'«associazione» – caro non solo a Proudhon, ma ai teorici delle più diverse correnti – non comporta in Marx alcun atteggiamento pregiudizialmente critico verso il comunismo (cfr. *infra* il frammento «Proprietà privata e comunismo»).

Del resto, come la divisione del possesso fondiario riconduce al grande possesso fondiario come ricchezza del capitale, così la proprietà fondiaria feudale, la si giri o rigiri come si vuole, deve necessariamente portare alla divisione o almeno cadere nelle mani dei capitalisti.

Infatti, la grande proprietà fondiaria, come in Inghilterra, spinge la stragrande maggioranza della popolazione nelle braccia dell'industria e riduce i suoi propri lavoratori in completa miseria. Essa genera e accresce così il potere del suo nemico, il capitale, l'industria, spingendo i poveri e una intera attività del paese in un altro campo. Rende industriale la maggioranza del paese, e ne fa così l'avversario della grande proprietà fondiaria. Dove l'industria ha raggiunto una grande potenza come oggi in Inghilterra, essa strappa progressivamente alla grande proprietà fondiaria i suoi monopoli di fronte ai paesi stranieri e la mette in concorrenza con il possesso fondiario straniero. Sotto il dominio dell'industria la proprietà fondiaria poteva garantirsi infatti la sua feudale grandezza solo per mezzo di monopoli contro i paesi stranieri, mettendosi cioè al riparo dalle leggi generali del commercio, che sono in contraddizione con la sua natura feudale. Una volta gettata nella concorrenza, essa ne segue le leggi come ogni altra merce che vi sia sottoposta. Comincia così a oscillare e a diminuire e aumentare, a passare velocemente da una mano all'altra; e nessuna legge può più mantenerla in poche mani predestinate. ||XXI| La conseguenza immediata è il frazionamento della terra in molte mani, e in ogni caso il suo assoggettamento al potere dei capitali industriali.

Infine, il grande possesso fondiario, che è stato forzatamente mantenuto a questo modo e ha prodotto accanto a sé una temibile industria, porta alla crisi ancora più rapidamente che la divisione del possesso fondiario, accanto al quale il potere dell'industria rimane sempre di secondo ordine.

Il grande possesso fondiario, come vediamo in Inghilterra, si è già spogliato del suo carattere feudale e ha assunto un carattere industriale, in quanto vuol far denaro il più possibile. Esso dà al proprietario la rendita fondiaria più alta possibile, e all'affittuario il maggiore profitto possibile per il suo capitale. I lavoratori agri-

coli, di conseguenza, sono già stati ridotti al minimo, e la classe degli affittuari rappresenta già, all'interno del possesso fondiario, il potere dell'industria e del capitale. A causa della concorrenza con l'estero la rendita fondiaria nella maggior parte dei casi non può più costituire un reddito indipendente. Una gran parte dei proprietari fondiari deve subentrare al posto degli affittuari, che in questo modo cadono in parte nel proletariato. D'altro lato, anche molti affittuari si impadroniranno della proprietà fondiaria; poiché i grandi proprietari, che, con i loro facili redditi, si sono dati in maggioranza alla dissipazione e sono per lo più anche inadatti per una conduzione dell'agricoltura su vasta scala, non possiedono né i capitali né l'abilità per sfruttare il fondo e il suolo. Anche una parte di costoro viene dunque completamente rovinata. Infine, il salario, già ridotto a un minimo, deve essere ulteriormente ridotto per fronteggiare la nuova concorrenza. Ciò conduce poi necessariamente alla rivoluzione.

La proprietà fondiaria doveva svilupparsi in ciascuna di queste due maniere [– nella forma del monopolio e nella forma della concorrenza –] per sperimentare in entrambe il suo necessario tramonto, così come l'industria doveva andare in rovina nella forma del monopolio e nella forma della concorrenza per imparare a credere nell'uomo.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Questa frase finale “ad effetto”, isolata dal contesto delle precedenti analisi, può dare l'impressione che Marx proponga una nuova filosofia della storia, secondo cui l'età dell'alienazione prepara la realizzazione, o il ripristino, di un sempre desiderato *regnum hominis*. In realtà per Marx la fede nell'uomo rappresenta tanto poco l'eterno principio di sviluppo della storia, che essa anzi gli appare come il prodotto di una complessa vicenda storica e di un processo “educativo” parimenti storico. È sulla base di una presa di coscienza delle insuperabili contraddizioni inerenti alla propria struttura che la società industriale moderna, luogo di risoluzione delle precedenti contraddizioni, è costretta («impara») a credere nell'uomo, a cercare cioè una via d'uscita in nuove forme “associative” disalienate. La “fede nell'uomo” coincide quindi con la coscienza della necessità di una trasformazione rivoluzionaria del modo di produzione capitalistico. Il soggetto di questa presa di coscienza e della stessa trasformazione rivoluzionaria non è ovviamente l'*industria* come tale, ma la classe che in essa soffre più direttamente la contraddizione: come Marx ha appena finito di dire, è la crescente proletarizzazione, e la riduzione dei salari, che «conduce poi necessariamente alla rivoluzione».

[*Lavoro estraniato e proprietà privata*]

[XXII] Siamo partiti dai presupposti dell'economia politica. Abbiamo accettato il suo linguaggio e le sue leggi. Abbiamo assunto come presupposti la proprietà privata, la separazione di lavoro, capitale e terra, così come di salario, profitto del capitale e rendita fondiaria, come pure la divisione del lavoro, la concorrenza, il concetto di valore di scambio ecc. Sulla base dell'economia politica stessa, con le sue proprie parole, abbiamo mostrato che il lavoratore decade a merce, alla più miserabile delle merci; che la miseria del lavoratore sta in rapporto inverso alla potenza e alla grandezza della sua produzione; che il risultato necessario della concorrenza è l'accumulazione del capitale in poche mani, e quindi il ristabilimento ancora più tremendo del monopolio; che, infine, scompare la distinzione tra capitalista e proprietario fondiario come quella tra contadino e lavoratore di fabbrica e l'intera società deve dividersi nelle due classi dei *proprietari* e dei *lavoratori* senza proprietà.

L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega.<sup>1</sup> Coglie il processo *materiale* della proprietà

<sup>1</sup> Così, ad esempio, per Say la proprietà è un «possesso riconosciuto». «L'economia politica ne suppone l'esistenza come una cosa di fatto e soltanto accidentalmente ne considera il fondamento e le conseguenze [...] non può esserci ricchezza senza proprietà [...] il più potente incoraggiamento all'acquisto delle ricchezze e di conseguenza alla produzione» (J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, 3<sup>a</sup> ediz., Paris 1817, tomo II, *Epitome*, p. 471). Dopo aver riportato questo passo nei suoi *Quaderni di Parigi*, Marx aggiunge la seguente annotazione: «La *proprietà privata* è un fatto, della cui fondazione l'economia politica non si occupa, ma che ne costituisce la base. Non c'è *ricchezza* senza proprietà privata e l'economia politica è per essenza la *scienza dell'arricchimento*. Dunque non c'è economia politica senza proprietà privata. Dunque tutta l'economia politica si fonda su un fatto senza necessità» (PH, 449; 318-9). Anche Engels,



privata, ossia il processo che questa compie nella realtà, in formule generali, astratte, a cui dà poi il valore di *leggi*. Essa non *comprende* queste leggi, cioè non dimostra come esse derivino dall'essenza della proprietà privata. L'economia politica non ci dà alcun chiarimento circa il motivo della divisione di lavoro e capitale, di capitale e terra.<sup>2</sup> Quando determina, ad esempio, il rapporto del salario al profitto del capitale, per essa vale come ultima ragione l'interesse del capitalista; cioè presuppone quel che deve spiegare. Allo stesso modo la concorrenza interviene dappertutto. Essa viene spiegata con circostanze esterne. Quanto al fatto che queste circostanze esterne, apparentemente accidentali, sono soltanto l'espressione di uno sviluppo necessario, su questo l'economia politica non ha nulla da insegnarci. Abbiamo visto come lo scambio le appaia come un fatto accidentale.<sup>3</sup> Gli unici meccanismi che l'economista politico mette

a cui qui Marx evidentemente si ispira, aveva scritto che l'economia politica, in quanto «scienza dell'arricchimento», «non si preoccupò di cercare la *giustificazione della proprietà privata*» (E, 145; 455).

<sup>2</sup> Nel terzo libro de *Il capitale* la separazione di capitale, terra e lavoro, presunti elementi naturali della produzione, sarà ironicamente definita «la formula trinitaria» dell'economia politica. Questa formula, propria del modo di produzione capitalistico, «corrisponde all'interesse delle classi dominanti, in quanto essa proclama la necessità e l'eterna giustizia delle loro fonti di entrata e le eleva a dogma». Gli economisti classici tendono a superare «la solidificazione dei diversi elementi sociali della ricchezza», riportando valore e plusvalore delle merci al lavoro, ma in quanto si muovono in una prospettiva borghese, «rimangono più o meno impigliati in quel mondo dell'apparenza da essi criticamente dissolto» (trad. it. cit., pp. 943-4).

<sup>3</sup> «Per Marx si ha veramente scienza non quando si enunciano delle leggi che sono la semplice trasposizione astratta di fatti isolati e casuali, ma quando si è in grado di comprendere sia i fatti che le leggi come “risultato” di un'essenza [...]. Invece le spiegazioni dell'economia politica consistono nel ricorso a “circostanze esterne”, nell'indicazione di elementi “accidentali”; essa non coglie dunque i nessi essenziali e necessari. Qui, appunto, nella contrapposizione fra vincolo necessario ed essenziale da un lato e svolgimento puramente accidentale e particolare dall'altro, Marx vede il distacco più profondo dell'economia classica dall'istanza dialettica» (M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, Laterza, Bari 1971, p. 115). La trasposizione di fatti isolati in leggi economiche corrisponde a quel procedimento hegeliano di ipostatizzazione dei fatti empirici, che nell'ultimo manoscritto Marx qualifica come «positivismo acritico» (cfr. *infra*, p. 252).

in moto sono l'*avidità* e la *guerra tra gli avidi, la concorrenza*.<sup>4</sup>

Proprio perché l'economia politica non comprende il nesso del movimento [economico], si poté di nuovo contrapporre, ad esempio, la dottrina della concorrenza a quella del monopolio, la dottrina della libertà di mestiere a quella della corporazione, la dottrina della divisione del possesso fondiario a quella della grande proprietà fondiaria. Infatti, concorrenza, libertà di mestiere, divisione del possesso fondiario furono svolte e comprese soltanto come conseguenze casuali, intenzionali e violente, non come conseguenze necessarie, inevitabili, naturali, del monopolio, della corporazione e della proprietà feudale.

Ora noi dobbiamo appunto comprendere<sup>5</sup> il nesso essenziale tra la proprietà privata, l'*avidità*, la separazione di lavoro, capitale e proprietà fondiaria, tra scambio e concorrenza, tra valore e svalorizzazione dell'uomo, tra monopolio e concorrenza ecc., tra tutto questo mondo alienato e il sistema del *denaro*.

<sup>4</sup> Invece di stabilire collegamenti necessari tra i fenomeni da essa illustrati, l'economia politica ricorre a categorie etiche quali l'*avidità*. Per Marx la mancanza di rigore scientifico non può essere occultata da spiegazioni che imputano tutto a motivazioni soggettive; egli non nega però che nel sistema economico basato sulla proprietà privata siano all'opera fattori psicologici ed etici, e poco più oltre dichiara anzi la sua intenzione di «comprendere il nesso essenziale» tra la proprietà privata, l'*avidità*, e tutti gli altri elementi che compongono il mondo alienato.

<sup>5</sup> L'opposizione stabilita da Marx tra *fassen* (esprimere) e *begreifen* (comprendere) dimostra lo slittamento del discorso marxiano dal piano dell'economia politica a quello della critica antropologica (cfr. J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica*, trad. R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 36-7). Ma comprendere non significa disporre di una costruzione teorica alternativa, che debba essere posta a confronto con la costruzione economica (cfr. P. A. ROVATTI, *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 46-47). Marx in effetti non intende sovrapporre a un fatto economico una categoria filosofica; vuole riportare il fatto alla *sua* essenza o, in termini dinamici, cogliere il nesso (*Zusammenhang*) del movimento economico di cui quel fatto è risultato. La categoria di alienazione, che Marx introduce come strumento di comprensione dei fatti dell'economia politica, non interviene per mettere quei fatti in relazione con l'*essenza umana*, o, se lo fa, questo avviene solo in quanto l'*essenza umana* viene intesa come un insieme di possibilità emergenti dal processo storico. Marx è cosciente della non trascendenza del concetto rispetto al fatto, ovvero, del suo carattere *funzionale* «come strumento di rilevazione di una situazione umana reale» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, Feltrinelli, Milano 1974, p. 464).

Non trasferiamoci, come fa l'economista politico quando vuole dare spiegazioni, in uno stato originario di pura fantasia. Un simile stato originario non spiega nulla. Non fa che spostare la questione in una lontananza grigia e nebulosa. Presuppone nella forma del dato di fatto, di un determinato avvenimento, ciò che deve dedurre, cioè il rapporto necessario tra due cose, per esempio tra divisione del lavoro e scambio. [L'economista politico offre spiegazioni] allo stesso modo di come il teologo spiega l'origine del male con il peccato originale, cioè presuppone come un fatto, nella forma della storia, ciò che deve spiegare.<sup>6</sup>

[*Prima determinazione del lavoro estraniato:  
estraniazione dell'uomo nell'oggetto della produzione*]

Noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto *attuale*.

Il lavoratore diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. Il lavoratore diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la *valorizzazione* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalorizzazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e il lavoratore come una *merce*, esattamente nella proporzione in cui in genere produce merci.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Nei *Quaderni di Parigi*, dopo aver trascritto un passo di Smith relativo alla differenziazione delle attività «in una tribù di cacciatori o di pescatori», Marx aggiunge quest'osservazione: «Molto divertente è il circolo nella dimostrazione di Smith. Per spiegare la divisione del lavoro egli presuppone lo scambio. Ma affinché lo scambio sia possibile, egli presuppone la divisione del lavoro, la differenza dell'attività umana. Spostando il problema nello stato primitivo egli non se ne è sbarazzato» (PH, 458; 336). Nell'*Introduzione a Per la critica dell'economia politica* Marx si riferirà di nuovo spregiativamente alle «robinsonate» dell'economia politica, le quali hanno in realtà la funzione di giustificare lo stato di cose presente: «Il punto di partenza» – oppone invece Marx – «è costituito dagli individui che producono in società, vale a dire dalla produzione degli individui socialmente determinata» (Editori Riuniti, Roma 1971<sup>3</sup>, pp. 171-2).

<sup>7</sup> Per il tema della mercificazione del lavoro Marx può aver tratto ispirazione da Buret (cfr. *supra*, pp. 78-9). Esso ricorre costantemente nell'opera marxiana: in *Miseria della filosofia*, a Proudhon che considera il lavoro-merce «un'e-

Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si leva di fronte a esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* dal produttore. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che è diventato cosa: è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione illustrata dall'economia politica, come *manca di realizzazione* del lavoratore, l'oggettivazione come *perdita dell'oggetto e asservimento a esso*, l'appropriazione come *estraniazione*, come *alienazione*.<sup>8</sup>

La realizzazione del lavoro si rivela a tal punto una sottrazione di realtà che il lavoratore viene annullato fino a morir di fame. L'oggettivazione appare a tal punto come una perdita dell'oggetto che il lavoratore è spogliato degli oggetti più necessari, non solo per la vita ma anche per il lavoro. Anzi il lavoro stesso di-

spressione figurata», Marx replica che esso è una «tremenda realtà» (MEOC, VI, 130); e nel terzo libro del *Capitale* si afferma che nel modo di produzione capitalistico «l'operaio appare come forza-lavoro puramente oggettiva, come merce» (trad. it. cit., p. 71). La «teoria della pauperizzazione», che sembra adombrata in questo brano, è destinata a cadere nelle opere economiche della maturità (cfr. R. ROSDOLSKY, *Genesi e struttura del Capitale di Marx*, trad. B. Maffi, Laterza, Bari 1971, p. 351 ss.); ma fin d'ora non si può escludere che per crescente povertà del lavoratore si intenda 1) una povertà crescente in senso relativo (cfr. la citazione da Schulz a pp. 70-1), 2) la crescente dipendenza del lavoratore dalla potenza disumana che si accumula di contro a lui.

<sup>8</sup> L'alienazione, come perdita di sé e dell'oggetto, viene qui distinta dal processo di oggettivazione (*Vergegenständlichkeit*), con cui Hegel l'aveva confusa (cfr. *infra*, pp. 250-1), ma nello stesso tempo definita in rapporto ad esso. In determinate condizioni la fissazione del lavoro in oggetti assume per il lavoratore un carattere contraddittorio: la realizzazione (*Verwirklichung*) del lavoro nell'oggetto si presenta come privazione di realtà (*Entwirklichung*) del lavoratore; il processo per cui il lavoro si esprime nell'oggetto (*Vergegenständlichkeit*) come una perdita dell'oggetto (*Verlust des Gegenstands*), il quale assoggetta a sé il lavoro; l'appropriazione (*Aneignung*) dell'oggetto e di se medesimo da parte del produttore un'estraniarsi (*Entfremdung*) da sé e dall'oggetto. I termini usati da Marx per indicare l'alienazione sono due: *Enttäuserung*, in cui prevale il senso del «rendere esterno a sé», e *Entfremdung*, in cui è maggiormente accentuata l'idea del «divenire estraneo». Sono stati resi rispettivamente con «alienazione» ed «estraniazione», secondo l'uso invalso nelle traduzioni di opere hegeliane. Sull'uso di questi termini si veda lo studio di M. D'ABBIERO, *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Enttäuserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.

venta un oggetto di cui egli riesce a impadronirsi soltanto con lo sforzo più grande e le interruzioni più irregolari. L'appropriazione dell'oggetto si rivela a tal punto una estraniamento che, quanti più oggetti il lavoratore produce, tanto meno può possederne e tanto più soggiace al dominio del suo prodotto, del capitale.

Tutte queste conseguenze sono contenute nella determinazione che il lavoratore rispetto al *prodotto del suo lavoro* si trova come di fronte a un oggetto *estraneo*. Infatti, dato questo presupposto, è chiaro che quanto più il lavoratore si affatica nel lavoro, tanto più potente diviene il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno è ciò che propriamente gli appartiene. La stessa cosa avviene nella religione. Quante più cose l'uomo pone in Dio, tante meno ne conserva in se stesso. Il lavoratore pone la sua vita nell'oggetto; ma così la vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. Quanto maggiore è dunque quest'attività [di oggettivazione], tanto più il lavoratore è privo di oggetto. Quel che è il prodotto del suo lavoro, egli non lo è. Quanto più grande è dunque questo prodotto, tanto più piccolo è egli stesso.<sup>9</sup> L'*alienazione* del lavoratore nel suo prodotto non significa soltanto che il suo lavoro diviene un oggetto, un'esistenza *esterna*, ma che esso esiste *fuori di lui*, indipendentemente, estraneo a lui e che diviene una potenza autonoma di fronte a lui; che la vita, da lui conferita all'oggetto, gli si leva di fronte ostile ed estranea.<sup>10</sup> |

[XXIII] Consideriamo ora più da vicino l'*oggettivazione*, la produzione del lavoratore, e in essa l'*estraniamento*, la *perdita* dell'oggetto, del suo prodotto.

<sup>9</sup> Cfr. L.A. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*: «Per arricchire Dio l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo non deve essere nulla» (cur. F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 44).

<sup>10</sup> «L'alienazione si rivela ora come un'oggettivazione *espropriante* e *ostile*: l'*Entäussern* è diventato un *Verfeinden*: dunque un'oggettivazione il cui *valore negativo* è *definitivo*, integrale, non come in Hegel *positivizzante*, impulso al progresso; non, come nella *Fenomenologia*, il movimento onde il servo, nel lavoro, imprimeva nella cosa la propria forma, che da essa gli ritornava riflessa nella coscienza» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, cit., p. 468).

Il lavoratore non può creare nulla senza la *natura*, senza il *mondo esterno sensibile*. È questa la materia su cui si realizza il suo lavoro, in cui esso agisce, da cui e mediante cui esso produce.

Ma come la natura offre *alimento* al lavoro, nel senso che il lavoro non può *vivere* senza oggetti su cui venga esercitato, così essa, d'altra parte, fornisce anche l'*alimento* in senso stretto, cioè il mezzo per la stessa sussistenza fisica del *lavoratore*.

Quanto più dunque il lavoratore *si appropria* con il suo lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più sottrae a sé gli *alimenti*, in un duplice senso: innanzitutto, il mondo esterno sensibile cessa sempre più di essere un oggetto appartenente al suo lavoro, un *alimento* del suo lavoro; in secondo luogo, il mondo esterno sensibile cessa sempre più di essere un *alimento* nel senso immediato, cioè un mezzo per la sussistenza fisica del lavoratore.

Il lavoratore diviene perciò servo del suo oggetto sotto un duplice profilo: in primo luogo, in quanto riceve un *oggetto di lavoro*, cioè in quanto riceve *del lavoro*; e, secondariamente, in quanto riceve *mezzi di sussistenza*.<sup>11</sup> Quindi, in primo luogo, per poter esistere come *lavoratore* e, in secondo luogo, per poter esistere come *soggetto fisico*. Il culmine di questa servitù sta nel fatto che egli [può] mantenersi come *soggetto fisico* ormai soltanto in quanto *lavoratore*, ed è lavoratore ormai soltanto come *soggetto fisico*.<sup>12</sup>

(L'estraniamento del lavoratore nel suo oggetto, secondo le leggi dell'economia politica, si esprime nella maniera seguente: più il lavoratore produce, meno ha da consumare; quanto più valore egli crea, tanto più diventa privo di valore e di dignità; quanto meglio formato è il suo prodotto, tanto più il lavoratore diventa deforme; quanto più raffinato è il suo oggetto, tanto più

<sup>11</sup> Cfr. le osservazioni di Pecqueur circa l'illimitato potere dei proprietari di disporre della materia del lavoro, citate da Marx a p. 98.

<sup>12</sup> Cioè da un lato il lavoratore è obbligato, per elementari ragioni di sopravvivenza, a vendere il proprio lavoro (può «mantenersi come *soggetto fisico* ormai soltanto in quanto *lavoratore*»), d'altro lato il lavoro, finalizzato alla pura sopravvivenza, non è per lui un mezzo di realizzazione, ma lo impegna solo come soggetto fisico, meccanicamente («è lavoratore ormai soltanto come *soggetto fisico*»).

il lavoratore diventa rozzo; quanto più potente è il lavoro, tanto più il lavoratore diventa impotente; quanto più ingegnoso è il lavoro, tanto più il lavoratore diviene privo di spirito e servo della natura).<sup>13</sup>

*L'economia politica nasconde l'estraniamento che è nell'essenza del lavoro per il fatto che non considera il rapporto immediato tra il lavoratore (il lavoro) e la produzione.* È vero che il lavoro produce meraviglie per il ricco, ma produce privazione per il lavoratore. Produce palazzi, ma stamberghe per il lavoratore. Produce bellezza, ma deformità per il lavoratore. Rimpiazza il lavoro con le macchine, ma rigetta una parte dei lavoratori in un lavoro barbaro e trasforma in macchina la parte restante. Produce spirito, ma insieme produce stupidità e cretinismo per il lavoratore.

*Il rapporto immediato del lavoro ai suoi prodotti è il rapporto del lavoratore agli oggetti della sua produzione.* Il rapporto dell'uomo dotato di mezzi agli oggetti della produzione e alla produzione stessa è solo una *conseguenza* di questo primo rapporto.<sup>14</sup> E lo conferma. Considereremo più tardi quest'altro aspetto. Quando ci domandiamo, quindi, qual è il rapporto essenziale del lavoro, poniamo la questione del rapporto del *lavoratore* alla produzione.

<sup>13</sup> S'intende che queste non sono propriamente le «leggi dell'economia politica», ma le conclusioni a cui Marx stesso giunge attraverso una lettura degli economisti che pone in una necessaria relazione fatti che essi avevano isolatamente descritto. Tanto è vero che subito dopo Marx spiega i motivi per cui l'economia politica non giunge a cogliere, anzi positivamente «nasconde», l'alienazione che è nell'essenza del lavoro: ciò avviene perché l'economia politica considera la produzione come fine a sé, o, che è lo stesso, il rapporto dei ricchi agli oggetti della produzione, non invece il rapporto immediato – di estraneità – tra il lavoratore e la produzione.

<sup>14</sup> Quest'affermazione ricorda la dialettica hegeliana del signore e del servo. «Il signore» – scrive Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* – «è la coscienza che è *per sé* [...] la quale è mediata con sé da un'altra coscienza, cioè da una coscienza tale, alla cui essenza appartiene di essere sintetizzata con un *essere* indipendente o con la cosalità in genere. [...] Il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*» (FS, I, 159). Il tema è ripreso da Marx verso la fine del capitolo, dove si arriva a dire che «il rapporto del lavoratore al lavoro crea il rapporto del capitalista [...] verso di esso» (cfr. *infra*, p. 147).

[*Seconda determinazione del lavoro estraniato:  
estraniazione dell'uomo nell'atto della produzione*]

Abbiamo considerato finora l'estraniazione, l'alienazione del lavoratore sotto un unico aspetto: quello del suo *rapporto con i prodotti del suo lavoro*. Ma l'estraniazione non si mostra soltanto nel risultato, bensì nell'*atto della produzione*, all'interno della stessa *attività produttiva*. Come potrebbe il prodotto della sua attività porsi come una realtà estranea di fronte al lavoratore, se il lavoratore non si estraniasse da se stesso nell'atto stesso della produzione? Il prodotto è anzi soltanto il *résumé* dell'attività, della produzione. Se dunque il prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere l'alienazione attiva, l'alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. Nell'estraniazione dell'oggetto del lavoro si riassume soltanto l'estraneazione, l'alienazione dell'attività stessa del lavoro.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> La classica tesi «l'atto precede il fatto» è certo presente sullo sfondo del discorso di Marx: come egli riconoscerà del resto nella I tesi su Feuerbach, «il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'*idealismo*». Ma essa è ora reinterpretata in funzione della comprensione del modo di produzione capitalistico, che si alimenta appunto del lavoro alienato, e della sua soppressione, che è possibile solo eliminando la causa stessa della proprietà privata, il lavoro alienato. Con l'assumere l'alienazione del lavoro come punto di partenza, Marx non abbandona affatto il terreno della scienza economica e della lotta politica, per rifugiarsi nel regno delle astrazioni filosofiche: la retrocessione dalla proprietà privata al lavoro alienato implica essa stessa una spiegazione economica e un progetto politico, che assumono rilievo se messi a confronto con le «spiegazioni» dell'economia politica classica da un lato, e i programmi dei «riformatori *en detail*» dall'altro. L'economia politica, come abbiamo visto, parte dal fatto della proprietà privata e rinuncia a giustificarlo. Risalire al lavoro alienato, per Marx, significa invece prendere coscienza del carattere non naturale, ma storico, della proprietà privata, originata da una specifica forma di lavoro sociale; come significa per altro verso individuare nella contraddizione lavoro-capitale «il rapporto energetico che spinge alla soluzione» (cfr. *infra*, p. 179). I riformatori come Proudhon, dal canto loro, non vanno neppure essi al di là dell'«apparenza» della proprietà privata, e credono di poterla «superare» con un regime di «salari uguali»; ad essi sfugge il fatto che il salario è un termine necessariamente collegato al lavoro alienato, e che, finché sussiste quest'ultimo, la proprietà non può essere veramente abolita (cfr. *infra*, p. 148).



In che consiste ora l'alienazione del lavoro?

In primo luogo, nel fatto che il lavoro è *esterno* al lavoratore, cioè non appartiene al suo essere. Di conseguenza nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, non si sente appagato ma infelice, non sviluppa alcuna libera energia fisica e spirituale, ma mortifica il suo fisico e rovina il suo spirito. Il lavoratore si sente pertanto presso di sé soltanto fuori del suo lavoro, e nel suo lavoro fuori di sé. A casa propria è solo quando non lavora, e quando lavora non è a casa propria. Il suo lavoro quindi non è volontario, ma fatto per costrizione, è *lavoro forzato*. Non è quindi l'appagamento di un bisogno, ma solo un *mezzo* per appagare bisogni a esso esterni. La sua estraneità risulta chiaramente dal fatto che in mancanza di una costrizione fisica o di altro genere il lavoro viene fuggito come la peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di autosacrificio e di mortificazione. Infine, l'esteriorità del lavoro appare per il lavoratore nel fatto che esso non è suo proprio ma di un altro, che non gli appartiene e che in esso egli non appartiene a sé, ma a un altro. Come nella religione l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano, agisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, cioè come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività del lavoratore non è sua attività propria. Essa appartiene a un altro, è la perdita di se stesso.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Il lavoro alienato, secondo la caratterizzazione che ne dà qui Marx, è: a) esterno al lavoratore, non appartenente al suo essere, inappagante; b) fatto per costrizione, non corrispondente a un bisogno; c) appartenente a un altro. Queste tre caratteristiche non stanno sullo stesso piano. Mentre le prime due si riferiscono al *sentimento* del lavoratore nel processo del lavoro, la terza indica la causa reale dello stesso sentimento di estraneità: l'appartenenza del lavoro a un altro, che, come verrà chiarito tra breve, non è né Dio né natura, ma l'altro uomo, il capitalista. Benché sia indubbio che Marx in questo passo insista particolarmente sui momenti soggettivi del lavoro alienato, i sentimenti di insoddisfazione, di costrizione ecc. sono considerati il riflesso soggettivo della subordinazione del lavoro al capitale, che costituisce già in se stessa l'«autoalienazione». Del resto essi appartengono all'essenza del lavoro alienato, e Marx ha tutto il diritto di considerarli *sue* caratteristiche, perché il lavoro può entrare nel processo di valorizzazione del capitale solo in quanto attività astratta, che prescinde dai bisogni dei produttori.

Si giunge così al risultato che l'uomo (il lavoratore) sente di agire liberamente ormai soltanto nelle sue funzioni animali, mangiare, bere, procreare, e tutt'al più nell'aver un'abitazione, nel vestirsi ecc.,<sup>17</sup> mentre nelle sue funzioni umane non si sente altro che un animale. Ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale.

Mangiare, bere, procreare ecc. sono senza dubbio anche funzioni schiettamente umane. Ma nell'astrazione che le isola dalla restante sfera dell'attività umana e le trasforma in scopi ultimi e unici sono funzioni animali.

Abbiamo considerato l'atto dell'estraniamento dell'attività pratica umana, del lavoro, sotto due aspetti: 1) Il rapporto del lavoratore al *prodotto del lavoro* come oggetto estraneo che esercita un potere su di lui. Questo rapporto è al tempo stesso rapporto al mondo sensibile esterno – agli oggetti naturali – come mondo estraneo che gli si oppone ostilmente. 2) Il rapporto del lavoro all'*atto della produzione* all'interno del *lavoro*. Questo rapporto è il rapporto del lavoratore alla sua propria attività come attività estranea, che non gli appartiene; è l'attività come passività, la forza come impotenza, la procreazione come evirazione, l'energia fisica e spirituale *propria* del lavoratore, la sua vita personale – che cosa è la vita se non attività? – come un'attività rivolta contro lui stesso, indipendente da lui, e non appartenente a lui. *L'autoestraniamento*, come, più sopra, l'estraniamento della *cosa*. |

[*Terza determinazione del lavoro estraniato:  
estraniamento dell'uomo dal genere umano*]

[XXIV] A questo punto dobbiamo ancora trarre una terza determinazione del *lavoro estraniato* dalle due finora esaminate.

L'uomo è un essere generico non solo in quanto assume praticamente e teoricamente a suo oggetto il genere, tanto il suo proprio che quello delle altre cose, ma anche – ed è solo un'e-

<sup>17</sup> Si tratta d'altronde di una libertà illusoria, perché l'alienazione investe anche la sfera del «privato», riducendo – come Marx precisa nel periodo seguente – funzioni di per sé schiettamente umane a funzioni bestiali.

spressione diversa per la medesima cosa – in quanto si rapporta a se stesso come al genere presente, vivente, in quanto si rapporta a sé come a un essere *universale* e perciò libero.<sup>18</sup>

La vita generica, sia nell'uomo come nell'animale, consiste fisicamente, in primo luogo, nel fatto che l'uomo (come l'animale) vive della natura inorganica, e quanto più universale è l'uomo dell'animale, tanto più universale è il dominio della natura inorganica di cui egli vive. Se le piante, gli animali, le pietre, l'aria, la luce ecc. costituiscono teoreticamente una parte della coscienza umana, in parte come oggetti della scienza naturale, in parte come oggetti dell'arte – la sua natura spirituale inorganica, alimento spirituale, che egli deve soltanto approntare per renderlo fruibile e digeribile –, così anche praticamente costituiscono una parte della vita umana e dell'attività umana. Fisicamente l'uomo vive soltanto di questi prodotti naturali, appaiano essi nella forma di nutrimento

<sup>18</sup> L'espressione «essere generico» (*Gattungswesen*), nella terminologia del tempo, indicava il carattere di universalità proprio dell'uomo, la sua essenza di uomo distinto dall'animale per la capacità di sollevarsi al di sopra dell'esistenza individuale e particolare. Nelle prime pagine dell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach si era chiesto in che cosa consistesse la differenza essenziale tra l'uomo e la bestia. «La coscienza», era stata la sua risposta, intendendo però coscienza nel significato più rigoroso della parola; «infatti una coscienza in quanto sentimento di sé, facoltà sensibile di distinzione, di percezione delle cose esteriori secondo determinate caratteristiche accessibili ai sensi, una tale coscienza non può essere contestata all'animale. Si ha coscienza in senso stretto quando un ente ha per oggetto il suo genere [*Gattung*], la sua *essenzialità*. L'animale ha sì per oggetto se stesso come individuo – perciò ha sentimento di sé –, ma non come genere; perciò gli manca *quella* coscienza che deriva il suo nome da *scienza*. Dov'è la coscienza, c'è facoltà di scienza. La scienza è la *coscienza dei generi*. Nella vita trattiamo con individui, nella scienza con generi. Ma un ente che ha per oggetto il suo proprio genere, la sua *essenzialità*, può rendere suo oggetto le altre cose o enti secondo la loro natura essenziale. Perciò l'animale ha solo una vita semplice, l'uomo duplice: nell'animale la vita interiore coincide con quella esteriore – l'uomo ha una vita interiore e una vita esteriore. La vita interiore dell'uomo è la vita in rapporto al suo genere, alla sua *essenza universale*» (L.A. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 25-6). Ma la definizione dell'uomo come essere generico è ripresa da Marx all'interno dell'analisi del fenomeno dell'alienazione che sta conducendo, e gli interessa in funzione del rilievo, con cui si conclude questa parte dell'analisi, che «il lavoro estraniato [...] riduce la *vita generica* a mezzo della vita individuale», fa vivere cioè l'uomo al di sotto delle sue possibilità.

o di riscaldamento o di vestiario o di abitazione ecc. L'universalità dell'uomo appare praticamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico*, sia in quanto essa 1) è un alimento immediato, sia in quanto 2) è l'oggetto/la materia e lo strumento della sua attività vitale. La natura, s'intende la natura in quanto non è essa stessa corpo umano, è il *corpo inorganico* dell'uomo. Che l'uomo *viva* della natura significa: la natura è il suo *corpo*, con cui egli deve restare in continuo processo per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo sia connessa con la natura non ha altro significato se non che la natura è connessa a se stessa, poiché l'uomo è una parte della natura.

Il lavoro estraniato, rendendo estranea all'uomo 1) la natura, 2) se stesso, la sua propria funzione attiva, la sua attività vitale, rende estraneo all'uomo il *genere*; gli riduce la *vita generica* a mezzo della vita individuale. In primo luogo, rende estranee la vita generica e la vita individuale e, in secondo luogo, fa di quest'ultima nella sua astrazione lo scopo della prima, parimenti nella sua forma astratta ed estraniata.<sup>19</sup>

Innanzitutto, infatti, il lavoro, l'*attività vitale*, la *vita produttiva* stessa appare all'uomo soltanto come un *mezzo* per il soddisfacimento di un bisogno, il bisogno di conservare l'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica.<sup>20</sup> È la vita che ge-

<sup>19</sup> Nel mondo alienato altro è la vita generica dell'uomo, cioè la sua vita produttiva – il lavoro – subordinata alle astratte leggi della produzione, e altro la sua vita individuale, estranea al lavoro e limitata alla soddisfazione dei più elementari bisogni fisici. In questa forma astratta la vita individuale, d'altro lato, funge da scopo della vita generica: il lavoro infatti appare al lavoratore come un semplice mezzo per assicurarsi la sopravvivenza. Su questo tema cfr. M. HESS, *L'essenza del denaro*: «L'individuo elevato a scopo, il genere abbassato a mezzo: ecco il rovesciamento della vita umana naturale». Nello «stato d'egoismo» domina appunto una «visione del mondo rovesciata» (in ID., *Filosofia e socialismo*, cit., p. 208).

<sup>20</sup> Qui appare chiaro in quale senso debbano essere interpretate le affermazioni "ontologiche" di Marx. La vita generica è *risolta* nella vita produttiva («la produzione pratica di un *mondo oggettivo*, l'*elaborazione* della natura organica è la conferma dell'uomo in quanto essere generico cosciente», «soltanto nella elaborazione del mondo oggettivo l'uomo si conferma perciò realmente come *essere generico*»). Di un essere generico dell'uomo non si può parlare, cioè, se non si fa riferimento all'attività produttiva e quindi alle con-

nera vita. Il carattere di una “species”, il suo carattere generico, risiede interamente nel tipo di attività vitale, e la libera attività cosciente è il carattere generico dell'uomo. La vita stessa appare solo come *mezzo di vita*.

L'animale è immediatamente una sola cosa con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È *essa*. L'uomo assume la sua stessa attività vitale a oggetto del suo volere e della sua coscienza. Ha una coscienza attività vitale. Non c'è una determinazione con cui egli si identifichi immediatamente. L'attività vitale cosciente distingue immediatamente l'uomo dall'attività vitale animale.<sup>21</sup> Proprio e soltanto per questo egli è un essere generico. O piuttosto egli è un essere cosciente – cioè la sua vita è oggetto per lui –, soltanto perché è un essere generico.<sup>22</sup> Solo per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato rovescia

crete condizioni storiche in cui essa si esercita. Sebbene Marx non si inoltri in una critica della concezione feuerbachiana dell'essenza umana, fin da ora per lui il «genere» ha cessato di essere una «universalità interna, muta, che leghi molti individui naturalmente» (VI tesi su Feuerbach).

<sup>21</sup> «L'uomo non è un ente particolare, come l'animale: è invece un ente universale, e quindi non limitato e privo di libertà ma illimitato e libero; in lui l'universalità, l'illimitatezza e la libertà sono inscindibili. E questa libertà non risiede in una facoltà determinata, per esempio nella volontà, come l'universalità non è in una particolare facoltà che si chiama pensiero o ragione – questa libertà, questa universalità si estende a tutta la sua essenza. I sensi degli animali sono, è vero, più acuti di quelli degli uomini, ma solo rispetto a cose determinate, che stanno in connessione necessaria con i bisogni dell'animale, e sono più acuti proprio perché destinati a quel fine, perché limitati esclusivamente a quell'oggetto determinato. L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia o di un corvo, ma solo perché il suo odorato, che si estende a tutti i generi di odori, a una sensibilità libera, indifferente rispetto ad odori determinati. Ma quando un senso si eleva sopra le barriere della particolarità e la dipendenza dal bisogno, allora acquista una sua propria dignità, un significato teoretico: il senso universale è intelletto, la sensibilità universale e spiritualità» (P, § 53, pp. 270-1).

<sup>22</sup> In base alla precedente equazione tra vita generica e vita produttiva, possiamo intendere che l'uomo è un essere cosciente solo perché è un essere produttivo. Questa inversione è interessante perché mostra come gli attributi tradizionali del «genere» – la consapevolezza, l'universalità, la libertà – vengano fatti dipendere dalla circostanza che l'uomo produce la propria vita.

il rapporto nel senso che l'uomo, appunto perché è un essere cosciente, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, soltanto un mezzo per la sua *esistenza*.<sup>23</sup>

La produzione pratica di un *mondo oggettivo*, l'*elaborazione* della natura inorganica è la conferma dell'uomo in quanto essere generico cosciente, cioè in quanto essere che si rapporta al genere come alla sua propria essenza ovvero a sé come a un essere generico. A dire il vero anche l'animale produce: si costruisce un nido, abitazioni, come le api, i castori, le formiche ecc. Se non che l'animale produce solo ciò di cui abbisogna immediatamente per sé o per i suoi piccoli; l'animale produce unilateralmente, mentre l'uomo produce universalmente; l'animale produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce perfino libero dal bisogno fisico e anzi produce veramente solo nella libertà dal medesimo; l'animale produce solo se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto. L'animale dà forma solo secondo la misura e il bisogno della "species" a cui appartiene, mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni "species" e sa imprimere dappertutto all'oggetto la misura a lui inerente; l'uomo dà forma quindi anche secondo le leggi della bellezza.

Proprio soltanto nella elaborazione del mondo oggettivo l'uomo si conferma perciò realmente come *essere generico*. Questa produzione è la sua vita generica attiva. Mediante essa la natura appare come opera *sua* e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita generica dell'uomo*: poiché questi si raddoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, ma attivamente, realmente, e si riguarda perciò in un mondo da lui creato. Nello strappare all'uomo l'oggetto della sua produzione,

<sup>23</sup> Per una storia del concetto di essenza da Platone a Marx cfr. H. MARCUSE, *Sul concetto di essenza* (1936), in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica. Tre studi 1928-1936*, Unicopli, Milano 1980, pp. 85-129.

il lavoro estraniato gli strappa quindi la sua *vita generica*, la sua reale oggettività generica, e trasforma il vantaggio che l'uomo ha sull'animale nello svantaggio per cui il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratto.

Allo stesso modo, il lavoro estraniato, abbassando a mezzo l'attività propria, la libera attività, fa della vita generica dell'uomo il mezzo della sua esistenza fisica.

La coscienza che l'uomo ha del suo genere si tramuta così, a opera dell'estraniamento, a tal segno che la vita generica diviene per lui un mezzo.

Il lavoro estraniato trasforma dunque:

3) l'*essere generico dell'uomo*, tanto la [sua] natura come la sua facoltà spirituale generica, in un'essenza a lui *estranea*, in un mezzo della sua *esistenza individuale*. Rende estraneo all'uomo il suo proprio corpo, come la natura fuori di lui, e la sua essenza spirituale, la sua essenza *umana*.<sup>24</sup>

[*Quarta determinazione del lavoro estraniato: estraniamento dell'uomo dall'uomo*]

4) Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è estraniato al prodotto del suo lavoro, alla sua attività vitale, al suo essere generico, è l'*estraniamento dell'uomo dall'uomo*.<sup>25</sup> Se l'uo-

<sup>24</sup> In questo passo l'«essenza umana» designa le capacità «spirituali» e vale come parte dell'essere generico dell'uomo, che abbraccia anche le funzioni naturali (mangiare, bere, procreare ecc.) in quanto non siano astratte dalla restante cerchia dell'attività umana. Altrove, però, l'«essenza umana» include la stessa naturalità.

<sup>25</sup> Marx completa l'analisi prendendo in esame una quarta caratteristica dell'alienazione: l'uomo è estraniato dall'uomo. La società è ridotta a una società commerciale (cfr. *infra*, p. 227), in cui i rapporti sociali tra persone assumono la forma dello scambio di merci. Se per sottolineare la portata universale e catastrofica del lavoro alienato Marx è ricorso alla categoria di essenza umana, ora egli sente l'esigenza di scendere a determinazioni più concrete, fuori delle quali l'alienazione dell'essenza umana rischia di restare una pura frase. Per il momento ciò avviene peraltro ancora nella forma di un'analisi del concetto di alienazione: la costituzione di un potere estraneo, come aveva già osservato Feuerbach (cfr. il capitolo finale dell'*Essenza del cristianesimo*: «La contraddizione tra fede e amore»), comporta la rottura della comunità

mo sta di fronte a se stesso, è l'*altro* uomo che gli sta di fronte. Ciò che vale del rapporto dell'uomo al suo lavoro, al prodotto del suo lavoro e a se stesso, vale del rapporto dell'uomo all'altro uomo, così come al lavoro e all'oggetto del lavoro dell'altro uomo.

In genere, la proposizione che l'uomo è estraniato dal suo essere generico vuol dire che un uomo è estraniato dall'altro uomo, come ciascuno di loro è estraniato dall'essenza umana.

L'estraniamento dell'uomo, e in genere ogni rapporto in cui l'uomo si trova con se stesso, è realizzata e si esprime soltanto nel rapporto in cui l'uomo si trova con l'altro uomo.

Dunque, nel rapporto di lavoro estraniato ogni uomo considera l'altro [uomo] secondo la misura e secondo il rapporto in cui si trova egli stesso in quanto lavoratore. |

[XXV] Noi siamo partiti da un fatto dell'economia politica, l'estraniamento del lavoratore e della sua produzione. Abbiamo espresso il concetto di questo fatto: il lavoro *estraniato*, *alienato*. Abbiamo analizzato questo concetto, e abbiamo quindi analizzato semplicemente un fatto dell'economia politica.

Vediamo ora ulteriormente come il concetto del lavoro estraniato, alienato, deve esprimersi e presentarsi nella realtà.<sup>26</sup>

umana. Solo dopo una parentesi metodologica che esplicita il senso del percorso fin qui compiuto («Noi siamo partiti da un fatto dell'economia politica [...]. Abbiamo espresso il concetto di questo fatto [...]. Abbiamo analizzato questo concetto»), Marx passa propriamente ad esaminare «come il concetto del lavoro estraniato, alienato deve esprimersi e presentarsi nella realtà», cioè a rappresentarsi il meccanismo effettivo mediante il quale l'alienazione si realizza nella società. L'estraniamento dell'uomo dall'uomo appare allora più specificamente come rapporto antagonistico del lavoratore e del capitalista.

<sup>26</sup> Alcuni interpreti sottolineano che Marx parla soltanto del «palesarsi» dell'autoalienazione, supponendo quindi quest'ultima come preesistente alla sua manifestazione nel mondo pratico e reale (cfr. ad es. J. DAVYDOV, *Il lavoro e la libertà*, trad. V. Strada, Einaudi, Torino 1966, p. 62). Ma la priorità del rapporto alienato del lavoratore verso il proprio lavoro, che in sé è indubbiamente un'astrazione, rispetto alle sue manifestazioni concrete (appartenenza del lavoro e del prodotto del lavoro a un altro uomo, rapporto del capitalista verso la produzione, rapporto del lavoratore verso il capitalista) non va intesa come una priorità attinente la successione temporale – nella realtà lavoro alienato e dominio del capitale procedono di pari passo –, ma come una pri-



Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, mi si leva dinanzi come una potenza estranea, a chi appartiene allora?

Se la mia propria attività non mi appartiene, se è un'attività estranea e coatta, a chi appartiene allora?

A un essere *diverso* da me.

Chi è quest'essere?

Gli *dei*? Certamente, nei primi tempi, la produzione principale – come ad esempio la costruzione di templi ecc. in Egitto, in India, nel Messico – appare al servizio degli dei, il prodotto appartiene parimenti agli dei. Ma gli dei non furono mai i soli padroni del lavoro. Tanto meno lo fu la *natura*. E quale contraddizione sarebbe se, a misura che l'uomo sottomette a sé la natura con il suo lavoro, e che i miracoli degli dei sono resi superflui dai miracoli dell'industria, l'uomo dovesse rinunciare alla gioia della produzione e al godimento del prodotto per amore di queste potenze.

L'essere *estraneo*, a cui appartiene il lavoro e il prodotto del lavoro, a servizio del quale sta il lavoro e che gode del prodotto del lavoro, può essere soltanto l'*uomo* stesso.<sup>27</sup>

orità metodologica diretta a consentire una ricostruzione del concreto come qualcosa di «spiritualmente concreto», per riprendere i termini in cui in un celebre passo dell'*Introduzione a Per la critica dell'economia politica* viene descritto il passaggio dall'astratto al concreto (trad. it. cit., p. 189).

<sup>27</sup> Secondo Brown, in questa pagina Marx, mettendo in relazione il lavoro alienato con il sentimento religioso, «arriva quasi ad ammettere che il lavoro alienato (obbligatorio) è una necessità psicologica interiore. [...] Ma le implicazioni psicologiche di questo modo di pensare sono troppo sconcertanti; e Marx retrocede all'affermazione che il dato primario è il dominio dell'uomo sull'uomo». «Prendere questa strada» – egli conclude – «equivale a rinunciare a una spiegazione psicologica (poiché si sostituisce la “forza” alla psicologia)» (N.O. BROWN, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, trad. S. Giacomoni, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 354-5). La lettura di Brown radicalizza una tendenza interpretativa piuttosto diffusa secondo la quale nei *Manoscritti Marx* si sforzerebbe di «derivare i rapporti economici a partire dal rapporto tra il lavoratore e la sua attività, secondo un punto di vista metodologico per cui è l'individuo che in un certo senso costituisce il momento primario dell'unità di società e individuo» (G. MÁRKUS, *La teoria della conoscenza nel giovane Marx*, trad. L. Jucker, Lampugnani Nigri, Milano 1971, p. 29; nello stesso senso Davydov, *Il lavoro e la libertà*, cit., p. 65). Queste interpretazioni trascurano il contenuto eminentemente

Se il prodotto del lavoro non appartiene al lavoratore, se gli sta di fronte come una potenza estranea, ciò è possibile solo per il fatto che esso appartiene a un *uomo diverso dal lavoratore*. Se l'attività del lavoratore è per lui un tormento, per un altro essa deve essere *godimento* e gioia di vivere.<sup>28</sup> Non gli dei, né la natura, solo l'uomo stesso può essere questa potenza estranea al di sopra dell'uomo.

Riflettiamo ancora sulla proposizione precedente, che il rapporto dell'uomo a se stesso è per lui *oggettivo, reale*, soltanto attraverso il suo rapporto all'altro uomo. Se egli si rapporta dunque al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato, come a un oggetto *estraneo*, ostile, potente, indipendente da lui, il suo rapporto verso l'oggetto è tale che un altro uomo è padrone di quest'oggetto – un uomo estraneo, ostile, potente, indipendente da lui. Se egli si rapporta alla sua propria attività come a un'attività non libera,

economico del concetto di lavoro alienato, tratto dall'economia politica e interpretato a partire dal movimento della proprietà privata. La stessa inversione del rapporto proprietà privata/lavoro alienato è operata in funzione della comprensione della struttura economica capitalistica. Il lavoro alienato, che è detto «causa» della proprietà privata, è quindi, al pari di essa, una figura economica, è il lavoro salariato appartenente a un altro: quest'appartenenza a un altro entra nella sua definizione. Certo Marx lo considera sempre anche in rapporto al suo portatore (l'individuo), insistendo sulla perdita che esso comporta in termini di realizzazione umana, fino al punto di scambiare le espressioni lavoro alienato, vita alienata, uomo alienato; e indulge nell'analisi dei sentimenti di insoddisfazione, di coazione ecc., che si accompagnano al lavoro alienato, con una partecipazione appassionata che più tardi cercherà di non far interferire nell'analisi economica; ma non riduce mai il lavoro alienato al rapporto dell'individuo con la sua attività o a una necessità psicologica interiore. D'altra parte non esiste nessuna ragione per confinare il concetto di alienazione al dominio economico. Le forme di spossessamento di sé, di perdita di controllo su processi che ci dominano, sono varie e meritano analisi differenziate. La spiegazione psicologica, non pertinente né esauriente rispetto a un fenomeno economico, è invece legittima ed efficace rispetto ad altre forme di alienazione, e anche per sondare la componente soggettiva che interviene nell'alienazione del lavoro e che può sopravvivere anche a un'ipotetica fine della sua organizzazione capitalistica.

<sup>28</sup> Forse ancora un eco della dialettica hegeliana signoria-servitù: mentre il servo si scontra, nel lavoro, con l'indipendenza della cosa, «per tale mediazione, il rapporto *immediato diviene* al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il *godimento*» (FS, I, 160).

si rapporta a essa come a un'attività compiuta al servizio, sotto il dominio, la costrizione e il giogo di un altro uomo.

Ogni autoestraniazione dell'uomo da sé e dalla natura appare nel rapporto verso altri uomini, distinti da lui, in cui egli pone sé e la natura. Per questa ragione l'autoestraniazione religiosa appare necessariamente nel rapporto del laico al prete, o anche, dal momento che qui si tratta del mondo intellettuale, a un mediatore ecc. Nel mondo reale, pratico, l'autoestraniazione può apparire soltanto attraverso il rapporto reale, pratico, verso gli altri uomini. Il mezzo attraverso cui ha luogo l'estraniazione è esso stesso un mezzo *pratico*. Così con il lavoro estraniato l'uomo non produce soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione in quanto potenze estranee, a lui ostili; egli produce anche il rapporto in cui altri uomini si trovano rispetto alla sua produzione e al suo prodotto, e il rapporto in cui egli si trova rispetto a questi altri uomini.<sup>29</sup> Come egli fa della propria produzione la sua mancanza di realizzazione, la sua punizione, e come egli fa del proprio prodotto una perdita, un prodotto che non gli appartiene, così produce pure il dominio di colui che non produce sulla produzione e sul prodotto. Com'egli si estrania la propria attività, così conferisce all'estraneo l'attività che non gli è propria.

Abbiamo considerato finora il rapporto solo dal lato del lavoratore, e lo esamineremo in seguito anche dal lato del non-lavoratore.

<sup>29</sup> «Il signore si rapporta a questi due momenti: a una *cosa* come tale, all'oggetto, cioè, dell'appetito; e alla coscienza cui l'essenziale è la cosalità [cioè alla coscienza servile]; e [...] si rapporta a) immediatamente ad ambedue, e b) mediatamente a ciascheduno mediante l'altro». Da un lato, «il signore si rapporta *al servo in guisa mediata attraverso l'indipendente essere*», e «siccome il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza che pesa sull'altro individuo, così, in questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di sé questo altro individuo»; d'altro lato, «il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*» (FS, I, 159), godendo cioè della cosa che il servo lavora per lui. Nella elaborazione marxiana di questa tematica non si fa più questione della «cosa» in generale ma di oggetti prodotti alienati, né si suppone più alcun originario potere del signore sull'«essere»: il potere del capitalista si riferisce al prodotto del lavoro, ed è quindi sempre mediato dal rapporto alienato che il lavoratore ha verso la propria attività e il suo prodotto.

Nel *lavoro estraniato*, *alienato*, dunque, il lavoratore produce il rapporto con questo lavoro di un uomo estraneo al lavoro e situato fuori di esso. Il rapporto del lavoratore al lavoro crea il rapporto del capitalista, o come altro si voglia chiamare il padrone del lavoro, verso di esso.

La *proprietà privata* è quindi il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto esteriore del lavoratore alla natura e a se stesso.

La *proprietà privata* risulta quindi per analisi dal concetto del *lavoro alienato*, cioè dell'*uomo alienato*, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'*uomo estraniato*.

Abbiamo ricavato, è vero, il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma nell'analisi di questo concetto diventa chiaro che, se la proprietà privata appare come fondamento, come causa del lavoro alienato, essa è piuttosto una conseguenza di quest'ultimo, allo stesso modo che gli dei *originariamente* non sono la causa ma l'effetto dello smarrimento dell'intelletto umano. Più tardi questo rapporto si trasforma in un'azione reciproca.

Soltanto all'ultimo punto culminante dello sviluppo della proprietà privata si rivela di nuovo questo suo segreto, cioè, da un lato, che essa è il *prodotto* del lavoro alienato e, dall'altro, che è il *mezzo* mediante cui il lavoro si aliena, la *realizzazione di questa alienazione*.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> «Sarebbe inopportuno ed erroneo» – si legge nell'*Introduzione* del 1857 – «disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e quest'ordine è esattamente l'inverso di quello che sembra essere il loro ordine naturale o di ciò che corrisponde alla successione dello sviluppo storico» (trad. it. cit., p. 196). Questo criterio metodologico comincia a delinearsi, con sufficiente chiarezza, già nei *Manoscritti*. Il lavoro alienato – vi si dice – appare all'economia politica come il risultato del movimento della proprietà privata, e questa, reciprocamente, come fondamento e causa del lavoro alienato. In effetti – conviene Marx – la contraddizione capitale-lavoro si presenta, dal punto di vista storico, al termine di un lungo processo che ha inizio con la semplice opposizione della proprietà alla non-proprietà (cfr. *in-*

Questo sviluppo getta subito luce su diverse contraddizioni finora irrisolte.

1) L'economia politica parte dal lavoro come dall'anima vera e propria della produzione, eppure non dà nulla al lavoro e dà tutto alla proprietà privata. Da questa contraddizione Proudhon ha concluso a favore del lavoro contro la proprietà privata. Ma noi sappiamo che quest'apparente contraddizione è la contraddizione del *lavoro estraniato* con se stesso e che l'economia politica ha espresso solo le leggi del lavoro estraniato.<sup>31</sup>

Noi sappiamo perciò anche che *salario* e *proprietà privata* sono identici: infatti il salario, nel quale il prodotto, l'oggetto del lavoro, retribuisce il lavoro stesso, è solo una conseguenza necessaria dell'estraniamento del lavoro. Dopo tutto, nel salario del lavoro il lavoro non appare come fine a sé, ma è al servizio del salario. Svilupperemo questo punto più oltre; per il momento ne trarremo solamente alcune conseguenze ||XXVI|.

Un forzato *aumento del salario* (prescindendo da tutte le altre difficoltà, e in particolare dal fatto che, essendo un'anomalia, dovrebbe anche essere mantenuto soltanto con la forza) non sarebbe quindi nient'altro che una migliore *retribuzione da schiavi* e non conquisterebbe né al lavoratore né al lavoro la loro umana destinazione e dignità.

*fra*, p. 179). Soltanto quando quella contraddizione è pienamente sviluppata è possibile formulare il concetto di lavoro alienato. Ma una volta acquisito tale concetto, la sua "analisi", che coincide con l'analisi dello stesso sistema capitalistico, diventa l'unico modo di procedere scientificamente corretto. Essa mostra che la proprietà privata nella sua forma sviluppata – il capitale – risulta dal lavoro alienato e pertanto che tutte le altre categorie dell'economia politica possono essere spiegate a partire da esso (vedi nota 34).

<sup>31</sup> L'importanza dell'inversione operata da Marx nel rapporto proprietà privata-lavoro alienato si rivela in questo corollario, che afferma l'impossibilità di superare il sistema capitalistico attraverso misure "riformistiche". Ciò che separa Marx da Proudhon è la concezione che i due autori hanno dell'economia politica. «Per Marx» – osserva Rubel – «questa scienza non può essere che lo specchio dell'alienazione umana nell'economia capitalistica; per Proudhon l'economia politica è suscettibile di perfezionamento, addirittura di perfezione. Se quest'idea non è chiaramente formulata nella *Memoire*, è sviluppata nella *Création de l'ordre dans l'humanité* (1843), opera che pare Marx avesse letto e non molto apprezzato» (M. RUBEL, *Notes*, cit., p. 1609).

Anzi perfino l'*uguaglianza dei salari*, qual è richiesta da Proudhon, trasforma soltanto il rapporto del lavoratore attuale al suo lavoro nel rapporto di tutti gli uomini al lavoro. La società viene allora concepita come un astratto capitalista.

Il salario è una conseguenza immediata del lavoro estraniato, e il lavoro estraniato è la causa immediata della proprietà privata. Con uno dei due termini deve perciò cadere anche l'altro.

2) Dal rapporto del lavoro estraniato alla proprietà privata segue inoltre che l'emancipazione della società dalla proprietà privata ecc., dalla servitù, si esprime nella forma *politica* dell'*emancipazione dei lavoratori*,<sup>32</sup> non come se si trattasse soltanto della loro emancipazione, ma perché nella loro emancipazione è contenuta l'emancipazione umana generale – e vi è contenuta perché nel rapporto del lavoratore alla produzione è implicata l'intera servitù umana e tutti i rapporti di servitù sono solo modificazioni e conseguenze di questo rapporto.<sup>33</sup>

Come nel concetto di *lavoro estraniato*, *alienato* abbiamo trovato per *analisi* il concetto di *proprietà privata*, così con l'aiuto di questi due fattori possono essere sviluppate tutte le *categorie* dell'economia politica; e noi ritroveremo in ciascuna categoria, come per es. il traffico di merci, la concorrenza, il capitale, il de-

<sup>32</sup> Perché è nei lavoratori che si concreta la condizione del lavoro estraniato.

<sup>33</sup> Nell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* il proletariato era già stato riconosciuto da Marx come «una sfera che non possa emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole di conseguenza tutte, e che sia, in una parola, la *perdita completa* dell'uomo e possa quindi conquistare nuovamente se stessa soltanto *riacquistando completamente l'uomo*» (in *Annali franco-tedeschi*, trad. A. Pegoraro Chiarloni e R. Panzieri, cur. G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano 1965, p. 141; MEOC, III, 203). Analogamente nell'*Ideologia tedesca* verrà ribadito: «Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non più limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà» (IT, 73). Questa prospettiva «soteriologica» cerca un fondamento nella constatazione empirica del progressivo estendersi su scala mondiale dei rapporti capitalistici, i quali inglobano in sé ogni altro preesistente rapporto di servitù («nel rapporto del lavoratore alla produzione è implicata l'intera servitù umana»).

naro, solo un'espressione *determinata e sviluppata* di questi primi elementi fondamentali

Tuttavia, prima di considerare queste configurazioni, cerchiamo di risolvere due compiti.<sup>34</sup>

1) Determinare l'essenza generale della *proprietà privata*, qual è emersa in quanto risultato del lavoro estraniato, nel suo rapporto alla *proprietà veramente umana e sociale*.

2) Abbiamo ammesso come un fatto l'*estraneazione del lavoro*, la sua *alienazione*, e abbiamo analizzato questo fatto. Come, ci chiediamo ora, l'uomo giunge ad *alienare*, a estraniare il suo *lavoro*? Come questa estraniamento è fondata nell'essenza dello sviluppo umano? Abbiamo già ottenuto molto per la soluzione di questo compito *trasformando* la questione dell'*origine* della *proprietà privata* nella questione del rapporto del *lavoro alienato* al processo di sviluppo dell'umanità.<sup>35</sup> Infatti, quando si parla di *proprietà privata*, si crede di avere a che fare con una cosa esterna all'uomo. Quando si parla di lavoro, si ha a che fare immediatamente con l'uomo stesso.<sup>36</sup> Questo nuovo modo di impostare la questione implica già la sua soluzione.

<sup>34</sup> A partire dal concerto chiave di lavoro alienato Marx enuncia ora il programma di stringere in un «nesso essenziale» quelle categorie che l'economia politica pone in un rapporto estrinseco e accidentale.

<sup>35</sup> Marx non si chiede in virtù di quale interna necessità della natura umana l'uomo giunga ad alienarsi. La domanda che in questa sede rimane senza risposta è una domanda storica. Essa equivale all'altra, che segue immediatamente: «come questa estraniamento è fondata nell'essenza dello sviluppo umano?», o a quella già formulata nel capitolo «Il salario»: «Che senso ha, nello sviluppo dell'umanità, questa riduzione della maggior parte dell'umanità a lavoro astratto?» (cfr. *supra*, p. 68). S'intende che Marx, interrogandosi circa l'origine del fenomeno (come l'uomo giunge...), intende fissare al tempo stesso il «senso» che esso riveste all'interno del divenire storico. Quest'ultimo non è la realizzazione di un'essenza o di un significato preesistente, non è cioè un processo teleologico (cfr. la nota 51 a p. 270), ma nemmeno, d'altra parte, una molteplicità dispersa di fatti: esso è piuttosto l'ambito entro cui i fatti vengono costituendosi in strutture coerenti e in sequenze significative, come l'espressione «essenza dello sviluppo umano» sembra suggerire.

<sup>36</sup> Questo diverso punto di partenza corrisponde al mutato atteggiamento della teoria rivoluzionaria, la quale non si limita più a prendere atto contemplativamente della realtà della proprietà privata, ma ne individua il fondamento attivo nella stessa soggettività umana, e così, mentre fornisce una spiegazione «scientifica» del fatto centrale dell'economia politica, viene a collocarsi nella prospettiva pratica della riappropriazione.

*Ad 1) Essenza generale della proprietà privata e suo rapporto alla proprietà veramente umana.*<sup>37</sup>

Il lavoro alienato si è risolto per noi in due elementi costitutivi, che si condizionano a vicenda o che sono semplicemente espressioni diverse di un solo e medesimo rapporto. L'*appropriazione* appare come *estraniazione*, come *alienazione*, e l'*alienazione* come *appropriazione*, l'estraniazione come la *vera introduzione alla vita civile*.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Nel frammento sul denaro leggiamo: «il significato della proprietà privata, se si prescinde dalla sua estraniiazione, è l'*esistenza di oggetti essenziali per l'uomo, tanto come oggetti di godimento che come oggetti di attività*» (cfr. *infra*, p. 234). Marcuse spiega: «È questa la determinazione positiva più generale della vera proprietà: la presenza e disponibilità di tutti gli oggetti di cui l'uomo ha bisogno per la libera realizzazione della sua essenza. Questa presenza e disponibilità si realizza nella *proprietà* – affermazione che non è affatto ovvia, ma si fonda invece sul fatto che l'uomo non possiede mai semplicemente e immediatamente ciò di cui ha bisogno, ma possiede veramente gli oggetti solo quando se ne è appropriato. Il senso del lavoro è così quello di rendere propri dell'uomo gli oggetti che esso ha elaborato, fare di essi il mondo della sua libera autorealizzazione e autoattivazione. L'essenza della proprietà consiste nell'«*appropriazione*»; la situazione di proprietà è fondata da una determinata forma di appropriazione e realizzazione appropriante, e non dal semplice «*avere e possedere*»» (H. MARCUSE, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, trad. A. Solmi in Id., *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975, p. 93). Nell'*Ideologia tedesca* Marx attacca violentemente la teoria della «vera proprietà» formulata dai «veri socialisti», i quali non sanno rappresentarsi l'opposizione reale tra proprietari privati e proletari che nella forma astratta proprietà/mancanza di proprietà e credono di conseguenza di poter sopprimere quell'opposizione sopprimendo la «mancanza di proprietà» e istituendo la «vera proprietà». La loro «ideologia» impedisce di avere coscienza dell'asprezza dell'opposizione reale (cfr. IT, 491-2). Ma la polemica col «vero socialismo» non può essere intesa come una ritrattazione di quanto Marx afferma nei *Manoscritti* a proposito della «proprietà veramente umana». Tanto è vero che nello stesso luogo dell'*Ideologia tedesca* la posizione dei veri socialisti è respinta unitamente a quella del comunismo rozzo, che, riducendo anch'esso l'opposizione reale all'opposizione astratta tra proprietà e mancanza di proprietà, crede di risolverla mediante una semplice soppressione della proprietà, «ottenendo come risultato la mancanza generale di proprietà o pitoccheria generale».

<sup>38</sup> Marx chiama l'estraniazione *die wahre Einbürgerung*. *Einbürgerung* significa propriamente «acquisto della cittadinanza», ma qui indica più in generale il «divenire parte della società». L'estraniazione si presenta come il tramite per cui si compie il processo della socializzazione.



Abbiamo considerato un aspetto, il lavoro *alienato* in relazione al *lavoratore* stesso, cioè il *rapporto del lavoro alienato a se stesso*. Come prodotto, come risultato necessario di questo rapporto, abbiamo trovato il *rapporto di proprietà del non-lavoratore al lavoratore e al lavoro*. La *proprietà privata*, in quanto espressione materiale, in compendio, del lavoro alienato, abbraccia entrambi i rapporti: il *rapporto del lavoratore al lavoro e al prodotto del suo lavoro* e al *non-lavoratore*, e il rapporto del *non-lavoratore al lavoratore e al prodotto del suo lavoro*.

Dopo aver visto che in riferimento al lavoratore, che si *appropria* la natura mediante il lavoro, l'appropriazione appare come estraniamento, la sua propria attività spontanea come attività per un altro e come attività di un altro, la vitalità come sacrificio della vita, la produzione dell'oggetto come perdita dell'oggetto a beneficio di una potenza estranea, di un uomo *estraneo*, consideriamo ora il rapporto che quest'uomo *estraneo* al lavoro e al lavoratore ha con il lavoratore, con il lavoro e con il suo oggetto.

Innanzitutto, bisogna notare che tutto ciò che nel lavoratore appare come *attività di alienazione, di estraniamento*, nel non-lavoratore appare come *stato di alienazione, di estraniamento*.

In secondo luogo, che l'*atteggiamento* pratico, *reale* del lavoratore nella produzione e verso il prodotto (come stato d'animo) appare nel non-lavoratore che gli sta di fronte come *atteggiamento teoretico*. |

[XXVII] *In terzo luogo*, il non-lavoratore fa contro il lavoratore tutto ciò che il lavoratore fa contro se stesso, ma non fa contro se stesso ciò che egli fa contro il lavoratore.

Consideriamo più da vicino questi tre rapporti.

## QUADERNO II

Del secondo quaderno sono pervenute solo quattro pagine (pp. XL-XLIII). Il titolo è redazionale.



||XL| [...] costituisce l'interesse del suo capitale.<sup>1</sup> Il lavoratore è quindi la manifestazione soggettiva del fatto che il capitale è l'uomo completamente perduto a se stesso, così come il capitale è la manifestazione oggettiva del fatto che il lavoro è l'uomo completamente perduto a se stesso. Ma il *lavoratore* ha la disgrazia di essere un *capitale vivente* e perciò *bisognoso*, che, a ogni istante in cui non lavora, perde i suoi interessi e quindi la sua esistenza. Il *valore* del lavoratore in quanto capitale sale secondo la domanda e l'offerta, e anche *fisicamente* la sua *esistenza*, la sua *vita* fu ed è riguardata come una fornitura di *merce* analoga a quella di ogni altra merce.<sup>2</sup> Il lavoratore produce il capitale, il capitale produce il lavoratore, quindi il lavoratore produce se stesso; e l'uomo come *lavoratore*, come *merce*, è il prodotto dell'intero movimento. Per l'uomo che non è più che un *lavoratore* – e in quanto lavoratore – le sue qualità umane esistono soltanto nella misura in cui esistono per il capitale a lui *estraneo*. Ma siccome il capitale e l'uomo sono reciprocamente estranei, e si trovano dunque in un rapporto indifferente, esteriore e accidentale l'uno rispetto all'altro, questa estraneità deve apparire anche *nella realtà*. Non appena al capitale viene in mente – o per necessità o per arbitrio – di non esistere più per il lavoratore, anche questi non esiste più per sé, *non* ha lavoro, quindi *nemmeno* salario, e poiché egli non ha esistenza *in quanto uomo* ma *in quanto lavoratore*, può giungere a farsi seppellire, morire di fame ecc. Il lavoratore esiste solo come lavoratore soltanto quando esiste *per sé* come capitale, ed esiste solo come capitale quando

<sup>1</sup> Con queste parole comincia la p. XL del secondo manoscritto; le pagine precedenti sono andate perdute.

<sup>2</sup> Per questa necessità, in cui il lavoratore si trova, di vendere il proprio lavoro come una merce si vedano *supra* i passi trascritti di Buret a pp. 78-9.

un *capitale* esiste *per lui*. L'esistenza del capitale è la *sua* esistenza, la sua *vita*; ed esso determina il contenuto della sua vita in una maniera che gli è indifferente. L'economia politica non conosce quindi il lavoratore non occupato, l'uomo da lavoro, nella misura in cui questi si trova al di fuori di questo rapporto di lavoro. Il mascalzone, il furfante, il mendicante, l'uomo da lavoro disoccupato, affamato, miserabile e criminale sono *figure* che non esistono *per l'economia politica*, ma solo per occhi diversi, per quelli del medico, del giudice, del becchino e del poliziotto dei poveri ecc.; sono fantasmi fuori del suo dominio. Per essa, quindi, i bisogni del lavoratore si assommano tutti nel *bisogno* di mantenerlo *durante il lavoro*, e in maniera da evitare che la *razza dei lavoratori* non *si estingua*. Il salario ha dunque esattamente lo stesso significato del *mantenimento*, della *manutenzione* di ogni altro strumento produttivo, o del *consumo* del *capitale* in genere, di cui quest'ultimo ha bisogno per riprodursi con gli interessi, o dell'olio che viene applicato agli ingranaggi per mantenerli in movimento. Il salario rientra dunque nei *costi* necessari del capitale e del capitalista, e non deve superare i limiti di questa necessità. Era perciò del tutto coerente che i padroni di fabbrica inglesi, prima dell'*Amendment Bill* del 1834,<sup>3</sup> deducessero dal salario del lavoratore le elemosine pubbliche che egli riceveva per mezzo della tassa sui poveri, e le considerassero come una parte integrante del salario. -----

La produzione non solo produce l'uomo come una *merce*, la *merce umana*, l'uomo nella determinazione della *merce*, essa lo produce, in conformità a questa determinazione, come un essere *disumanizzato* sia *spiritualmente* che fisicamente: immoralità, deformità, ebetismo dei lavoratori e dei capitalisti. Il suo prodotto è la *merce autocosciente e dotata di attività propria* [...] la *merce umana*. [...] Grande progresso di Ricardo, Mill ecc. su Smith e Say nel definire l'*esistenza* dell'uomo – la maggiore o

<sup>3</sup> La *New Poor Law*, votata nel 1834 dal Parlamento britannico. Questa legge, con cui venivano istituite le *workhouses*, modificava la legge sul pauperismo in vigore dal 1601 («An act for the amendment and better administration of the laws, relating to the poor in England and Wales»).

minore produttività umana della merce – *indifferente* e persino *dannosa*. Il vero scopo della produzione non è [– a loro giudizio –] il numero dei lavoratori che un capitale mantiene, ma la quantità di interessi che esso frutta, la somma dei *risparmi* annuali.<sup>4</sup> Fu parimenti un grande e coerente progresso della recente ||XLI| economia politica inglese che essa, mentre elevava il *lavoro* a *unico* principio dell'economia politica, spiegasse al contempo con perfetta chiarezza che il salario e l'interesse del capitale si trovano in rapporto *inverso* l'uno all'altro, e che di regola il capitalista può guadagnare *solo* comprimendo il salario, e viceversa. Non la frode ai danni del consumatore, ma la frode reciproca del capitalista e del lavoratore è [per essa] il rapporto *normale*. -----

Il rapporto della proprietà privata contiene latente in sé il rapporto della proprietà privata come *lavoro*, il rapporto della medesima come *capitale* e la *relazione* reciproca di queste due espressioni. Da un lato c'è la produzione dell'attività umana come *lavoro* – cioè in quanto attività del tutto estranea a se stessa, all'uomo e alla natura, e quindi estranea anche alla coscienza e alla manifestazione della vita –, l'esistenza *astratta* dell'uomo inteso come un semplice *uomo da lavoro*, che può precipitare perciò ogni giorno dal suo nulla riempito nel suo nulla assoluto, nella sua non-esistenza sociale e di conseguenza reale. D'altro lato c'è la produzione dell'oggetto dell'attività umana come *capitale*, in cui ogni determinatezza naturale e sociale dell'oggetto è *dissolta*; in cui la proprietà privata ha perduto la sua qualità naturale e sociale (dunque ha perduto tutte le illusioni politiche e sociali e non è più mescolata ad alcun rapporto *apparentemente*

<sup>4</sup> Cfr. *supra* la citazione di Ricardo a p. 100. Ma se nel primo manoscritto Marx presentava la teoria ricardiana del reddito netto limitandosi a riportare, senza commenti, le critiche di Sismondi a Buret, ora prende posizione con un giudizio per certi versi assai lontano da quello dei due autori francesi: d'accordo con loro nel denunciare il carattere profondamente immorale della recente economia politica inglese, assolutamente indifferente verso gli uomini, egli ritiene tuttavia che proprio in virtù del suo «cinismo» essa sia capace di esprimere la disumanità sostanziale del modo di produzione capitalistico e rappresenti quindi un «grande progresso».

umano);<sup>5</sup> in cui il *medesimo* capitale rimane il *medesimo* nelle più varie forme d'esistenza naturali e sociali, perfettamente indifferente al suo contenuto *reale*. Questo contrasto, spinto all'estremo, è necessariamente il punto culminante, l'apice e il declino dell'intero rapporto [della proprietà privata].<sup>6</sup>

È quindi, di nuovo, una grande impresa della moderna economia politica inglese aver definito la rendita fondiaria come la differenza tra gli interessi della terra peggiore sottoposta a cultura e quelli della migliore terra coltivata;<sup>7</sup> aver svelato le fantasie romantiche del proprietario fondiario – la sua pretesa importanza sociale e l'identità del suo interesse con l'interesse della società, ancora affermata da Adam Smith dopo i fisiocrati<sup>8</sup> –, e aver

<sup>5</sup> Come avviene invece ancora nel caso della proprietà fondiaria feudale (cfr. *supra*, pp. 120-1).

<sup>6</sup> La proprietà privata non è qui concepita come "cosa", o come insieme di beni su cui si esercita un diritto, ma come rapporto sociale. Solo in quanto tale essa ammette una "storia", di cui nel seguito del manoscritto Marx coglie un momento fondamentale: il trapasso dalla proprietà fondiaria feudale a quella industriale capitalistica.

<sup>7</sup> La teoria ricardiana della rendita differenziale è così riassunta da Roll: «Costruendo sulle fondamenta gettate da Smith, Ricardo dimostrò che in certe condizioni la rendita non esiste. Il costo di produzione del prodotto agricolo varia in relazione alle differenze nella fertilità del suolo e alla posizione di questo rispetto al mercato. Il prezzo del prodotto quindi deve essere abbastanza alto da coprire il più alto costo di produzione (cioè il costo di produzione sul terreno meno fertile) che, data una certa domanda, deve essere sopportato per mantenere l'offerta necessaria. La produzione sul terreno meno fertile coprirà appena il costo e questo sarà pari al prezzo. Le terre migliori produrranno allora un'eccedenza che andrà al proprietario della terra se egli la coltiva direttamente o potrà essere da lui tolta ai suoi affittuari a causa della concorrenza esistente tra questi per la terra migliore. Questa teoria spiega non soltanto l'esistenza della rendita in certe condizioni e la sua assenza in altre, ma la definisce anche come una pura eccedenza, eliminandola dalla determinazione del valore» (E. Roll, *Storia del pensiero economico*, trad. N. Negri, Boringhieri, Torino 1967, pp. 178-9).

<sup>8</sup> «L'interesse del proprietario è sempre opposto a quello del consumatore e dell'industriale. Il proprietario di terre ha interesse a che aumenti il costo di produzione del frumento. Tale non è l'interesse del consumatore [...]. Neppure l'industriale ha interesse a che il prezzo del frumento sia elevato, l'alto prezzo del frumento facendo aumentare i salari ma non il prezzo della merce che egli produce. Tutte le classi, ad eccezione dei proprietari di terre, vengono quindi danneggiate dall'aumento di prezzo del frumento» (R, 251-2).

anticipato e preparato il movimento della realtà che trasformerà il proprietario fondiario in un del tutto comune e prosaico capitalista, e così semplificherà e acuirà l'opposizione [tra capitale e lavoro], affrettandone così la soluzione. La *terra* come *terra*, la *rendita fondiaria* come *rendita fondiaria* hanno perso così la loro *distinzione di ceto* e sono divenuti *capitale e interesse* che non dicono nulla, o meglio che succhiano solo denaro. -----

La *distinzione* di capitale e terra, di profitto e rendita fondiaria, e tra essi e il salario, la distinzione tra *industria e agricoltura*, tra proprietà privata *immobile e mobile*, è una distinzione ancora *storica*, che non ha fondamento nell'essenza della cosa, è la *fissazione* di un momento nella formazione e nell'origine dell'opposizione tra capitale e lavoro. Nell'industria ecc., in quanto è opposta alla proprietà fondiaria immobile, è espresso solo il modo in cui l'industria ha avuto origine e l'opposizione con l'agricoltura, in cui l'industria si è formata. Come specie *particolare* di lavoro, come distinzione *essenziale, importante, attinente la vita*, questa distinzione sussiste solo finché l'industria (la vita cittadina) si costituisce *di fronte* al possesso terriero (la vita aristocratica/la vita feudale) e porta ancora in sé il carattere feudale del suo opposto nella forma del monopolio, delle associazioni di arti e mestieri, della gilda, della corporazione ecc., determinazioni all'interno delle quali il lavoro ha ancora un significato *apparentemente sociale*, ha ancora il significato della comunità *reale*, e non è ancora pervenuto all'*indifferenza* verso il proprio contenuto, a una esistenza pienamente indipendente, cioè all'astrazione da ogni altra esistenza, e non è perciò divenuto ancora capitale *emancipato*. ||XLII| Ma lo *sviluppo* necessario del lavoro è l'*industria* emancipata, costituita per sé come tale, e il *capitale emancipato*. La potenza dell'industria sul suo opposto si rivela subito nella nascita dell'*agricoltura* come industria reale, mentre in precedenza l'agricoltura lasciava la maggior parte del lavoro alla terra e allo *schiavo* della terra, mediante il quale quest'ultima coltivava se stessa. Con la trasformazione dello schiavo in un libero *lavoratore*, cioè in un *mercenario*, il signore fondiario è trasformato in sé in un padrone d'industria, in un capitalista – una



trasformazione che da principio avviene per il tramite dell'*affittuario*. Ma l'*affittuario* è il rappresentante, il *segreto* rivelato del proprietario fondiario; è solo per suo tramite che [il proprietario fondiario] ha la *sua* esistenza *economica* – la sua esistenza come proprietario privato –, poiché la rendita fondiaria della sua terra esiste soltanto grazie alla concorrenza degli affittuari. Dunque nella persona dell'*affittuario* il proprietario fondiario è già divenuto essenzialmente un capitalista *comune*. E questo deve verificarsi anche nella realtà, il capitalista impegnato nell'agricoltura – l'affittuario – deve diventare padrone fondiario o viceversa. Il *traffico industriale* dell'affittuario è quello del *proprietario fondiario*, perché l'esistenza del primo postula l'esistenza del secondo.<sup>9</sup>

Ma, memori della loro opposta origine, della loro provenienza, il proprietario fondiario conosce il capitalista come il suo schiavo di ieri, spavaldo, emancipato, arricchito, e si vede, in quanto *capitalista*, minacciato da lui; e il capitalista conosce il proprietario fondiario come l'ozioso e crudele/egoistico padrone di ieri, sa che costui gli reca danno come capitalista, benché debba all'industria tutta la sua attuale importanza sociale, i suoi averi e il suo godimento – vede in lui il contrario dell'industria *libera* e del capitale *libero*, indipendente da ogni determinazione naturale. Quest'opposizione è assai aspra, e ciascuna delle due parti dice la verità sull'altra.<sup>10</sup> Basta leggere gli attacchi della proprietà immobiliare alla proprietà mobiliare e viceversa, per farsi una chiara immagine della loro rispettiva mancanza di dignità. Il

<sup>9</sup> Su questo tema Marx tornerà nel cap. XLVII del terzo libro del *Capitale*: «La genesi della rendita fondiaria capitalistica».

<sup>10</sup> Il proprietario fondiario ha ragione di lamentare il carattere falsamente umanitario del nascente capitalismo, che corrompe e dissolve ogni legame sociale. Ma il capitalista, a sua volta, ha ragione di ritorcere l'accusa e di mostrare la sostanziale bassezza morale e rozzezza della nobiltà feudale, il suo carattere parassitario e storicamente anacronistico. La ricostruzione dei legami comunitari resta per Marx un punto fermo, ma essa deve avvenire in avanti e non attraverso un impossibile ritorno alla comunità "naturale". Il conflitto tra i due sistemi economico-sociali è già deciso, come attesta la stessa trasformazione capitalistica dell'agricoltura. Dal punto di vista del metodo è interessante notare come Marx non esiti a fare suoi alcuni elementi di critica anticapitalistica elaborati dai teorici romantici, inserendoli però in una visione storica progressiva.

proprietario fondiario fa valere il nobile lignaggio della sua proprietà, ricordi e reminiscenze feudali, la poesia della memoria, la sua natura romantica, la sua importanza politica ecc.; e se parla nei termini dell'economia politica, afferma che *soltanto* l'agricoltura è produttiva. Al tempo stesso egli raffigura il suo avversario come *un furfante a caccia di denaro*, senza onore, senza principi, senza poesia, senza spessore, senza niente, scaltro, trafficante, mezzano, ingannatore, avido, venale, ribelle, senza cuore e senza spirito, estraniato alla comunità di cui fa liberamente mercato, usuraio, ruffiano, servile, mellifluo, affettato, truffatore, arido, che provoca, alimenta e vagheggia la concorrenza e con essa il pauperismo, il crimine, la dissoluzione di tutti i legami sociali (tra gli altri vedi il fisiocrate Bergasse, al quale già Camille Desmoulins<sup>11</sup> rivolge critiche sferzanti nel suo giornale «Révolutions de France et de Brabant», vedi von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten, < l'affettato teologo vecchio hegeliano Funke, che con le lacrime agli occhi racconta, secondo il signor Leo, come dopo l'abolizione della servitù della gleba uno schiavo si fosse rifiutato di cessare di essere una *proprietà nobile*.<sup>12</sup> Vedi anche le *Patriotische Phantasien* [Berlin, 1775-78] di Justus Möser, che si distinguono per il fatto che non abbandonano un solo istante l'orizzonte dabbene, piccolo-borghese, "domestico", *ordinario*, ristretto del filisteo, pur essendo delle *pure* fantasticherie. Questa contraddizione le ha resi così attraente all'animo tedesco >.<sup>13</sup> E vedi Sismondi).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> «Révolutions de France et de Brabant», par Camille Desmoulins, Second trimestre, contenant mars, avril et mai, Paris, l'an premier: n. 16, pp. 139 ss.; n. 23, pp. 425 ss.; n. 26, pp. 580 ss.

<sup>12</sup> Cfr., rispettivamente, G.L.W. FUNKE, *Die aus der unbeschränkten Teilbarkeit des Grundeigentums hervorgehenden Nachteile*, Hamburg und Gotha 1839, p. 56 e H. LEO, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates*, Sez. I, Halle 1833, p. 102.

<sup>13</sup> Il testo tra parentesi uncinata si trova a margine della pagina.

<sup>14</sup> Alcuni di questi autori sono già menzionati nei quaderni di Kreuznach (1843), contenenti degli studi storici che Marx ha proseguito a Parigi con l'intenzione di scrivere una storia della Convenzione. A parte Sismondi, sono tutti autori tedeschi di tendenze conservatrici del primo Ottocento. L'economista L. von Vincke (1774-1844) e il teologo G.L.W.

La proprietà mobiliare dal canto suo mostra le meraviglie dell'industria e del movimento [della proprietà privata]. È figlia dell'epoca moderna, la sua unica figlia legittima; essa commiserà il suo avversario come un sempliciotto *non illuminato* circa la sua vera essenza (e in questo ha perfettamente ragione) che al posto del capitale morale e del lavoro libero vorrebbe porre la violenza rozza e immorale e la servitù della gleba. Lo raffigura come un don Chisciotte, che sotto la parvenza della *rettitudine*, dell'*onestà*, dell'*interesse generale*, della *stabilità*, cela incapacità di progresso, avida ricerca smaniosa di piacere, egoismo, interesse particolare, intenti malvagi. Lo definisce uno scaltro *monopolista*; e smorza le sue reminiscenze, la sua poesia, il suo romanticismo con l'enumerazione storica e sarcastica della bassezza, crudeltà, degradazione, prostituzione, infamia, anarchia e ribellione, di cui erano centro i castelli romantici.<sup>15</sup> |

[XLIII] La proprietà mobiliare dichiara di aver procurato al mondo la libertà politica, di aver sciolto i vincoli della società civile, di aver collegato tra loro mondi diversi, di aver creato il commercio filantropico, la morale pura,<sup>16</sup> la cultura grade-

Funke (1808-1862) venivano citati negli *Studien* di Heinrich Leo, un hegeliano ortodosso, che si era segnalato per le sue denunce dell'ateismo dei Giovani hegeliani; Carl Wilhelm von Deleuze de Lancizolle (1796-1871) era uno storico del diritto tedesco; Karl Ludwig von Haller (1768-1854) un professore di diritto pubblico, discepolo di de Maistre e di de Bonald; Wilhelm Kosegarten (1792-1868) un pubblicista reazionario. Lo storico Justus Möser (1720-1794) dava una giustificazione del feudalesimo come gerarchia organica.

<sup>15</sup> Se ciascuna delle due parti dice la verità sull'altra, ciò vuol dire in particolare che le presunte finalità etiche che ciascuna si attribuisce sono uno schermo che copre una ben diversa realtà. Il carattere storicamente condizionato e la funzione "ideologica" dei sistemi morali cominciano quindi a delinearsi. La lotta tra le consuetudini etiche della nobiltà agraria-feudale e la morale "universale", "pura", legata al libero commercio, non è che la lotta tra l'egoismo "superstizioso" e l'egoismo "illuminato".

<sup>16</sup> «Smith dimostrò come sia fondato sull'essenza del commercio persino lo spirito umanitario; come il commercio anziché essere "la sorgente più proficua del dissidio e dell'ostilità" dovesse diventare un "legame d'unione e d'amicizia tra le nazioni e tra gli individui"». «Naturalmente» – commenta

vole, di aver dato al popolo bisogni civili al posto dei suoi rozzi bisogni e i mezzi per soddisfarli; mentre il proprietario fondiario – questo inattivo e soltanto molesto accaparratore di grano – alzerebbe, ai danni del popolo, il prezzo dei generi di prima necessità, e costringerebbe di conseguenza il capitalista a elevare il salario, senza poter elevare la forza di produzione; impedirebbe così la formazione del reddito annuale della nazione, l'accumulazione dei capitali, quindi la possibilità di procurare lavoro al popolo e ricchezza al paese e, infine, lo sopprimerebbe del tutto, provocando un declino generale; sfrutterebbe insomma parassitariamente senza deporre i suoi pregiudizi feudali. Infine, il proprietario fondiario – per il quale l'agricoltura e il suolo stesso esistono solo come una fonte di denaro che egli ha ricevuto in dono – dovrebbe dare soltanto un'occhiata al suo *affittuario* e dire se egli stesso non è un *bonario, fantasioso e scaltro* furfante, che nel suo cuore e nella realtà appartiene già da tempo alla *libera* industria e al *diletto* commercio, per quanto egli possa opporsi e andar cianciando di memorie storiche e di fini etici o politici. Tutto ciò che egli adduce realmente a suo favore sarebbe vero solo per gli agricoltori (i capitalisti e i giornalieri), di cui il *proprietario fondiario* è piuttosto il *nemico*; egli testimonierebbe così contro se stesso. *Senza* capitale la proprietà fondiaria sarebbe materia morta, senza valore. La civile vittoria del capitale consisterebbe appunto nell'aver scoperto e posto il lavoro umano come fonte della ricchezza al posto della morta cosa (vedi Paul Louis Courier, Saint-Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, Mac-Culloch, Destutt de Tracy e Michel Chevalier).<sup>17</sup> -----

Dal corso *reale* dello sviluppo (da inserire a questo punto)

Engels – «è nell'interesse del commerciante di tenersi in buoni rapporti con colui dal quale compera a buon mercato e con colui al quale vende a caro prezzo. Questa è l'umanità del commercio e questo modo ipocrita di abusare della morale per scopi immorali è l'orgoglio del sistema del libero commercio» (E, 149-50; 459).

<sup>17</sup> Economisti francesi e inglesi delle prime decadi del sec. XIX, letti da Marx nel suo soggiorno a Parigi.

segue la vittoria necessaria del *capitalista* sul *proprietario fondiario*, cioè della proprietà privata sviluppata sulla proprietà privata non sviluppata, immatura: come in genere il movimento deve trionfare sull'immobilità, la volgarità aperta e cosciente di sé su quella nascosta e *inconsapevole*, l'*avidità* sulla *sete di godimento*, l'egoismo *illuminato*, dichiarato, pratico del mondo, irrequieto, versatile sull'*egoismo superstizioso*, locale, bonario, pigro e fantastico; e il *denaro* su ogni altra forma di proprietà privata.

-----

Gli Stati che hanno qualche presentimento del pericolo rappresentato dalla libera industria, dalla morale pura e dal commercio filantropico giunti al proprio compimento, tentano – ma invano – di arrestare la capitalizzazione della proprietà fondiaria. -----

La *proprietà fondiaria*, nella sua distinzione dal capitale, è la proprietà privata, il capitale, ancora affetto da pregiudizi *locali* e politici, il capitale che non si è ancora totalmente districato dal mondo per giungere a se stesso, *non* ancora giunto al *pieno compimento*. Nel corso della sua *formazione su scala mondiale* esso deve arrivare alla sua espressione astratta, cioè *pura*.

-----

Il rapporto della *proprietà privata* è lavoro, capitale e relazione dell'uno all'altro. Il movimento che questi elementi devono compiere è il seguente:

*In primo luogo: unità immediata o mediata dei due.*

Capitale e lavoro da principio sono ancora uniti; poi, sebbene separati ed estraniati, si sostengono e si stimolano reciprocamente come condizioni *positive*.

[*In secondo luogo:*] *I due in opposizione*, si escludono a vicenda. Il lavoratore conosce il capitalista come la sua non-esistenza e viceversa: ciascuno cerca di strappare all'altro la sua esistenza.

[*In terzo luogo:*] *Opposizione* di ciascuno *a se stesso*. Capitale = lavoro accumulato = lavoro. Come tale il capitale si suddivide in *sé* e nei suoi *interessi*, e questi, a loro volta, in *interessi* e *profitto*. Sacrificio completo del capitalista. Questi cade nella classe

lavoratrice, mentre il lavoratore (ma solo eccezionalmente) diviene capitalista. Lavoro come momento del capitale – i suoi *costi*. Dunque il salario come sacrificio del capitale.

Il lavoro [è] suddiviso in *sé* e nel *salario*. Il lavoratore stesso [è] un capitale, una merce.

*Reciproca ostile opposizione.*<sup>18</sup> |

<sup>18</sup> Marx mette in evidenza «il movimento processuale del rapporto della proprietà privata nella sua struttura dinamica astratta» (M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, cit., pp. 132-3). Ma il modello hegeliano dello sviluppo, certamente presente, è riferito alla storia del rapporto tra capitale e lavoro, dalla fase espansiva del capitalismo a quella della sua necessaria crisi, e modificato in funzione della comprensione di tale storia. L'accento cade infatti sul carattere irriducibile, "ostile", dell'opposizione, la quale non può essere mediata e porta alla dissoluzione dell'intero rapporto. Tutta questa parte riflette un passo dei *Lineamenti* engelsiani (cfr. E, 159-61; 458-60) che nei *Quaderni di Parigi* troviamo così schematicamente riassunto: «Separazione di capitale e lavoro. Separazione di capitale e profitto. Divisione del profitto in profitto e interesse. [...] Separazione di lavoro e salario. Significato del salario. Il significato del lavoro per la determinazione dei costi di produzione. Scissione tra terra e uomo. Lavoro umano diviso in lavoro e capitale» (PH, 437; 485-6).



## QUADERNO III

Il terzo quaderno è formato dalle pagine I-XLIII, suddivise in due colonne (i numeri di pagina XXII e XXV sono stati però saltati da Marx). Al pari del secondo quaderno anch'esso non contiene i titoli dei singoli capitoli. Il testo è stato suddiviso in base al suo contenuto e corredato di titoli redazionali. Le pagine XXXIX-XL sono occupate dalla prefazione, che qui è stata collocata all'inizio dell'intero lavoro. In conformità all'indicazione data da Marx nella prefazione, il «confronto critico con la *dialettica hegeliana* e, in genere, con la filosofia hegeliana» (pp. XI-XIII, XVII-XVIII e XXIII-XXIV) viene pubblicato come «capitolo conclusivo». Inoltre nel terzo quaderno, inserito nella p. XXXIV, si trova un estratto che riproduce quasi letteralmente il capitolo VIII («Il sapere assoluto») della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, estratto che non è stato incluso in questa edizione.





[I] *ad. pag. XXXVI.*<sup>1</sup> L'essenza soggettiva della proprietà privata, la *proprietà privata* come attività per sé, come *soggetto*, come *persona*, è il *lavoro*.<sup>2</sup> Si intende quindi che solo l'economia politica che ha riconosciuto il *lavoro* come suo principio (Adam Smith) e quindi non ha più riguardato la proprietà privata solo come una semplice *condizione* esterna all'uomo; si intende che solo quest'economia politica deve essere considerata per un verso come un prodotto dell'*energia* e del *movimento* reale della proprietà privata (essa è il movimento della proprietà privata divenuto autonomo per sé nel pensiero, l'industria moderna come tale), come un prodotto della moderna *industria*, mentre per altro verso ha accelerato e glorificato l'energia e lo sviluppo di questa *industria*, facendone una potenza della *coscienza*.<sup>3</sup> A quest'economia politica illuminata, che ha scoperto – all'interno della proprietà privata – l'essenza soggettiva della ricchezza, i sostenitori del sistema monetario e mercantilista, che riguar-

<sup>1</sup> Questa sezione e la successiva si presentano nel manoscritto come aggiunte a un testo perduto del secondo manoscritto.

<sup>2</sup> In questo passaggio dall'essenza oggettiva all'essenza soggettiva della proprietà privata, Marx segue un procedimento hegeliano. Nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito* non si dice forse proprio che «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*» (FS, I, 13)? Ma questo procedimento in Marx non comporta nessun apriorismo, perché la stessa filosofia hegeliana della soggettività viene intesa come una filosofia del «lavoro»: «il punto di vista di Hegel è quello dell'economia politica moderna» (cfr. *infra*, p. 255).

<sup>3</sup> La coscienza per un verso è determinata dal movimento reale, per l'altro verso contribuisce a confermarlo (Marx dice che lo ha glorificato – *verherrlicht* – alludendo alla funzione apoletica delle teorie economiche). Il tema sarà ripreso e diffusamente trattato nell'*Ideologia tedesca*.

dano la proprietà privata come un'essenza *soltanto oggettiva* per l'uomo, appaiono perciò come *feticisti*, come *cattolici*.<sup>4</sup> Engels ha dunque ragione di chiamare Adam Smith il *Lutero dell'economia politica*. Come da parte sua Lutero riconobbe la *fede* quale essenza del *mondo* esterno della *religione*, e si oppose quindi al paganesimo cattolico; come soppresse la religiosità *esteriore*, facendo della religiosità l'essenza *interiore* dell'uomo; come negò il prete esistente fuori del laico, trasferendo il prete nel cuore del laico; allo stesso modo viene soppressa la ricchezza che si trova fuori dell'uomo ed è indipendente da lui – la quale può dunque essere ottenuta e conservata solo in maniera *esteriore*; cioè viene superata questa *oggettività esterna materiale* della ricchezza, incorporando la proprietà privata nell'uomo stesso e riconoscendo l'uomo stesso come la sua essenza.<sup>5</sup> Ma per ciò l'uomo stesso

<sup>4</sup> L'introduzione del termine «feticismo», destinato ad assumere nel *Capitale* un ruolo assai importante, si ricollega agli studi storico-religiosi fatti da Marx negli anni precedenti – cfr. K. MARX, *Exzerpte zur Geschichte der Kunst und der Religion (Bonner Hefte)*, in K. MARX – F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)*, sez. IV, vol. 1, Dietz, Berlin 1976, pp. 289-376 –, e in particolare alla lettura del volume di CH. DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches* (1760). Nell'accostare il cattolicesimo al culto feticistico per l'oggetto Marx non fa che sviluppare la concezione di Feuerbach, secondo cui il cattolicesimo, diversamente dal protestantesimo, non si preoccupa di ciò che Dio è per gli uomini, ma di ciò che Dio è in se stesso, nella sua *oggettività*. Ma come Feuerbach riteneva che ogni progresso del cristianesimo, finché si fosse compiuto all'interno della sfera religiosa, non avrebbe potuto comunque portare a una completa dissoluzione dell'oggetto religioso, così Marx è convinto che «l'opposizione dell'economia politica moderna al sistema monetario, malgrado tutta la sua saggezza, non può portare ad alcuna vittoria decisiva». Gli economisti moderni si limitano a sostituire a una superstizione rozza una superstizione più raffinata, allorché concepiscono il *denaro* nella sua astrazione e generalità: «ma poiché l'una e l'altra hanno una medesima radice, così la forma illuminata della superstizione non arriva alla soppressione totale della rozza forma sensibile di essa, in quanto non investe l'essenza del denaro, ma solo la forma determinata di questa essenza» (PH, 532-3; 449; M, 8-9; 231-2).

<sup>5</sup> Cfr. E, 149; 459. Il significato della Riforma per la costituzione di un'autorità interiore, soggettiva, in luogo dell'oggetto esteriore della fede, era stato illustrato anche da Marx nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*. *Introduzione*: «Lutero, invero, vinse la servitù per *devozione* sostituendovi la servitù per *convinzione*. Egli ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando

viene posto nella determinazione della proprietà privata, come in Lutero era posto nella determinazione della religione. Sotto la parvenza di un riconoscimento dell'uomo l'economia politica, il cui principio è il lavoro, è dunque piuttosto soltanto il coerente compimento della negazione dell'uomo, poiché questi non si trova più in un rapporto esterno di tensione verso l'essenza esterna della proprietà privata, ma è divenuto egli stesso questa essenza in tensione della proprietà privata.<sup>6</sup> Ciò che prima era un *essere esterno a sé*, una alienazione reale dell'uomo, è divenuto soltanto l'atto dell'alienazione, il processo dell'alienarsi. Se dunque quest'economia politica comincia con un apparente riconoscimento dell'uomo, della sua autonomia, della sua attività propria ecc.; e se, trasferendo la proprietà privata nell'essenza

l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo della religiosità interiore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Egli ha svincolato il corpo dalle catene, incatenandone il cuore». Questa svolta aveva avuto comunque un carattere rivoluzionario: «Se il protestantesimo non costituì la vera soluzione, diede tuttavia origine a una giusta formulazione del problema. Non si trattava più della lotta del laico contro il *prete*, ossia contra qualcosa di *esterno*, bensì contro il *suo proprio prete interiore*, contro la sua *natura pretesca*» (in *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 135; MEOC, III, 198). Il modello storiografico risale a Feuerbach. Nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, il protestantesimo è visto appunto come un momento cruciale di quella dissoluzione della teologia nell'antropologia che è il compito storico dell'età moderna: «La forma religiosa o pratica in cui avvenne questa umanizzazione fu il protestantesimo. E il Dio che è uomo, ossia il Dio umano è Cristo – Cristo soltanto è il Dio del protestantesimo. Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma solo di ciò che Dio è per gli uomini; non ha quindi più, come il cattolicesimo, una tendenza speculativa e contemplativa; non è più teologia – è, essenzialmente, solo cristologia, cioè antropologia religiosa» (P, § 2, p. 201).

<sup>6</sup> L'interiorizzazione della religione in Lutero, se da un lato segna l'inizio della dissoluzione dell'oggetto religioso, e quindi un reale progresso, d'altro lato ricostituisce il dominio dell'oggetto estraneo nella stessa interiorità, posta nella determinazione della religione, portando all'estremo l'alienazione umana. Analogamente la trasformazione della proprietà privata in un'«essenza soggettiva» – il lavoro umano – rappresenta un progresso, perché elimina le sue determinazioni esteriori, puramente locali, nazionali ecc. e mette allo scoperto la sua vera radice, ma acuisce al tempo stesso la «negazione dell'uomo», perché a essere posto nella determinazione della proprietà privata è ora l'uomo come tale.

stessa dell'uomo, non può più essere condizionata dalle *determinazioni* locali, nazionali ecc., *della proprietà privata*, intesa come un *essere esistente fuori dell'uomo*, e sviluppa quindi un'energia *cosmopolitica*, universale, che abbatte ogni limite e ogni vincolo per porsi in loro vece come l'*unica* politica, l'unica universalità, l'unico limite e l'unico vincolo<sup>7</sup> – nel suo ulteriore sviluppo essa deve mettere da parte quest'*ipocrisia* ed apparire in *tutto* il suo *cinismo*.<sup>8</sup> E fa questo – incurante di tutte le apparenti contraddizioni in cui si avvolge questa teoria – sviluppando in modo molto più *unilaterale*, e perciò *acuto e coerente*, il *lavoro* come unica *essenza della ricchezza*;<sup>9</sup> mostrando – in opposizione

<sup>7</sup> Cfr. E, 145-6; 456: «il sistema dello Smith non rappresentò in qualche modo un progresso? Senza dubbio e, anzi, un progresso necessario. Era necessario che il mercantilismo con i suoi monopoli e le sue restrizioni al traffico venisse rovesciato, perché potessero emergere le vere conseguenze della proprietà privata; era necessario che cadessero tutti i meschini scrupoli locali e nazionali, affinché la lotta del nostro tempo potesse diventare universale e umana». L'eliminazione dei limiti nazionali e locali è indicata nell'*Ideologia tedesca* come condizione per il concreto realizzarsi di una storia «universale» (IT, 36-7).

<sup>8</sup> Cfr. E, 145; 455-6: «La nuova economia fu solo un mezzo progresso; fu costretta a tradire e rinnegare i suoi propri presupposti, a ricorrere al sofisma e all'ipocrisia, per giungere alle conclusioni alle quali veniva sospinta non dai propri presupposti, ma dallo spirito umano del tempo. [...] Ma ben presto i presupposti si fecero nuovamente sentire e, in opposizione a questa farisaica filantropia, produssero la teoria malthusiana della popolazione [...] partorirono il sistema delle fabbriche e la schiavitù moderna per nulla inferiore all'antica per inumanità e crudeltà».

<sup>9</sup> Si tratta della dottrina secondo cui il lavoro è l'unica base per la determinazione del *valore*, che Ricardo distingueva dalla ricchezza (cfr. R, cap. XX), ma che secondo Marx, finché si accettano i presupposti dell'economia politica, si identifica necessariamente con essa. Sul complesso atteggiamento di Marx, in questo periodo, di fronte alla teoria ricardiana del valore-lavoro, cfr. E. MANDEL, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, trad. A. Salsano, Laterza, Bari 1969, cap. III, e N.I. LAPIN, *Der junge Marx*, Dietz, Berlin 1974 (trad. dal russo), pp. 348-51. Il perfezionamento della teoria del valore-lavoro da parte di Ricardo consiste, com'è noto, nell'estensione all'economia capitalistica, cioè allo scambio tra il capitale e la merce lavoro, di quel principio del «lavoro contenuto» (secondo cui è la quantità di lavoro impiegata a produrre una data merce a determinare il suo valore di scambio) che Smith aveva ritenuto valido esclusivamente per le economie precapitalistiche. Per Ricardo il valore dei prodotti non viene pertanto determinato dal-

all'altra originaria concezione – che le conseguenze di tale teoria sono *avverse all'uomo*; e, infine, dando il colpo di grazia all'ultima forma di proprietà privata e fonte di ricchezza *individuale, naturale*, esistente indipendentemente dal movimento del lavoro: cioè alla *rendita fondiaria*, espressione della proprietà feudale ormai divenuta interamente economico-politica e quindi incapace di resistere all'economia politica (scuola di *Ricardo*).<sup>10</sup> Non solo il *cinismo* dell'economia politica cresce relativamente da Smith a Say fino a Ricardo, Mill ecc., per il fatto che agli occhi di questi ultimi le conseguenze dell'*industria* appaiono più sviluppate e più contraddittorie; ma anche positivamente questi ultimi economisti procedono, sempre e con coscienza, oltre i loro predecessori nell'estraniamento contro l'uomo. Ciò avviene d'altronde *soltanto* perché la loro scienza si sviluppa più coerente e più vera.<sup>11</sup> Poiché essi fanno della proprietà privata nella

la concorrenza, come credeva Smith, ma dai costi di produzione. Nei *Quaderni di Parigi* Marx, rifacendosi a Smith e riprendendo la polemica di Engels (cfr. E, 151-6; 460-5) contro la teoria del valore-lavoro, muove a Ricardo il rimprovero di fare astrazione dalla concorrenza, mentre «gli stessi costi di produzione sono determinati dalla concorrenza e non dalla produzione» (PH, 501-2; 404). Da questi e altri passi si ricava che Marx è ancora lontano dall'accettazione della teoria del valore-lavoro. Tuttavia esistono, negli stessi *Quaderni di Parigi*, anche indizi di un diverso atteggiamento: nel considerare le obiezioni di Say e di Sismondi alla teoria ricardiana del reddito netto – che, al pari di quella del valore-lavoro, è «avversa all'uomo» in quanto fondata anch'essa sulla riduzione del lavoro a merce –, Marx giunge a dire che essi «combattono soltanto l'espressione *cinica* di una verità economico-politica» (PH, 514; 421), comincia cioè a difendere Ricardo contro i suoi critici; e quando commenta gli scritti di Mill non rigetta senz'altro la «legge astratta», ma la considera un momento del movimento reale: «quando l'offerta e la domanda si equilibrano, sono effettivamente i costi di produzione che determinano i prezzi» (PH, 530-1; 447-8). In «Proprietà privata e lavoro» Marx sembra muoversi appunto su questa seconda linea di pensiero.

<sup>10</sup> Marx mostra qui di aver colto acutamente l'importanza storica della dottrina di Ricardo, la quale esprime in termini scientifici il conflitto di classe tra proprietari fondiari e borghesia capitalistica.

<sup>11</sup> Lo sviluppo dell'economia politica, da Smith a Ricardo e alla sua scuola, consiste in una progressiva esplicitazione delle conseguenze disumane di quella teoria del lavoro come unica fonte della ricchezza, che aveva preteso di rappresentare un'esaltazione dell'uomo. Esso viene rappresentato da Marx nella forma di un passaggio dall'«ipocrisia» al «cinismo». Ma l'impiego

sua forma attiva il soggetto e quindi, mentre erigono l'uomo ad essenza, lo erigono, al contempo, ad essenza in quanto inesistente, la contraddizione della realtà corrisponde pienamente all'essenza contraddittoria che essi hanno riconosciuto come principio. Lungi dal confutarlo, la *realtà* scissa ||II| dell'*industria* conferma il loro principio *scisso in se stesso*. Il loro principio è appunto il principio di questa scissione.<sup>12</sup> -----

di questi termini, tratti dalla sfera delle valutazioni morali, non autorizza a concludere che l'economia politica venga qui giudicata semplicemente da un punto di vista etico e la sua evoluzione spiegata in base a un'astratta necessità morale di riconoscere la brutalità della realtà. Per Marx l'ipocrisia dell'economia politica smithiana non nasce, come aveva affermato Engels (cfr. E, 145; 454), da un "compromesso" tra i presupposti teorici e lo spirito umano del tempo, ma dalla natura stessa di quei presupposti, i quali in rapporto a precedenti teorie "feticistiche" *appaiono* come un riconoscimento dell'uomo, mentre contengono già *in sostanza* una radicale negazione dell'uomo; essa corrisponde a una situazione di ancora incompleto sviluppo della realtà capitalistica e delle sue inumane conseguenze, che possono quindi essere momentaneamente occultate. D'altra parte, il «cinismo» della scuola di Ricardo implica sì, con la sua «indifferenza verso gli uomini», una biasimevole insensibilità morale, ma corrisponde alla sempre maggiore evidenza che nella realtà economica assume il fenomeno dell'alienazione del lavoro. Possiamo valutare l'esatto significato della ricostruzione data da Marx dello sviluppo dell'economia politica se la mettiamo a confronto con quella di Buret. Questi dubita che sia possibile una scienza della ricchezza limitata allo studio astratto dei fenomeni della ricchezza. Egli saluta perciò con entusiasmo la reazione agli orientamenti dell'economia politica inglese cominciata con Sismondi, difensore dei «diritti dell'umanità e della ragione». Marx consente con Buret (e indirettamente con Sismondi) nel giudicare la più recente economia politica inglese una teoria astratta della produzione, sorda alle ragioni dell'umanità, ma non la ritiene «in disaccordo con i principi fondamentali della nostra civiltà», bensì proprio un'espressione adeguata di quest'ultima; mette in dubbio la scientificità dell'economia politica che ignora il rapporto alienato del lavoratore con il lavoro (la «miseria» di Buret), ma non lo fa in vista della costruzione positiva di un nuovo sistema riformato («umano») di economia politica, che consideri le leggi della produzione in rapporto agli uomini, bensì in funzione di una scienza critico-rivoluzionaria – la critica dell'economia politica – che è lo strumento teorico di cui il proletariato si serve per la soppressione dei rapporti economici vigenti.

<sup>12</sup> Benché il discorso non sia molto lineare, Marx sembra affermare che «tra la logica dello sviluppo della scienza della società e la logica dello sviluppo storico effettivo esiste una certa concordanza» (N.I. LAPIN, *Der junge Marx*, cit., p. 364).

La dottrina fisiocratica del dottor Quesnay costituisce il passaggio dal sistema mercantilistico a Adam Smith. La *fisiocrazia* è immediatamente la dissoluzione *economico-politica* della proprietà feudale, ma è perciò altrettanto immediatamente la *trasformazione* e la restaurazione *economico-politica* della medesima, salvo il fatto che il suo linguaggio ora non è più feudale ma economico. Ogni ricchezza viene risolta nella *terra* e nella *coltivazione della terra* (agricoltura). La terra non è ancora *capitale*, è ancora un suo modo di esistenza *particolare*, che deve valere nella sua particolarità naturale e in *virtù* di questa; ma la terra è tuttavia un *elemento* naturale universale, mentre il sistema mercantilistico ammetteva soltanto il *metallo nobile* come esistenza della ricchezza.<sup>13</sup> L'*oggetto* della ricchezza, la sua materia ha quindi ricevuto la massima universalità possibile all'interno dei *limiti naturali*, in quanto anche come *natura* esso è ricchezza immediatamente oggettiva. E la terra è per l'*uomo* soltanto mediante il lavoro, mediante l'agricoltura. In tal modo l'essenza soggettiva della ricchezza è già trasferita nel lavoro. Ma, al contempo, l'agricoltura è l'*unico* lavoro *produttivo*. Il lavoro, quindi, non è ancora concepito nella sua universalità e astrazione, è ancora legato a un particolare *elemento naturale come propria materia*, è dunque riconosciuto ancora soltanto in un *particolare modo di esistenza naturalmente determinato*. Esso è perciò solo una alienazione *determinata, particolare*, dell'uomo, mentre il suo prodotto è concepito ancora come una ricchezza determinata, dovuta più alla natura che al lavoro stesso. La terra è qui ancora riconosciuta come esistenza naturale indipendente dall'uomo, e non ancora come capitale, cioè come un momento del lavoro

<sup>13</sup> Per questo modello di sviluppo dell'economia politica cfr. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion*, cit., p. 115: «La dottrina dei fisiocrati appare come reazione ai mercantilisti e insieme come un progresso dal particolare al generale, in quanto la produzione fondamentale [*Urproduktion*], in quanto fonte comune dei prodotti derivati, venne considerata la base dell'economia politica. Il sistema industriale di A. Smith va inteso, infine, come un ulteriore progresso in questo processo di generalizzazione, poiché esso assunse come punto di partenza il lavoro in generale, in quanto fattore comune di tutti i rami della produzione».



stesso. Piuttosto, è il lavoro che appare come un momento della *terra*. Ma dal momento che il feticismo della vecchia ricchezza esterna, esistente solo a guisa di oggetto, è ridotto a un elemento naturale assai semplice, e l'essenza della ricchezza – anche se solo parzialmente e in una forma particolare – è riconosciuta nella sua esistenza soggettiva, il necessario progresso consiste nel riconoscere l'*essenza universale* della ricchezza e quindi nell'elevare a *principio* il *lavoro* nella sua piena assolutezza, cioè nella sua piena astrazione. Alla fisiocrazia viene dimostrato che sotto il profilo economico – che è l'unico giustificato – l'*agricoltura* non differisce da alcun'altra industria; e che dunque non un lavoro *determinato*, legato a un elemento particolare, a una particolare estrinsecazione del lavoro, ma il *lavoro in genere* costituisce l'*essenza* della ricchezza. La fisiocrazia nega la ricchezza *particolare* esterna, puramente oggettiva, dichiarando che il lavoro è l'*essenza* della ricchezza. Ma da principio il lavoro è per la fisiocrazia soltanto l'*essenza soggettiva* della proprietà fondiaria (essa parte dal tipo di proprietà che appare storicamente dominante e riconosciuto); per questa dottrina solo la proprietà fondiaria diventa l'*uomo alienato*. Essa sopprime il carattere feudale di tale proprietà, dichiarandone sua *essenza* l'*industria* (agricoltura); ma ha poi un atteggiamento negativo verso il mondo dell'industria, e riconosce di nuovo il feudalesimo, allorché dichiara che l'*unica* industria è l'*agricoltura*.<sup>14</sup>

Si intende che non appena viene afferrata l'*essenza soggettiva* dell'industria che si costituisce in opposizione alla proprietà fondiaria, vale a dire come industria, quest'essenza include in sé la propria opposizione. Infatti, come l'industria comprende in sé la proprietà fondiaria soppressa, così, al contempo, l'essenza

<sup>14</sup> Nelle *Teorie sul plusvalore* la fisiocrazia verrà nuovamente riconosciuta come «il primo sistema che analizzi la produzione capitalistica»; ma Marx noterà parimenti la contraddizione per cui essa «sembra piuttosto una riproduzione borghese del sistema feudale, della dominazione della proprietà fondiaria; e le sfere industriali, in cui il capitale si sviluppa dapprima indipendentemente, appaiono piuttosto come branche di lavoro “improduttive”, semplici appendici» (K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, vol. I, Einaudi, Torino 1954, p. 49; MEOC, XXXIV, 17).

*soggettiva* dell'industria comprende in sé l'essenza soggettiva della *proprietà fondiaria*.

Come la proprietà fondiaria è la prima forma della proprietà privata, e come l'industria da principio le si contrappone storicamente soltanto come una specie particolare di proprietà (o è piuttosto lo schiavo emancipato della proprietà fondiaria), così questo processo si ripete nella comprensione scientifica dell'essenza *soggettiva* della proprietà privata, del *lavoro*. Il lavoro appare dapprima soltanto come *lavoro agricolo*, ma si fa poi valere come *lavoro* in genere. ||III| Ogni ricchezza è divenuta ricchezza *industriale*, ricchezza del lavoro; e l'*industria* è il lavoro nella sua espressione più compiuta, come il *sistema di fabbrica* è l'essenza sviluppata dell'*industria* – cioè del lavoro – e il *capitale industriale* è la forma oggettiva compiuta della proprietà privata. ----- Ci rendiamo anche conto come soltanto a questo punto la proprietà privata può portare a compimento il suo dominio sugli uomini e diventare, nella sua forma più generale, una potenza storico-mondiale.



x ad. pag. XXXIX. Ma l'opposizione tra *non proprietà* e *proprietà* è un'opposizione ancora indifferente, non colta nel suo *aspetto attivo*, nel suo rapporto *interno*, non colta ancora come *contraddizione*, finché non è compresa come l'opposizione di *lavoro* e *capitale*. Anche senza un progredito movimento della proprietà privata, nell'antica Roma, in Turchia ecc., quest'opposizione può esprimersi nella *prima* forma. Così essa non *appare* ancora come posta dalla proprietà privata stessa. Ma il lavoro, l'essenza soggettiva della proprietà privata, in quanto esclusione della proprietà, e il capitale, il lavoro oggettivo, in quanto esclusione del lavoro, è la *proprietà privata* come suo sviluppato rapporto di contraddizione, e quindi rapporto energetico che spinge alla soluzione di tale contraddizione.

xx ad *ibidem*. La soppressione dell'autoestraniazione segue la stessa via dell'autoestraniazione. Da principio la *proprietà privata* viene considerata solo nel suo aspetto oggettivo, ma nondimeno con il lavoro come propria essenza. La sua forma di esistenza è quindi il *capitale*, che deve essere soppresso "in quanto tale" (Proudhon). Oppure un *particolare modo* di lavoro – il lavoro livellato, parcellare e perciò non libero – è inteso come la fonte della *dannosità* della proprietà privata e della sua esistenza estranea all'uomo: Fourier, come i fisiocrati, continua a concepire il *lavoro agricolo* almeno come il lavoro per *eccellenza*, mentre Saint-Simon, al contrario, dichiara essenziale il *lavoro industriale* come tale e richiede inoltre il dominio *esclusivo* degli

industriali e il miglioramento della situazione dei lavoratori.<sup>1</sup> Il *comunismo*, infine, è l'espressione *positiva* della proprietà privata soppressa, e da principio la proprietà privata *generale*. In quanto comprende questo rapporto nella sua *generalità*, il comunismo è: 1) nella sua prima forma solo una *generalizzazione* e un *compimento* di questo rapporto; e come tale si mostra in una duplice figura. Da una parte il dominio della proprietà *materiale* è per lui così grande, che esso vuole annientare *tutto* ciò che non è suscettibile di essere posseduto da tutti come *proprietà privata*; vuole astrarre *violentemente* dal talento<sup>2</sup> ecc. Il *possesso* fisico immediato vale per esso come unico scopo della vita e dell'esistenza; la determinazione di *lavoratore* non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini; || il rapporto della proprietà privata sussiste come rapporto della comunità al mondo delle cose;<sup>3</sup> in-

<sup>1</sup> Le dottrine di Saint-Simon, Fourier, Proudhon, da un certo punto di vista rimangono al di sotto delle posizioni comuniste successivamente prese in esame, non contemplando la soppressione della proprietà privata. Tuttavia esse contengono elementi che Marx giudica utili per la critica del «comunismo rozzo», a cui sta per accingersi, e per l'elaborazione di una teoria comunista adeguata alla realtà storica contemporanea e non astrattamente egualitaria: Proudhon nega la proprietà privata nella sua forma sviluppata – il capitale –, sebbene lasci sussistere poi il termine a esso correlativo del lavoro salariato, cioè l'essenza soggettiva della proprietà privata; Fourier, giungendo a una almeno parziale comprensione di quest'essenza soggettiva, coglie le contraddizioni del lavoro industriale, fonte di miseria e di estraniamento, ma non sa opporvi altro che una comunità basata sul lavoro agricolo, cioè il rifiuto della moderna società industriale; Saint-Simon, infine, afferra l'essenzialità del lavoro industriale, conquista storica irrinunciabile, e da questa essenzialità fa discendere una difesa degli *industriels* – imprenditori e lavoratori insieme – contro la classe parassitaria degli *oisifs*.

<sup>2</sup> La valorizzazione del talento individuale era invece un motivo tipico di Fourier.

<sup>3</sup> «Non diversamente dall'economia politica borghese» – osserva Marcuse – «anche il *comunismo rozzo* non ha il suo centro nella realtà dell'essere umano, poiché si muove sul terreno economico del mondo delle cose e degli oggetti, e resta esso stesso nell'ambito dell'estraniamento». E aggiunge: «Obbiezioni che si è continuato sconsideratamente a fare, fino ad oggi, contro l'economicismo assoluto della teoria di Marx, qui sono già rivolte dallo stesso Marx al comunismo rozzo contro cui polemizza: questo è per lui la semplice "negazione" del capitalismo, e come tale sta sullo stesso suo terreno – un terreno che Marx si propone precisamente di affossare in modo definitivo» (H. MARCUSE, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, cit., pp. 69-70).

fine, questo movimento consistente nell'opporre alla proprietà privata la proprietà privata generale si esprime sotto forma animale: al *matrimonio* (che è certamente una *forma di proprietà privata esclusiva*) viene opposta la *comunanza delle donne*, in cui la donna diviene una proprietà *collettiva e comune*. Si può dire che quest'idea della *comunanza delle donne* è il *segreto svelato* di questo comunismo ancora del tutto rozzo e povero di pensiero.<sup>4</sup> Come la donna passa dal matrimonio alla prostituzione

<sup>4</sup> È probabile che con la denominazione «comunismo rozzo» Marx intendesse riferirsi ai seguaci di Babeuf che dopo la rivoluzione del 1830 avevano dato vita alle società segrete dei *Travailleurs égalitaires* e degli umanitaristi. A proposito dei primi, Engels, in un articolo pubblicato in Inghilterra nel 1843, si era così espresso: «Gli egualitari erano più che altro, come i babuvisti della grande rivoluzione, una “rozza genia”: si proponevano di fare del mondo una comunità di lavoratori, eliminando ogni civile raffinatezza – la scienza, le belle arti e così via – come lussi inutili, pericolosi e aristocratici; pregiudizio, questo, che era una conseguenza inevitabile della loro totale ignoranza della storia e dell'economia politica». Quanto agli umanitaristi Engels osservava che «erano soprattutto noti per i loro attacchi contro il matrimonio, la famiglia e simili istituzioni» (F. ENGELS, *Progressi della riforma sociale sul continente*, in «The New Moral World», n. 19, 4 novembre 1843, trad. L. Formigari, MEOC, III, 433). Queste caratteristiche coincidono appunto con quelle attribuite da Marx al comunismo rozzo. Anche Moses Hess aveva visto in Babeuf la prima forma di comunismo, ancora direttamente dipendente dal sanculottismo: «L'uguaglianza che Babeuf aveva di mira era un'uguaglianza da sanculotti, un'uguaglianza nella povertà. Ricchezza, lusso, arti e scienze dovevano essere eliminati, e le città distrutte, lo stato di natura rousseauiano era il fantasma che si agitava allora nelle menti. L'immenso campo dell'industria era ancora una *terra incognita* per questo comunismo. [...] Esso era un comunismo monacale, cristiano, ma senza al di là, senza speranza in un futuro migliore. Solo i bisogni naturali erano riconosciuti come reali». Con questa storicizzazione del babuvismo Hess respingeva le speculazioni anticomuniste di Lorenz von Stein, il quale nel suo *Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich* (Leipzig 1842), identificando il comunismo con la sua «prima e più rozza forma» e non considerando gli apporti delle dottrine socialiste di Saint-Simon, Fourier, Proudhon ecc., aveva finito per vedere nel comunismo «solo l'aspirazione del proletariato a procurarsi un godimento uguale a quello dei proprietari» (M. HESS, *Socialismo e comunismo*, in Id., *Filosofia e socialismo*, cit., pp. 116 e 114; trad. leggermente modificata). Analogamente Marx, a cui questa polemica era ben nota, sembra obbedire alla duplice preoccupazione di riconoscere la funzione storica del babuvismo e di affermare insieme, contro ogni interessato fraintendimento, che il comunismo non è riducibile a un astratto egualitarismo, ancora affetto dallo spirito della proprietà privata.

generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto di matrimonio esclusivo con il proprietario privato al rapporto di prostituzione universale con la comunità. Questo comunismo – in quanto nega la *personalità* dell'uomo in ogni sfera – non è appunto altro che l'espressione coerente della proprietà privata, che è tale negazione. L'*invidia* generale e che si costituisce come potenza è la forma dissimulata in cui l'*avidità* si riafferma e si soddisfa soltanto in un *altro* modo. L'idea di ogni proprietà privata come tale è *almeno* rivolta contro la proprietà privata *più ricca* sotto forma di invidia e di desiderio di livellamento, al punto che questi ultimi costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunismo rozzo è solo il compimento di quest'invidia e di questo livellamento a partire dalla *rappresentazione* di un minimum. Esso ha una misura *definita, limitata*. Quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia un'appropriazione reale, è dimostrato proprio dalla negazione astratta dell'intero mondo della cultura e della civiltà, dal ritorno alla semplicità *innaturale* ||IV| dell'uomo *povero* e privo di bisogni, che non solo non ha superato la proprietà privata, ma non vi è ancora pervenuto.

Questa comunità non implica altro che una comunità del *lavoro* e l'uguaglianza del *salario* pagato dal capitale comunitario, dalla *comunità* come capitalista generale. Tutti e due i lati del rapporto sono elevati a una universalità *rappresentata*: il *lavoro* diviene la determinazione in cui ciascuno è posto, il *capitale* l'universalità e potenza riconosciuta della comunità.

Nel rapporto verso la *donna, preda* e serve della voluttà collettiva, si esprime l'infinita degradazione in cui l'uomo esiste in rapporto a sé, poiché il segreto di quest'ultimo rapporto ha la sua espressione *non equivoca*, decisiva, *manifesta*, scoperta nel rapporto dell'uomo verso la *donna* e nel modo in cui è concepito il rapporto generico *immediato, naturale*. Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo verso l'uomo è il *rapporto* dell'uomo con la *donna*. // In questo rapporto generico *naturale*, il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il suo rapporto con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo

è immediatamente il suo rapporto con la natura, la sua propria determinazione *naturale*. In questo rapporto *appare* dunque in maniera *sensibile*, ridotto alla forma di un *fatto* osservabile, fino a che punto per l'uomo l'essenza umana è divenuta natura o la natura è divenuta essenza umana dell'uomo. A partire da questo rapporto si può giudicare quindi il grado di civiltà dell'uomo nel suo complesso. / Dal carattere di questo rapporto risulta in quale misura l'uomo è divenuto *essere generico, uomo*, e si è compreso come tale; il rapporto dell'uomo con la donna è il rapporto *più naturale* dell'uomo con l'uomo. In esso si mostra fino a che punto il comportamento *naturale* dell'uomo è divenuto *umano* o fino a che punto l'essenza *umana* è divenuta per lui essenza *naturale*, e la sua *natura umana* è divenuta per lui *natura*. In questo rapporto si mostra anche in quale misura il *bisogno* dell'uomo è divenuto un bisogno *umano*, in quale misura cioè l'*altro* uomo in quanto uomo è divenuto per lui un bisogno, in quale misura egli, nella sua esistenza più individuale, è al contempo comunità.

La prima soppressione positiva della proprietà privata, il comunismo *rozzo*, è dunque soltanto una *forma in cui appare* la bassezza della proprietà privata che vuole porsi come *comunità positiva*.

2) Il comunismo a) ancora di natura politica, democratico o dispotico; b) accompagnato dalla soppressione dello Stato, ma al tempo stesso ancora incompiuto e sempre affetto dalla proprietà privata, cioè dall'estraniamento dell'uomo.<sup>5</sup> In tutte e due

<sup>5</sup> L'insufficienza dell'emancipazione politica e la necessità di una liberazione dallo Stato politico (o democratico) come tale, che con i suoi «diritti dell'uomo» sedicenti universali riconosce in realtà come proprio presupposto l'uomo egoista, il membro della società civile, costituisce il tema centrale dello scritto marxiano *La questione ebraica*. Qui Marx rileva come anche nelle teorie comuniste si dia uno sviluppo per quanto riguarda la concezione dello Stato. Secondo un primo gruppo di teorici, la realizzazione del comunismo avviene ancora nel contesto di istituzioni politiche, democratiche o dispotiche. Si tratta probabilmente di Étienne Cabet, autore del *Voyage en Icarie* (1839), il quale nella sua descrizione utopistica della società di Icaria prospettava una nuova forma di organizzazione democratica, e per altro verso (ma l'identificazione rimane oltremodo incerta) di qualche corrente egualitaria legata all'idea babuvista di dittatura rivoluzionaria (cfr. P. KÄGI, *Biografia intellettuale di Marx*, trad. M. Vacatello, Vallecchi, Firenze 1968, p. 200). Per altri autori, invece, il



le forme il comunismo è già cosciente di essere la reintegrazione o il ritorno dell'uomo in se stesso, la soppressione dell'autoestraniazione umana, ma poiché esso non ha ancora colto || l'essenza positiva della proprietà privata, né ha inteso la natura *umana* del bisogno, è ancora ostacolato e affetto dalla proprietà privata. Ha certo afferrato il suo concetto, ma non la sua essenza.

3) Il *comunismo* in quanto soppressione *positiva* della *proprietà privata*, intesa come *autoestraniazione dell'uomo*, e perciò in quanto reale *appropriazione* dell'essenza *umana* da parte dell'uomo e per l'uomo; in quanto ritorno completo, divenuto cosciente, attuato all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico precedente, dell'uomo per sé come uomo *sociale*, ossia umano; questo comunismo coincide, in quanto compiuto naturalismo, con l'umanismo, e in quanto compiuto umanismo con il naturalismo: è la *vera* soluzione del conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la vera soluzione del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra individuo e genere. È l'enigma risolto della storia e sa di essere tale soluzione.<sup>6</sup> |

comunismo esclude nuove istituzioni politiche, le quali comportano comunque un dominio dell'uomo sull'uomo, e richiede la liberazione dall'alienazione politica come tale. Già in Saint-Simon è possibile rintracciare il motivo della trasformazione dello Stato in una semplice amministrazione della produzione (affidata peraltro a una nuova gerarchia di *savants*). Rubel avanza l'ipotesi che qui Marx si riferisca all'anarchismo proudhoniano (M. RUBEL, *Notes a K. MARX, Oeuvres*, cit., p. 1612). Kągi osserva, però, che sia Saint-Simon che Proudhon «mostravano sì chiaramente di essere per una società libera dallo Stato, ma non volevano sentir parlare di comunità dei beni»; mentre sia il tema della comunità come quello dell'abolizione dello Stato sono presenti nel *Code de la communauté* di Théodore Dezamy (P. KĄGI, *Biografia intellettuale di Marx*, cit., p. 200). Sull'evoluzione della dottrina marxiana dell'estinzione dello Stato cfr. la prima parte del volume di D. ZOLO, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, De Donato, Bari 1974.

<sup>6</sup> Questo celebre passo sul comunismo sembrerebbe provare la legittimità di una lettura dei *Manoscritti* in chiave puramente filosofica. L'influenza di Feuerbach salta agli occhi, e si potrebbero indicare una serie di passi della *Filosofia dell'avvenire* e delle *Tesi provvisorie* in cui l'umanesimo = naturalismo è effettivamente presentato come la soluzione dei contrasti ricordati da Marx. Ma si può concludere per questo che Marx si muova interamente all'interno del pensiero feuerbachiano? In realtà ciò che Marx si propone in questo brano è di mostrare che tutti i problemi tradizionali della filosofia, indicati – ovviamente – con ter-

[V] L'intero movimento della storia è quindi sia l'atto di generazione *reale* di questo comunismo<sup>7</sup> – l'atto di nascita della sua esistenza empirica – sia, per la sua coscienza pensante, il movimento *compreso e conosciuto* del proprio *divenire*. Al contrario, quel comunismo ancora incompiuto cerca per sé una prova *storica* in singole figure storiche opposte alla proprietà privata, cerca una prova nell'esistente, staccando dal movimento singoli momenti e fissandoli come prove della sua legittimità storica (un procedimento seguito specialmente da Cabet, Villegardelle<sup>8</sup> ecc.); e così

mini anch'essi tradizionalmente filosofici (uomo-natura, uomo-uomo, esistenza-essenza, soggetto-oggetto, libertà-necessità, individuo-genere), non possono trovare soluzione sullo stesso terreno sul quale sono stati finora dibattuti, ma ammettono esclusivamente una soluzione pratica nel comunismo inteso come movimento storico reale. Nel passo che stiamo esaminando non si individua il «vero» senso del comunismo nella sua capacità di dare risposta a una serie di interrogativi filosofici, ma si afferma viceversa che questi interrogativi trovano risposta solo nel comunismo, inteso come movimento che elimina le contraddizioni reali – l'«alienazione», la quale, come abbiamo visto, separa l'uomo dalla natura e dall'uomo, l'esistenza dall'essenza ecc. – da cui traggono origine gli stessi problemi capitali della filosofia. La capacità di sciogliere le contraddizioni in cui la filosofia si è finora dibattuta, riflettendo a suo modo contraddizioni reali ed anche reali esigenze di liberazione, non è d'altra parte un aspetto accessorio del comunismo maturo qui teorizzato da Marx, ma lo caratterizza rispetto a quelle forme «rozze» di comunismo, che hanno ignorato il problema della riappropriazione di tutta la ricchezza dello sviluppo culturale precedente.

<sup>7</sup> Nell'*Ideologia tedesca* Marx affermerà ancora più incisivamente: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente» (IT, 34). L'analogia tra i due passi permette di escludere che il comunismo «umanistico» (o «umanesimo positivo») teorizzato da Marx nei *Manoscritti* sia pensato come un semplice *ideale* a cui la realtà debba conformarsi. In entrambi i casi il comunismo è presentato come il risultato del processo storico: dell'«intero movimento della storia», o, in maniera più ravvicinata, dei «presupposti ora esistenti».

<sup>8</sup> François Villegardelle (1810-1856), discepolo di Fourier, ricercò l'origine lontana delle idee socialiste, e scrisse tra l'altro una *Histoire des idées sociales avant la révolution française* (Paris 1846). Étienne Cabet (1788-1856), il maggior propagandista del comunismo francese sotto la monarchia di luglio, nel suo romanzo filosofico *Voyage en Icarie* (1839) si ispirò all'*Utopia* di Tommaso Moro; nell'*Ideologia tedesca* Marx e Engels notano come egli non abbia affatto la pretesa di «esporre un movimento storico», ma accumuli le opinioni di autori antichi e moderni a favore del comunismo, cercando di giustificarlo agli occhi del borghese francese (IT, 551).

facendo rende chiaro appunto che la parte incomparabilmente più grande di questo movimento contraddice le sue affermazioni e che, se esso è già esistito una volta, proprio il fatto di essere esistito *in passato* confuta la pretesa di valere come *essenza*.

È facile vedere la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la sua base sia empirica che teorica nel movimento della *proprietà privata*, cioè nel movimento dell'economia.

Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale sensibile della vita *umana estraniata*. Il suo movimento – la produzione e il consumo – è la rivelazione *sensibile* del movimento di tutta la produzione fino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte ecc. sono soltanto modi *particolari* della produzione e cadono sotto la sua legge generale. La soppressione positiva della *proprietà privata*, come appropriazione della vita *umana*, è perciò la soppressione positiva di ogni estraniamento, dunque il ritorno dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato ecc. nella sua esistenza *umana*, cioè *sociale*. L'estraniamento religioso come tale si produce soltanto nel dominio della *coscienza*, della vita interiore dell'uomo, ma l'estraniamento economico è l'estraniamento della *vita reale* – e la sua soppressione abbraccia perciò l'uno e l'altro aspetto.<sup>9</sup> S'intende che presso i diversi popoli il movimento trae il suo *primo* inizio dall'uno o dall'altro lato, a seconda che la vita vera, *riconosciuta*, del popolo si svolga di più nella coscienza o nel mondo esteriore, sia più la vita ideale o quella reale.<sup>10</sup> Il co-

<sup>9</sup> Troviamo qui una prima formulazione di quello che sarà chiamato il rapporto tra struttura e sovrastruttura. Per quanto Marx si sforzi di pensare questo rapporto in modo non meccanico, non secondo il modello azione-reazione, è indubbio che l'interesse ad assegnare uno spazio proprio, autonomo, ai fenomeni culturali, e in particolare religiosi, appare modesto.

<sup>10</sup> In una lettera a Ruge del settembre 1843 la critica delle rappresentazioni religiose ecc. è giustificata in base a motivi teorici e insieme di opportunità pratica: «Tutto il principio socialista, a sua volta, non è che uno degli aspetti, quello concernente la *realtà*, della vera essenza umana. Nello stesso modo dobbiamo occuparci dell'altro aspetto, dell'esistenza teoretica dell'uomo, dunque far oggetto della nostra critica la religione, la scienza ecc. Vogliamo inoltre influire sui nostri contemporanei, soprattutto sui tedeschi. La questione è questa: come fare tutto ciò? Due fatti sono indiscutibili: pri-

munismo comincia subito con l'ateismo (Owen); ma l'*ateismo* è da principio ancora ben lontano dall'essere *comunismo*, essendo invece piuttosto un'astrazione. ----- La filantropia dell'ateismo è perciò all'inizio soltanto una filantropia *filosofica*, astratta, quella del comunismo è subito *reale* e immediatamente tesa all'*effetto*.<sup>11</sup> -----

Abbiamo visto come, presupposta la soppressione positiva della proprietà privata, l'uomo produce l'uomo,<sup>12</sup> se stesso e l'al-

ma di tutto la religione, e poi la politica, polarizzano gli interessi principali dei tedeschi d'oggi. Bisogna rifarsi ad essi così come sono» (in *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 81; MEOC, III, 155). Nell'*Ideologia tedesca* la critica della religione, che nei Giovani hegeliani aveva finito per prendere il luogo della lotta reale, viene invece considerata una faccenda di interesse puramente locale, comprensibile in un paese arretrato come la Germania, dove «questi sviluppi ideali rimediano alla mancanza di sviluppo storico reale». Ma la vera dissoluzione delle rappresentazioni religiose «sarà effettuata attraverso una situazione trasformata, non attraverso deduzioni teoriche» (IT, 24 e 41).

<sup>11</sup> Ateismo e comunismo non sono dunque figure perfettamente simmetriche, pur corrispondendo entrambe all'hegeliana negazione della negazione (cfr. *infra*, p. 202). Diversamente dagli esponenti del socialismo francese contemporaneo, per la maggior parte credenti e inclini a vedere nel cristianesimo l'anticipazione del comunismo, Marx, in linea con la tradizione radicale della Sinistra hegeliana, tiene fermo l'ateismo come «mediazione necessaria»; tuttavia, in tacita polemica con Feuerbach, afferma l'inefficacia dell'ateismo, in quanto pura riforma della coscienza, per la soppressione dell'estraniamento reale, e d'altro lato la necessità del comunismo per eliminare alle radici la stessa alienazione religiosa (cfr. per lo sviluppo di questi motivi, la IV tesi su Feuerbach).

<sup>12</sup> L'autoproduzione della specie è il mito idealistico attraverso cui viene rappresentata quella condizione disalienata in cui gli individui, nella società socialista, si producono l'un l'altro, senza più subire il dominio di forze estranee: «La dipendenza *universale*» – si legge nell'*Ideologia tedesca* – «è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze, le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee. Questa concezione può a sua volta essere formulata in maniera speculativo-idealistica, ossia fantasticamente, come "autoproduzione della specie" (la "società come soggetto") e quindi la serie susseguentesi di individui che stanno in connessione può essere immaginata come un singolo individuo che compie il mistero di produrre se stesso» (IT, 37). Nei *Manoscritti* Marx si appropria di questo mito piegandolo di fatto a significare un processo reale; nell'*Ideologia tedesca* invece sottolinea gli equivoci contenuti nell'immagine dell'uomo che produce l'uomo, ma d'altra parte, stabilendo una corrispondenza tra essa e il processo reale di liberazione degli uomini da forze estranee, giustifica l'uso da lui fatto di quell'immagine negli scritti anteriori.

tro uomo; come l'oggetto, che è l'immediata affermazione della sua individualità, è al contempo la sua propria esistenza per l'altro uomo, l'esistenza dell'altro uomo è l'esistenza di quest'ultimo per lui. Ma parimenti sia la materia del lavoro sia l'uomo in quanto soggetto sono tanto risultato che punto di partenza del movimento (ed appunto nel fatto che essi debbano costituire il *punto di partenza* risiede la *necessità* storica della proprietà privata). Dunque il carattere *sociale* è il carattere generale dell'intero movimento; *come* la società stessa<sup>13</sup> produce l'*uomo* in quanto *uomo*, così è *prodotta* da lui. L'attività e il godimento, sia nel loro contenuto che nel loro *modo di esistenza*, sono attività *sociale* e godimento *sociale*. L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*; poiché soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *legame* con l'*uomo*, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui. Soltanto qui la natura esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*, così come elemento vitale della realtà umana. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo diventa per lui la sua esistenza *umana*, e la natura diventa uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale dell'uomo con la natura, giunta al proprio compimento, la vera resurrezione della natu-

<sup>13</sup> «Per società» – osserva Emile Bottigelli nel suo commento ai *Manoscritti* – «Marx qui intende la società vera, quella in cui gli uomini non saranno più in opposizione e che nascerà dalla soppressione positiva della proprietà privata» (K. MARX, *Manuscrits de 1844*, présentation, traduction et notes de E. Bottigelli, Editions sociales, Paris 1972, p. 89). Ma se così fosse, che significato avrebbe l'affermazione che l'uomo in quanto soggetto è anche «punto di partenza» del movimento e che il carattere sociale è il carattere generale dell'«intero» movimento? Ci sembra che la caratteristica di queste pagine sia piuttosto quella di assumere la società sempre nel duplice senso di società in formazione (*werdende*) e di società realizzata (*gewordne*) (cfr. *infra*, p. 196), e di tenere strettamente uniti il movimento e il fine. È vero che solo nella società che risulta dalla soppressione della proprietà privata propriamente «la natura esiste per l'uomo come *legame* con l'*uomo*», e l'uomo, finalmente libero dall'ipoteca di forze estranee, «produce l'uomo»; ma pure fin da ora nella vita sociale viene compendosi – anche se in maniera contraddittoria, sotto il segno dell'alienazione – quel processo di umanizzazione della natura attraverso il lavoro, che crea le condizioni per realizzare, nella società comunista, una piena «*essenzialità* dell'uomo e della natura».

ra, il compiuto naturalismo dell'uomo e il compiuto umanismo della natura.<sup>14/</sup>

[VI] L'attività sociale e il godimento sociale non esistono affatto *esclusivamente* nella forma di un'attività *immediatamente* comune e di un godimento *immediatamente comune*, quantunque l'attività *comune* e il godimento *comune*, cioè l'attività e il godimento che appaiono e si affermano *immediatamente* nel *rapporto sociale reale* con altri uomini, si incontrino dovunque una tale immediata espressione della socialità sia fondata nell'essenza del loro contenuto e sia conforme alla natura di questo.

Ma anche quando io sono attivo *scientificamente* ecc. – quando sono impegnato in un'attività che di rado posso esplicitare in immediata comunità con altri – agisco pur sempre *socialmente*, perché agisco come *uomo*.<sup>15</sup> Non solo il materiale della mia attività – come il linguaggio stesso per mezzo del quale il pensatore

<sup>14</sup> Per Alfred Schmidt «a questo stadio della sua evoluzione intellettuale Marx afferma l'identità di uomo e natura», restando prigioniero di un pregiudizio idealistico (A. SCHMIDT, *Il concetto di natura in Marx*, trad. G. Baratta e G. Bedeschi, Laterza, Bari 1973<sup>2</sup>, p. 129). Ma l'intento di Marx sembra proprio, al contrario, quello di mostrare come il problema tradizionalmente metafisico del rapporto uomo-natura trovi la sua risoluzione pratica nella società, intesa nel doppio significato illustrato nella nota precedente. Malgrado il carattere enfatico di espressioni quali «*essenzialità* dell'uomo e della natura», «*resurrezione della natura*» ecc., i più alti problemi filosofici vengono ormai affrontati nel contesto di analisi «*empiriche*» concernenti il divenire della società. *L'Ideologia tedesca* non farà che chiarire tutte le implicazioni di questa demitizzazione che qui troviamo già operante: «La celeberrima "unità dell'uomo con la natura" è sempre esistita nell'industria, e in ciascuna epoca è esistita in maniera diversa a seconda del maggiore o minore sviluppo dell'industria, così come la "lotta" dell'uomo con la natura esiste finché le sue forze produttive si sviluppino su una base adeguata»; «ogni profondo problema filosofico si risolve con la massima semplicità in un fatto empirico» (IT, 25).

<sup>15</sup> «L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo» (P, § 59). «Il filosofo assoluto diceva di sé, o almeno pensava "La verité c'est moi"». Il filosofo umano dice invece: anche nel pensare, anche da filosofo, io sono uomo con gli uomini» (P, § 61). Il tema del pensiero e del linguaggio come «*mediazione dell'io col tu*» è trattato da Feuerbach anche in *Per la critica della filosofia hegeliana* (in ID., *Scritti filosofici*, cur. C. Cesa, Laterza, Bari 1967, pp. 59 ss.).

è attivo – mi è dato come prodotto sociale, ma la mia *propria* esistenza è attività sociale; e di conseguenza ciò che faccio da me, lo faccio da me per la società con la coscienza di me come un essere sociale.

La mia coscienza *universale* non è la forma *teoretica* di ciò di cui la comunità *reale*, l'essere sociale, è la forma *vivente*, laddove ai nostri giorni la coscienza *universale* è un'astrazione dalla vita reale e come tale le si contrappone in modo ostile. Perciò anche l'*attività* della mia coscienza universale come tale è la mia esistenza *teoretica* in quanto essere sociale.

Bisogna evitare innanzitutto di fissare di nuovo la “società” come un'astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è l'*essere sociale*. La sua manifestazione vitale – anche se non dovesse apparire sotto la forma immediata di una manifestazione vitale *comune*, compiuta a un tempo con altri – è quindi una manifestazione e un'affermazione di *vita sociale*. La vita individuale e la vita generica dell'uomo non sono *differenti*, per quanto – inevitabilmente – il modo d'essere della vita individuale sia un modo più *particolare* o più *universale* di vita generica, e la vita generica una vita individuale più *particolare* o più *universale*.

In quanto *coscienza generica* l'uomo afferma la sua *vita sociale* reale e riproduce semplicemente nel pensiero la sua esistenza reale; come inversamente l'esistenza generica si afferma nella coscienza generica, ed esiste per sé, nella sua universalità, come essere pensante. |

| L'uomo – per quanto sia dunque un individuo *particolare*, e per quanto proprio la sua particolarità ne faccia un individuo e un essere *individuale* reale della comunità – è nondimeno la *totalità*, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé; allo stesso modo che egli esiste anche nella realtà sia come intuizione e godimento reale dell'esistenza sociale, sia come una totalità di manifestazioni vitali umane.

Pensiero ed essere sono quindi indubbiamente *distinti*, ma nello stesso tempo sono in *unità* l'un con l'altro.

La *morte* appare come una dura vittoria del genere sull'individuo *determinato* e sembra contraddire la loro unità; ma l'in-

dividuo determinato non è che un *essere generico determinato*, e come tale mortale.<sup>16</sup>

4) Come la *proprietà privata* è solo l'espressione sensibile del fatto che l'uomo diventa *oggettivo* per se stesso e insieme diventa a se stesso un oggetto estraneo e disumano, che la sua manifestazione di vita è l'alienazione della sua vita, e la sua realizzazione è il venir meno della sua realtà, cioè una realtà *estranea*; così la soppressione positiva<sup>17</sup> della proprietà privata, vale a dire l'appropriazione *sensibile* dell'essenza e della vita umana, dell'uomo oggettivo, delle *opere* umane per l'uomo e da parte dell'uomo, non è da intendere solo nel senso del *godimento immediato*, unilaterale, solo nel senso del *possedere*, nel senso dell'*avere*. L'uomo si appropria della sua essenza onnilaterale in una maniera onnilaterale, cioè in quanto uomo totale.<sup>18</sup> Ognuno dei suoi rapporti *umani* verso il mondo, il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare, il toccare, il pensare, l'intuire, il sentire, il volere, l'essere attivo, l'amare, insomma tutti gli organi della sua individualità, come pure gli organi che sono immediatamente nella loro forma orga-

<sup>16</sup> Nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830) Feuerbach aveva spiegato la morte come una vittoria del genere sull'individuo e predicato l'accettazione di questo destino con accenti spinoziani. Rubel crede di vedere operante anche in Marx una «dialettica prossima alla mistica»: «Marx sembra ritrovare, al di là di Feuerbach, il maestro comune di tutte le scuole filosofiche e poetiche dell'idealismo tedesco: Benedictus Spinoza» (M. RUBEL, *Notes*, cit., p. 1613). Nel modo in cui Marx affronta il problema della morte però non c'è nulla di mistico: la morte non contraddice l'unità dell'individuo e del genere per il semplice fatto che questa unità non esiste che a livello dell'individuo determinato, come genericità dell'individuo determinato, il quale, al pari di tutto ciò che è determinato (o anche, più semplicemente, al pari di tutto ciò che è), è mortale.

<sup>17</sup> L'espressione «soppressione positiva» rinvia all'opposizione, stabilita da Feuerbach e ripresa da Marx tra la «negazione della negazione» e il «positivo fondato su se stesso», cfr. *infra*, p. 245.

<sup>18</sup> Se la proprietà privata non è soltanto una figura economica ma rappresenta un'oggettivazione che è insieme alienazione dell'intera realtà umana, la soppressione «positiva» della proprietà privata non potrà consistere in un semplice mutamento dei rapporti economici, che comporti una generalizzazione della proprietà privata e quindi un appagamento del desiderio di possesso e di godimento immediato, ma esigerà che l'uomo si riappropri dell'essenza umana nella totalità delle sue dimensioni.



ni sociali ||VII], sono, nel loro *oggettivo* comportamento, ovvero nel loro *comportamento verso l'oggetto*, appropriazione del medesimo. L'appropriazione della realtà *umana*, il comportamento di essa verso l'oggetto, è l'*affermazione della realtà*<sup>19</sup> *umana* (essa è perciò tanto molteplice, quanto molteplici sono le *determinazioni essenziali* umane e le *attività* umane): umano *agire* e umano *patire* giacché il patire, umanamente inteso, è un autogodimento dell'uomo.<sup>20</sup>

La proprietà privata ci ha resi così ottusi e unilaterali che un oggetto è *nostro* solo quando lo abbiamo, e dunque esiste per noi come capitale, ovvero quando è da noi immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato ecc., in breve *utilizzato*; sebbene la proprietà privata intenda da parte sua tutte queste immediate realizzazioni del possesso solo come *mezzi di vita*, e la vita, a cui servono come mezzi, non sia altro che la *vita della proprietà privata*, lavoro e capitalizzazione.<sup>21</sup>

Al posto di *tutti* questi sensi fisici e spirituali è subentrata perciò la semplice estraniamento di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*. A quest'assoluta povertà doveva esser ridotta l'essenza

<sup>19</sup> Per questa ragione essa è altrettanto varia quanto lo sono le *determinazioni essenziali* e le attività dell'uomo [*Nota di Marx*].

<sup>20</sup> La formazione dell'uomo onnilaterale è qui pensata in primo luogo sotto la forma di un'emancipazione della sensibilità dal senso dell'avere e del possedere, cioè dalla logica del dominio e dello sfruttamento. In questa riabilitazione del principio della passività è evidente l'influsso di Feuerbach: «Solo ciò che può patire merita d'esistere»; «Vita e verità è solo là dove l'essenza si congiunge con l'esistenza, l'intuizione al pensiero, la passività all'attività, il principio antiscolastico e sanguigno del sensualismo e del materialismo francese col flemmatismo scolastico della metafisica germanica» (L.A. FEUERBACH, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., pp. 187 e 188-9). Il tema della «nuova sensibilità» come base «biologica» del socialismo è sviluppato da Marcuse nel *Saggio sulla liberazione* (trad. L. Lamberti, Einaudi, Torino 1969) e in *Controrivoluzione e rivolta* (trad. S. Giacomoni, Mondadori, Milano 1973; cap. II «Natura e rivoluzione»).

<sup>21</sup> La considerazione dell'utilità degli oggetti si trasforma, sotto il regime della proprietà privata, in un atteggiamento unilaterale di sfruttamento, di possesso a fine di capitalizzazione, che esclude un «comportamento umano verso l'oggetto», ossia la capacità di rapportarsi alla cosa «per amore della cosa».

umana per poter generare da sé la sua interna ricchezza. (Sulla categoria dell'*avere* vedi Hess nei *Ventun fogli*).<sup>22</sup>

La soppressione della proprietà privata è dunque la completa *emancipazione* di tutti i sensi e le qualità umane; ma è una tale emancipazione proprio per il fatto che questi sensi e qualità sono divenuti *umani*, sia soggettivamente che oggettivamente. L'occhio è divenuto occhio *umano*, mentre il suo *oggetto* è divenuto parimenti un oggetto sociale, *umano*, che proviene dall'uomo ed è per l'uomo. I *sensi* quindi sono divenuti immediatamente nella loro prassi dei *teorici*.<sup>23</sup> Essi si rapportano alla *cosa* per amore della

<sup>22</sup> Nel saggio *Filosofia dell'azione* Moses Hess scrive: «La proprietà materiale è l'essere per sé dello spirito divenuto idea fissa. Poiché esso non comprende spiritualmente il lavoro, l'elaborazione e lo sviluppo di se stesso come liberazione, come sua propria vita, ma come qualcosa di materialmente diverso, lo deve mantenere anche per sé, per non perdersi nell'infinito, per giungere al suo essere per sé. Ma la proprietà cessa di essere per lo spirito ciò che ha da essere, cioè il suo essere per sé, se come essere per sé dello spirito viene inteso e saldamente fissato non l'atto del creare, ma il risultato, la cosa creata – se il fantasma, la *rappresentazione* dello spirito viene inteso come suo *concetto*, in breve il suo essere altro come il suo essere per sé. È appunto la *brama d'essere*, cioè la brama di sussistere come individualità determinata, come io limitato, come essere finito che conduce alla *brama d'avere*. Ed è a sua volta la negazione di ogni determinatezza, l'io astratto e il comunismo astratto, la conseguenza della vuota "cosa in sé", del criticismo e della rivoluzione, del *dovere* insoddisfatto, che ha condotto all'*essere* e all'*avere*. Così questi ultimi da verbi *ausiliari* sono diventati sostantivi» (in Id., *Filosofia e socialismo*, cit., p. 148, trad. modificata). L'influenza esercitata da Hess su Marx è particolarmente sottolineata da Erich Thier nel saggio *Das Menschenbild des jungen Marx*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957. La necessità di procedere a una spiegazione critica delle categorie dell'*avere* e del *non avere*, per individuarne il contenuto reale, è sostenuta contro Edgar Bauer, che credeva di poterle sbrigativamente «superare», nella *Sacra Famiglia* (cfr. MEOC, IV, 44).

<sup>23</sup> Nelle prime pagine di *Per la critica della filosofia hegeliana* Feuerbach si era chiesto se l'atteggiamento dispotico verso la natura, che si riflette nel metodo dialettico hegeliano, non rappresentasse una nuova «idolatria», opposta e analoga all'antico culto della natura. Ma egli si opponeva all'«egoismo dell'industria umana» in nome della teoria, cioè della conoscenza naturale e della contemplazione estetica della natura. «È vero che la natura ha fatto dell'uomo il signore degli animali, ma non gli ha dato soltanto le mani per domarli, ma anche occhi e orecchi per *ammirarli*» (trad. it. cit., p. 48). Marx si rifà a sua volta al modello della teoria nella misura in cui vi trova espresso il «rapportarsi

cosa, ma la cosa stessa è un comportamento *umano oggettivo* verso se stessa e verso l'uomo,<sup>24</sup> e viceversa. Sul piano pratico mi posso rapportare in modo umano verso la cosa, solo se la cosa si rapporta all'uomo in modo umano. Il bisogno e il godimento hanno perciò perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua pura *utilità*, giacché l'utile è divenuto utile *umano*. ||

Allo stesso modo, i sensi e lo spirito degli altri uomini sono divenuti mia *propria* appropriazione. Oltre a questi organi immediati si sviluppano perciò organi *sociali*, nella *forma* della società; così, per esempio, l'attività in immediata associazione con altri ecc. è divenuto un organo per la *manifestazione della mia vita* e un modo di appropriazione della vita *umana*.

Si intende che l'occhio *umano* fruisce delle cose in modo diverso dall'occhio rozzo, non umano; l'*orecchio* umano diversamente dall'orecchio rozzo ecc.

Per ricapitolare: l'uomo non si perde nel suo oggetto soltanto quando l'oggetto diviene per lui oggetto *umano* o uomo *oggettivo*. Questo è possibile soltanto quando l'oggetto diviene per lui un oggetto *sociale* ed egli stesso diviene per sé un essere sociale, allo stesso modo che la società diviene per lui un essere in quest'oggetto.

Da una parte, dunque, a misura che dovunque nella società la realtà oggettiva diventa per l'uomo la realtà delle forze umane essenziali, realtà umana e perciò realtà delle sue *proprie* forze essenziali, tutti gli *oggetti* diventano per lui l'*oggettivazione* di se stesso, diventano oggetti che confermano e realizzano la sua individualità, oggetti *suoi*, cioè *egli stesso* si fa oggetto. Il *modo* in cui essi divengono suoi dipende dalla *natura* dell'*oggetto* e dalla natura della *forza essenziale* corrispondente ad *essa*; poiché è appunto la *determinatezza* di questo rapporto che costituisce il

alla cosa per amore della cosa», ma ritiene che questo tipo di comportamento non sia già da ora fruibile, nel distacco della prassi, ma supponga una profonda trasformazione pratica dello stesso mondo oggettivo; a questo punto d'altra parte cade l'opposizione teoria-prassi, a cui Feuerbach è ancora legato (come Marx rileverà ben presto espressamente nella I tesi su Feuerbach), e i sensi diventano «immediatamente nella loro prassi dei *teorici*».

<sup>24</sup> Nella pratica io mi posso comportare umanamente verso la cosa solo se la cosa si comporta umanamente con l'uomo [*Nota di Marx*].

modo particolare, *reale*, di affermazione. Per l'*occhio* un oggetto esiste diversamente che per l'*orecchio*, e l'oggetto dell'*occhio* è diverso da quello dell'*orecchio*. La peculiarità di ogni forza essenziale è appunto la sua *essenza peculiare*, e perciò anche il modo peculiare della sua oggettivazione, del suo *essere oggettivo reale*, vivente. Non solo nel pensiero ||VIII||, ma con *tutti* i sensi l'uomo si afferma dunque nel mondo oggettivo.<sup>25</sup>

D'altra parte, se consideriamo la cosa sotto l'aspetto soggettivo: come soltanto il senso musicale dell'uomo è risvegliato dalla musica, e come la musica più bella *non* ha alcun senso per l'orecchio non musicale, *non* è un oggetto per esso<sup>26</sup> (poiché il mio oggetto può essere soltanto la conferma di una delle mie forze essenziali, e dunque può essere per me soltanto quale è per sé la mia forza essenziale in quanto capacità soggettiva; il significato di un oggetto si estende per me esattamente fin dove arriva la *mia* sensibilità (l'oggetto ha significato soltanto per un senso a lui corrispondente), così i *sensi* dell'uomo sociale sono sensi *diversi* da quelli dell'uomo non sociale. Soltanto attraverso la ricchezza oggettivamente dispiegata dell'essenza umana viene in parte perfezionata, in parte prodotta, la ricchezza della sensibilità soggettiva *umana*: un orecchio musicale, un occhio per la bellezza della forma, in breve, *sensi* capaci di godimenti umani, sensi che si affermano come forze essenziali *umane*. Poiché non soltanto i cinque sensi, ma anche i cosiddetti sensi spirituali, i sensi pratici (volere, amore ecc.), in una parola la sensibilità *umana*, l'umanità dei sensi giunge ad essere solo in virtù dell'esistenza del *suo* oggetto, in virtù della natura *umanizzata*.

L'*educazione* dei cinque sensi è un'opera dell'intera storia universale fino ad oggi. Il *senso* prigioniero del rozzo bisogno pratico ha soltanto una sensibilità *ristretta*. Per l'uomo affamato

<sup>25</sup> Nel primo capitolo de *L'essenza del cristianesimo* (trad. it. cit., p. 29) Feuerbach aveva detto: «Nell'oggetto perciò l'uomo diventa consapevole di *se stesso*: la coscienza dell'oggetto è l'*autocoscienza* dell'uomo. Dall'oggetto puoi conoscerlo: in esso ti *appare* la sua essenza: l'oggetto è la sua essenza *manifesta*, il suo *io vero, oggettivo*. E questo non vale solo per gli oggetti spirituali, bensì anche per quelli *sensibili*».

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 30.

non esiste la forma umana del cibo, bensì solo la sua astratta esistenza di cibo; questo potrebbe presentarsi benissimo nella sua forma più rozza e sarebbe impossibile dire in che cosa quest'attività nutritiva differisca dall'attività nutritiva *animale*. L'uomo bisognoso, carico di preoccupazioni, non è *sensibile* allo spettacolo più bello; il commerciante di minerali vede solo il valore commerciale ma non la bellezza e la natura peculiare del minerale; non ha alcun senso mineralogico. Così l'oggettivazione dell'essenza umana, tanto sotto l'aspetto teorico quanto sotto l'aspetto pratico, è necessaria sia per rendere *umani* i *sensi* dell'uomo, sia per creare *la sensibilità umana* corrispondente all'intera ricchezza dell'essenza umana e naturale.

Come attraverso il movimento della *proprietà privata*, della sua ricchezza come della sua miseria – della ricchezza e miseria spirituali e materiali – la società che sta sorgendo trova pronto tutto il materiale per questa *educazione*, così la società *realizzata* produce l'uomo in questa intera ricchezza del suo essere, l'uomo *ricco*, l'uomo dotato di una *sensibilità onnilaterale e profonda*, come sua ferma realtà. -----

Si vede come soggettivismo e oggettivismo, spiritualismo e materialismo, attività e passività perdano la loro opposizione, e quindi la loro esistenza di opposti, soltanto nello stato di società; si vede come la soluzione delle opposizioni *teoriche* sia possibile *soltanto* in una guisa *pratica*, soltanto in virtù dell'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione pertanto non sia affatto solo un compito della conoscenza, ma un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non ha potuto risolvere, appunto perché l'ha concepito come compito *solo* teorico.<sup>27</sup> -----

Si vede come la storia dell'*industria*, e l'esistenza *oggettiva* già

<sup>27</sup> «Feuerbach si era contentato di affermare che “la nuova filosofia è la negazione di ogni filosofia scolastica” ed “è l'uomo stesso che pensa” ecc. Marx non vuole più alcuna filosofia, nemmeno una filosofia dell'azione» (M. RUBEL, *Notes*, cit., p. 1614). Nei *Manoscritti* – deliberatamente pieni di reminiscenze filosofiche di cui viene ricercato il significato reale – si profila già chiaramente quel superamento della filosofia in quanto interpretazione del mondo che avrebbe trovato le sue formulazioni più caratteristiche nelle *Tesi su Feuerbach* e nell'*Ideologia tedesca*.

costituitedell'industria, siano il libro *aperto* delle *forze essenziali umane*, la *psicologia* umana sensibilmente presente. Questa storia finora non è stata concepita nella sua connessione con l'*essenza* dell'uomo, ma sempre soltanto in una relazione esterna di utilità, perché, finché ci si è mossi nell'ambito dell'estraniamento, si è saputo concepire come realtà delle forze essenziali umane e come *attività umana generica* solo l'esistenza generale dell'uomo, la religione o la storia nella sua essenza universale-astratta, come politica, arte, letteratura ecc. ||IX| Nella *ordinaria industria materiale* – la quale può essere concepita come una parte di quel movimento generale, allo stesso modo che quel movimento può essere concepito come una parte *peculiare* dell'industria, poiché ogni attività umana è stata finora lavoro, e quindi industria, attività estraniata a stessa – abbiamo di fronte a noi le *forze essenziali oggettivate* dell'uomo sotto forma di *oggetti sensibili, estranei, utili*, sotto la forma dell'estraniamento. Una *psicologia* a cui rimanga chiuso questo libro, cioè proprio la parte della storia sensibilmente più presente e accessibile, non può diventare un'autentica scienza, ricca di contenuto e *reale*.<sup>28</sup> Che cosa si deve pensare infatti di una scienza che astrae *aristocraticamente* da questa grande parte del lavoro umano e non sente in se stessa la propria incompletezza, al punto che una così estesa ricchezza dell'agire umano non le dice nulla, se non ciò che si può dire in una parola: «bisogno», «*volgare bisogno*»?<sup>29</sup> -----

Le *scienze naturali* hanno svolto un'enorme attività e si sono appropriate di una massa di materiale sempre crescente. La fi-

<sup>28</sup> La definizione delle forze essenziali umane – e qui per «psicologia» non s'intende altro che questo – non viene più operata in astratto e aprioristicamente ma in riferimento alla storia dell'industria. Nel porre l'esigenza di un collegamento tra storia dell'industria ed «essenza dell'uomo» Marx è così poco «filosofico» che il suo intento è anzi quello di opporsi alla tradizionale mentalità filosofica, che concepisce come *essenziali* solo le manifestazioni spirituali della vita umana e relega l'industria nel campo della pura utilità (cfr. M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, cit., vol. III, p. 512).

<sup>29</sup> Questa critica ricadrà assai presto su Feuerbach, il quale «nell'*Essenza del cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico» (I tesi su Feuerbach).

losofia, però, è rimasta estranea alle scienze, come queste sono rimaste estranee alla filosofia. La loro momentanea unificazione fu solo una *fantastica illusione*.<sup>30</sup> C'era il volere, ma mancò il potere. La stessa storiografia presta attenzione alla scienza naturale solo occasionalmente, come a un momento di illuminazione, di utilità, di singole grandi scoperte. Ma la scienza naturale ha invaso e trasformato tanto più *praticamente*, per mezzo dell'industria, la vita umana; e ha preparato l'emancipazione umana, benché il suo effetto immediato dovesse essere quello di portare a compimento la disumanizzazione dell'uomo. *L'industria* è il rapporto storico *reale* della natura, e quindi della scienza naturale, con l'uomo. Se quindi l'industria è intesa come rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali* umane, si giunge anche a comprendere l'essenza *umana* della natura o l'essenza *naturale* dell'uomo. Di conseguenza || la scienza naturale perde la sua tendenza astrattamente materiale o piuttosto idealistica, e diventa la base della scienza *umana*,<sup>31</sup> come è già ora diventata – sebbene in una forma estraniata – la base della vita umana reale. *Una* base per la vita e una base diversa per la *scienza* è fin dal principio una menzogna. La natura che si forma nella storia umana – atto di nascita della società umana – è la natura *reale* dell'uomo; dunque la natura quale si sviluppa attraverso l'industria, anche se in forma *estraniata*, è la vera natura *antropologica*.<sup>32</sup> -----

<sup>30</sup> Allusione alle filosofie romantiche della natura.

<sup>31</sup> Feuerbach aveva scritto: «La filosofia deve tornare a collegarsi con la scienza della natura, e la scienza della natura con la filosofia» (*Tesi provvisorie*, trad. it. cit., p. 67); e ancora: «La nuova filosofia fa dell'uomo, nel quale include la natura come base dell'uomo, l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia – e fa quindi dell'antropologia, integrata dalla fisiologia, la scienza universale» (P, § 54, p. 271). Rubel fa notare come Marx eviti ormai di parlare di filosofia (M. RUBEL, *Notes*, cit., p. 1614).

<sup>32</sup> Il rilievo che la natura non è un dato immediato ma un prodotto storico sarà presto fatto valere contro Feuerbach, di cui nell'*Ideologia tedesca* si dice: «Egli non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali» (IT, 24-5).

La *sensibilità* (vedi Feuerbach) deve essere la base di ogni scienza. Soltanto se la scienza parte dalla sensibilità nella duplice forma di coscienza *sensibile* e di bisogno *sensibile*, cioè soltanto se parte dalla natura, essa è scienza *reale*. La storia intera è un processo genetico, è storia preparatoria affinché l'“uomo” diventi oggetto della coscienza *sensibile*<sup>33</sup> e il bisogno dell'“uomo in quanto uomo” diventi bisogno. La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, del processo della natura che si fa uomo. La scienza naturale sussumerà in seguito sotto di sé la scienza dell'uomo, così come la scienza dell'uomo sussumerà sotto di sé la scienza della natura: ci sarà *una sola scienza*.<sup>34</sup> ||X| L'uomo è l'oggetto immediato della scienza naturale; infatti la *natura sensibile* immediata per l'uomo è immediatamente la sensibilità umana (le due espressioni si equivalgono), è immediatamente l'*altro* uomo a lui sensibilmente presente, atteso che la sua propria sensibilità esiste per lui come sensibilità umana soltanto attraverso l'*altro* uomo. Ma la *natura* è l'oggetto immediato della *scienza dell'uomo*. Il primo oggetto dell'uomo – l'uomo – è natura, sensibilità; e le particolari forze essenziali sensibili dell'uomo, come possono trovare la loro oggettiva realizzazione soltanto in oggetti *naturali*, così possono giungere alla conoscenza di sé soltanto nella scienza del mondo naturale in genere. L'elemento stesso del pensiero, l'elemento della manifestazione vitale del pensiero, il *linguaggio*, è di natura sensibile. La realtà *sociale* della natura e la scienza naturale *umana* o *scienza naturale dell'uomo* sono espressioni identiche. -----

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* dell'economia politica subentri l'*uomo ricco* e il bisogno *umano* ricco. L'uomo *ricco* è al contempo l'uomo *bisognoso* di una totalità di manifesta-

<sup>33</sup> La condizione in cui l'uomo è finalmente oggetto della coscienza sensibile è ciò che Marx designa «umanesimo positivo».

<sup>34</sup> In un passo cancellato dell'*Ideologia tedesca* l'unità delle scienze è così presentata: «Non conosciamo che una sola scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata sotto due aspetti, ed essere suddivisa in storia della natura e storia degli uomini. Tuttavia questi aspetti sono inseparabili: finché esistono uomini, la storia della natura e la storia degli uomini si condizionano reciprocamente» (IT, 14).



zioni vitali umane: l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come *bisogno*. Non solo la *ricchezza*, ma anche la *povertà* dell'uomo riceve parimenti – una volta presupposto il socialismo – un significato *umano* e quindi sociale. La povertà è il legame passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande ricchezza, l'*altro* uomo. Il dominio dell'essere oggettivo in me, l'erompere sensibile della mia attività essenziale è la *passione*, che qui diviene pertanto l'*attività* del mio essere.<sup>35</sup> -----

5) Un *essere* si ritiene indipendente solo quando sta sui propri piedi, e sta sui propri piedi solo quando deve la propria *esistenza* a se stesso. Un uomo che viva per grazia di un altro si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente per grazia di un altro, se gli devo non solo il mantenimento della mia vita, ma se egli ha inoltre *creato* la mia *vita*, se ne è la *fonte*. E la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, se non è mia propria creazione. La *creazione* è perciò una rappresentazione molto || difficile da rimuovere dalla coscienza popolare. L'esistenza della natura e dell'uomo ad opera di se stessi le riesce *inconcepibile*, perché contraddice tutte le *evidenze* della vita pratica.<sup>36</sup>

La creazione della *terra* ha ricevuto un duro colpo dalla *geognosia*, cioè dalla scienza che ha presentato la formazione della terra, il suo divenire, come un processo, come un'autogenera-

<sup>35</sup> «Dove non ci sono limiti, né tempo, né penuria, ivi non è qualità, né energia; non c'è *spiritus*, non fuoco, non amore. Solo l'ente che soffre penuria è necessario. L'esistenza senza bisogni è esistenza superflua. Ciò che è libero dai bisogni in generale non avrà alcun bisogno di esistenza. Che sia o che non sia è la stessa cosa, sia per lui stesso che per altri. Un ente senza penuria è un ente senza fondamento. Solo ciò che può patire merita di esistere. Solo l'ente doloroso è ente divino. Una essenza che non patisce è un'essenza senza essenza. Una essenza priva di passione non è però altro che una essenza senza sensibilità, senza materia» (L.A. FEUERBACH, *Tesi provvisorie*, cit., p. 187). Marx intende in un senso più generale quest'elogio della passività che nel testo di Feuerbach aveva il significato di un'affermazione dell'essere umano e naturale di contro all'autosufficienza dell'essere divino.

<sup>36</sup> Si vede come Marx si avvii a dare una spiegazione delle rappresentazioni religiose risalendo, diversamente da Feuerbach, al «fondamento mondano» che le sostiene: se l'idea di creazione sorge ed è così difficile da estirpare dalla coscienza popolare, ciò dipende dal fatto che nella realtà sociale alienata tutto sembra contraddire la generazione dell'uomo mediante se stesso.

zione. La *generatio aequivoca* è la sola confutazione pratica della teoria della creazione.

Ora è certamente facile dire al singolo individuo ciò che già dice Aristotele: sei stato generato da tuo padre e tua madre, è dunque l'accoppiamento di due esseri umani, un atto generico degli uomini, che ha prodotto in te l'uomo. Vedi dunque che anche fisicamente l'uomo deve la sua esistenza all'uomo. Non devi fermarti a considerare, perciò, *un* solo aspetto – il progresso *all'infinito* per cui continui a chiedere: chi ha generato mio padre? chi suo nonno? ecc. Devi tener presente anche il *movimento circolare* sensibilmente visibile in quel progresso, in virtù del quale l'uomo nella procreazione riproduce se stesso, e dunque l'uomo rimane sempre soggetto.

Ma risponderai: se io ti concedo questo movimento circolare, tu concedimi, però, il progresso che mi fa risalire sempre più indietro fino a pormi la domanda: chi ha generato il primo uomo e la natura in genere?

Io posso risponderti soltanto che la tua domanda è essa stessa un prodotto dell'astrazione. Prova a chiederti come sei giunto a quella domanda; prova a chiederti se la tua domanda non è posta da un punto di vista a cui non posso replicare perché assurdo. Prova a chiederti se quel progresso come tale esiste per un pensiero razionale. Se ti interroghi sulla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Li poni come *non esistenti*, e tuttavia vuoi che te li dimostri come *esistenti*. Ora ti dico: rinuncia alla tua astrazione e rinuncerai anche alla tua domanda; oppure, se vuoi mantenere la tua astrazione, sii coerente, e se, pensando l'uomo e la natura come *non esistenti* [XII], pensa te stesso come non esistente, perché anche tu sei natura e uomo. Non pensare, non interrogarmi, perché non appena pensi e interroghi, la tua *astrazione* dall'esistenza della natura e dell'uomo non ha più senso. O sei egoista a tal punto che identifichi ogni cosa col nulla e tuttavia vuoi esistere tu stesso?

Tu puoi replicare: io non voglio porre la nullità della natura ecc.; ti interrogo circa il suo *atto di nascita*, come interrogo l'anatomista circa la formazione delle ossa ecc.

Ma dal momento che per l'uomo socialista *tutta la cosiddetta storia universale* non è altro che la generazione dell'uomo attraverso il lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo, ha la prova visibile, irrefutabile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*. Dal momento che la *essenzialità* dell'uomo e della natura è divenuta praticamente sensibile e visibile, dal momento che è divenuto praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, la questione di un essere *estraneo*, di un essere al di sopra della natura e dell'uomo – una questione che implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo – è divenuta praticamente impossibile. L'*ateismo*, come negazione di questa inessenzialità, non ha più senso, poiché l'ateismo è una *negazione di Dio* e pone l'*esistenza dell'uomo* mediante questa negazione; ma il socialismo in quanto socialismo non ha più bisogno di una tale mediazione. Esso comincia dalla *coscienza sensibile teorica e pratica* dell'uomo e della natura come *esseri essenziali*. È l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione; come la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è la posizione come negazione della negazione; ed è quindi il momento *reale*, necessario per il prossimo sviluppo storico, dell'emancipazione e del recupero dell'uomo.<sup>37</sup> Il *comu-*

<sup>37</sup> Sul rapporto tra la «negazione della negazione» e il «positivo fondato su se stesso», cfr. *infra*, pp. 245-7. Il comunismo appartiene ancora a quella che nel capitolo finale Marx chiama «storia della nascita dell'uomo». Nello scritto sull'*Essenza del denaro* Hess aveva tracciato una distinzione, che Marx può aver tenuto presente, tra il perfezionamento della storia naturale dell'umanità e l'inizio della sua storia vera e propria: «La storia naturale dell'umanità a tutt'oggi non è ancora alla fine; viviamo ancora nella lotta. L'umanità non è ancora completa; è però vicina al suo completamento. Già possiamo vedere in lontananza la terra promessa dell'umanità organizzata; con i nostri occhi possiamo già toccarla, questa terra della promessa a cui accenna tutta la storia dell'umanità fino ad oggi, anche se ancora non possiamo mettervi piede. Falso sarebbe scorgere nel completamento della storia naturale, nella *fine della genesi* dell'umanità, la *fine dell'umanità stessa*, il suo giudizio universale» (in ID., *Filosofia e socialismo*, cit., p. 205).

nismo è la forma necessaria e il principio energetico del prossimo futuro, ma il comunismo non è come tale la meta dello sviluppo umano, la forma della società umana.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Il comunismo che qui Marx presenta come mediazione necessaria dell'umanesimo non va identificato con il comunismo rozzo, di cui si parla all'inizio del capitolo, e che, in quanto figura in sé conclusa, non può essere funzionalizzato a quella più alta affermazione della vita umana, che suppone una piena appropriazione della cultura prodotta nel corso della storia passata. L'esitazione di Marx a definire «comunismo» la propria posizione teorica si può spiegare con il fatto che nessuno dei rappresentanti delle precedenti scuole comuniste «aveva posto il problema dell'emancipazione del proletariato in una prospettiva universale», affrontandolo come «il problema stesso dell'uomo e della civiltà moderna» (M. RUBEL, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Rivière, Paris 1971<sup>2</sup>, p. 122). In una lettera a Ruge del settembre 1843 Marx aveva preso le distanze dal comunismo, identificato con le dottrine di Cabet, Dezamy, Weitling ecc., proprio perché esso gli appariva «una manifestazione particolare del principio umanistico contaminata dal suo opposto, l'elemento privato» (in *Annali franco-tedeschi*, cit. p. 81; MEOC, III, 155). Nei *Manoscritti* il termine comunismo è usato in un duplice significato: a volte indica, come nel caso presente, il momento della soppressione della proprietà privata in quanto premessa necessaria all'affermazione positiva della vita umana, altre volte, come alle pagine 183-7, questa affermazione, e quindi lo stesso umanesimo positivo. La necessità di sottolineare la indisgiungibilità del movimento (comunismo) dal fine (umanesimo) indurrà ben presto Marx a riabilitare in pieno il termine «comunismo» e a lasciar cadere l'espressione «umanesimo positivo», troppo gravemente compromessa nelle polemiche ideologiche dei Giovani hegeliani. Egli non rinuncerà però a niente di essenziale di quanto quell'espressione indicava e, in un celebre passo del terzo libro del *Capitale*, riproporrà ancora una duplicità di livelli di realizzazione del comunismo: da un lato, il controllo razionale del «regno della necessità» e, al di là di esso, «lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà» (trad. it. cit., p. 933). La non coincidenza di comunismo e umanesimo (o l'emergenza del regno della libertà sul regno della necessità) non implica comunque in nessun modo che Marx riproponga un presunto «ideale» umanistico staccato dal comunismo come movimento storico reale (cfr. la n. 7 di questa sezione). L'affermazione secondo cui «il comunismo non è come tale la meta dello sviluppo umano» non esprime affatto la ricerca teo-teleologica di una definitiva conclusione «ideale» del processo storico: l'umanesimo come ritrovamento dell'essenza umana perduta; bensì proprio, al contrario, il «rifiuto di porre un limite alla storia» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, cit., p. 518). L'umanesimo positivo segna certamente la conclusione di un intero sviluppo storico – quello della «nascita dell'uomo» – ma è insieme l'inizio di un libero sviluppo delle capacità umane finora alienate, che può apparire come una fine assoluta soltanto a chi non sappia concepire una realtà diversa da quella esistente.



[XIV] 7) Abbiamo visto quale significato ha, una volta che sia presupposto il socialismo, la *ricchezza* dei bisogni umani e quale significato hanno perciò sia un *nuovo modo di produzione* sia un nuovo *oggetto* della produzione: nuova affermazione della forza essenziale *umana* e nuovo arricchimento dell'essenza *umana*. Sotto la proprietà privata le cose assumono un significato inverso: ogni uomo mira a creare nell'altro un *nuovo* bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per porlo in una nuova dipendenza e incitarlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovare in ciò la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. L'aumento della massa di oggetti è dunque accompagnato da un'estensione del regno degli esseri estranei a cui l'uomo è soggetto, ed ogni nuovo prodotto rappresenta una nuova *possibilità* di reciproco inganno e di reciproca spogliazione. L'uomo diventa sempre più povero come uomo, ed ha bisogno di una sempre maggiore quantità di *denaro* per impadronirsi dell'essere ostile; la potenza del suo *denaro* diminuisce esattamente in ragione inversa alla massa della produzione, cioè la sua indigenza aumenta a misura che cresce la *potenza* del denaro. Il bisogno di denaro è perciò il vero bisogno prodotto dall'economia politica e l'unico bisogno che essa produce. La *quantità* del denaro diviene sempre più l'unica proprietà che gli conferisce *potenza*; come il denaro riduce ogni essere alla sua forma astratta, così riduce anche se stesso, nel suo proprio movimento, ad un essere *quantitativo*. La *manca*za di *misura* e la *smoderatezza* diviene la sua vera misura.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ágnes Heller rileva uno «spostamento d'accento» dai *Manoscritti* ai *Grundrisse* rispetto al problema della quantificazione dei bisogni. «La smoderatezza che si realizza nel rapporto di denaro è descritta nel passo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* con un *accento di valore* inequivocabilmente *negativo*. Nei *Manoscritti* domina l'espressione "astratto" relativa alla

Sul piano soggettivo questo si rivela in un duplice modo. Da una parte, l'estensione dei prodotti e dei bisogni si converte in una sottomissione *ingegnosa* e sempre *calcolatrice* ad appetiti disumani, raffinati, innaturali e *immaginari*.<sup>2</sup> La proprietà privata non sa trasformare il bisogno rozzo in bisogno *umano*. Il suo *idealismo* è l'*immaginazione*, l'*arbitrio*, il *capriccio*; e nessun eunuco blandisce più bassamente il suo despota o ricorre a mezzi più infami per stimolare l'intorpidita capacità di godimento e carpirgli così un favore per se stesso, || di quanto faccia l'eunuco dell'industria, il produttore, allo scopo di carpire pezzi d'argento

descrizione della funzione del denaro; a partire dai *Grundrisse* invece questa funzione è indicata nella maggior parte dei casi con il termine "generale". La "riduzione all'astrazione" contiene sempre per Marx un accento di valore negativo, mentre il termine "generale" ne ha sempre uno positivo». «Nei *Grundrisse* sta in primo piano la scoperta del *carattere antinomico* del capitalismo», e quindi «la quantificazione dei bisogni è rappresentata come una forma estraniata, ma necessaria dello sviluppo»; nei *Manoscritti* invece «il tema principale è l'estraniamento e non lo sviluppo» (Á. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. A. Morazzoni, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 57-8).

<sup>2</sup> Per Fromm «soltanto sulla base di uno specifico concetto di natura umana Marx può stabilire la differenza tra bisogni umani veri e falsi. Soggettivamente i bisogni falsi sono sperimentati altrettanto urgenti e reali quanto i bisogni veri, e da un punto di vista puramente soggettivo non potrebbe esservi un criterio di distinzione» (E. FROMM, *Marx's concept of man*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, p. 62). Heller invece riconosce una certa ambiguità nel concetto marxiano di bisogni raffinati o immaginari. «Se cercassimo un criterio cosiddetto oggettivo, potremmo concludere soltanto che in ogni tempo sono normali questi bisogni che gli individui giudicano tali; "raffinati" o "innaturali" invece, quelli riconosciuti tali dalla maggioranza degli uomini». Secondo la studiosa ungherese, ciò che Marx ha propriamente di mira quando parla di bisogni raffinati è il problema dei bisogni «manipolati» – un problema divenuto di proporzioni imponenti nella società neocapitalistica. «Un determinato bisogno non diventa "manipolato" per le sue *qualità* concrete, ma a causa dei seguenti fattori: a) nuovi oggetti di bisogni e quindi bisogni sempre nuovi appaiono laddove la produzione di determinate merci (e dei bisogni corrispondenti) è più redditizia dal punto di vista della valorizzazione del capitale; b) la vera meta è in effetti la soddisfazione dei bisogni di una "forza essenziale estranea"; la creazione e la soddisfazione di bisogni individuali, anche se appare all'individuo come fine, è in realtà solo un mezzo nelle mani di questa "forza essenziale"; e sotto quest'aspetto l'individuo diventa effettivamente più ricco (avrà più bisogni ed oggetti di bisogni), ma questo arricchimento è unilaterale e non limitato da altri bisogni. Poiché *il fine non è* lo sviluppo molteplice dell'individuo, il singolo diventa *schiaivo* di quel ristretto gruppo di bisogni» (Á. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., pp. 55-6).

e di alleggerire di monete d'oro le tasche del suo prossimo cristianamente amato. Egli si piega ai peggiori capricci dell'altro, fa la parte del mezzano tra lui e il suo bisogno, suscita in lui appetiti morbosi, spia ogni sua debolezza, per chiedere poi il compenso di questo caritatevole servizio (ogni prodotto è un'essa con cui si vuole trarre a sé l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o possibile è una debolezza che attirerà la mosca nella pania – sfruttamento generale dell'essenza comunitaria dell'uomo, allo stesso modo che ciascuna imperfezione dell'uomo è un legame col cielo, un lato da cui il suo cuore è accessibile al prete; ogni necessità è un'occasione per accostarsi al vicino con l'aria più amabile e dirgli: amico caro, io ti do ciò che ti necessita; ma tu conosci la *conditio sine qua non*; tu sai con quale inchiostro devi sottoscrivere il tuo impegno con me; mentre ti procuro un godimento, ti spenno).

Dall'altra parte questa estraniamento si mostra producendo, per un verso, il raffinamento dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli e, per l'altro verso, un imbarbarimento bestiale, la completa, rozza e astratta semplicità del bisogno; o meglio riproducendo se stessa nel suo contrario. Persino il bisogno di aria aperta cessa di essere un bisogno per il lavoratore, l'uomo torna in un'abitazione trogloditica, che ora, però, è appestata dai miasmi mefitici della civiltà, e che egli occupa soltanto *precariamente*, essendo diventata per lui una potenza estranea che ogni giorno può sottrarsi a lui e da cui egli ogni giorno, se non paga ||XV|, può essere cacciato. Questo sepolcro egli deve *pagarlo*. L'abitazione *luminosa*, che, in Eschilo, Prometeo designa come uno dei grandi doni mediante cui ha trasformato il selvaggio in uomo, cessa di esistere per il lavoratore. Luce, aria ecc., la più elementare pulizia *animale*, cessa di essere un bisogno per l'uomo. La *sporczia*, questa stagnazione e putrefazione dell'uomo, la *fogna* (letteralmente) della civiltà diventa per lui un *elemento vitale*. L'incuria completa, *innaturale*, la natura putrefatta, diviene il suo *elemento vitale*. Nessuno dei suoi sensi esiste più, non solo nel suo aspetto umano, ma nemmeno nel suo aspetto *disumano*, animale. Ricompaiono i *modi* (e gli *strumenti*) più rozzi del lavoro umano: la *mola* degli schiavi romani, ad esempio, è diventato il modo di produzione e di esistenza di



molti lavoratori inglesi. Non solo avviene che l'uomo non abbia bisogni umani; ma in lui cessano di esistere gli stessi bisogni *animali*. L'irlandese conosce ormai soltanto il bisogno di *mangiare*, e invero solo il bisogno di *mangiare patate*, e per giunta *patate di scarto*, la peggiore qualità di patate. Ma l'Inghilterra e la Francia hanno già in ogni città industriale una *piccola* Irlanda. Il selvaggio e l'animale hanno almeno il bisogno della caccia, del moto ecc., della vita di gruppo. La semplificazione del lavoro a macchina viene utilizzata per trasformare in lavoratore l'uomo ancora in formazione, l'uomo non del tutto sviluppato – il *fanciullo*; mentre il lavoratore è divenuto un fanciullo in stato di abbandono. La macchina si adatta alla *debolezza* dell'uomo, per fare dell'uomo *debole* una macchina. -----

Come la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli generi la mancanza di bisogni e di mezzi, è dimostrato dall'economista (e dal capitalista: in generale va notato che parliamo sempre di *empirici* uomini d'affari quando ci riferiamo agli economisti, che sono la loro giustificazione ed esistenza *scientifica*) in un duplice modo:

1) egli riduce il bisogno del lavoratore al sostentamento più indispensabile e misero della vita fisica e la sua attività al più astratto movimento meccanico,<sup>3</sup> e dice che l'uomo non ha alcun altro bisogno né di attività né di godimento; poiché egli proclama *anche* una vita siffatta vita ed esistenza *umana*.<sup>4</sup> ||

2) egli *considera* la vita (esistenza) più *indigente* possibile come norma, e come norma universale perché valevole per la massa degli uomini; fa del lavoratore un essere insensibile e senza bisogni, e della sua attività una pura astrazione da ogni attività. Ogni *lusso* del lavoratore gli sembra perciò riprovevole, e tutto ciò che sorpassa il più astratto dei bisogni, – in forma di godimento passivo

<sup>3</sup> Torna il tema del lavoro astratto. È probabile che Marx abbia qui in mente il passo di James Mill citato in questa stessa sezione a proposito della riduzione dell'attività a elementi semplici o a produzione di movimento per allontanare le cose le une dalle altre o per avvicinarle le une alle altre (cfr. *infra*, pp. 228-9).

<sup>4</sup> La stessa cosa avviene in Hegel: «l'uomo che ha riconosciuto di vivere una vita alienata nel diritto, nella politica ecc. conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana» (cfr. *infra*, p. 264).

o di manifestazione di attività – gli sembra un lusso. L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi, al contempo, la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio*, e giunge in effetti fino al punto di *risparmiare* all'uomo il *bisogno di aria* pura o di *moto* fisico. Questa scienza delle meraviglie dell'industria è, al contempo, la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'avaro *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*. Il suo ideale morale è il *lavoratore* che porta alla cassa di risparmio una parte del suo salario, e per // questa sua idea prediletta ha trovato persino un'*arte* servile: tutto ciò è stato messo in scena in modo sentimentale. // Così l'economia politica – malgrado il suo sembiante mondano e voluttuoso – è una scienza realmente morale, la più morale delle scienze. La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è la sua tesi principale. Quanto meno tu mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, a ballare, all'osteria, quanto meno pensi, ami, teorizzi, canti, dipingi, tiri di scherma ecc., tanto più *risparmi*, tanto *maggiore* diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere consumeranno, il tuo *capitale*. Quanto meno tu *sei*, quanto meno manifesti la tua vita, tanto più *hai*; quanto più esteso è l'ambito della tua vita *alienata*, tanto più accumuli della tua essenza estraniata. Tutto ||XVI|| ciò che l'economista ti toglie di vita e di umanità, te lo rende in *denaro* e *ricchezza*, e tutto ciò che non puoi tu, lo può il tuo denaro: può mangiare, bere, andare al ballo e a teatro, può appropriarsi dell'arte, della dottrina, dei tesori del passato, del potere politico, può viaggiare, *può* renderti padrone di tutto questo; può comprare tutto questo; è il vero *potere*. Ma pur essendo tutto questo, non *può* far altro che produrre se stesso, comprare se stesso, poiché tutto il resto è già al suo servizio, e se possiedo il padrone, possiedo pure il servo e non ho bisogno del suo servo. Tutte le passioni e tutte le attività devono quindi risolversi nella *brama di possesso*. Al lavoratore è consentito avere solo quanto basta per voler vivere, e voler vivere solo per avere.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> «Il bisogno di *avere* è quello a cui si riducono tutti i bisogni e che li rende omogenei. Per le classi dominanti questo avere è *possesso* effettivo, è il bisogno diretto al possesso di proprietà privata e di denaro in *misura* sempre crescente. Il bisogno di avere del lavoratore riguarda invece la sua mera sopravvivenza: egli vive per potersi sostenere» (Á. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., p. 62).

È vero che a questo punto sorge una controversia sul terreno dell'economia politica. Gli uni (Lauderdale, Malthus ecc.) raccomandano il *lusso* ed esecrano il risparmio;<sup>6</sup> gli altri (Say, Ricardo ecc.) raccomandano il risparmio ed esecrano il lusso.<sup>7</sup> Ma i primi confessano di volere il lusso per produrre il *lavoro*, cioè

<sup>6</sup> James Maitland, conte di Lauderdale (1759-1839), uomo politico ed economista inglese, nella sua *Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth* (1804) confuta il «pregiudizio» secondo cui il risparmio sarebbe il mezzo più efficace per aumentare la ricchezza pubblica: «l'accumulazione può ben essere un metodo di trasferire la ricchezza da uno all'altro tra i membri della società, ma non può essere un metodo di accrescere la pubblica ricchezza, la quale non può essere accresciuta se non coi medesimi mezzi che la producono». «Se per mezzo della parsimonia la società accresce la sua opulenza in capitale, inevitabilmente la diminuisce in articoli consumabili» (trad. it. in «Biblioteca dell'economista», I serie, vol. V, Torino 1873, pp. 61-2 e 65). Thomas Robert Malthus (1773-1836), autore del celebre *Essay on the Principle of Population*, è qui ricordato da Marx per i suoi *Principles of Political Economy* (1820), nei quali troviamo detto: «Il principio del risparmio, spinto all'eccesso, distruggerebbe lo scopo della produzione». «Ricardo parla spesso del risparmio come fosse un fine anziché un mezzo. Tuttavia, anche con riferimento alle singole persone, per le quali questo modo di affrontare la questione si avvicina di più alla verità, si deve ammettere che il fine ultimo del risparmio è la spesa e il godimento. Ma quanto alla ricchezza nazionale, il risparmio non può mai essere considerato, in via immediata o permanente, se non come un mezzo. [...] Il risparmio nazionale deve essere necessariamente limitato dalla somma che può essere vantaggiosamente impiegata nel soddisfare la domanda di prodotti, e per creare questa domanda c'è bisogno di un consumo adeguato ed effettivo tra i produttori stessi o tra le altre classi di consumatori» (T.R. MALTHUS, *Principi di economia politica considerati in vista della loro applicazione pratica*, cur. P. Barucci, Istituto editoriale internazionale, Milano 1972, pp. 7 e 346).

<sup>7</sup> Nel *Traité d'économie politique* (3ª ed., 2 voll. Paris 1817) Jean-Baptiste Say afferma: «La prodigalità è più dell'avarizia fatale alla società; dissipa, toglie all'industria i capitali che la mantengono». «In quale errore non sono caduti coloro i quali, vedendo in grosso che la produzione pareggia sempre la consumazione (poiché bisogna pure che quello che si consuma sia stato prodotto), hanno preso l'effetto per la causa, hanno stabilito come principio che la sola consumazione improduttiva provocasse la riproduzione, e il risparmio fosse direttamente contrario alla prosperità pubblica, e che il cittadino più utile fosse quello che spende di più» (J.-B. SAY, *Trattato di economia politica*, cit., pp. 327 e 331). Ricardo, dal canto suo, è anch'egli dell'avviso che un'accumulazione di capitale non possa essere dannosa: «Non è possibile che in una nazione s'accumolino importi di capitale che non possano trovare impiego produttivo» (R, 213-4).

il risparmio assoluto; e gli altri confessano di raccomandare il risparmio per produrre la *ricchezza*, cioè il lusso. I primi hanno l'illusione *romantica* che l'avidità da sola non possa determinare il consumo dei ricchi, ed entrano in contraddizione con le loro proprie leggi, quando spacciano immediatamente la *prodigalità* come mezzo di arricchimento;<sup>8</sup> da parte degli avversari viene loro dimostrato, perciò, con grande serietà e in maniera circostanziata che con la prodigalità io riduco e non aumento il *mio avere*. I secondi sono ipocriti nel non ammettere che proprio l'umore e il capriccio determinano la produzione; dimenticano i "bisogni raffinati", dimenticano che senza consumo non ci sarebbe produzione; dimenticano che per effetto della concorrenza la produzione è destinata a diventare produzione più multiforme e di generi di lusso; dimenticano che per loro l'uso determina il valore della cosa e che, d'altra parte, è la moda a determinare l'uso; desiderano veder prodotte soltanto "cose utili", ma dimenticano che la produzione di cose utili produce troppa popolazione *inutile*. Entrambe le parti dimenticano che prodigalità e risparmio, || lusso e privazione, ricchezza e povertà sono la stessa cosa.<sup>9</sup>

E tu devi porti delle restrizioni non solo nella gratificazione immediata dei tuoi sensi, come nel mangiare ecc.; devi risparmiarti anche la partecipazione ad interessi generali, la compassione, la fiducia, se vuoi essere economico, se non vuoi essere rovinato dalle illusioni.

<sup>8</sup> La prospettiva di questi autori è cioè quella del mantenimento di condizioni precapitalistiche, caratterizzate dalla predominanza del «consumo signorile». «L'obiettivo principale dell'attacco di Malthus alla teoria ricardiana fu di difendere il consumo improduttivo. Dal punto di vista storico quindi esso fu reazionario. [...] La società è salvata dalla distruzione soltanto grazie all'esistenza di una larga classe di consumatori improduttivi che in un simile sistema non sono altro che parassiti» (E. ROLL, *Storia del pensiero economico*, cit., pp. 202 e 208).

<sup>9</sup> L'economia politica isola e contrappone fenomeni che all'interno della società capitalistica sono dialetticamente connessi, «non comprende il nesso del movimento [economico]» (cfr. *supra*, p. 129).

Devi rendere *venale*, cioè utile, tutto ciò che t'appartiene. Poniamo che chieda all'economista se mi conformo alle leggi economiche, quando ricavo denaro dall'abbandono, dalla vendita del mio corpo alla voluttà altrui (in Francia i lavoratori delle fabbriche chiamano la prostituzione delle mogli e delle figlie l'ora di lavoro straordinario, il che è letteralmente vero), o se agisco economicamente allorché vendo un mio amico ai marocchini (la vendita immediata di uomini ha luogo in tutti i paesi civili sotto forma di commercio dei coscritti). L'economista mi risponde: tu non agisci contro le mie leggi, ma vedi che cosa hanno da dire le mie signore cugine, la morale e la religione; la mia morale e la mia religione *economico-politiche* non hanno nulla da obiettare contro di te, ma... Ma allora a chi devo credere, all'economia politica o alla morale? La morale dell'economia politica è il *guadagno*, il lavoro e il risparmio, la sobrietà – ma l'economia politica mi promette di soddisfare i miei bisogni. L'economia della morale è la ricchezza di buona coscienza, di virtù ecc.; ma come posso essere virtuoso, se non sono, come posso avere una buona coscienza, se non so niente? Dipende dalla natura stessa dell'estraniamento che ciascuna sfera m'imponga un criterio diverso ed opposto, uno la morale e un altro l'economia politica, perché ciascuna di esse è una determinata estraniamento dell'uomo e ||XVIII|| fissa un ambito particolare di attività essenziale estraniata, e ciascuna sta in un rapporto estraniato rispetto all'altra... Così il signor Michel Chevalier<sup>10</sup> rimprovera a Ricardo di far astrazione dalla morale. Ma Ricardo lascia che l'economia politica parli il suo proprio linguaggio, e se quest'ultimo non è morale, la colpa non è di Ricardo.<sup>11</sup> M. Che-

<sup>10</sup> Michel Chevalier (1806-79), ingegnere minerario ed economista, legato alla scuole sansimoniana fino agli anni '40, diresse il foglio del movimento, *Le Globe*.

<sup>11</sup> Per il cinismo di Ricardo cfr. *supra*, p. 173, dove esso è messo in relazione col fatto che la sua scienza si sviluppa in modo più conseguente. Analogamente in *Miseria della filosofia* il confronto tra il cinismo di Ricardo e il linguaggio umanitario dei suoi avversari verrà risolto a tutto vantaggio del primo: «Certo, il linguaggio di Ricardo è quanto mai cinico. [...] Ma non gridiamo troppo al cinismo. Il cinismo è nei fatti e non nelle parole che espri-

valier astrae dall'economia politica nella misura in cui fa della morale, ma astrae necessariamente e realmente dalla morale nella misura in cui pratica l'economia politica. La relazione dell'economia politica alla morale, se non è arbitraria, accidentale e perciò infondata e ascientifica, se non è rappresentata nella sua *parvenza* ma intesa nella sua *essenzialità*, può essere soltanto la relazione delle leggi dell'economia politica alla morale.<sup>12</sup> Se questa relazione non sussiste, ed anzi si verifica il contrario,<sup>13</sup> che cosa può farci Ricardo? D'altra parte, anche l'opposizione dell'economia politica e della morale è soltanto *parvenza*, e *mentre* è un'opposizione, insieme non lo è. L'economia politica esprime semplicemente le leggi morali a *modo suo*.<sup>14</sup> -----

La mancanza di bisogni come principio dell'economia politica si mostra nel modo più *lampante* nella sua *teoria della popolazione*. Ci sono *troppi* uomini. Persino l'esistenza degli uomini è un puro lusso, e se il lavoratore è "morale", sarà *economista* nel procreare (Mill propone encomi pubblici per coloro che si mostrano continenti dal punto di vista sessuale, e biasimi pubblici

mono i fatti. Scrittori francesi come i signori Droz, Blanqui, Rossi ed altri si concedono l'innocente soddisfazione di dimostrare la loro superiorità sugli economisti inglesi, cercando di rispettare l'etichetta di un linguaggio "umanitario"; se essi rimproverano a Ricardo e alla sua scuola un linguaggio cinico è perché non sopportano di vedere esposti i rapporti economici in tutta la loro crudezza, di vedere svelati i misteri della borghesia» (MEOC, VI, 125).

<sup>12</sup> Cioè una relazione di opposizione, quale è stabilita per esempio da Ricardo.

<sup>13</sup> Intendi: se non esiste una relazione (positiva) tra economia politica e morale, ma anzi un'opposizione.

<sup>14</sup> L'economia politica e la morale borghese appaiono, in prima istanza, separate e contrapposte; ciascuna di esse costituisce «un ambito particolare di attività essenziale estraniata», governato da proprie leggi. Così l'economia politica si attiene al principio del «profitto», non conosce altra morale che quella del guadagno, del lavoro e del risparmio; mentre la morale predica la buona coscienza, la virtù ecc. Ma l'opposizione tra le due sfere, nel seguito del ragionamento, viene riconosciuta come un'opposizione apparente: l'economia politica, scienza della rinuncia e dell'ascesi, esprime a modo suo le leggi morali (fino al punto di raccomandare, con la teoria malthusiana della popolazione, l'astinenza), mentre la morale, da parte sua, assume come valori quelli stessi vigenti nella società basata sulla proprietà privata, al punto che la stessa virtù è concepita come una «ricchezza» da possedere.

per coloro che peccano contro questa infertilità del matrimonio... non è forse questa una morale, dottrina dell'ascetismo?).<sup>15</sup> La produzione di uomini appare come una miseria pubblica.

---

Il senso che la produzione ha in rapporto ai ricchi si mostra *apertamente* nel senso che essa ha per i poveri: rispetto a chi è in alto la sua manifestazione è sottile, velata, ambigua, è parvenza; in basso, invece è grossolana, diretta, sincera, è essenza. Il bisogno *rozzo* del lavoratore è una fonte assai maggiore di guadagno del bisogno *raffinato* del ricco. Gli scantinati di Londra rendono a chi li dà in affitto più dei palazzi, cioè costituiscono per lui una *ricchezza maggiore* e quindi, per parlare il linguaggio dell'economia politica, una maggiore ricchezza *sociale*. || E come l'industria specula sul raffinamento dei bisogni, così specula del pari sulla loro *rozzezza*, ma sulla loro *rozzezza* provocata artificialmente. Il vero godimento che questi rozzi bisogni procurano è dunque l'*autostordimento*, questa *parvente* soddisfazione del bisogno, questa civiltà *all'interno* della rozza barbarie del bisogno. Le mescite di liquore inglesi sono perciò le rappresentazioni *simboliche* della proprietà privata. Il loro *lusso* mostra il vero rapporto del lusso e della ricchezza industriale con l'uomo. E di conseguenza sono anche a ragione gli unici divertimenti domenicali del popolo trattati con indulgenza dalla polizia inglese. ----- /

<sup>15</sup> «Se molto biasimo fosse sparso agli uomini, i quali per la loro follia, a cagione di una numerosa famiglia, cadono in povertà e perdono la loro indipendenza, e molta lode su quelli, i quali per l'impero usato sopra se stessi si sono sottratti a tale miseria e degradazione, molta parte di tale follia sarebbe senza dubbio prevenuta» (J. MILL, *Elementi di economia politica*, in «Biblioteca dell'economista», I serie, vol. V, Torino 1873, p. 727). La teoria malthusiana della popolazione era stata presentata da Engels, nei suoi *Lineamenti*, come «un'orrenda bestemmia contro la natura e l'umanità», come il culmine dell'«immoralità degli economisti» (E, 169; 475). Qui Marx tende invece a spiegarla come il logico risultato della morale ascetica propria dell'economia politica.

[AGGIUNTE]

/XVIII/ Abbiamo già visto come l'economia politica stabilisca l'unità di lavoro e capitale in vari modi: 1) il capitale è *lavoro accumulato*; 2) la determinazione del capitale all'interno della produzione – sia la riproduzione del capitale con profitto, sia il capitale come materia prima (materiale del lavoro), sia come *strumento lavorativo* esso stesso (la macchina è capitale immediatamente identificato con il lavoro) – è *lavoro produttivo*; 3) il lavoratore è un capitale; 4) il salario fa parte dei costi del capitale; 5) in rapporto al lavoratore il lavoro è la riproduzione del suo capitale vitale; 6) in rapporto al capitalista il lavoro è un momento dell'attività del suo capitale.

Infine, 7) l'economista presuppone l'unità originaria di capitale e lavoro come unità del capitalista e del lavoratore; questo è l'originario stato paradisiaco. Il modo in cui questi momenti [XIX], come due persone, si scontrano, è per l'economista un evento *accidentale* e quindi da spiegare solo in base a circostanze esterne (vedi Mill).<sup>16</sup> -----

Le nazioni che sono ancora accecate dalla lucentezza sensibile dei metalli nobili e che adorano quindi ancora feticisticamente la moneta metallica, non sono ancora nazioni compiutamente basate sul denaro. Contrasto tra Francia e Inghilterra.

<sup>16</sup> «La produzione ha luogo per mezzo del lavoro. Il lavoro tuttavia riceve dal capitale la materia greggia a cui dà forma, e le macchine da cui è aiutato, ovvero, parlando più propriamente, questi oggetti sono il capitale. Il lavoratore è talvolta il proprietario di tutto il capitale di cui il suo lavoro abbisogna. Il calzolaio, o il sarto, ha talvolta non solo gli ordigni con cui lavora, ma anche la pelle o il panno a cui il suo lavoro è applicato. In tutti i casi di questo genere, la *cosa* è interamente proprietà dell'uomo, che per mezzo del suo lavoro l'ha prodotta. Pure nel maggior numero di casi, massime nelle epoche di maggior miglioramento sociale, il lavoratore è una persona, il proprietario del capitale un'altra» (J. MILL, *Elementi di economia politica*, cit., p. 720). Il capitale è qui considerato come un fattore naturale – originario – della produzione, anziché come un rapporto sociale contraddistinto essenzialmente dall'antagonismo delle due classi dei capitalisti e dei lavoratori. «Nelle mani dell'economia politica, sul terreno della proprietà privata» – scrive Marx nei *Quaderni di Parigi* – «tutte le proposizioni razionali circa l'unità di lavoro e capitale divengono *infami* sofismi» (PH, 558; 482).



Nel *feticismo*, per esempio, si mostra in modo evidente quanto la soluzione degli enigmi teorici sia un compito della prassi, e sia mediata praticamente, e come la vera prassi sia la condizione di una teoria reale e positiva. La coscienza sensibile del feticista è diversa da quella dei greci, perché diversa è anche la sua esistenza sensibile. L'astratta ostilità tra sensibilità e spirito è necessaria, fintantoché il senso umano per la natura, il senso umano della natura, e dunque anche il senso *naturale* dell'uomo, non sia ancora prodotto dal lavoro proprio dell'uomo. -----

L'*uguaglianza* non è altro che il tedesco Io = Io tradotto in forma francese, ossia politica. L'*uguaglianza* come *base* del comunismo è la sua fondazione *politica*, e la cosa va allo stesso modo come quando il tedesco fonda il comunismo concependo l'uomo come *autocoscienza universale*.<sup>17</sup> Si intende che la soppressione dell'estraniamento avviene sempre a partire dalla forma di estraniamento che è la potenza *dominante*;<sup>18</sup> in Germania l'*autocoscienza*, in Francia l'*uguaglianza*, perché [domina] la politica, in Inghilterra il bisogno *pratico* reale, materiale, commisurato soltanto a se stesso. Da questo punto di vista Proudhon deve essere insieme criticato e apprezzato.<sup>19</sup>

-----

Se caratterizziamo il *comunismo* stesso, in quanto negazione della negazione, ancora come l'appropriazione dell'essenza

<sup>17</sup> L'accostamento tra la filosofia fichtiana dell'autocoscienza (Io = Io) e le prime dottrine comuniste egualitarie era già stato fatto da Hess: «In Germania Fichte espresse per primo, certamente ancora in modo rozzo e selvaggio, l'autonomia dello spirito; in Francia noi vediamo in Babeuf emergere la prima e perciò ancora rozza figura di una vita sociale unitaria» (M. HESS, *Socialismo e comunismo*, in Id., *Filosofia e socialismo*, cit., p. 108).

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, p. 187.

<sup>19</sup> Proudhon deve essere «apprezzato» perché ha combattuto la forma tipicamente francese di alienazione, quella politica, mediante il suo principio dell'eguaglianza; «criticato», perché l'eguaglianza è soltanto la «fondazione politica» del comunismo. Nella *Sacra Famiglia* Marx scrive che con la sua rappresentazione del possesso uguale «Proudhon toglie l'alienazione economico-politica all'interno dell'alienazione economico-politica» (MEOC, IV, 45).

umana che si media con se stessa attraverso la negazione della proprietà privata, e quindi non ancora come la *vera* posizione cominciante da se stessa, ma piuttosto come una posizione cominciante dalla proprietà privata<sup>20</sup> [...] poiché l'estraniamento reale della vita umana resta, e resta un'estraniamento tanto più grande, quanto più si è coscienti di essa come tale, [la sua soppressione] non può essere realizzata che attraverso il comunismo messo in pratica. Per sopprimere il *pensiero* della proprietà privata, è del tutto sufficiente il comunismo *pensato*. Per sopprimere la proprietà privata reale si richiede un'azione comunista *reale*.<sup>21</sup> La storia la provocherà, e quel movimento, che *nel pensiero* ci consta già essere un movimento che sopprime se stesso, costituirà nella realtà un processo assai duro e assai lungo. Ma dobbiamo considerare come un progresso reale il fatto di aver acquisito fin dall'inizio una coscienza tanto del carattere limitato quanto della meta del movimento storico – e una coscienza va oltre tale movimento.<sup>22</sup> -----

Quando gli *artigiani* comunisti si riuniscono, lo scopo è per loro innanzitutto la dottrina, la propaganda ecc. Ma al tempo stesso essi si appropriano di un nuovo bisogno, del bisogno della società, e quel che sembra essere un mezzo, è diventato lo scopo. I risultati più splendidi di questo movimento pratico si possono osservare nelle riunioni dei lavoratori socialisti francesi. Qui i mezzi di unione o associativi non sono più il fumare, il bere, il mangiare ecc. La società, l'unione, la conversazione, che a sua volta ha come scopo la società, sono loro sufficienti; la fratel-

<sup>20</sup> Sul tema del positivo cominciante da se stesso in rapporto alla posizione intesa come negazione della negazione, cfr. *supra*, pp. 24-7, 50 e *infra*, pp. 245-7, 265 e 271.

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, p. 187: «La filantropia [...] del comunismo è subito *reale* e immediatamente tesa all'*effetto*».

<sup>22</sup> Contro ogni fuga in avanti viene ricordato che il movimento di soppressione della proprietà privata sarà un processo duro e lungo. Tuttavia Marx reputa un vantaggio reale che tale movimento sia accompagnato dalla *coscienza* che esso «sopprime se stesso» e ammette una meta ulteriore (la società «umana»).

lanza umana non è per loro una frase, bensì verità, e la nobiltà dell'umanità risplende su quelle figure indurite dal lavoro.<sup>23</sup>

----- |  
 [XX] Quando l'economia politica afferma che domanda e offerta stanno sempre in equilibrio, essa dimentica poi che secondo le sue proprie affermazioni (teoria della popolazione) l'offerta di *uomini* eccede sempre la domanda, e che quindi nel risultato essenziale dell'intera produzione – l'esistenza dell'uomo –, la sproporzione tra domanda e offerta trova la sua espressione più netta. -----

Fino a qual punto il denaro, che sembra un mezzo, sia la vera *potenza* e l'unico *scopo*, fino a che punto in genere il *mezzo*, che mi conferisce essenza, che mi fa appropriare dell'essenza oggettiva estranea, sia *scopo a se stesso* [...] si può arguire dal fatto che la proprietà fondiaria, là dove la terra è la fonte della vita, o il *cavallo* e la *spada*, là dove questi sono i *veri mezzi di vita*, sono riconosciuti anche come le vere potenze vitali politiche. Nel medioevo un ceto è emancipato non appena ha il diritto di portare la *spada*. Tra le popolazioni nomadi è il *cavallo* che fa di me un uomo libero e partecipa della comunità. -----

Abbiamo detto sopra che l'uomo torna ad *abitare caverne* ecc., ma lo fa in una forma estraniata e ostile. Il selvaggio nella sua caverna – quest'elemento naturale che gli si offre spontane-

<sup>23</sup> Cfr. la lettera di Marx a Feuerbach dell'11 agosto 1844: «Avrebbe dovuto assistere ad una delle assemblee degli *ouvriers* francesi, per poter credere alla freschezza virgineale, alla nobiltà che promana da questi uomini induriti dal lavoro» (MEÖC, III, 385). Heller annovera il *bisogno di società* – tema centrale delle opere giovanili marxiane – tra i bisogni «radicali», quei bisogni cioè che tendono a superare l'intero sistema capitalistico dei bisogni nella direzione del comunismo (A. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., p. 140). In seguito il tema del bisogno di società passa in seconda linea, probabilmente perché Marx tende a mettere in rilievo la funzione positiva svolta dal capitalismo nel dissolvere le «comunità naturali». Heller fa notare comunque che quando Marx parla del bisogno di società allude sempre a qualcosa di diverso dalle «comunità naturali». «Egli concepisce le comunità del futuro come comunità liberamente scelte di individui che si riuniscono, come relazioni puramente sociali, come una conseguenza dell'arretramento dei limiti naturali» (ivi, p. 142).

amente perché egli se ne serva e vi trovi riparo – non si sente estraneo, anzi si sente a suo agio come il *pesce* nell'acqua. Ma lo scantinato del povero è un'abitazione ostile, «una potenza estranea che si dà a lui soltanto a patto che egli dia ad essa il suo tributo di sudore di sangue» – un'abitazione che non può considerare come la propria casa, dove egli possa finalmente dire: qui sono a casa mia; vi si trova invece come nella casa di un *altro*, nella casa di un *estraneo*, che gli fa la posta ogni giorno per gettarlo fuori se non paga l'affitto. Parimenti il povero conosce bene il contrasto qualitativo tra la sua abitazione e un'abitazione umana, situata *nell'aldilà*, nel cielo della ricchezza.<sup>24</sup>

L'estraniamento appare tanto nel fatto che i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*, e che ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile<sup>25</sup> di un *altro*, quanto nel fatto che ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa, che la mia attività è *altra* da sé, che infine (e ciò vale anche per il capitalista) regna in genere la potenza *disumana*. |

La determinazione di ricchezza consacrata esclusivamente al godimento è inattiva e dissipatrice. Da una parte, colui che ne gode si *afferma*, certo, come un individuo soltanto *effimero*, vanamente smanioso, e insieme considera l'altrui lavoro da schiavi, l'umano *sudore di sangue* come la preda della sua cupidigia, e di conseguenza l'uomo stesso, quindi anche se stesso, come un essere votato al sacrificio e privo di valore: il disprezzo degli uomini si presenta sia come arroganza, come spreco di ciò che potrebbe prolungare cento vite umane, sia come l'infame illusione che la sua sfrenata prodigalità e il suo consumo incessante e improduttivo siano le condizioni del *lavoro* e quindi della *sussistenza* altrui. Egli conosce la realizzazione delle *forze essenziali* umane soltanto come realizzazione del suo non-essere, del suo

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, pp. 70-1, le osservazioni di Schulz, trascritte da Marx, circa la possibilità di un aumento della miseria relativa in rapporto a nuovi più elevati bisogni prodotti dallo sviluppo sociale.

<sup>25</sup> Viene qui ribadito il carattere complesso dell'estraniamento, che comporta anche una perdita del senso dell'identità propria e delle cose.

capriccio e delle sue idee arbitrarie e bizzarre. Ma questa ricchezza, d'altra parte, conosce la ricchezza come un semplice mezzo e come una cosa degna soltanto di essere annientata, è quindi ad un tempo schiava e padrona di sé, ad un tempo generosa e abietta, capricciosa, boriosa, presuntuosa, raffinata, colta, spirituale; non ha ancora sperimentato la *ricchezza* come una *potenza* totalmente *estranea* sopra di sé; in essa vede anzi soltanto la sua propria potenza, e non la ricchezza, ma il godimento [...] è il suo scopo finale.

||XXI| A questa brillante illusione circa l'essenza della ricchezza, accecata dalla parvenza sensibile, si contrappone l'industriale *che lavora, sobrio, prosaico, economo*, illuminato sull'essenza della ricchezza, il quale, mentre procura una più vasta cerchia di piaceri alle brame del dissipatore, e lo lusinga coi suoi prodotti (i suoi prodotti sono altrettante basse lusinghe agli appetiti del dissipatore), sa appropriarsi nella sola maniera *utile* della potenza che sfugge all'altro.<sup>26</sup> Se quindi la ricchezza industriale appare da principio come il risultato della ricchezza dissipatrice e fantastica, il suo movimento, il movimento che le è proprio, soppianta anche, in modo attivo, la seconda. Una conseguenza e un risultato necessario del movimento industriale è, infatti, la caduta dell'*interesse del denaro*. I mezzi del rentier dissipatore diminuiscono di giorno in giorno in rapporto *inverso* alle crescenti possibilità e insidie del godimento. Di conseguenza egli deve o consumare il proprio capitale, andando in rovina, o trasformarsi lui stesso in capitalista industriale [...]. D'altra parte, la *rendita fondiaria* cresce, è vero, immediatamente e in modo costante nel corso del movimento industriale, ma – come abbiamo già visto – giunge necessariamente un momento in cui la proprietà fondiaria deve cadere, come ogni altra proprietà, nella categoria del capitale che si riproduce con profitto – e questo è senza dubbio il risultato dello stesso movimento industriale. Così anche

<sup>26</sup> Alla contesa “scientifica” tra i fautori del lusso e quelli del risparmio fa qui riscontro la rappresentazione dei due tipi sociali che stanno a base delle opposte teorie: il *rentier* dissipatore e l'industriale economo e laborioso.

il proprietario fondiario dissipatore deve o consumare il suo capitale, rovinandosi, oppure diventare egli stesso l'affittuario del proprio fondo – un industriale agricolo.<sup>27</sup> -----

La diminuzione dell'interesse del denaro – in cui Proudhon vede la soppressione del capitale e una tendenza alla socializzazione del capitale – è quindi piuttosto soltanto un sintomo immediato della piena vittoria del capitale che lavora sulla ricchezza dissipatrice, cioè la trasformazione di tutta la proprietà privata in capitale *industriale* – la piena vittoria della proprietà privata su tutte le qualità ancora *apparentemente* umane<sup>28</sup> della medesima e il pieno assoggettamento del proprietario privato all'essenza della proprietà privata: il *lavoro*. |

| Certamente, anche il capitalista industriale ha dei godimenti. Egli non torna affatto all'innaturale semplicità del bisogno, ma il suo godimento è solo una cosa secondaria, un ristoro subordinato alla produzione, un godimento *calcolato* e quindi esso stesso *economico*. Infatti egli include il suo godimento tra i costi del capitale, e quindi ciò che è profuso per il suo godimento non deve ammontare a più di quanto potrà essere rimpiazzato dalla riproduzione del capitale con profitto. Il godimento è dunque sussunto sotto il capitale, e l'individuo che gode è sussunto sotto l'individuo che capitalizza, mentre in precedenza si verificava il contrario. La diminuzione dell'interesse è quindi un sintomo della soppressione del capitale, solo in quanto è un sintomo del compiersi del suo dominio, dell'estraniamento che raggiunge il proprio compimento e si affretta così verso la propria soppressione. Questo è in genere l'unico modo in cui ciò che esiste afferma il suo contrario.<sup>29</sup> -----

<sup>27</sup> Sul destino storico della rendita fondiaria, cfr. *supra*, pp. 109-12.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, pp. 120-1: «Nella proprietà fondiaria feudale [...] esiste ancora la parvenza di un rapporto più intimo tra il possessore e la terra che non quello della mera ricchezza materiale [...]. È necessario che questa parvenza sia soppressa [...], che la terra, come l'uomo, scada a valore commerciale».

<sup>29</sup> Si intravedono dietro queste parole due diversi modi di concepire il processo dialettico: per Proudhon l'esistente (il capitalismo), nella sua stessa evoluzione interna, attestata dalla diminuzione dell'interesse, afferma imme-

La disputa degli economisti sul lusso e sul risparmio è quindi soltanto la disputa tra l'economia politica che ha raggiunto una chiara nozione dell'essenza della ricchezza, e l'economia politica ancora affetta da memorie romantiche, anti-industriali. Ma nessuna delle due parti sa ridurre l'oggetto della controversia ai suoi termini semplici, e nessuna delle due, perciò, viene a capo dell'altra. ----- /

/XXXIV/ Inoltre, la *rendita fondiaria* fu abbattuta in quanto rendita fondiaria, poiché, in contrasto con l'argomento dei fisiocratici, secondo cui il proprietario fondiario sarebbe l'unico vero produttore, l'economia politica moderna ha dimostrato che il proprietario fondiario come tale è piuttosto l'unico rentier del tutto improduttivo. || L'agricoltura, essa sostiene, è affare del capitalista, che dà quest'impiego al suo capitale se da quest'impiego può attendersi il profitto ordinario. L'assunto fisiocratico – secondo cui la proprietà fondiaria, in quanto unica proprietà produttiva, deve pagare essa sola le imposte e dunque essa sola accordarle e prender parte allo Stato – si rovescia nella determinazione opposta, secondo cui l'imposta sulla rendita fondiaria è l'unica imposta su un reddito improduttivo, e quindi l'unica imposta non nociva alla produzione nazionale.<sup>30</sup> Si intende che, messa la questione in questi termini, dal fatto che i proprietari fondiari siano i principali contribuenti non segue più alcun privilegio politico. -----

diatamente il proprio contrario (la socializzazione del capitale); per Marx, invece, l'esistente manifesta una tendenza alla soppressione di sé solo in quanto in esso giunge a compimento l'estraniamento, e si preparano di conseguenza le forze capaci di produrre un rovesciamento.

<sup>30</sup> «Le rendite del suolo e la rendita ordinaria della terra sono entrambe una specie di reddito di cui, in molti casi, il proprietario gode senza nessuna cura o attenzione da parte sua. Anche se una parte di questo reddito dovesse essergli sottratta per far fronte alle spese dello Stato, non ne deriverebbe nessuno scoraggiamento per nessuna specie di attività» (S, 834). «Un'imposta sulla rendita colpisce esclusivamente la rendita; ricade interamente sui proprietari di terra: non può essere trasferita a nessuna classe di consumatori» (R, 121; il passo è trascritto da Marx nei suoi *Quaderni di Parigi*, cfr. PH, 506; 410).

Tutto ciò che Proudhon intende come un movimento del lavoro contro il capitale, è soltanto il movimento del lavoro nella determinazione del capitale, del *capitale industriale* contro il capitale che non si consuma *come* capitale, cioè industrialmente. E questo movimento segue la sua via vittoriosa, cioè la via della vittoria del capitale *industriale*. È chiaro quindi che soltanto quando il *lavoro* viene inteso come essenza della proprietà privata, anche il movimento economico come tale può essere afferrato nella sua reale determinatezza.



[FRAMMENTI]

[LA DIVISIONE DEL LAVORO]

La *società*, quale appare all'economista, è la *società civile*, nella quale ogni individuo è un insieme di bisogni ed esiste ||XXXV| per l'altro, come l'altro esiste per lui, solo in quanto essi divengono reciprocamente un mezzo l'uno per l'altro.<sup>31</sup> L'economista, al pari della politica con i suoi *diritti dell'uomo*, riduce tutto all'uomo, cioè all'individuo a cui toglie ogni determinatezza, per fissarne il carattere di capitalista o di lavoratore.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Il primo momento che definisce la «società civile» è per Hegel la «mediazione del *bisogno* e l'appagamento del *singolo* grazie al suo lavoro e grazie al lavoro e appagamento dei bisogni *di tutti gli altri*, – il sistema dei *bisogni*» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cur. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, § 188, p. 159).

<sup>32</sup> «*I droits de l'homme*, i diritti dell'uomo» – scrive Marx nella *Questione ebraica*, riferendosi ai diritti «naturali e imprescrittibili» sanciti dalla rivoluzione francese: *égalité, liberté, sûreté, propriété* – «vengono in quanto tali distinti dai *droits du citoyen*, dai diritti del cittadino. Chi è *l'homme* distinto dal *citoyen*? Niente altro che il membro della società civile». «Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo trascende dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto membro della società civile [*bürgerliche*], ossia il singolo in se stesso, nel suo interesse privato e nel proprio privato arbitrio, isolato dalla comunità». Quest'uomo costituisce d'altra parte la «base, il presupposto dello Stato politico», il quale ha la funzione appunto di garantire i diritti dell'uomo (in *Annali franco-tedeschi*, cit., pp. 284-91; MEOC, III, 175, 178 e 181). Quando nei *Manoscritti* troviamo detto che la politica coi suoi diritti dell'uomo riduce tutto all'uomo, ciò deve essere inteso quindi nel senso che essa assume come criterio fondamentale il membro della società civile col suo sistema di bisogni, di interessi privati ecc., definito senz'altro – mediante un'operazione che presto Marx chiamerà ideologica – come «uomo». Ciò ci aiuta a comprendere il senso dell'affermazione principale di questo passo: «l'economista [...] riduce tutto all'uomo». Essa vuol dire per un verso che soggetto dell'economia politica è l'uomo in quanto membro della società civile, cioè l'individuo privo di determinazioni qualitative personali, ridotto ad attività astratta, subordinato alla produzione capitalistica nella doppia veste di capitalista e di lavoratore; ribadisce quanto Marx ha appena detto, che cioè l'orizzonte dell'economista è la società civile. Ma significa anche che l'economia politica, al pari della politica, ricorre alla categoria di «uomo» per indicare e giustificare l'individuo atomizzato della «società civile» – cioè non l'uomo ricco e qualitativamente determinato a cui essa conviene, ma la più

La *divisione del lavoro* è l'espressione economico-politica della *socialità del lavoro* all'interno dell'estraniamento. O, in altri termini, dato che il *lavoro* è solo un'espressione dell'attività umana all'interno dell'alienazione, della manifestazione della vita come alienazione della vita, anche la *divisione del lavoro* non è altro che la posizione *estraniata*, *alienata*, dell'attività umana come *attività generica reale* o come *attività dell'uomo in quanto essere generico*.

Circa l'essenza della *divisione del lavoro* – che naturalmente doveva essere intesa come uno dei fattori principali della produzione della ricchezza, non appena il *lavoro* fu riconosciuto come l'essenza della *proprietà privata* –, cioè circa questa *figura estraniata e alienata dell'attività umana come attività generica*, gli economisti sono molto oscuri e si contraddicono l'un l'altro.

Adam Smith: «La *divisione del lavoro* non deve la sua origine alla saggezza umana. È invece la conseguenza necessaria, lenta e graduale dell'inclinazione al traffico e allo scambio reciproco dei prodotti. Questa inclinazione è verosimilmente una conseguenza necessaria dell'uso della ragione e della parola. È comune a tutti gli uomini e non si trova in alcun altro animale. L'animale, giunto a maturità, è del tutto indipendente. L'uomo ha invece costantemente bisogno dell'aiuto dei suoi simili e lo attenderebbe invano dalla loro sola benevolenza. Sarà molto più sicuro rivolgersi al loro interesse personale e persuaderli che il loro stesso vantaggio esige ch'essi facciano quanto egli desidera. Non ci rivolgiamo all'*umanità* degli altri uomini ma al loro *egoismo*, e con loro non parliamo mai dei *nostri bisogni*, ma del *loro vantaggio*. {...} Come, dunque, è attraverso lo scambio, il commercio, il traffico che otteniamo la maggior parte dei servizi che ci sono reciprocamente necessari, così è questa stessa dispo-

povera delle manifestazioni di vita umana, il lavoro astratto o alienato; così come parla enfaticamente di «società» per designare quel sistema di relazioni storicamente condizionato che è la «società civile». Ci troviamo di fronte a una prima implicita critica dell'ideologia umanistica politico-giuridica ed economica, che sfocerà nella critica, ben più consapevole e articolata, dell'umanesimo filosofico giovane hegeliano, svolta nell'*Ideologia tedesca*.

sizione a *trafficare* che ha dato origine alla *divisione del lavoro*. || Per esempio, in una tribù di cacciatori o di pescatori, un individuo fa archi e frecce con più rapidità e destrezza di un altro. Egli dà spesso ai suoi compagni questo tipo di prodotto in cambio di bestiame o di selvaggina, e presto si accorge che in questo modo può procurarsi bestiame e selvaggina più facilmente che se andasse a caccia egli stesso. Così per un calcolo d'interesse egli fa della fabbricazione di archi ecc. la sua occupazione principale. La differenza di *talenti naturali* nei diversi individui non è tanto la *causa* quanto l'*effetto* della divisione del lavoro {...}. Senza la disposizione dell'uomo al commercio e allo scambio, ciascuno sarebbe stato costretto a procurarsi da sé tutte le cose necessarie e comode della vita. Ciascuno avrebbe dovuto svolgere lo *stesso lavoro*, e non si sarebbe avuta quella *grande varietà di occupazioni*, che sola può dar origine ad una grande diversità di talenti. {...} Questa stessa inclinazione allo scambio, che provoca la diversità di talenti tra gli uomini, fa anche sì che essa risulti utile. Molte razze animali riconosciute come appartenenti alla medesima specie hanno ricevuto dalla natura, per quanto concerne le loro attitudini, caratteri distintivi più notevoli di quelli che si potrebbero osservare tra gli uomini anteriormente ad ogni educazione. Per natura un filosofo non è diverso in talento e intelligenza da un facchino neanche la metà di quanto è diverso un mastino da un levriero, o un levriero da un bracco, o un bracco da un cane da pastore. Tuttavia, queste diverse razze animali, per quanto appartengano alla stessa specie, non sono quasi di nessuna utilità le une alle altre. Il mastino non può aggiungere nulla ai vantaggi della sua forza ||XXXVI| servendosi della velocità del levriero ecc. Gli effetti di questi diversi talenti o gradi di intelligenza, in assenza della capacità o dell'inclinazione al commercio e allo scambio, non possono essere messi in un fondo comune, e non possono affatto contribuire al *vantaggio* o alla *comodità comune* della *specie*. {...} Ciascun animale è costretto a provvedere a se stesso e a difendersi separatamente e indipendentemente dagli altri, e non può ricavare il minimo vantaggio dalla varietà di talenti che la natura ha ripartito tra i suoi simili. Tra gli uomini

ni, al contrario, i talenti più disparati riescono utili gli uni agli altri, perché i *diversi prodotti* dei loro rispettivi rami d'industria, per effetto di questa generale inclinazione al commercio e allo scambio, si può dire vengano messi in un fondo comune, in cui ciascun uomo, secondo i suoi bisogni, può andare a comprare una parte qualunque del prodotto dell'industria altrui. Poiché è questa inclinazione allo *scambio* a dare origine alla *divisione del lavoro*, l'*intensificazione di tale divisione* è sempre limitata, di conseguenza, dall'*estensione della possibilità di scambiare* o, in altre parole, dall'*estensione del mercato*. Se il mercato è molto ristretto, nessuno sarà incoraggiato a dedicarsi esclusivamente a un'unica occupazione, non essendoci la possibilità di scambiare la parte in sovrappiù del prodotto del proprio lavoro che supera il consumo con un uguale eccedenza del prodotto del lavoro altrui, ch'egli desiderasse procurarsi» [S, 17-21].

In uno stato *progredito* della società: «Ogni uomo vive di scambi e diventa in certa misura un *mercante*, e la *società stessa* è propriamente una società *commerciale* (vedi Destutt de Tracy: La società è una serie di scambi reciproci, nel *commercio* risiede tutta l'essenza della società).<sup>33</sup> {...} L'accumulazione dei capitali aumenta con la divisione del lavoro e viceversa» [S, 26]. Fin qui Adam Smith.

«Se ogni famiglia producesse la totalità degli oggetti del proprio consumo, la società potrebbe andare avanti anche senza effettuare alcuna specie di scambio; *pur non essendo fondamentale*, lo scambio è indispensabile nello stato avanzato della nostra società. La divisione del lavoro è un abile impiego delle forze dell'uomo; accresce quindi i prodotti della società, la sua potenza e i suoi godimenti, ma sottrae e riduce le capacità di ogni

<sup>33</sup> A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Ideologie. Traité de la Volonté et de ses Effets*, Paris 1826, pp. 68 e 78; trad. it. in «Biblioteca dell'economista», I serie, vol. VI, Torino 1854, pp. 832 e 836. Nei *Quaderni di Parigi* i due passi di Smith e Destutt de Tracy sono portati a dimostrazione del fatto che «quella che è la *comunità* dell'uomo, ossia la natura umana che in essa si manifesta, la reciproca integrazione della vita del genere, nella vera vita umana, l'economia politica la comprende sotto la forma dello *scambio* e del *commercio*» (PH, 536; 453; M, 14; 236).

uomo individualmente preso. La produzione non può aver luogo senza scambio». Così J.-B. Say.<sup>34</sup>

«Le forze inerenti all'uomo sono l'intelligenza e l'attitudine fisica al lavoro. Quelle che derivano dalla condizione della società consistono nella capacità di *dividere il lavoro* e di *ripartire i diversi lavori tra i diversi uomini* {...} e nella *facoltà* di scambiare i *reciproci servizi* e i prodotti che tali mezzi costituiscono. {...} Il motivo per cui un uomo consente a dedicare ad altri i suoi servizi è l'egoismo: l'uomo esige una ricompensa per i servizi resi ad altri. Il diritto della proprietà privata esclusiva è indispensabile, perché tra gli uomini possa stabilirsi lo scambio. {...} Scambio e divisione del lavoro si condizionano reciprocamente». Così Skarbek.<sup>35</sup>

Mill rappresenta lo scambio sviluppato, il *commercio*, come *conseguenza della divisione del lavoro*.

«L'attività dell'uomo può essere ridotta a elementi molto semplici. Egli in effetti non può far altro che produrre movimento; può muovere le cose per allontanarle le une dalle altre [|XXXVII|] o per avvicinarle le une alle altre; le proprietà della materia fanno il resto. Nell'impiego del lavoro e delle macchine si riscontra spesso che gli effetti possono essere aumentati da un abile suddivisione, separando le operazioni che hanno una tendenza a intralciarsi l'un altra, e riunendo tutte quelle che in qualche modo possono facilitarsi reciprocamente. Poiché gli uomini in generale non possono eseguire molte operazioni diverse con la stessa velocità e abilità, con la quale possono, grazie alla pratica, giungere ad eseguirne un piccolo numero, è sempre vantaggioso limitare quanto più possibile il numero delle operazioni affidate a ciascun individuo. Per dividere il lavoro e distribuire le forze dell'uomo e delle macchine nel modo più vantaggioso, è necessario, nella maggior parte dei casi, operare su larga scala, ossia, in altre parole, produrre la ricchezza in grandi quantità. È questo vantaggio che dà origine alle grandi

<sup>34</sup> J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, cit., pp. 300 e 76-7; trad. it. cit., pp. 169-70 e 67.

<sup>35</sup> F. SKARBEK, *Théorie des richesses sociales, suivie d'une bibliographie de l'économie politique*, Paris 1829, t. I, pp. 25 ss. Il manuale dell'economista polacco, seguace di Smith, contiene un elenco delle varie forme di divisione del lavoro.

manifatture, un piccolo numero delle quali, in circostanze favorevoli, basta spesso a rifornire non solo un paese, ma molti paesi, della quantità richiesta di oggetti da esse prodotti». Così Mill.<sup>36</sup>

Ma tutta l'economia politica moderna concorda nel dire che divisione del lavoro e ricchezza della produzione, divisione del lavoro e accumulazione del capitale si condizionano reciprocamente, e che soltanto la proprietà privata *affrancata*, lasciata a se stessa, può produrre la più utile e più ampia divisione del lavoro.

L'argomentazione di Adam Smith si può riassumere così: la divisione del lavoro dà al lavoro un'infinita capacità produttiva. Essa è fondata sull'*inclinazione* allo *scambio* e al *traffico*, su un'*inclinazione* specificamente umana, che verosimilmente non è accidentale, ma condizionata dall'uso della ragione e del linguaggio. Il movente di colui che scambia non è l'*umanità*, ma l'*egoismo*. La diversità dei talenti umani è più l'effetto che la causa della divisione del lavoro, cioè dello scambio. Inoltre, soltanto quest'ultimo rende utile tale diversità. Le particolari qualità delle diverse razze d'una specie animale sono per natura più marcate delle diversità riscontrabili nelle disposizioni e nelle attività umane. Ma poiché gli animali non sono capaci di *effettuare scambi*, nessun individuo animale trae giovamento dalle qualità diverse di un animale della stessa specie ma di razza differente. Gli animali sono incapaci di mettere insieme le diverse qualità della loro || specie; sono assolutamente incapaci di contribuire al vantaggio e alla comodità *comune* della loro specie. Le cose vanno diversamente per gli *uomini*, tra i quali i talenti e i modi di attività più disparati sono reciprocamente utili, *perché* essi possono raccogliere i loro *diversi* prodotti in un fondo comune, da cui ciascuno può attingere comprando. Come la divisione del lavoro deriva dall'*inclinazione* allo *scambio*, così essa cresce ed è limitata dall'*estensione* dello *scambio*, del *mercato*. Nello stato progredito della società ogni uomo è un *mercante*, e la società è una società *commerciale*.

<sup>36</sup> J. MILL, *Eléments d'économie politique*, traduit par J.T. Parisot, Paris 1823, pp. 7 e 11-2.

Say considera lo *scambio* come accidentale e non fondamentale. La società potrebbe sussistere senza lo scambio. Esso diviene indispensabile nello stato avanzato della società. Tuttavia la *produzione* non può aver luogo *senza di esso*. La divisione del lavoro è un mezzo *comodo, utile*, un abile impiego delle forze umane per la ricchezza sociale; ma essa riduce la *capacità di ogni uomo individualmente preso*. Quest'ultima osservazione è un progresso di Say.

Skarbek distingue le forze *individuali, inerenti all'uomo*, intelligenza e disposizione fisica al lavoro, dalle forze *derivate* dalla società, *scambio* e *divisione del lavoro*, che si condizionano reciprocamente. Ma il presupposto necessario dello scambio è la *proprietà privata*. Skarbek esprime qui in forma oggettiva ciò che Smith, Say, Ricardo ecc. dicono allorché designano l'*egoismo*, l'*interesse privato* come il fondamento dello scambio, o il *traffico* come la forma *essenziale e adeguata* dello scambio.

Mill rappresenta il *commercio* come conseguenza della *divisione del lavoro*. L'attività *umana* si riduce per lui ad un *movimento meccanico*. Divisione del lavoro e impiego di macchine promuovono la ricchezza della produzione. Si deve affidare a ciascun uomo la cerchia più ristretta possibile di operazioni. Da parte loro divisione del lavoro e impiego delle macchine condizionano la produzione in massa della ricchezza, quindi il concentramento della produzione. È questa la ragione del sorgere delle grandi manifatture. ----- |

[XXXVIII] L'esame della *divisione del lavoro* e dello *scambio*, è di estremo interesse, perché essi costituiscono l'espressione *sensibilmente alienata* dell'attività e della *forza essenziale* umana in quanto attività e forza essenziale *conformi al genere*.

Affermare che la *divisione del lavoro* e lo *scambio* si basano sulla *proprietà privata* equivale ad affermare che il *lavoro* è l'essenza della *proprietà privata* – un'affermazione che l'economista non può dimostrare e che noi vogliamo dimostrare per lui.<sup>37</sup> Proprio

<sup>37</sup> «Del resto divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche: con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività» (IT, 31).

nel fatto che *divisione del lavoro* e *scambio* sono configurazioni della proprietà privata è contenuta la duplice dimostrazione che, da una parte, la vita *umana* aveva bisogno della *proprietà privata* per la propria realizzazione e che, d'altra parte, ora ha bisogno della soppressione della proprietà privata.

*Divisione del lavoro* e *scambio* sono i due *fenomeni* in rapporto ai quali l'economista vanta il carattere sociale della sua scienza e, al tempo stesso, esprime, inconsapevolmente, la contraddizione della sua scienza: la fondazione della società sull'interesse particolare asociale.

Gli aspetti che dobbiamo esaminare sono i seguenti: in primo luogo, l'*inclinazione* allo *scambio* – il cui fondamento viene individuato nell'egoismo – è considerato come fondamento della divisione del lavoro o in azione reciproca con essa. Say considera lo scambio come non *fondamentale* per l'essenza della società. La ricchezza, la produzione, viene spiegata mediante la divisione del lavoro e lo scambio. Si ammette che la divisione del lavoro provoca l'impoverimento e lo snaturamento dell'attività individuale. Scambio e divisione del lavoro sono riconosciuti responsabili della grande *diversità dei talenti umani* – una diversità che a sua volta diventa *utile* grazie allo scambio. Skarbek divide le forze essenziali di produzione (o forte produttive) dell'uomo in due parti: 1) forze individuali e a lui inerenti, la sua intelligenza e la specifica disposizione, o capacità, al lavoro; 2) forze *derivate* dalla società e non dall'individuo reale, la divisione del lavoro e lo scambio. Inoltre: la divisione del lavoro è limitata dal *mercato*. Il lavoro umano è semplice *movimento meccanico*: l'essenziale è fatto dalle proprietà materiali degli oggetti. A ogni individuo bisogna attribuire il minor numero possibile di operazioni. Separazione del lavoro e concentrazione del capitale, insignificanza della produzione individuale e produzione in massa della ricchezza. Significato della libera proprietà privata all'interno della divisione del lavoro. |





[XLI] Se le *sensazioni*, le passioni ecc. dell'uomo non sono soltanto determinazioni antropologiche in senso stretto, ma vere affermazioni *ontologiche*<sup>1</sup> dell'essere (della natura), e se si affermano solamente per il fatto che il loro *oggetto* è *sensibile* per esse, allora si intende 1) che il modo della loro affermazione non è affatto uno solo e sempre il medesimo, ma, al contrario, il diverso modo dell'affermazione costituisce la peculiarità della loro esistenza, della loro vita; il modo in cui l'oggetto è per esse, è il modo peculiare del loro *godimento*; 2) là dove l'affermazione sensibile è soppressione immediata dell'oggetto nella sua forma indipendente (mangiare, bere, elaborazione dell'oggetto ecc.), ciò costituisce l'affermazione dell'oggetto; 3) nella misura in cui l'uomo è *umano*, e quindi anche la sua sensazione ecc. è *umana*, l'affermazione dell'oggetto da parte di un altro è parimenti suo proprio godimento; 4) soltanto attraverso l'industria sviluppata, cioè attraverso la mediazione della proprietà privata, l'essenza ontologica della passione umana giunge ad essere tanto nella sua

<sup>1</sup> «L'amore è passione, e soltanto la passione è il marchio dell'esistenza. [...] Le sensazioni umane non hanno quel valore empirico che loro assegnava la vecchia filosofia trascendente: ne hanno invece uno ontologico, metafisico: nelle sensazioni, e proprio nelle sensazioni più comuni, sono celate le più sublimi verità. L'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto fuori della nostra testa, né l'essere può essere provato in altro modo che attraverso l'amore, e in generale attraverso la sensazione» (P, § 33, p. 253). Affermando che le sensazioni hanno un significato ontologico Feuerbach non intende dire altro se non che l'essere e la verità delle cose sono disponibili alle più comuni sensazioni, e *non* richiedono quindi, per essere colte, alcuna speciale «ontologia». L'osservazione di Feuerbach sulla capacità «ontologica» delle sensazioni, inoltre, viene svolta da Marx per definire, oltre e contro Feuerbach, il carattere storico e nient'affatto naturale della sensibilità umana: se il fatto di rivelare oggetti è un aspetto costitutivo delle sensazioni, ogni trasformazione del mondo degli oggetti si ripercuoterà inevitabilmente su di esse.

totalità che nella sua umanità; la scienza dell'uomo è dunque essa stessa un prodotto dell'autoaffermazione pratica dell'uomo; 5) il significato della proprietà privata, se si prescinde dalla sua estraniamento, è l'esistenza di *oggetti essenziali* per l'uomo, tanto come oggetti di godimento che come oggetti di attività.<sup>2</sup>

---

Il *denaro*, in quanto possiede la *proprietà* di comprare ogni cosa, la proprietà di appropriarsi di tutti gli oggetti, è quindi l'*oggetto* di possesso per eccellenza. L'universalità della sua *proprietà* è l'onnipotenza del suo essere; per questo esso funge da essere onnipotente [...]. Il denaro è il *mezzano* tra il bisogno e l'oggetto dell'uomo, tra la sua vita e il suo mezzo di vita. Ma *ciò* che media la *mia* vita per me, *media* anche l'esistenza degli altri uomini *per me*. È per me l'*altro* uomo.<sup>3</sup>

---

Diamine, mani e piedi, è chiaro,  
 testa e didietro sono tuoi,  
 ma tutto quello che mi godo,  
 forse è per questo meno mio?  
 Se io mi pago sei stalloni,

<sup>2</sup> Per questo tema della «proprietà veramente umana e sociale», cfr. *supra*, p. 50.

<sup>3</sup> Nei *Quaderni di Parigi*, commentando un passo di Mill, Marx osserva che nel denaro «viene alienato il movimento o l'attività mediatrice, l'atto *umano*, sociale, in cui i prodotti dell'uomo si integrano scambievolmente». «Dovrebbe essere l'uomo stesso l'intermediario per l'uomo e invece attraverso questo *intermediario esterno* l'uomo guarda alla sua volontà, alla sua attività, al suo rapporto con gli altri, come a una potenza indipendente da lui e dagli altri. [...] L'intermediario è la *mediazione estraniata* della produzione umana con la produzione umana, l'attività alienata del genere dell'uomo» (PH, 531; 448; M, 6-7; 230). Questo concetto del denaro come mediazione estraniata è già rinvenibile in Hess: «È giustissimo che nello stato di *isolamento* degli uomini avutosi finora, nella mutua alienazione degli uomini fino ad ora, sia stato inventato un *simbolo* esteriore che rappresenti lo scambio dei prodotti spirituali e materiali. [...] Senza questo mezzo di rapporto inumano essi non sarebbero affatto entrati in rapporto. Ma appena gli uomini si riuniscono, l'inumano, esteriore, morto mezzo di rapporto deve necessariamente venir abolito» (M. HESS, *L'essenza del denaro*, in *Id.*, *Filosofia e socialismo*, cit. p. 225).

non sono mie le loro forze?  
Corro, eccomi un vero uomo, come  
ventiquattro ne avessi, di gambe.

GOETHE, *Faust*,  
[Parte prima, scena quarta] (Mefistofele).<sup>4</sup>

Shakespeare nel *Timone di Atene* [Atto quarto, scena terza]:

Oro? Giallo, luccicante prezioso oro? No, dèi, non faccio voti insinceri {...}. Basterà un po' di questo per rendere nero il bianco, bello il brutto, diritto il torto, nobile il basso, giovane il vecchio, valoroso il codardo {...}. Questo vi toglierà dal fianco i vostri preti {...} e strapperà l'origliere di sotto la testa dei malati ancora vigorosi. Questo schiavo giallo cucirà e romperà ogni fede, benedirà il maledetto e farà adorare la livida lebbra, collocherà in alto il ladro e gli darà titoli, genuflessioni, ed encomio sul banco dei senatori; è lui che decide l'esauista vedova a sposarsi ancora. Coi che un ospedale di ulcerosi respingerebbe con la nausea, l'oro la profuma e la imbalsama come un dì d'aprile. Orsù dunque, maledetta mota, comune bagascia del genere umano, che metti a soqquadro la marmaglia dei popoli.

E più oltre:

O tu, dolce regicida! Caro strumento di divorzio tra figlio e padre! Tu, brillante profanatore del più puro letto di Imene! Tu, gagliardo Marte, tu sempre giovane, fresco, amato e delicato seduttore il cui rossore fa fondere la neve consacrata che giace nel grembo di Diana! Tu *visibile dio* che unisci le *cose più incompatibili* e fai ch'esse si bacino! Tu che parli con ogni lingua e ad ogni fine! ||XLII| O pietra di paragone dei cuori! Considera ribelle l'umanità tua schiava e con la tua possa gettala in un caos di discordie, sì che le belve possano imperare sul mondo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Faust*, I parte, scena 4, trad. F. Fortini, Mondadori, Milano 1970, p. 139.

<sup>5</sup> *Timone d'Atene*, atto IV, scena III (trad. E. Montale). Marx riporta la traduzione di Schlegel-Tieck. Le sottolineature sono di Marx. Il brano è citato nuovamente nel primo libro del *Capitale* a illustrare il fatto che «il denaro,

Shakespeare dà un eccellente descrizione dell'essenza del *denaro*. Per comprenderlo cominciamo innanzitutto a interpretare il passo goethiano.

Ciò che è per me grazie al *denaro*, ciò che io posso pagare, vale a dire ciò che il denaro può comprare, questo *sono io stesso*, il possessore del denaro. Quanto grande è la forza del denaro, tanto grande è la mia forza. Le proprietà del denaro sono proprietà e forze essenziali mie, cioè del suo possessore. Così quel che io *sono* e *posso* non è determinato affatto dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi *la più bella* delle donne. Perciò io non sono *brutto*, perché l'effetto della *bruttezza* – la sua forza di repulsione – è annullato dal denaro. Io, come individuo, sono *storpio*, ma il denaro mi fornisce ventiquattro gambe; dunque non sono storpio. Io sono un uomo cattivo, disonesto, senza coscienza, privo di spirito; ma il denaro è onorato, e di conseguenza lo è anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, dunque il suo possessore è buono. Il denaro mi risparmia inoltre la pena di essere disonesto; si presume pertanto che io sia onesto. Io sono *privo di spirito*, ma il denaro è lo *spirito reale* di tutte le cose: com'è mai possibile che il suo possessore sia privo di spirito? Per giunta questi può comprare per sé la gente ricca di spirito e chi ha potere sulla gente ricca di spirito non è forse più ricco di spirito dell'uomo ricco di spirito? Io, che grazie al denaro ho potere su *tutto* ciò a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutti i poteri umani? Il mio denaro non trasforma forse tutte le mie incapacità nel loro contrario?

Se il *denaro* è il vincolo che mi lega alla vita *umana*, che lega a me la società, che mi lega alla natura e agli uomini, non è esso forse il vincolo di tutti i *vincoli*? Non può esso sciogliere e annodare tutti i legami? E non è perciò anche l'universale *mezzo di separazione*? Esso è la vera || *moneta divisionale* come pure il vero *mezzo di unione*, la forza galvano-*chimica* della società.

Shakespeare mette in rilievo specialmente due proprietà del denaro:

*leveller* radicale, dissolve tutte le distinzioni» (K. MARX, *Il capitale. Libro primo*, cur. R. Fineschi, MEOC, vol. XXXI, p. 145; cur. D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 164).

1) è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le qualità umane e naturali nel loro contrario, la confusione e il sovvertimento universale delle cose; fa combaciare le cose più incompatibili;

2) è la prostituta universale, la mezzana universale di uomini e popoli.

La confusione e il sovvertimento di tutte le qualità umane e naturali, la congiunzione delle cose incompatibili – la forza *divina* del denaro – risiede nella sua *essenza* in quanto *essenza generica* estraniata (alienante e alienantesi) degli uomini. Il denaro è il *potere alienato dell'umanità*.

Ciò che non posso come *uomo*, e quindi ciò che non possono tutte le mie forze essenziali individuali, lo posso per mezzo del *denaro*. Il denaro fa diventare quindi ciascuna di queste forze essenziali qualcosa che essa, in sé, non è, cioè la volge nel suo *contrario*.

Se io desidero un cibo o voglio prendere la diligenza, perché non sono abbastanza forte per andare a piedi, il denaro mi procura il cibo e la diligenza, cioè trasforma, traduce, i miei desideri da entità della rappresentazione, dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile, reale*; dalla rappresentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale. In virtù di questa funzione mediatrice il denaro è la forza *veramente creatrice*.

Senza dubbio la *domanda* esiste anche per chi non ha denaro, ma la sua domanda è una mera entità della rappresentazione, che per me, per un terzo, per gli [altri] ||XLIII| non ha effetto né esistenza, e che perciò per me rimane *irreale, senza oggetto*. La differenza tra la domanda effettiva, basata sul denaro, e quella senza effetto, basata sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio ecc., è la differenza tra *essere e pensare*, tra la rappresentazione *che esiste* semplicemente dentro di me e la rappresentazione quale esiste per me al di fuori di me in quanto *oggetto reale*.

Se non ho denaro per viaggiare, non ho nessun *bisogno* di viaggiare, cioè nessun bisogno di viaggiare reale e capace di realizzarsi. Se ho la *vocazione* di studiare, ma non ho denaro per farlo, non ho *nessuna* vocazione allo studio, cioè nessuna vo-

cazione *efficace, vera*. Per contro, se *non* ho realmente vocazione allo studio, ma ho la volontà *e* il denaro, ho una vocazione *efficace* per esso. Il *denaro*, in quanto *mezzo e potere* universale esteriore (cioè non derivante dall'uomo come uomo, né dalla società umana come società) di volgere la *rappresentazione in realtà* e la *realtà in mera rappresentazione*, trasforma, da un lato, le *reali forze essenziali umane e naturali* in rappresentazioni puramente astratte e quindi in *imperfezioni*, in penose chimere e, dall'altro lato, trasforma le *imperfezioni e chimere reali*, le forze essenziali realmente impotenti, esistenti soltanto nella fantasia dell'individuo, in *forze essenziali reali* e in *poteri reali*. Già secondo questa determinazione il denaro è dunque il generale sovvertimento delle *individualità* – un sovvertimento che le converte nel loro contrario e alle loro qualità aggiunge qualità contraddittorie.

E come potenza *sovvertitrice* il denaro appare anche nei confronti dell'individuo e nei confronti dei legami sociali ecc., i quali pretendono di essere *entità* per sé stanti. Esso trasforma la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità. |

| Dato che il denaro, in quanto concetto esistente e realizzantesi del valore, confonde e scambia tutte le cose, esso è la *confusione* e la *permutazione* generale di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e la permutazione di tutte le qualità naturali e umane.<sup>6</sup>

Chi può comprare il coraggio, è coraggioso anche se è vile. Poiché il denaro si scambia non con una determinata qualità,

<sup>6</sup> In questa rappresentazione del denaro come «mondo rovesciato» Thier crede di ravvisare l'influenza decisiva del moralismo hessiano: «Il denaro è qui qualcosa di più e di diverso che il segno del valore e un fatto economico: esso è simbolo dell'estraniamento, un segno addirittura demoniaco dell'abisso» (E. THIER, *Das Menschenbild des jungen Marx*, cit., p. 57). L'analisi della funzione alienante del denaro permette a Marx di fissare un nuovo aspetto della società alienata, quello per cui in essa tutte le cose e le qualità tendono a perdere la loro identità e a confondersi. Come la *Logica* di Hegel – il «denaro dello spirito» (cfr. *infra*, p. 250) – risolve idealmente tutte le opposizioni, così il denaro «fa combaciare ciò che si contraddice».

con una determinata cosa, o con una particolare forza essenziale umana, ma con l'intero mondo oggettivo umano e naturale, dal punto di vista del suo possessore, esso serve perciò a scambiare ogni qualità con ogni altra qualità (o oggetto), anche contraddittoria; è la congiunzione delle cose più incompatibili, fa combaciare ciò che si contraddice.

Ma se presupponi l'*uomo* come *uomo* e il suo rapporto con il mondo come un rapporto umano, puoi scambiare amore soltanto con amore, fiducia soltanto con fiducia ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare un'influenza su altri uomini, devi essere un uomo capace di avere un'azione di reale incitamento e stimolo sugli altri uomini.<sup>7</sup> Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo – e con la natura – deve essere un'*espressione determinata*, corrispondente all'oggetto del tuo volere, della tua vita *individuale reale*.<sup>8</sup> Se tu ami senza provocare amore in contraccambio, cioè se il tuo amore come tale non produce il contraccambio, se attraverso la tua *manifestazione vitale* di uomo che ama non fai di te stesso un *uomo amato*, allora il tuo amore è impotente, è una sventura. |

<sup>7</sup> Sottintendi: e non semplicemente un uomo.

<sup>8</sup> Nell'ipotesi del socialismo, in una società autenticamente umana, in cui i legami sociali non si erigono al di sopra degli uomini come potenze estranee, i rapporti dell'uomo con l'uomo e con la natura (affettivi, estetici, ecc.) sono riconducibili alla vita individuale reale, di cui sono espressione. Una simile società ristabilisce l'identità delle cose e dei rapporti compromessa dal sistema del denaro.





[|XI| 6) A questo punto è forse il caso, per intendere e giustificare le idee qui presentate, di fare qualche considerazione sulla dialettica hegeliana in genere, e specialmente sulla sua esposizione nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, e infine sul rapporto che verso di essa ha il moderno movimento critico.<sup>1</sup> -----

La moderna critica tedesca ha avuto un interesse così forte per il contenuto del vecchio mondo,<sup>2</sup> e nel suo sviluppo è stata talmente assorbita dalla sua materia, che è prevalso un atteggiamento completamente acritico nei riguardi del metodo della critica e una completa mancanza di consapevolezza circa la questione *apparentemente formale*, ma in realtà *essenziale*: quale posizione dobbiamo assumere di fronte alla *dialettica* hegeliana? Questa mancanza di consapevolezza della critica moderna circa il proprio rapporto con la filosofia hegeliana in genere, e specialmente con la dialettica hegeliana, è stata così grande che dei critici come Strauss e Bruno Bauer rimangono ancora, almeno potenzialmente, del tutto involti nella logica hegeliana; il primo in tutta la sua opera,<sup>3</sup> il secondo nei suoi *Sinottici*<sup>4</sup> (dove,

<sup>1</sup> Se si eccettuano alcuni brevi accenni a Feuerbach, questa parte sul «moderno movimento critico» non viene in realtà sviluppata.

<sup>2</sup> Il contenuto del vecchio mondo su cui la critica tedesca aveva concentrato il proprio interesse è costituito, come verrà precisato nell'*Ideologia tedesca*, dalla religione e dalla politica.

<sup>3</sup> Cfr. soprattutto D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (Tübingen 1835-36) e *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (Tübingen 1840-41). In questi scritti Strauss aveva sviluppato la tesi che i Vangeli sono il risultato della coscienza creatrice di miti della comunità cristiana.

<sup>4</sup> B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Band 1-2, Leipzig 1841; Band 3, Braunschweig 1842. In polemica con Strauss, Bauer rifiutava l'idea di una creazione mitica inconscia e metteva l'accento sul potere creativo dell'individuo.

in opposizione a Strauss, sostituisce alla sostanza della «natura astratta» l'«autocoscienza» dell'uomo astratto<sup>5</sup> e anche nel *Cristianesimo svelato*. Così nel *Cristianesimo svelato*, ad esempio, si legge: «Come se l'autocoscienza, nel porre il mondo, nel porre la differenza, e nel produrre se stessa in ciò che produce, dal momento che sopprime a sua volta la differenza tra ciò che ha prodotto ed essa medesima, ed è se stessa soltanto nel produrre e nel movimento – come se essa non avesse il suo fine in questo movimento» ecc.; oppure anche: «Essi {i materialisti francesi} non hanno ancora saputo vedere che soltanto come movimento dell'autocoscienza il movimento dell'universo è divenuto realmente per sé ed ha raggiunto l'unità con se stesso».<sup>6</sup>

Queste espressioni non mostrano una differenza neppure di linguaggio dalla concezione hegeliana, ma anzi la riprendono alla lettera. |

[XII] Quanta poca coscienza vi fosse circa il rapporto con la dialettica hegeliana durante l'atto della critica (Bauer, *I Sinottici*),

<sup>5</sup> «La contesa tra di loro» – scrive Engels nel suo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1886) – «venne condotta nel travestimento filosofico di lotta dell'«autocoscienza» contro la «sostanza»; la questione, se le storie miracolose degli Evangelii fossero sorte in seno alla comunità attraverso una creazione incosciente di miti tradizionali, oppure fossero state inventate dagli evangelisti stessi, venne gonfiata nella questione se la «sostanza» o l'«autocoscienza» è la forza agente decisiva della storia universale» (cur. G. Sgro', La Città del Sole, Napoli, 2009, p. 62). Sulla contesa tra Bauer e Strauss cfr. S. Hook, *Da Hegel a Marx*, trad. C. Camporesi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 67-86 e M. Rossetti, *Da Hegel a Marx*, vol. III, cit. pp. 32-6 e 67-97.

<sup>6</sup> B. BAUER, *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zürich und Winterthur 1843, pp. 113 e 114-5. L'autocoscienza ha il suo fine nel movimento di produrre se stessa attraverso la negazione di sé nella natura — sostiene Bauer in pieno accordo con Hegel; il limite del materialismo francese sta nel fatto che esso, dopo aver giustamente affermato l'unità dell'autocoscienza e della natura, non procede all'ulteriore scoperta che «la natura è modificazione della ragione» (ivi, p. 114). Nella prefazione Marx nota come Bauer al fine di distogliere l'attenzione dalla necessità di un confronto critico con la dialettica hegeliana, cerca di «creare la parvenza che la critica abbia ancora a che fare solo con una forma limitata di critica fuori di essa – ad esempio quella del XVIII secolo» (cfr. *supra*, p. 49).

e quanto poco questa coscienza si formasse, anche dopo l'atto della critica sostanziale,<sup>7</sup> lo mostra Bauer, allorché nella sua *Buona causa della libertà* respinge la domanda indiscreta del signor Gruppe: «che ne è della logica?», rinviandolo ai critici futuri.<sup>8</sup>

Ma anche ora, dopo che Feuerbach – sia nelle sue *Tesi*, apparse negli «Anekdoti», che, in maniera dettagliata, nella *Filosofia dell'avvenire* – ha abbattuto alle radici la vecchia dialettica e la vecchia filosofia; dopo che, d'altra parte, quella critica, che era stata incapace di compiere una tale impresa, l'ha vista già compiuta ed ha proclamato se stessa «critica pura, risoluta, assoluta – critica che è venuta in chiaro di se stessa»; dopo che questa critica, nella sua boria spiritualistica, ha ridotto l'intero movimento storico al rapporto tra il resto del mondo – che di fronte ad essa cade nella categoria della «massa» – e se stessa, ed ha dissolto tutte le antitesi dogmatiche nell'*unica* antitesi dogmatica tra la propria assennatezza e la stupidità del mondo, tra il Cristo critico e l'umanità come «folla»; dopo che essa ha dimostrato ogni giorno e ogni ora la propria eccellenza rispetto alla mancanza di spirito della massa; dopo che ha annunciato, infine, il *Giudizio universale* critico dichiarando che si avvicina il giorno in cui tutta l'umanità decaduta si radunerà al suo cospetto, e sarà da essa divisa in gruppi, ciascuno dei quali riceverà il suo *testimonium paupertatis*; dopo che ha reso nota per mezzo della stampa<sup>9</sup> la sua superiorità sui sentimenti umani come pure la sua superiorità sul mondo, sul quale, troneggiando in una sublime solitudine, fa risuonare di tanto in tanto dalle sue labbra sarcastiche il riso degli dei olimpici; dopo tutti questi deliziosi atteggiamenti dell'idealismo che si estingue nella forma della critica (cioè del giovane hegelismo), quest'ultima non

<sup>7</sup> Sostanziale: rivolta ai contenuti.

<sup>8</sup> B. BAUER, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich and Winterthur 1842, pp. 193-4. – Otto Friedrich Gruppe (1804-1876), filosofo antihegeliano.

<sup>9</sup> Marx allude agli articoli apparsi nell'«Allgemeine Literatur Zeitung» di Bruno Bauer (Charlottenburg 1844, fasc. 1, pp. 1 ss.; fasc. 5, pp. 23 ss.; fasc. 8, pp. 18 ss.). Un'analisi critica di questi articoli viene condotta da Marx e Engels nella *Sacra Famiglia*.

ha sospettato minimamente che era giunto il momento di una spiegazione critica con la propria madre, la dialettica hegeliana, ed anzi non ha saputo indicare nemmeno il suo rapporto critico verso la dialettica feuerbachiana. Un comportamento totalmente acritico verso se stessa. |

| Feuerbach è il solo che abbia un rapporto *serio, critico*, verso la dialettica hegeliana e che abbia fatto delle vere scoperte in questo campo, ed abbia insomma veramente riportato la vittoria sulla vecchia filosofia. La grandezza della sua opera e la discreta semplicità con cui Feuerbach la annuncia al mondo, stanno in singolare opposizione con l'inverso atteggiamento altrui.

Il grande merito di Feuerbach è:

1) di aver dimostrato che la filosofia non è altro che la religione trasposta in pensieri e sviluppata col pensiero; un'altra forma e un altro modo di esistenza dell'estraniamento dell'essenza umana; e che quindi è parimenti da condannare;

2) di aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo parimenti del rapporto sociale «dell'uomo con l'uomo» il principio fondamentale della teoria;<sup>10</sup>

<sup>10</sup> In Feuerbach il rapporto dell'uomo con l'uomo non è solo il principio della critica della religione e della filosofia speculativa, ma funge *parimenti* da principio fondamentale della teoria. Non si dimentichi che «materialismo» è un termine che non possiede ancora un valore positivo per Marx, il quale concepisce l'umanesimo come il superamento della stessa antitesi idealismo-materialismo (cfr. *infra*, p. 259). Si va facendo strada tuttavia il concetto di un «vero» materialismo, che assume come base il rapporto sociale dell'uomo con l'uomo, e non – come il materialismo francese del secolo XVIII – la materia o la natura in astratto. Attraverso una sollecitazione dei testi di Feuerbach, il rapporto dell'uomo con l'uomo viene caricato di un significato concretamente sociale e storico: «L'unità dell'uomo con l'uomo» – scrive Marx a Feuerbach l'11 agosto 1844 – «il concetto del genere umano calato dal cielo dell'astrazione sulla terra reale cosa è se non il concetto della *società!*» (MEOC, III, 384). Il «vero» materialismo prepara così il materialismo «storico». Se è vero che con la formulazione di quest'ultimo la teoria di Feuerbach apparirà assimilabile a quella dei materialisti che l'hanno preceduto (perché in essa l'uomo è concepito come oggetto e non come «attività» sensibile), Marx continuerà ad ammettere che «di fronte ai materialisti "puri" Feuerbach ha il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia "oggetto sensibile"» (IT, 26).

3) di aver opposto alla negazione della negazione, che afferma di essere l'assoluto positivo, il positivo riposante e fondato positivamente su se stesso.<sup>11</sup>

Feuerbach spiega la dialettica hegeliana (e fonda così il punto di partenza dal positivo, da ciò che è sensibilmente certo<sup>12</sup>) nella maniera seguente:

Hegel parte dall'estraniamento (in termini logici: dall'infinito, dall'astrattamente universale), dalla sostanza, dall'astrazione assoluta e fissa. Per dirla in termini popolari, parte dalla religione e dalla teologia.

In secondo luogo, sopprime l'infinito, pone l'effettivo, il sensibile, il reale, il finito, il particolare (filosofia, soppressione della religione e della teologia).

<sup>11</sup> «La verità che si media è una verità che ha in sé il suo contrario. Si incomincia con l'opposizione, che viene però tolta, in un secondo tempo. Ma se il contrario è destinato soltanto ad essere tolto, ad essere negato, perché devo cominciare da lui e non subito con la sua negazione? [...] Perché io non devo cominciare subito dal concreto? Perché ciò che è certo e garantito per se stesso non deve avere un posto più elevato di ciò che è certo per la non esistenza del contrario?» (P, § 38, p. 256).

<sup>12</sup> «Indubbio, immediatamente certo è soltanto ciò che è oggetto della sensibilità, dell'intuizione sensibile, della sensazione» (P, § 37, p. 255). Questo richiamo alla «positività» non può essere interpretato però come una semplice ripresa della tradizione materialistica del secolo XVIII. Il materialismo feuerbachiano è il «materialismo ora completato dal lavoro della stessa speculazione» (*Sacra Famiglia*, MEOC, IV, 139). In che cosa consiste questo completamente? Nel fatto che, almeno in linea di principio, il positivo da cui Feuerbach «parte», è tutt'altro che un dato, ma anzi ciò che è immediatamente e sensibilmente certo in quanto succede a un processo di mediazione e non ha *più* bisogno di tale mediazione: «Tutto è mediato, dice la filosofia hegeliana. Ma qualche cosa è vera solo se non è *più* un mediato, ma un immediato. Epoche significative per la storia dell'umanità si hanno soltanto là dove ciò che *prima* era soltanto pensato e mediato *diventa* oggetto di certezza sensibile, immediata – soltanto là dove ciò che *prima* era soltanto pensiero *diventa* verità» (P, § 38). Il «positivo fondato su se stesso» quindi appartiene all'«avvenire», ed è per questo che Marx può far corrispondere ad esso quella condizione futura a cui dà il nome di «umanesimo positivo». Se poi Feuerbach, con un'utopistica fuga in avanti, crede di potersi collocare in questa dimensione della positività, come se essa fosse immediatamente disponibile al di fuori di ogni *trasformazione* del mondo oggettivo, e quindi finisce effettivamente per opporre alla speculazione l'esperienza sensibile come tale, ciò dipende dal fatto che egli non conosce altra alienazione che quella teologico-speculativa – un'alienazione che si può immaginare superabile mediante una nuova *filosofia* della sensibilità.

In terzo luogo, sopprime nuovamente il positivo e stabilisce l'astrazione, l'infinito.

Restaurazione della religione e della teologia.<sup>13</sup>

Feuerbach concepisce quindi la negazione della negazione *solo* come contraddizione della filosofia con se stessa, come la filosofia che afferma la teologia (la trascendenza ecc.) dopo averla negata, e l'afferma dunque in opposizione a se stessa.<sup>14</sup>

La posizione o autoaffermazione o autoconferma, che è implicata nella negazione della negazione, viene concepita come una posizione non ancora sicura di sé e perciò affetta dal suo opposto, dubbiosa di se stessa e quindi bisognosa di dimostrazione, dunque una posizione che non dimostra se stessa mediante la propria esi-

<sup>13</sup> «La materia è dunque posta in Dio, è posta cioè come Dio: porre la materia come Dio equivale però a dire che Dio non esiste, a togliere cioè la teologia e a riconoscere la verità del materialismo. Ma nello stesso tempo si continua a presupporre la verità dell'essenza della teologia: e torna quindi ad essere negato l'ateismo, che è la negazione della teologia; la teologia, in altre parole, viene restaurata dalla filosofia. Dio è Dio solo in quanto egli superi e neghi la materia, la negazione di Dio. E, secondo Hegel, solo la negazione della negazione è l'autentico porre. Alla fine rieccoci al punto da cui eravamo partiti, in seno alla teologia cristiana. [...] Il mistero della dialettica hegeliana consiste, in ultima analisi, solo in questo, che Hegel nega la teologia con la filosofia e poi la filosofia con la teologia. L'inizio e la fine sono rappresentati dalla teologia che nega la prima affermazione, ma la negazione della negazione è la teologia» (P, § 21, pp. 231-2).

<sup>14</sup> È a questo punto che va presumibilmente inserita la seguente annotazione di Marx posta al margine inferiore della pagina: «Feuerbach concepisce ancora la negazione della negazione, il concetto concreto, come il pensiero che si sorpassa nel pensiero e che in quanto pensiero vuole essere immediatamente intuizione, natura, realtà». Essa riassume liberamente le osservazioni critiche su Hegel contenute nei §§ 29-30 dei *Principi della filosofia dell'avvenire*, dove è detto tra l'altro: «Hegel è un pensatore che pensando, cerca di sorpassare se stesso – egli vuol cogliere la cosa stessa, ma nel pensiero della cosa, vuol essere fuori del pensare pur restando nel pensare – di qui nasce la difficoltà di capire il concetto “concreto”» (P, 248-9). Nell'atto stesso in cui accoglie la spiegazione della dialettica hegeliana fornita da Feuerbach, Marx ne indica il limite: «Feuerbach concepisce la negazione della negazione *solo* come contraddizione della filosofia con se stessa», e non dunque anche come l'espressione, sia pur astratta ed estraniata, del movimento storico reale. Nonostante i riconoscimenti resi a Feuerbach «Marx è forse meno lontano dalle *Tesi* [su Feuerbach] di quanto possa sembrare a prima vista» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, cit., p. 526).

stenza, come una posizione inconfessata; ||XIII| e di conseguenza ad essa viene contrapposta direttamente e senza mediazioni<sup>15</sup> la posizione sensibilmente certa, fondata su se stessa.

Ma poiché Hegel ha concepito la negazione della negazione dal punto di vista del rapporto positivo inerente ad essa, come il vero e solo positivo, e dal punto di vista del rapporto negativo inerente ad essa,<sup>16</sup> come l'unico vero atto ed atto di autorealizzazione di ogni essere, egli ha trovato soltanto l'espressione *astratta, logica, speculativa*, per il movimento della storia, che non è ancora storia *reale* dell'uomo come soggetto presupposto, ma soltanto *atto di generazione* dell'uomo, *storia* della sua *nascita*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Marx è d'accordo con Feuerbach nel mantenere distinto il momento affermativo da quello della negazione della negazione. Tuttavia egli non contrappone «direttamente e senza mediazioni» la posizione fondata su se stessa alla negazione della negazione; il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata (negazione della negazione), e quindi posizione ancora affetta dal suo contrario, non è «la forma della società umana»: è però un presupposto necessario, «il momento *reale*, necessario per il prossimo sviluppo storico, dell'emancipazione e del recupero dell'uomo» (cfr. *supra*, p. 202).

<sup>16</sup> Nella negazione della negazione è contenuto un aspetto positivo (due negazioni affermano) e uno negativo (l'affermazione è pur fatta di negazioni).

<sup>17</sup> La difficoltà di questa pagina – abbastanza rappresentativa dello stile marxiano in questo periodo – sta nel fatto che in essa l'apprazziamento positivo esprime al tempo stesso la riserva critica e viceversa. Così l'affermazione Hegel «ha trovato soltanto l'espressione *astratta, logica, speculativa*, per il movimento della storia, che non è ancora storia *reale* dell'uomo» ecc. può essere letta mettendo l'accento sia sul fatto che, sebbene in forma astratta, Hegel ha trovato nella negazione della negazione l'espressione del movimento della storia (diversamente da Feuerbach che vi ha visto *solo* la contraddizione della filosofia con se stessa), sia, invece, sulla duplice restrizione che questo riconoscimento subisce: 1) Hegel ha trovato *soltanto* l'espressione *astratta* del movimento storico onde si pone il problema di individuare la «forma critica» di tale movimento ossia, come Marx dirà nel *Poscritto* alla seconda edizione del primo libro del *Capitale*, il «nocciolo razionale» della dialettica hegeliana; 2) la storia di cui egli ha trovato l'espressione è solo la storia quale si è data finora o quale si darà nel prossimo avvenire, fino a che l'uomo non sia «soggetto presupposto». Le leggi della dialettica hegeliana, come quelle dell'economia politica, hanno una validità limitata all'attuale fase storica (la storia della nascita dell'uomo), ma non sono applicabili a ogni possibile storia futura in cui gli uomini siano sottratti all'alienazione. La negazione della negazione non è il vero e solo positivo, né l'unico vero atto di autorealizzazione di ogni essere. Per il concetto di «storia della nascita» (*Entstehungsgeschichte*) dell'uo-



Spiegheremo sia la forma astratta di questo movimento in Hegel, sia la differenza che oppone questo movimento alla critica moderna, al medesimo processo quale si trova esposto nell'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach, o piuttosto spiegheremo la forma *critica* di questo movimento, che in Hegel è ancora acritico. -----

Uno sguardo al sistema hegeliano. Dobbiamo cominciare con la *Fenomenologia*, il vero luogo di nascita e il segreto della filosofia hegeliana.

mo cfr. M. HESS, *L'essenza del denaro*: «L'essere umano, il rapporto umano, si sviluppa, come ogni essere, nel corso di una storia attraverso molte battaglie e distruzioni. La reale essenza, il cooperare degli individui del genere umano, ha, come ogni altra cosa reale, una storia del suo sviluppo e della sua nascita. Il mondo sociale, l'umana organizzazione, ha la propria storia naturale, la propria genesi, la propria storia della creazione [*Geschichte der Schöpfung*], come ogni altro mondo, come ogni altro corpo organico. [...] La storia del sorgere dell'essere umano o dell'umanità appare principalmente come auto-distruzione di questo genere» (in ID., *Filosofia e socialismo*, cit., pp. 204-6).

FENOMENOLOGIA<sup>18</sup>A. *L'autocoscienza*I. *Coscienza.*

- a) Certezza sensibile o il questo e l'*opinione*.
- b) La *percezione* o la cosa con le sue proprietà e l'*illusione*.
- c) Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile.

II. *Autocoscienza.* La verità della certezza di se stesso.

a) Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza, signoria e servitù.

b) Libertà dell'autocoscienza. Stoicismo, scetticismo, la coscienza infelice.

III. *Ragione.* Certezza e verità della ragione.

a) Ragione osservativa; osservazione della natura e dell'autocoscienza.

b) Realizzazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa. Il piacere e la necessità. La legge del cuore e il delirio della presunzione. La virtù e il corso del mondo.

c) L'individualità che è a se stessa reale in sé e per se stessa. Il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa. La ragione legislatrice. La ragione esaminatrice delle leggi.

B. *Lo spirito*

I. Lo spirito *vero*; l'eticità.

II. Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura.

III. Lo spirito certo di se stesso: la moralità.

C. *La religione*

Religione *naturale*, religione *artistica*, religione *disvelata*.

D. *Il sapere assoluto* -----

<sup>18</sup> Marx riporta qui, con alcune abbreviazioni, l'indice della *Fenomenologia dello spirito*.

Come l'*Enciclopedia*<sup>19</sup> di Hegel comincia con la logica, con il *puro pensiero speculativo*, e termina con il *sapere assoluto*, con lo spirito autocosciente, autocomprendente, filosofico o assoluto, cioè superumano ed astratto, così l'intera *Enciclopedia* non è altro che l'*essenza dispiegata* dello spirito filosofico, || la sua autooggettivazione; e lo spirito filosofico non è altro che lo spirito estraniato del mondo che pensa all'interno della sua autoestraniazione, e quindi comprende se stesso astrattamente.

La *Logica*, il *denaro* dello spirito,<sup>20</sup> il *valore* speculativo, di *pensiero*, dell'uomo e della natura – la loro essenza divenuta totalmente indifferente ad ogni determinatezza reale e quindi irreali – il *pensiero alienato*, che fa astrazione dalla natura e dall'uomo reale: il pensiero *astratto*. *L'esteriorità di questo pensiero astratto* [...] è la *natura*, quale è per questo pensiero astratto. La natura gli è esterna, è per lui la perdita di sé; ed esso la concepisce anche come esteriore, come pensiero astratto, ma come pensiero astratto alienato. Infine lo *spirito*, questo pensiero che torna al suo proprio luogo d'origine, e che, in quanto spirito antropologico, fenomenologico, psicologico, etico, artistico e religioso, non ha ancora validità per se stesso, finché alla fine si ritrova e si afferma come sapere *assoluto* nello spirito assoluto, cioè astratto, e riceve così la sua esistenza cosciente e adeguata. Poiché la sua esistenza reale è l'*astrazione*. [...] -----

Un duplice errore in Hegel:

Il primo appare nel modo più chiaro nella *Fenomenologia*, luogo di nascita della filosofia di Hegel. Quando egli, ad esempio, concepisce la ricchezza, la potenza statale<sup>21</sup> ecc. come es-

<sup>19</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1<sup>a</sup> ediz. 1817, 3<sup>a</sup> ediz. 1830. L'opera comprende tre parti: la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito.

<sup>20</sup> Come il denaro rappresenta astrattamente il valore delle merci, così nel sistema di Hegel la logica esprime in termini di astratto pensiero il significato della natura e della storia. Comincia qui a delinearsi l'analogia che sarà sviluppata qualche pagina appresso, tra la filosofia hegeliana e l'economia politica.

<sup>21</sup> Potere dello Stato e ricchezza corrispondono a ciò che nella *Filosofia del diritto* Hegel chiamerà *Stato e società civile*. Tali essenze oggettive appar-

senze divenute estranee all'essenza *umana*, ciò accade soltanto per la loro forma nel pensiero [...]. Esse sono entità di pensiero, dunque solamente un'estraniamento del pensiero filosofico *puro*, cioè astratto. Tutto il movimento termina perciò con il sapere assoluto. Ciò da cui questi oggetti sono estraniati e a cui si contrappongono con la loro pretesa di realtà, è appunto il pensiero astratto.<sup>22</sup> Il *filosofo* – cioè proprio un'astratta figura dell'uomo estraniato – si pone come la misura del mondo estraniato. L'intera *storia dell'alienazione* e l'intera *revoca* dell'alienazione non è perciò niente altro che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, ||XVII| del pensiero logico-speculativo (vedi p. XIII). L'*estraniamento*, che costituisce perciò l'interesse vero e proprio di questa alienazione e della soppressione di questa alienazione, è l'opposizione di *in sé e per sé*, di *coscienza e autocoscienza*, di *oggetto e soggetto*, cioè l'opposizione, all'interno del pensiero stesso, tra pensiero astratto e realtà sensibile o sensibilità reale. Tutte le altre opposizioni e movimenti di queste opposizioni sono soltanto la *parvenza*, l'*involutro*, la figura *essoterica* di queste opposizioni, che sole importano e che costituiscono il *senso* delle altre profane opposizioni. Non è il fatto che l'essere umano si *oggettivi disumanamente*, in opposizione a se stesso, ma il fatto che egli si *oggettivi distinguendosi* dal pensiero astratto e in *opposizione* ad esso, che vale come l'essenza posta e da sopprimere dell'estraniamento.<sup>23</sup> |

tengono al mondo della «cultura» o dello «spirito a sé estraniato», dipendono dal movimento per cui «l'autocoscienza si aliena della sua personalità, onde produce il suo mondo comportandosi di fronte a questo come se fosse un mondo estraneo, cosicché ha ormai da impadronirsi di lui» (FS, II, 46).

<sup>22</sup> «Questi *pensieri* semplici del buono e del cattivo sono in pari tempo immediatamente estraniati da sé; sono *effettuali* e risiedono nella coscienza effettuale come momenti *oggettivi*. Così la prima essenza è il *potere dello Stato*; l'altra la *ricchezza*» (FS, II, 51).

<sup>23</sup> «Il caposaldo della dottrina marxiana dell'alienazione, quale è venuto configurandosi nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, è costituito dal rifiuto della coincidenza di oggettivazione e alienazione. Solo in determinate condizioni da reperire storicamente e non da definire metafisicamente una volta per sempre, l'oggettivazione è alienazione» (P. CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 184). Se, come accade in Hegel, l'alienazione è

[XVIII] L'appropriazione delle forze essenziali dell'uomo, che sono diventate oggetti, e invero oggetti estranei, è così, in primo luogo, soltanto un'*appropriazione* che avviene nella *coscienza*, nel *pensiero puro*, cioè nell'*astrazione*, l'appropriazione di questi oggetti in quanto *pensieri* e *movimenti di pensiero*. Per questa ragione nella *Fenomenologia* – malgrado il suo aspetto assolutamente negativo e critico, e malgrado la critica realmente contenuta in essa, che spesso anticipa largamente lo sviluppo ulteriore – è già latente, come germe, come potenzialità, come segreto, il positivismo acritico e l'idealismo altrettanto acritico delle opere hegeliane posteriori: questa dissoluzione e restaurazione filosofica dell'empiria esistente.<sup>24</sup> *In secondo luogo*. La rivendicazione del mondo oggettivo per l'uomo – per esempio il riconoscimento che la coscienza *sensibile* non è una coscienza *astrattamente* sensibile, ma una coscienza sensibile *umana*, che la religione, la ricchezza ecc. sono soltanto la realtà estraniata dell'oggettivazione *umana*, delle forze essenziali *umane* messe in opera e quindi soltanto la *via* alla vera realtà *umana* –, questa appropriazione o la concezione di questo processo appare quindi in Hegel in forma tale che la *sensibilità*, la *religione*, la potenza statale ecc. sono entità *spirituali*; poiché soltanto lo *spirito* è la *vera* essenza dell'uomo, e la vera forma dello spirito è lo spirito pensante, lo spirito logico-speculativo. *L'umanità* della natura,

scambiata con l'oggettivazione, il superamento dell'alienazione non comporta una trasformazione rivoluzionaria dei rapporti reali, ma si esaurisce nella soppressione spiritualistica dell'oggetto della coscienza (cfr. *infra*, p. 256).

<sup>24</sup> Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* Marx aveva già parlato di un'«inevitabile rovesciarsi dell'empiria in speculazione e della speculazione in empiria». Esaminando la «deduzione» della figura del monarca dall'idea di Stato, egli osserva che «*acriticamente* viene assunta un'*empirica* esistenza come la reale verità dell'idea; giacché non si tratta di addurre l'*empirica* esistenza alla sua verità, ma bensì di addurre la verità ad un'*empirica* esistenza, onde l'esistenza empirica la più immediata è dedotta come un *reale* momento dell'idea» (in *Id.*, *Opere filosofiche giovanili*, cur. G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971<sup>4</sup>, p. 51; MEOC, III, 44 ). Sui caratteri di questo procedimento hegeliano, che è insieme ipostatizzazione del fatto empirico (positivismo acritico) e deduzione di esso dall'idea (idealismo acritico), cfr. L. COLLETTI, *La teoria della mediazione in Hegel*, in *Id.*, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1971, pp. 3-33.

della natura prodotta dalla storia, dei *prodotti* dell'uomo, appare nel fatto che essi sono *prodotti* dello spirito astratto e, di conseguenza, momenti *spirituali*, *entità di pensiero*. La *Fenomenologia* è perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa e mistificante; ma in quanto essa tiene ferma l'*estraniamento* dell'uomo – benché l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito –, si trovano nascosti in essa *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati* ed *elaborati* in una maniera che sorpassa di gran lunga il punto di vista hegeliano. La «coscienza infelice», la «coscienza nobile», la lotta della «coscienza nobile e della coscienza bassa» || ecc. ecc., queste singole sezioni contengono gli elementi *critici* – ma ancora in una forma estraniata – di intere sfere, quali la religione, lo Stato, la vita civile ecc.<sup>25</sup> Come l'*essere*, l'*oggetto*, appare come entità di pensiero, così il *soggetto* è sempre *coscienza* o *autocoscienza*, o piuttosto l'*oggetto* appare solo come *coscienza astratta*, l'uomo soltanto come *autocoscienza*; le differenti figure di estraniamento che compaiono sono quindi soltanto figure diverse della coscienza e dell'*autocoscienza*. Come la coscienza astratta (forma sotto la quale è inteso l'*oggetto*) è *in sé* semplice-

<sup>25</sup> Come nella dialettica servo-padrone si verifica un'inversione, per cui la verità del signore risiede nel servo, così nelle altre figure della *Fenomenologia* qui ricordate si realizzano analoghe inversioni, a partire dalle quali può svilupparsi la critica. Così la coscienza infelice è la coscienza religiosa scissa tra il sentimento della propria opposizione all'infinito e quello della propria identità con esso; la verità della coscienza nobile risulterà essere la coscienza spregevole (in rivolta) ecc. Con questo richiamo alla possibilità di sviluppare le grandi scoperte fatte da Hegel nei diversi ambiti della critica della religione, della politica ecc. – corrispondenti alle diverse parti del suo sistema – Marx vanifica la classica separazione del «metodo» dal «sistema» hegeliano. «Se all'inizio della critica» – nota Marcuse – «poteva ancora sembrare che si trattasse veramente soltanto di una critica di ciò che si è abituati a considerare "dialettica" hegeliana, ora è chiaro, invece, che ciò che Marx critica come dialettica sono i fondamenti e i "contenuti" propri della filosofia di Hegel, e non il suo (preteso) metodo» (H. MARCUSE, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, cit., p. 103). Nel saggio *Sulla distinzione del metodo di Hegel dal sistema e alcune conseguenze* Ernst Bloch giunge parimenti alla conclusione che «anche nel sistema vi è ancora molto che si può salvare, molto si presta al rovesciamento» ed esorta allo studio del sistema di Hegel («messo tra parentesi erroneamente e con effetti dannosi»), senza del quale riescono inconcepibile opere come i *Manoscritti economico-filosofici* (in ID., *Dialettica e speranza*, trad. G. Scorza, cur. L. Sichirolo, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 60 e 57).

mente un momento di differenziazione dell'autocoscienza, così anche il risultato del movimento è l'identità dell'autocoscienza con la coscienza, il sapere assoluto, il movimento del pensiero astratto non più diretto verso l'esterno, ma procedente ora soltanto all'interno di sé: cioè il risultato è la dialettica del pensiero puro (vedi prosecuzione a p. XXII). /

[XXIII] (vedi p. XVIII) Ciò che vi è di grande nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica, la negatività come principio motore e generatore – è dunque, in primo luogo, che Hegel concepisce l'autocreazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come disoggettivazione, come alienazione e come soppressione di quest'alienazione; che egli coglie così l'essenza del *lavoro* e comprende l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*.<sup>26</sup> Il comportamento *reale, attivo*, dell'uomo a sé come essere generico, ossia la sua manifestazione come un reale essere generico, cioè come un essere umano, è possibile soltanto in quanto l'uomo

<sup>26</sup> Il riconoscimento dei meriti di Hegel raggiunge qui il suo culmine e insieme una formulazione semplice e sintetica («Hegel concepisce l'autocreazione dell'uomo come un processo [...] comprende l'uomo [...] come risultato del suo *proprio lavoro*»). La concezione dell'attività umana come autoproduzione che Marx espone come propria nella parte finale del periodo («Il comportamento *reale*» ecc.) non è separata dal precedente riconoscimento: il che fa pensare, come è stato giustamente osservato, che «egli, in questo testo, non tracci distintamente il confine tra la propria concezione dell'autoproduzione umana e quella che attribuisce a Hegel» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, cit., p. 552). La diversità delle due concezioni risulta peraltro 1) dall'intero contesto di questi manoscritti, nei quali Marx, come abbiamo visto, non considera mai l'alienazione una semplice condizione dello sviluppo, nella sua accezione hegeliana fondamentalmente «positiva», ma sempre nella sua figura storica di lavoro alienato, disumanizzante ecc.; 2) dalle riserve critiche che Marx introduce nei capoversi successivi, dove si dice che Hegel «vede solo il lato positivo, e non quello negativo del lavoro»; concepisce senz'altro il lavoro come «l'essenza dell'uomo che afferma se stessa», quasi che nel lavoro l'essenza umana dovesse sempre e necessariamente realizzarsi; non conosce altro lavoro che quello «*astrattamente spirituale*», filosofico, che può apparirgli interamente positivo solo per il fatto che in esso la vita alienata si afferma come vera vita; 3) dall'accostamento che viene stabilito tra il punto di vista di Hegel e quello dell'economia politica moderna, con implicito rinvio alla critica di quest'ultima già svolta da Marx.

esplica realmente tutte le sue *forze generiche* – cosa che è a sua volta possibile soltanto grazie all'azione complessiva degli uomini, come risultato della storia –, e si rapporta ad esse come ad oggetti, ciò che da principio è possibile soltanto nella forma dell'estraniamento.

Mostreremo ora in dettaglio l'unilateralità e i limiti di Hegel esaminando il capitolo finale della *Fenomenologia* – «Il *sapere assoluto*» –, un capitolo che contiene sia lo spirito concentrato della *Fenomenologia*, il suo rapporto alla dialettica speculativa, come pure la *coscienza* che Hegel ha dell'una e dell'altra e del loro rapporto reciproco.

Provvisoriamente anticipiamo soltanto questo: il punto di vista di Hegel è quello dell'economia politica moderna. Egli concepisce il *lavoro* come l'*essenza* dell'uomo – l'essenza dell'uomo che afferma se stessa; egli vede solo il lato positivo, e non quello negativo del lavoro. Il lavoro è il *divenire-per-sé* dell'uomo all'interno dell'*alienazione* o come uomo *alienato*. L'unico lavoro che Hegel conosce e riconosce è il lavoro *astrattamente spirituale*, ciò che costituisce dunque in genere l'*essenza* della filosofia, l'*alienazione dell'uomo che ha conoscenza di sé*, o la scienza *alienata che pensa se stessa*, Hegel lo coglie come la sua || *essenza*; ed egli può perciò, rispetto alla filosofia anteriore, raccogliere insieme i suoi singoli momenti e presentare la propria filosofia come *la* filosofia. Ciò che gli altri filosofi hanno fatto – intendendo singoli momenti della natura e della vita umana come momenti dell'autocoscienza, e invero dell'astratta autocoscienza –, Hegel lo *sa* come il *fare* della filosofia. Perciò la sua scienza è assoluta.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Marx non accoglie ovviamente la pretesa di assolutezza della filosofia hegeliana e mette anzi in rilievo la sua *dipendenza* dal mondo dell'alienazione; tuttavia egli vede in essa il compimento dell'intero sviluppo storico della filosofia, in quanto Hegel pone consapevolmente al centro della propria riflessione l'autocoscienza, che nei filosofi anteriori valeva di fatto come sostanza della natura e della vita umana. La posizione della filosofia hegeliana viene così a essere analoga a quella che nell'evoluzione delle dottrine economiche occupa l'economia politica smithiana, la quale riconosce nel lavoro l'essenza soggettiva della ricchezza e non riguarda più la proprietà privata come una semplice condizione esterna dell'uomo.



Passiamo ora al nostro oggetto.

*Il sapere assoluto. Ultimo capitolo della Fenomenologia.*

Il punto principale è che l'oggetto della coscienza non è altro che l'autocoscienza, o che l'oggetto è soltanto l'autocoscienza oggettivata, l'autocoscienza come oggetto (il porre dell'uomo = autocoscienza).

Si tratta dunque di superare l'oggetto della coscienza. L'oggettività come tale è vista come un rapporto umano estraniato, non corrispondente all'essenza umana, all'autocoscienza. La riappropriazione dell'essenza oggettiva dell'uomo, prodotta sotto la determinazione dell'estraniamento come qualcosa di estraneo, non ha quindi soltanto il significato di sopprimere l'estraniamento, ma di sopprimere la stessa oggettività; cioè l'uomo è visto come un essere non-oggettivo, spiritualistico.

Il movimento del superamento dell'oggetto della coscienza è descritto da Hegel nella maniera seguente:

L'oggetto non si mostra soltanto come ritornante nel sé (questa è per Hegel la concezione unilaterale di questo movimento, che ne coglie soltanto un aspetto<sup>28</sup>). L'uomo è posto come uguale al sé.<sup>29</sup> Ma il sé è soltanto l'uomo astrattamente concepito e prodotto dall'astrazione. È l'uomo che ha il carattere del sé, il suo occhio, il suo orecchio ecc. ha il carattere del sé; ognuna delle sue forze essenziali possiede la qualità del sé. Ma proprio per questo è assolutamente falso dire: l'autocoscienza ha occhi, orecchi, forze essenziali. L'autocoscienza è piuttosto una qualità della natura umana, dell'occhio umano ecc., e non la natura umana una qualità ||XXIV| dell'autocoscienza.

Il sé astratto è fissato per sé è l'uomo come astratto egoista, l'egoismo elevato nella sua pura astrazione al livello del pensiero. (Ritourneremo in seguito su questo punto).

<sup>28</sup> «Tale superamento dell'oggetto della coscienza non deve venir preso come una unilateralità, a quel modo che l'oggetto medesimo si mostrava nel suo ritorno nel Sé» (FS, II, 287). Prima di esaminare gli altri lati della questione Marx si sofferma peraltro proprio su quest'aspetto per cui il superamento dell'oggetto esprime in Hegel un ritorno dell'oggetto nel Sé.

<sup>29</sup> Ovvero, come viene detto poche righe più sotto, «per Hegel [...] l'uomo è uguale all'autocoscienza». Al contrario, obietta Marx, è l'uomo che ha il carattere del Sé, l'autocoscienza è un attributo dell'uomo in carne e ossa.

Per Hegel l'essenza umana, l'uomo, è uguale all'autocoscienza. Ogni estraniamento dell'essenza umana non è perciò *niente altro* che *estraniamento dell'autocoscienza*. L'estraniamento dell'autocoscienza non è vista come un'espressione dell'estraniamento *reale* dell'essenza umana – la sua espressione che si riflette nel sapere e nel pensiero. Al contrario, l'estraniamento *reale* – che appare come reale –, secondo la sua *più intima* e nascosta essenza (un'essenza portata alla luce soltanto dalla filosofia), non è altro che la *manifestazione fenomenica* dell'estraniamento dell'essenza umana reale, dell'autocoscienza. La scienza che comprende questo si chiama perciò *Fenomenologia*. Ogni riappropriazione dell'essenza oggettiva estraniata appare come un processo di incorporazione nell'autocoscienza; l'uomo che si rende padrone della sua essenza è *soltanto* l'autocoscienza che si rende padrona delle essenze oggettive. Il ritorno dell'oggetto nel sé è perciò la riappropriazione dell'oggetto. -----

Espresso *in tutti i suoi aspetti*, il *superamento dell'oggetto della coscienza* consiste in questo:<sup>30</sup>

1) l'oggetto come tale si presenta alla coscienza come *dileguante*; 2) è l'alienazione dell'autocoscienza che pone la *cosalità*; 3) quest'alienazione ha significato non solo *negativo*, ma anche *positivo*; 4) essa ha questo significato non solo *per noi* o in sé, ma anche *per l'autocoscienza stessa*. 5) *Per l'autocoscienza* il negativo dell'oggetto o l'auto-sopprimersi di quest'ultimo ha un significato *positivo*, ovvero essa *sa* questa nullità dell'oggetto, perché essa aliena se stessa: infatti in quest'alienazione pone *sé* come oggetto, ovvero, in forza dell'inscindibile unità dell'*essere-per-sé*, pone l'oggetto come se stessa. 6) D'altra parte in quest'atto è contenuto l'altro momento, onde essa ha anche *soppresso* e *ripreso* in sé medesima quell'alienazione e oggettività, ed è dunque *presso di sé* nel suo essere-altro *come tale*. 7) Questo è il movimento della coscienza, ed essa è dunque la *totalità* dei suoi momenti. 8) Similmente la coscienza deve aver stabilito una re-

<sup>30</sup> La pagina che segue è tratta dall'ultimo capitolo della *Fenomenologia* (FS, II, 287-8). La divisione in punti è però introdotta da Marx per facilitare la discussione successiva.

lazione all'oggetto secondo la totalità delle sue determinazioni, e così deve averlo attinto secondo ciascuna di esse. Questa totalità delle sue determinazioni rende l'oggetto, *in sé*, una *essenza spirituale*, ciò che invero esso diviene per la coscienza quando ciascuna singola determinazione venga concepita come il *sé*, o quando si abbia quel rapporto *spirituale* verso di loro che è stato appena ricordato.

*ad 1.* Che l'oggetto come tale si presenti alla coscienza come dileguante, è il sopra menzionato *ritorno dell'oggetto nel sé*.

*ad 2.* L'*alienazione dell'autocoscienza* pone la *cosalità*. Poiché l'uomo identificato con l'autocoscienza, la sua essenza oggettiva alienata, o la *cosalità*, è uguale all'*autocoscienza alienata*, e la *cosalità* è posta da quest'alienazione (la *cosalità* è *ciò che è oggetto per l'uomo*, ed oggetto per lui è in verità soltanto ciò che è per lui oggetto essenziale, dunque la sua essenza *oggettiva*). E dal momento che non è l'*uomo reale* come tale, e perciò nemmeno la *natura* – l'uomo è la *natura umana* – ad essere considerato soggetto, ma solo l'astrazione dell'uomo – l'autocoscienza –, la *cosalità* non può quindi essere che l'autocoscienza alienata). È del tutto naturale che un essere vivente, naturale, dotato e provvisto di forze essenziali oggettive, cioè materiali, abbia degli *oggetti reali* naturali della sua essenza; ed è del tutto naturale che la sua autoalienazione comporti la posizione di un mondo oggettivo *reale*, ma esistente nella forma dell'*esteriorità*, dunque non appartenente alla sua essenza e a lui sovrastante. In ciò non c'è nulla di incomprensibile né di enigmatico. Anzi, sarebbe strano il contrario. Ma è altrettanto chiaro che un'*autocoscienza* mediante la sua alienazione può porre soltanto la *cosalità*, cioè soltanto una cosa a sua volta astratta, una cosa dell'astrazione e non una cosa *reale*. [XXVI] È, inoltre, chiaro che la *cosalità* non è di conseguenza niente di *indipendente*, di *essenziale*, rispetto all'autocoscienza, ma è una semplice creatura, *qualcosa di posto* dall'autocoscienza. E ciò che è posto, invece di affermare se stesso, è soltanto un'affermazione dell'atto del porre, atto che per un momento ha fissato la sua energia sotto forma di prodotto e gli

conferisce *in apparenza* – ma solo per un istante – il ruolo di un essere indipendente, reale.<sup>31</sup>

Quando l'*uomo* reale, corporeo, piantato sulla solida terra, che espira ed inspira tutte le forze della natura, *pone*, mediante la sua alienazione, le sue *forze essenziali*, reali, oggettive come oggetti estranei, questo *porre* non funge da soggetto; è la soggettività di forze essenziali *oggettive*, la cui azione deve perciò essere anch'essa *oggettiva*. L'essere oggettivo agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l'oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale. Egli crea, pone oggetti, soltanto perché è posto da oggetti, perché è già originariamente *natura*. Nell'atto del *porre*, perciò, quest'essere oggettivo non cade al di fuori della sua «pura attività» in una *creazione* dell'*oggetto*; al contrario, il suo prodotto *oggettivo* conferma soltanto la sua attività *oggettiva*, la sua attività come l'attività di un essere naturale oggettivo.<sup>32</sup>

Vediamo qui come il compiuto naturalismo o umanesimo si distingua tanto dall'idealismo che dal materialismo e sia al contempo la verità unificante di entrambi.<sup>33</sup> Vediamo al contempo come soltanto il naturalismo sia capace di comprendere l'atto della storia universale.<sup>34</sup>

L'*uomo* è immediatamente *essere naturale*. Come essere naturale e come essere naturale vivente, egli è, da una parte, dotato di *forze naturali*, di *forze vitali*: è un essere naturale *attivo*. Queste forze esistono in lui sotto forma di disposizioni e capacità, sotto

<sup>31</sup> «Il pensare contrappone a sé l'essere, ma restando sempre nell'ambito di se stesso e toglie quindi senza difficoltà l'opposizione dell'essere contro di lui, perché l'essere che è opposto al pensare nel pensare è, a sua volta, niente altro che un pensiero» (P, § 24, p. 238).

<sup>32</sup> Benché l'ispirazione di questo passo sia evidentemente feuerbachiana, l'accento posto sull'«attività» oggettiva dell'essere oggettivo prelude già alla successiva critica della I tesi su Feuerbach: «Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*».

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, nota 10.

<sup>34</sup> Cioè di adempiere la funzione che l'idealismo, in particolare hegeliano, aveva rivendicato come propria.

forma di *impulsi*. Dall'altra parte, in quanto essere naturale, corporeo, sensibile, oggettivo, egli è un essere *passivo*, condizionato e limitato, al pari degli animali e delle piante; cioè gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono || al di fuori di lui, come *oggetti* indipendenti da lui, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, indispensabili per la manifestazione e la conferma delle sue forze essenziali, *oggetti* essenziali. Dire che l'uomo è un essere *corporeo*, dotato di forze naturali, vivente, reale, sensibile, oggettivo, significa dire che egli ha come oggetto del suo essere, della sua manifestazione vitale, *oggetti reali, sensibili*, ovvero che egli può *estrinsecare* la sua vita soltanto in oggetti reali, sensibili. *Essere* oggettivo, naturale, sensibile ed aver fuori di sé oggetto, natura e senso, ovvero essere oggetto, natura, senso per un terzo, è la stessa identica cosa. La *fame* è un *bisogno* naturale; per saziarsi, per placarsi essa ha quindi bisogno di una *natura* fuori di sé, di un *oggetto* fuori di sé. La fame è il bisogno confessato che ha il mio corpo di un *oggetto* esistente fuori di lui, indispensabile per la sua integrazione e per l'espressione del suo essere essenziale. Il sole è l'*oggetto* della pianta – un oggetto indispensabile ad essa, e che conferma la sua vita –, come la pianta è oggetto del sole, essendo una *estrinsecazione* della forza vivificatrice del sole, della forza essenziale *oggettiva* del sole.<sup>35</sup>

Un essere che non abbia fuori di sé la sua natura, non è un essere *naturale*, non partecipa dell'essenza della natura. Un essere che non abbia un oggetto fuori di sé, non è un essere oggettivo. Un essere che non sia esso stesso oggetto per un terzo, non ha alcun essere per il suo *oggetto*, cioè non si comporta oggettivamente, il suo esistere non è oggettivo. ||XXVII| Un essere non oggettivo è un *non-essere*.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> L'idea che l'oggetto essenziale di un essere ne riveli l'essenza deriva da Feuerbach, il quale nell'*Essenza del cristianesimo* aveva affermato: «L'oggetto al quale un soggetto si riferisce *essenzialmente, necessariamente* non è altro che l'essenza *propria* di questo soggetto, ma resa *oggettiva*» (trad. cit., p. 28; cfr. anche P, § 7).

<sup>36</sup> Sull'inessenzialità di un essere autosufficiente e privo di passioni si veda quanto afferma Feuerbach nelle *Tesi provvisorie* (cfr. *supra*, p. 200, nota 35).

Supponete un essere che non sia esso stesso oggetto né abbia un oggetto. Un simile essere, in primo luogo, sarebbe l'*unico* essere: al di fuori di lui non vi sarebbe alcun essere, egli esisterebbe solitario e solo. Poiché non appena ci sono oggetti fuori di me, non appena non sono *solo*, io sono un *altro*, una *realtà altra* dall'oggetto fuori di me. Per questo terzo oggetto io sono dunque una *realtà diversa* da lui, cioè sono il *suo* oggetto. Un essere che non sia oggetto di un altro essere presuppone dunque che non esista *alcun* essere oggettivo. Non appena io ho un oggetto, quest'oggetto ha me per oggetto. Ma un *essere non oggettivo* è un essere irreali, non sensibile, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione. Essere *dotato di sensibilità*, cioè essere reale, significa essere oggetto dei sensi, essere oggetto *sensibile*, dunque avere oggetti sensibili fuori di sé, avere oggetti della propria sensibilità. Esser sensibile significa essere *passivo*.

L'uomo in quanto essere oggettivo sensibile è, perciò, un essere *passivo* e, poiché avverte il suo patire, è un essere appassionato. La passione è la forza essenziale dell'uomo che tende energicamente verso il proprio oggetto.<sup>37</sup>

Ma l'uomo non è soltanto un essere naturale, è un essere naturale *umano*; cioè un essere esistente per se stesso, quindi un *essere generico*, che deve apparire e confermarsi come tale nel suo esistere e nel suo conoscere. Gli oggetti *umani* non sono dunque gli oggetti naturali quali si presentano immediatamente, né il *senso umano* qual è immediatamente ed oggettivamente, è sensibilità *umana*, oggettività umana. Né la natura in senso oggettivo né la natura soggettivamente intesa esistono immediatamente in forma adeguata all'essere *umano*.

<sup>37</sup> Questa concezione dell'uomo come essere appassionato appare ispirata a Fourier. Nella già citata lettera a Feuerbach dell'11 agosto 1844, Marx scrive: «L'opposizione del carattere francese a noi tedeschi non mi è mai apparsa con tanta nettezza ed energia come in uno scritto fourierista, che inizia con queste proposizioni: "l'homme est tout entier dans ses passions" ecc.» (MEOC, III, 385). Lo scritto fourierista è l'*Exposition de la science sociale constituée par C. Fourier* di E. de Pompery, 2<sup>a</sup> ed., 1840.

E come tutto ciò che è naturale deve *nascere*, così anche l'*uomo* ha il suo atto di nascita (la *storia*), che tuttavia nel suo caso è una storia consapevole, e che di conseguenza in quanto atto di nascita consapevole è un atto di nascita che sopprime se stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo. -----  
(Su ciò occorrerà ritornare). |

In terzo luogo, poiché questo porre la cosalità è esso stesso solo una parvenza, un atto che contraddice l'essenza dell'attività pura, deve essere a sua volta soppresso, e la cosalità deve essere negata.

*Ad 3, 4, 5, 6.* – 3) Quest'alienazione della coscienza ha un significato non solo *negativo* ma anche *positivo* e 4) ha questo significato non solo *per noi* o in *sé*, ma anche per essa, la coscienza stessa. 5) *Per la coscienza* il negativo dell'oggetto o l'autosopprimersi di quest'ultimo ha un significato *positivo*, ovvero essa *sa* questa nullità dell'oggetto, perché essa aliena *se* stessa; infatti in quest'alienazione *sa* se stessa come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'*esser-per-sé*, sa l'oggetto come se stessa. 6) D'altra parte in quest'atto è contenuto al contempo l'altro momento, onde essa ha anche soppresso e ripreso in *sé* medesima quell'alienazione e oggettività, ed è dunque *presso di sé nel suo essere-altro come tale*.

Come abbiamo visto, l'appropriazione dell'essere oggettivo estraniato o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'*estraniazione* – la quale procede necessariamente dall'estraneità indifferente fino alla reale ostile estraniazione –, significa al contempo, o addirittura principalmente, per Hegel la soppressione dell'*oggettività*, perché non è il carattere *determinato* dell'oggetto, ma il suo carattere *oggettivo* che risulta urtante all'autocoscienza e costituisce per essa l'estraniazione. L'oggetto è dunque qualcosa di negativo, che sopprime se stesso, una *nullità*. Questa nullità dell'oggetto ha per la coscienza un significato non solamente negativo ma *positivo*, perché tale *nullità* dell'oggetto è precisamente l'*autoconferma* della non-oggettività, della ||XXVIII| *astrazione*, di essa stessa. *Per la coscienza stessa* la nullità dell'oggetto ha dunque un significato positivo,

perché essa *conosce* questa nullità, l'essere oggettivo, come la sua *autoalienazione*; perché essa sa che questa nullità esiste soltanto come risultato della propria autoalienazione [...]. Il modo in cui la coscienza esiste, e in cui qualcosa è per essa, è il *sapere*. Il sapere è il suo unico atto. Una cosa comincia dunque ad essere per la coscienza nella misura in cui essa *la conosce*. Il sapere è il suo unico comportamento oggettivo. Ora il sapere sa la nullità dell'oggetto (sa cioè che non esiste distinzione tra esso e l'oggetto, che l'oggetto non esiste per esso), perché sa l'oggetto come propria *autoalienazione*; cioè conosce se stesso – il sapere come oggetto –, perché l'oggetto è solo la *parvenza* di un oggetto, un'illusione, che nella sua essenza, però, non è altro che il sapere stesso, che si contrappone a se stesso e contrappone quindi a sé una *nullità*, una cosa che non ha *alcuna* oggettività al di fuori del sapere. In altri termini, il sapere sa che nel rapportarsi a un oggetto è soltanto *fuori* di sé, si aliena; che *esso stesso* non fa che *apparire* a sé come oggetto, ovvero che quanto gli appare come oggetto, non è altro che esso stesso.

D'altra parte, dice Hegel, in quest'atto è contenuto al contempo l'altro momento, secondo cui la coscienza ha anche soppresso e ripreso in se medesima quell'alienazione e oggettività, ed è dunque *presso di sé nel suo essere-altro come tale*. In quest'argomentazione troviamo raccolte tutte le illusioni della speculazione.

*In primo luogo*: la coscienza, l'autocoscienza è *presso di sé nel suo essere-altro come tale*. Ossia, se facciamo astrazione dall'astrazione hegeliana e al posto dell'autocoscienza mettiamo l'autocoscienza dell'uomo, quest'ultima è *presso di sé nel suo essere-altro come tale*. Questo implica, in primo luogo, che la coscienza – il sapere come sapere, il pensare come pensare – pretende di essere immediatamente l'*altro* da sé, sensibilità, realtà, vita: il pensiero che si oltrepassa nel pensiero (Feuerbach). Quest'aspetto è qui presente, in quanto la coscienza come semplice coscienza non ha la sua pietra dello scandalo nell'oggettività estraniata, ma nell'*oggettività come tale*.

*In secondo luogo*, questo implica che l'uomo autocosciente, in quanto ha riconosciuto e soppresso il mondo spirituale –, ovvero l'esistenza spirituale universale del suo mondo, come au-



toalienazione, nondimeno riafferma di nuovo questo medesimo mondo nella sua figura alienata e lo fa passare per il suo vero modo d'esistenza, lo restaura, pretende di essere *presso di sé nel suo essere altro come tale*. Così, per esempio dopo aver soppresso la religione, dopo aver riconosciuto nella religione un prodotto dell'autoalienazione, trova tuttavia conferma di se stesso nella *religione in quanto religione*. Qui è la radice del *falso* positivismo di Hegel o del suo solo *parvente* criticismo: ciò che Feuerbach designa come posizione, negazione e restaurazione della religione o della teologia, ma che è da intendere in modo più generale. Dunque, la ragione è presso di sé nella non ragione come non ragione.<sup>38</sup> L'uomo che ha riconosciuto di vivere una vita alienata nel diritto, nella politica ecc., conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana. L'autoaffermazione, l'autoconferma in *contraddizione* con se stessi – in contraddizione sia con il sapere che con l'essere dell'oggetto –, è così il vero *sapere* e la vera *vita*.

Non si può più parlare quindi di un accomodamento di Hegel con la religione, lo Stato ecc., perché questa menzogna è la menzogna del suo stesso principio.<sup>39</sup> |

<sup>38</sup> Hegel afferma cioè come razionale la stessa irrazionalità. A questo riguardo Marcuse nel 1960 scrive: «Io penso che sia la stessa idea di Ragione a costituire l'elemento non dialettico della filosofia di Hegel. Tale idea di Ragione, infatti, comprende ogni cosa in sé e infine risolve ogni problema, in quanto ogni cosa ha un suo posto e una sua funzione nell'insieme, e l'insieme si trova al di là del bene e del male, della verità e dell'errore». Ma «quando la teoria marxiana assume l'aspetto di una critica alla filosofia di Hegel, ciò avviene ancora in nome della Ragione. Che la sua filosofia venga "negata" non sostituendo alla ragione qualche principio extrarazionale, ma riconoscendo, alla luce della ragione stessa, i limiti in cui tale filosofia è ancora irrazionale, cieca, e vittima di forze incontrollate, è in armonia con la più profonda tendenza del pensiero di Hegel» (H. MARCUSE, *Una nota sulla dialettica*, in *Id.*, *Ragione e rivoluzione*, trad. A. Izzo, il Mulino, Bologna, 1966, pp. 13-4).

<sup>39</sup> Colletti ha ben sottolineato come nell'interpretazione di Hegel si determinasse assai presto un profondo contrasto tra Marx e i Giovani hegeliani: «Mentre per la sinistra vi è contraddizione nella filosofia di Hegel tra la "purezza" dei principi rivoluzionari e le conseguenze positive e conservatrici che egli ne trae, per Marx l'astrattezza o meglio l'apriorismo di quei principi e il positivismo delle conclusioni a cui Hegel giunge sono invece gli aspetti or-

[XXIX] Se io *so* la religione come autocoscienza umana *alienata*, ciò che *so* affermato nella religione come tale non è la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza alienata. Di conseguenza *so* che la mia autocoscienza in quanto appartiene a se stessa, alla propria essenza, non viene affermata nella *religione*, quanto piuttosto nella religione *annullata, soppressa*.

In Hegel, perciò, la negazione della negazione non è l'affermazione del vero essere, effettuata appunto mediante la negazione dell'essere parvente, bensì l'affermazione dell'essere parvente o dell'essere estraniato a sé nella sua negazione, ovvero la negazione di quest'essere parvente in quanto essere oggettivo, situato al di fuori dell'uomo e indipendente da lui, e la sua trasformazione in soggetto.<sup>40</sup>

Un ruolo peculiare è giocato perciò dal *sopprimere*, in cui si trovano collegati la negazione e la conservazione, l'affermazione.<sup>41</sup>

Così, per esempio, nella *Filosofa del diritto* di Hegel il *diritto privato* soppresso = *moralità*, la *moralità* soppressa = *famiglia*, la *famiglia* soppressa = *società civile*, la *società civile* soppressa = *Stato*, lo *Stato* soppresso = *storia mondiale*. Nella *realtà* diritto

ganici e complementari di una stessa concezione speculativa» (L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 94). La famosa distinzione engelsiana del metodo dal sistema, e la conseguente idea che il marxismo debba semplicemente applicare la dialettica hegeliana a un diverso sostrato (la «materia») risultano chiaramente in contrasto con queste affermazioni di Marx.

<sup>40</sup> Nel rilevare che la negazione della negazione comporta, in Hegel, una riaffermazione dell'essere estraniato nell'atto stesso che lo si nega, Marx riconosce di nuovo implicitamente la necessità di rifarsi a questa categoria hegeliana, per individuarne il significato reale («l'affermazione del vero essere, effettuata appunto mediante la negazione dell'essere parvente»). Troviamo qui anche indicati i motivi per cui la negazione della negazione in Hegel non poteva assumere il suo vero valore: è il carattere soggettivo (o spirituale) del processo a impedire che la negazione della negazione si eserciti come forza soppressiva reale.

<sup>41</sup> «La parola *togliere* [*Aufheben*] ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, affin di ritenerlo. Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. A. Moni, Laterza, Bari 1968<sup>2</sup>, p. 100).

privato, moralità, famiglia, società civile, Stato ecc. continuano a sussistere, soltanto sono divenuti *momenti*, esistenze e modi d'essere dell'uomo, che non hanno valore presi isolatamente, ma si dissolvono e si generano reciprocamente ecc.: sono divenuti *momenti del movimento*.<sup>42</sup> /

/ Nella loro esistenza reale questa loro *mobile* essenza rimane nascosta. Essa appare e si rivela soltanto nel pensiero, nella filosofia. Pertanto la mia esistenza religiosa è la mia esistenza *filosofico-religiosa*, la mia vera esistenza politica è la mia esistenza *filosofico-giuridica*, la mia vera esistenza naturale è l'esistenza *filosofico-naturale*, la mia vera esistenza artistica è la mia esistenza *filosofico-artistica*, la mia vera esistenza *umana* è la mia esistenza *filosofica*. Allo stesso modo, la vera esistenza della religione, dello Stato, della natura, dell'arte, è la *filosofia* della religione, della natura, dello Stato, dell'arte. Ma se solo la filosofia della religione ecc. è per me la vera esistenza della religione, allora io non sono veramente religioso che in quanto *filosofo della religione*, e così nego la religiosità *reale* e l'uomo realmente *religioso*. Ma al contempo io li *affermo*, in parte all'interno della mia propria esistenza, ovvero all'interno dell'esistenza estranea che oppongo ad essi, poiché questa è soltanto la loro espressione *filosofica*; e in parte li *affermo* nella loro propria forma originaria, poiché essi hanno per me il valore di un essere-altro soltanto *parvente*, di allegorie, di forme della loro propria vera esistenza (cioè della mia esistenza *filosofica*) nascoste sotto involucri sensibili.<sup>43</sup> |

<sup>42</sup> Marx ripercorre qui le diverse figure prese in esame da Hegel nella *Filosofia del diritto*, le quali *trapassano* l'una nell'altra. L'*Aufhebung* è un'operazione che toglie ai diversi modi d'essere dell'uomo ogni determinatezza riducendoli a *momenti* del movimento. Una simile critica era già stata avanzata da Feuerbach nelle prime pagine di *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). Sull'insufficienza del modello del movimento-successione per la comprensione dei fenomeni sociali Marx torna in *Miseria della filosofia*: «Come, in effetti, la sola formula logica del movimento, della successione, del tempo potrebbe spiegare nella sua reale concretezza la società, nella quale, appunto, tutti i rapporti coesistono simultaneamente, e si sostengono gli uni con gli altri?» (MEOC, VI, 174).

<sup>43</sup> Da un lato, affermo la realtà alienata all'interno della mia esistenza filosofica (idealismo acritico), d'altro lato, nella sua propria forma originaria (positivismo acritico).

/ Analogamente la *qualità* soppressa = *quantità*; la quantità soppressa = *misura*; la misura soppressa = *essenza*; l'essenza soppressa = *fenomeno*; il fenomeno soppresso = *realtà*; la realtà soppressa = *concetto*; il concetto soppresso = *oggettività*; l'oggettività soppressa = *idea assoluta*; l'idea assoluta soppressa = *natura*; la natura soppressa = *spirito soggettivo*; lo spirito soggettivo soppresso = *spirito etico oggettivo*; lo spirito etico oggettivo soppresso = *arte*; l'arte soppressa = *religione*; la religione soppressa = *spirito assoluto*.<sup>44</sup>

Da una parte, questa soppressione è una soppressione dell'essere pensato; in questo senso, la proprietà privata *pensata* si sopprime nel *pensiero* della morale. E poiché il pensiero immagina di essere immediatamente l'altro da sé, *realtà sensibile*, || e la sua azione ha quindi per esso anche il valore di azione *sensibile reale*, questa soppressione nel pensiero, che lascia sussistere il suo oggetto nella realtà, crede di averlo effettivamente superato. Dall'altra parte, siccome l'oggetto è divenuto per il pensiero un momento del pensiero, il pensiero lo considera anche nella sua realtà come la conferma di se stesso, dell'autocoscienza, dell'astrazione. /

[XXX] Da un lato, l'esistenza che Hegel *sopprime* nella filosofia non è quindi la religione, lo Stato, la natura *reale*, bensì la religione già in quanto oggetto del sapere, la *dogmatica*, e analogamente avviene per la *giurisprudenza*, la *scienza politica*, la *scienza naturale*. Da questo punto di vista, egli si trova quindi in opposizione sia con l'essere *reale* sia con la *scienza* immediata, non filosofica, o con i *concetti* non filosofici di quest'essere. Egli contraddice perciò i concetti che se ne hanno correntemente.

Dall'altro lato, l'uomo religioso ecc. può trovare in Hegel la sua ultima giustificazione.

È ora tempo di cogliere i momenti *positivi* della dialettica hegeliana, all'interno della determinazione dell'estraniamento.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Marx dà qui un elenco delle principali categorie dell'*Enciclopedia* di Hegel nell'ordine della loro successione e del loro trascendersi.

<sup>45</sup> In realtà Marx non fa che approfondire quegli aspetti positivi della dialettica hegeliana già individuati in precedenza. E non rinuncia neppure ora a far valere le sue riserve critiche.

a) La *soppressione* come movimento oggettivo che *riprende in sé* l'alienazione. È questa, espressa all'interno dell'estraniamento, la concezione dell'*appropriazione* dell'essenza oggettiva mediante la soppressione della sua estraniamento; è la concezione estraniata dell'*oggettivazione reale* dell'uomo, dell'*appropriazione reale* della sua essenza oggettiva mediante l'annientamento della determinazione *estraniata* del mondo oggettivo, mediante la soppressione di esso nella sua esistenza estraniata;<sup>46</sup> così l'ateismo in quanto soppressione di Dio è il divenire dell'umanesimo teorico; e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, il divenire dell'umanesimo pratico; o, in altri termini, l'ateismo è l'umanesimo mediato con se stesso attraverso la soppressione della religione, il comunismo è l'umanesimo mediato con se stesso attraverso la soppressione della proprietà privata. Soltanto attraverso la soppressione di questa mediazione – che è peraltro un presupposto necessario – nasce l'umanesimo che comincia positivamente da se stesso, l'umanesimo *positivo*.<sup>47</sup>

Ma l'ateismo e il comunismo non sono una fuga, un'astrazione, una perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo, delle sue forze essenziali divenute oggettive, una povertà che ritorna alla semplicità innaturale, non sviluppata. Sono piuttosto, per la

<sup>46</sup> L'appropriazione dell'essenza oggettiva avviene tramite la soppressione dell'estraniamento del mondo oggettivo e comporta la costituzione di un mondo per l'uomo (non estraneo), la umanizzazione della natura. Ma in tal modo l'essenza oggettiva di cui ci si appropria è tutt'insieme l'«essenza oggettiva dell'uomo».

<sup>47</sup> I movimenti reali corrispondenti alla *Aufhebung* hegeliana sono quelli che sopprimono l'alienazione teorica e pratica, rispettivamente l'ateismo e il comunismo. Ma di nuovo Marx torna a dire che essi costituiscono solo il presupposto, la mediazione necessaria, e non la meta dello sviluppo storico, che al di là di essi non obbedirà più alle medesime leggi dialettiche (*umanesimo positivo*). In questo senso si può affermare che la stessa dialettica marxiana non pretende di riferirsi a qualsiasi futura storia dell'uomo, bensì soltanto alla storia della sua formazione (*Entstehungsgeschichte*). «La dialettica hegeliana» – ha scritto Marcuse – «espone l'astratta forma logica dello sviluppo preistorico, la dialettica marxiana il suo movimento reale e concreto. La dialettica di Marx è pertanto ancora legata alla fase preistorica» (H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, cit., p. 351).

prima volta, il divenire reale, la realizzazione divenuta reale per l'uomo della sua essenza o della sua essenza come essenza reale.<sup>48</sup> |

Così, comprendendo il senso *positivo* della negazione riferita a se stessa – benché di nuovo in maniera estraniata –, Hegel comprende l'autoestraniazione, l'alienazione dell'essenza, la perdita di oggettività e di realtà dell'uomo come conquista di sé, estrinsecazione dell'essenza, oggettivazione, realizzazione. In breve egli concepisce – all'interno dell'astrazione – il lavoro come l'*atto di autogenerazione* dell'uomo, il rapporto dell'uomo a se stesso come ad un essere estraneo e la manifestazione di sé in quanto essere estraneo, come la *coscienza generica* e la *vita generica* in divenire.<sup>49</sup>

b) Ma in Hegel – astrazione fatta, o piuttosto come conseguenza del rovesciamento sopra descritto – quest'atto appare:

*in primo luogo*, come un atto *solamente formale*, perché astratto, poiché l'essere umano stesso vale solo come *essere pensante astratto*, come autocoscienza; e

*in secondo luogo*, poiché il modo di concepirla è *formale e astratto*, la soppressione dell'alienazione si risolve in una conferma dell'alienazione; ossia per Hegel quel movimento di *autogenerazione*, di *autooggettivazione*, in quanto *autoalienazione* e *au-*

<sup>48</sup> Nell'opporsi a una concezione del comunismo (e dell'ateismo) come «ritorno alla semplicità naturale» Marx rinnova tacitamente la polemica con il «comunismo rozzo» (cfr. *supra*, pp. 180-3).

<sup>49</sup> Il lavoro alienato (l'autoestraniazione) rappresenta in effetti, secondo Marx, la condizione, storicamente necessaria, attraverso cui l'uomo perviene alla propria realizzazione. Ciò è espresso a suo modo da Hegel, il quale però trasfigura la teoria del lavoro alienato in una filosofia generale del lavoro, privandola così di ogni valenza critico-pratica. L'astrattezza del procedimento hegeliano è insistentemente sottolineata da Marx: ciò che Hegel comprende, lo comprende sempre «in maniera estraniata», «all'interno dell'astrazione» ecc. La critica marxiana alla concezione hegeliana dell'autoproduzione dell'uomo si articola in tre punti, strettamente collegati: 1) in Hegel l'atto di autogenerazione è solamente formale, in quanto non ha per soggetto l'uomo reale, ma l'uomo autocoscienza. Negazione e negazione della negazione sono soltanto espressioni astratte di fenomeni reali; in luogo dell'attività concreta si incontra quell'astrazione che è la «negatività assoluta»; 2) la soppressione dell'alienazione, concepita nel modo astratto e formale di una negazione della negazione, si risolve in una conferma dell'alienazione; 3) il portatore del processo è lo spirito assoluto, mentre i soggetti storici reali (uomo e natura) fungono da suoi predicati.

*toestraniamento*, è la *estrinsecazione assoluta della vita umana*, e di conseguenza l'ultima estrinsecazione, che ha se stessa per scopo, in sé pacificata e pervenuta alla sua essenza. Questo movimento nella sua forma astratta ||XXXI|, come dialettica, vale perciò come la *vita veramente umana*, e poiché è tuttavia un'astrazione, un'estraniamento della vita umana, vale come *processo divino*, ma come il processo divino dell'uomo – un processo percorso dall'essenza dell'uomo distinta da lui, astratta, pura, assoluta.

*In terzo luogo*: Questo processo deve avere un portatore, un soggetto, ma il soggetto si costituisce soltanto come risultato.<sup>50</sup> Questo risultato, il soggetto che si conosce come autocoscienza assoluta, è quindi *Dio, spirito assoluto, l'idea che si conosce e manifesta se stessa*. L'uomo reale e la natura reale divengono semplici predicati, simboli di quest'uomo irrealmente nascosto e di questa natura irrealmente.<sup>51</sup> Soggetto e predicato si trovano quindi tra loro in un rapporto di inversione assoluta: *soggetto-oggetto mistico* o *soggettività oltrepassante l'oggetto*, il *soggetto assoluto* come un *processo* (il *soggetto* si *aliena* e ritorna in sé dall'alienazione, ma al contempo riprende in sé quest'alienazione) e il soggetto come questo processo; il puro *incessante* movimento circolare.

*Primo punto*. Concezione *formale e astratta* dell'atto di autogenerazione o atto di autooggettivazione dell'uomo.

<sup>50</sup> «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto dev'essere detto che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità» (FS, I, 15).

<sup>51</sup> La realizzazione dell'essenza umana, di cui parla Marx nei *Manoscritti*, non potrà dunque essere intesa come un processo divino consistente nel ristabilire alla fine, come risultato, ciò che era dato originariamente, in sé. Non si vede come di fronte ad affermazioni tanto esplicite si possa attribuire al giovane Marx – come fa l'antiumanesimo teorico (cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, trad. F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 201-2; M. GODELIER, *Economia politica e filosofia*, in ID., *Razionalità e irrazionalità nell'economia*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 19) – una concezione teleologica della realtà. È credibile che Marx, nell'atto stesso in cui viene respingendo la dialettica hegeliana del soggetto assoluto come un «puro *incessante* movimento circolare», per cui «il *soggetto* si *aliena* e ritorna in sé dall'alienazione» riproponga una concezione dell'essenza umana come motore e fine della storia, la quale non farebbe che trasferire all'essenza dell'uomo gli stessi caratteri e lo stesso movimento dello spirito assoluto?

L'oggetto estraniato, l'estraniata realtà essenziale dell'uomo – poiché Hegel pone l'uomo = autocoscienza – non è altro che *coscienza*, soltanto il pensiero dell'estraniamento, la sua espressione *astratta* e perciò vuota e irreali: la *negazione*. La soppressione dell'alienazione non è dunque parimenti nient'altro che una soppressione astratta e vuota di quella vuota astrazione: la *negazione della negazione*. L'attività sostanziale, vivente, sensibile, concreta, dell'autooggettivazione è ridotta perciò alla sua semplice astrazione, la *negatività assoluta*, un'astrazione che a sua volta viene fissata come tale e pensata come un'attività autonoma, o, senz'altro, come l'attività. Poiché questa cosiddetta negatività non è altro che la forma *astratta e vuota* di quell'atto reale vivente, anche il suo contenuto non può essere che un contenuto *formale*, prodotto mediante || l'astrazione da ogni contenuto. Si tratta, quindi, delle *formule* universali e astratte *dell'astrazione*, appartenenti ad ogni contenuto e di conseguenza sia indifferenti ad ogni contenuto che valide per ciascuno di essi; si tratta di forme di pensiero, di categorie logiche staccate dallo spirito *reale* e dalla natura *reale*.<sup>52</sup> (In seguito svilupperemo il contenuto *logico* della negatività assoluta).

Ciò che di positivo Hegel ha compiuto qui – nella sua logica speculativa –, è che i *concetti determinati*, le *forme* universali *fisse del pensiero*, nella loro indipendenza rispetto alla natura e allo spirito, sono un risultato necessario dell'universale estraniamento dell'essenza umana, quindi anche del pensiero umano; e che Hegel li ha pertanto presentati e riuniti come momenti del pro-

<sup>52</sup> Se Marx continua a far uso di queste categorie della dialettica hegeliana – con una “civetteria” intesa a evidenziare la capacità della nuova teoria di appropriarsi dei risultati più maturi dell'intero sviluppo storico-filosofico – ciò non avviene pertanto senza una ridefinizione sostanziale del loro significato. Fermarsi all'apparenza delle espressioni impiegate da Marx nei *Manoscritti*, per concludere che questi ultimi sono un testo irrimediabilmente filosofico e ideologico (cfr. L. ALTHUSSER, *I Manoscritti del '44 di K. Marx*, in *Id.*, *Per Marx*, cit., pp. 133-8), è possibile solo a patto di ignorare le numerose esplicite dichiarazioni di Marx a proposito della inservibilità delle strutture della dialettica (la negazione, la negazione della negazione, la *Aufhebung* ecc.) nella loro forma specificamente hegeliana.



cesso di astrazione,<sup>53</sup> per esempio: l'essere soppresso è l'essenza, l'essenza soppressa è il concetto, il concetto soppresso [...] l'idea assoluta. Ma che cosa è mai l'idea assoluta? Essa sopprime a sua volta se stessa, se non vuole ripercorrere nuovamente dall'inizio l'intero atto di astrazione e contentarsi di essere una totalità di astrazioni o l'astrazione che coglie se stessa. Ma l'astrazione che si coglie come astrazione sa di essere un nulla; deve abbandonare se stessa, l'astrazione, e così perviene ad un essere che è esattamente il suo opposto, alla *natura*. L'intera *Logica* è dunque la prova che il pensiero astratto per sé non è nulla, che l'idea assoluta per sé non è nulla, che soltanto la *natura* è qualcosa.

||XXXII| L'idea assoluta, l'idea astratta, che *considerata* «secondo la sua unità con se stessa è *intuizione*» (Hegel, *Enciclopedia*, 3<sup>a</sup> ediz., p. 222<sup>54</sup>); che «nell'assoluta verità di se stessa *si risolve a lasciar uscire liberamente da sé* il momento della sua particolarità o del suo primo determinarsi e del suo esser altro, l'*idea immediata*, come suo riflesso, *natura*» (*ibidem*); tutta quest'idea che si comporta in modo così strano e barocco, e che ha procurato agli hegeliani atroci mal di testa, non è assolutamente altro che l'*astrazione* (cioè il pensatore astratto), la quale, scaltrita dall'esperienza e illuminata sulla sua verità, si risolve, sotto varie condizioni – false e ancora astratte –, a *rinunciare a se stessa* e a porre il suo essere-altro, il particolare, il determinato, al posto del suo esser-preso-di-sé, del suo non essere, della sua universalità e indeterminatezza; si risolve a *lasciar uscire liberamente da sé la natura*, ch'essa teneva celata in sé soltanto come astrazione, come oggetto di pensiero, cioè ad abbandonare l'astrazione e a riguardare finalmente la natura *libera* dall'astrazio-

<sup>53</sup> Se le categorie della *Logica*, per ammissione dello stesso Hegel, sono un'espressione estraniata del pensiero umano, si pone con ciò l'esigenza di passare all'altro dal pensiero (la natura). Questa esigenza secondo Marx è positiva, ma, date le premesse, illusoria: la natura a cui si perviene per questa via resta pur sempre «la natura come *oggetto di pensiero*, ma ora con il significato che essa sia l'essere-altro del pensiero». Ciò viene esemplificato attraverso il rinvio a una serie di passi paralleli della *Logica* e della *Filosofia della natura*, dai quali risulta che i fenomeni naturali sono intesi da Hegel come equivalenti di categorie logiche.

<sup>54</sup> § 244.

ne. L'idea astratta, che diviene immediatamente *intuire*, non è assolutamente altro che il pensiero astratto che rinuncia a sé e si decide per l'intuizione. Tutto questo passaggio dalla *Logica* alla *Filosofia della natura* non è nient'altro che il passaggio – così difficile da effettuare per il pensatore astratto e quindi descritto da lui in modo tanto stravagante – dall'*astrarre* all'*intuire*. Il sentimento *mistico* che spinge il filosofo dall'astratto pensare all'intuire, è la *noia*, la nostalgia di un contenuto.

(L'uomo estraniato a se stesso è anche il pensatore estraniato alla propria *essenza*, cioè all'essenza naturale ed umana. I suoi pensieri sono quindi spiriti fissi, dimoranti fuori della natura e dell'uomo. Nella sua *Logica* Hegel ha rinchiuso insieme tutti questi spiriti fissi, e ha considerato ciascuno di essi innanzitutto come negazione, cioè come alienazione del pensiero *umano*, poi come negazione della negazione, cioè come soppressione di quest'alienazione, come estrinsecazione *reale* del pensiero umano; || ma poiché è ancora prigioniera dell'estraniamento, questa negazione della negazione è, in parte, il ristabilimento di quegli spiriti fissi nella loro estraniamento; in parte, l'arrestarsi all'ultimo atto, l'atto di rapportarsi a sé nell'alienazione come vera esistenza di questi spiriti fissi;<sup>55</sup> e in parte, nella misura in cui quest'astrazione coglie se stessa e prova di sé un tedio infinito, l'abbandono del pensiero astratto muoventesi soltanto all'interno del pensiero, senza occhi, senza denti, senza orecchie, senza niente, si presenta in Hegel come la decisione di riconoscere la *natura* come essenza e di dedicarsi all'intuizione). |

<sup>55</sup> Ciò che Hegel sostituisce a quelle astrazioni fisse l'atto dell'astrazione che si volge in circolo; in ciò egli ha anzitutto il merito di aver indicato la fonte di tutti questi concetti inadeguati, che originariamente appartenevano a diversi filosofi, di averli raccolti e di aver stabilito come oggetto della critica l'intero ambito dell'astrazione anziché una determinata astrazione. Vedremo in seguito perché Hegel separi il pensiero dal *soggetto*: ma ora è già chiaro che se l'uomo non è umano, non può essere umana neppure la sua manifestazione essenziale, e quindi neppure il pensiero poteva essere concepito come manifestazione essenziale dell'uomo in quanto soggetto umano e naturale provvisto di occhi, orecchi ecc., vivente nella società, nel mondo e nella natura [*Nota di Marx*].

[XXXIII] Ma anche la *natura*, presa astrattamente, per sé, fissata nella separazione dall'uomo, non è *niente* per lui. È evidente che il pensatore astratto che si è risolto per la intuizione intuisce la natura astrattamente. Come la natura si trovava racchiusa dal pensatore in una figura a lui stesso nascosta ed enigmatica, sotto forma di idea assoluta, di cosa del pensiero, così liberandola da sé, egli ha in verità fatto uscire da sé soltanto questa *natura astratta* – la natura come *oggetto di pensiero* –, ma ora con il significato che essa sia l'essere-altro del pensiero, la natura reale, intuita, distinta dal pensiero astratto. Oppure, per parlare un linguaggio umano, nella sua intuizione della natura il pensatore astratto apprende che gli esseri, che egli nella divina dialettica credeva di creare dal nulla, dalla pura astrazione, come meri prodotti del lavoro del pensiero, che in se stesso s'aggira e mai si affaccia alla realtà, non sono nient'altro che *astrazioni di determinazioni naturali*. Per lui, dunque, l'intera natura non fa che ripetere le astrazioni logiche in una forma sensibile, esterna. Egli *analizza* la natura e analizza di nuovo queste astrazioni. La sua intuizione della natura è dunque soltanto l'atto che conferma la sua astrazione dalla intuizione della natura, è il processo formativo della sua astrazione, da lui ripetuto nella coscienza. Così, ad esempio, il tempo è uguale alla negatività che si rapporta a se stessa (ivi, p. 238).<sup>56</sup> Al divenire soppresso come esistenza corrisponde, in forma naturale, il movimento soppresso come materia.<sup>57</sup> La luce è la forma *naturale* della *riflessione in sé*.<sup>58</sup> Il corpo come *luna e cometa* è la forma *naturale* dell'*opposizione*, che secondo la *Logica* è, da un lato, il *positivo riposante* su se stesso e, dall'altro lato, il *negativo* riposante su se stesso.<sup>59</sup> La terra è la forma *naturale* del *fondamento* logico, in quanto unità negativa dell'opposizione ecc.<sup>60</sup> |

<sup>56</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 257.

<sup>57</sup> Alla «soppressione» del divenire nell'essere determinato, trattata nella *Logica* (ivi, § 89) corrisponde, nella *Filosofia della natura*, la soppressione del movimento nella materia (ivi, § 261).

<sup>58</sup> Ivi, §§ 275 e 113.

<sup>59</sup> Ivi, §§ 279 e 120.

<sup>60</sup> Ivi, §§ 280 e 121.

| La *natura come natura*, cioè in quanto si distingue ancora sensibilmente da quel senso segreto in essa celato, la natura separata, distinta da queste astrazioni, è il *nulla*, è il *nulla che si conforma come nulla*, è senza senso, ovvero ha solo il senso di un'esteriorità che deve essere soppressa.

«Nel punto di vista *teleologico*-finito si trova il giusto presupposto che la natura non contiene in se stessa lo scopo assoluto» (ivi, p. 225).<sup>61</sup> Il suo scopo è la conferma dell'astrazione.

«La natura si è dimostrata come l'idea nella *forma* dell'*essere altro*, poiché l'*idea* è in tal modo la negazione di se stessa, ossia è *esterna a sé*, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a quest'idea, ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione in cui essa è come natura» (ivi, p. 227).<sup>62</sup>

L'*esteriorità* non deve qui essere intesa come il *mondo sensibile che si esterna* e si è aperto alla luce, all'uomo sensibile. L'*esteriorità* è qui da prendere nel senso dell'alienazione, di un errore, di un'imperfezione che non deve essere. Il vero, infatti, è ancor sempre l'idea. La natura è soltanto la *forma* del suo *essere-altro*. E poiché il pensiero astratto è l'*essenza*, ciò che è esterno ad esso è, nella sua essenza, qualcosa di semplicemente *esteriore*. Il pensatore astratto riconosce al contempo che la *sensibilità* – l'*esteriorità* in opposizione al pensiero che si aggira *in sé* – è l'essenza della natura. Ma al contempo egli esprime questa opposizione in modo tale che questa *esteriorità della natura*, l'*opposizione* della natura al pensiero, è il suo *difetto*, e che essa, nella misura in cui si distingue dall'astrazione, è un essere manchevole. ||XXXIV| Un essere manchevole non soltanto per me, ai miei occhi, ma in se stesso, ha fuori di sé qualcosa che gli manca. Vale a dire, la sua essenza è altra da lui stesso. La natura deve perciò sopprimersi da sé per il pensatore astratto, poiché è posta da lui come un essere potenzialmente *soppresso*.

«Lo spirito ha *per noi* a suo *presupposto* la natura, della quale è la *verità* e perciò l'*assoluto prius*. In questa verità la natura è *spa-*

<sup>61</sup> Ivi, § 245.

<sup>62</sup> Ivi, § 247.

*rita* e lo spirito si è rivelato come l'idea giunta al suo essere-per-sé; il cui *oggetto*, e *soggetto* insieme, è *il concetto*. Questa identità è *negatività assoluta*, perché nella natura il concetto ha la sua perfetta oggettività esterna, ma questa sua alienazione è stata soppressa ed esso in tale alienazione è divenuto identico con sé. Così il concetto è questa identità solo in quanto è ritorno in sé dalla natura» (ivi, p. 392).<sup>63</sup>

«La *rivelazione*, in quanto *idea astratta*, è passaggio immediato, *divenire* della natura; come rivelazione, invece, dello spirito, che è libero, è un *porre* la natura come mondo *suo*; posizione che in quanto riflessione è al contempo *presupposizione* del mondo come natura indipendente. La rivelazione nel concetto è creazione del mondo come suo proprio essere, nel quale il concetto si dà l'*affermazione* e la *verità* della sua libertà. *L'assoluto è lo spirito*: questa è la più alta definizione dell'assoluto» (ivi, p. 393).<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Ivi, § 381.

<sup>64</sup> Ivi, § 384.

## INDICE DEI NOMI

- Agazzi E., 29  
Althusser L., 8, 29, 34, 270-271  
Andolfi F., 8, 12, 18, 21, 24, 29  
Aptheker H., 29
- Barberini C.A., 30  
Bauer B., 14, 39, 46, 49, 193, 241-243  
Bazzani F., 29  
Bedeschi G., 30, 189  
Belardinelli S., 30  
Belloni C., 30  
Bigo P., 30  
Blauner R., 30  
Bobbio N., 45  
Bravo G.M., 39, 47, 149  
Brown N.O., 144  
Buret E., 9-10, 46, 78-81, 100-102, 130, 155, 157, 174
- Camporesi C., 30, 40, 242  
Chiodi P., 251  
Cingoli M., 30, 32  
Colletti L., 60, 252, 264-265  
Cornu A., 47, 70
- D'Abbiero M., 21, 131  
Dal Pra M., 30, 128, 165  
Davydov J., 143-144  
De Bosses Ch., 170  
De Palma A., 30
- De Stefanis M., 30  
Della Volpe G., 30, 252  
Destutt de Tracy A.L.C., 46, 163, 227  
Di Marco G.A., 30  
Dini V., 30  
Dozzi G., 31
- Elbe I., 31  
Engels F., 7, 15, 22, 29, 37-40, 46-48, 70, 106, 127, 163, 170, 173-174, 181, 185, 214, 242-243
- Ferreri D., 31  
Feuerbach L., 7-8, 12-14, 19-20, 24-26, 30-31, 35, 38-40, 48-51, 132, 135, 138, 140, 142, 170-171, 184, 187, 189, 191-200, 218, 233, 241-248, 259-261, 263-264, 266  
Finelli R., 31  
Fineschi R., 31, 37, 60, 236  
Friederich M., 31  
Fromm E., 31, 206  
Funke G.L.W., 161
- Gambazzi P., 31  
Garofalo P., 31-33  
Godelier M., 270  
Goethe J.W., 235

- Haber S., 31  
Hegel G.W.F., 7, 20, 24-25,  
30-31, 34, 39, 45-46, 48-50,  
129, 131-132, 134, 149, 167,  
169-170, 197, 203, 208, 224,  
238, 242, 245-248, 250-257,  
262-267, 269, 271-274  
Heller Á., 205-206, 209, 218  
Hess M., 25, 47-48, 122, 139,  
181, 193, 202, 216, 234, 248  
Hook S., 242
- Izzo A., 31, 264
- Jaeggi R., 16, 32
- Kägi P., 183-184
- Lapin N.I., 32, 172, 174  
Leo H., 161-162  
Losurdo D., 32  
Loudon Ch., 77  
Löwy M., 32  
Lukács G., 32, 122
- Malthus T.R., 210-211  
Mandel E., 32, 172  
Marcuse H., 13, 21, 32, 38, 141,  
151, 180, 192, 253, 264, 268  
Márkus G., 32, 144  
McClellan D., 32  
Meliga S., 30  
Mészáros I., 32  
Mill J., 11, 39, 46, 156, 163,  
173, 208, 213-215, 228-230,  
234  
Mondolfo R., 32  
Mori G., 32  
Musto M., 8, 33
- Napoleoni C., 62, 66, 84
- Oizerman T.I., 33  
Ollman B., 33
- Pecqueur Ch., 9, 75-76, 97-99,  
133  
Petrucciani S., 18  
Piomalli E., 18  
Proudhon P.-J., 15, 47, 59, 64,  
68, 124, 130, 135, 148-149,  
179-181, 184, 216, 221, 223  
Pugliese A., 33
- Quante M., 16, 31-33, 132  
Quiniou Y., 24
- Rambaldi E.I., 33  
Rancière J., 34, 129  
Renault E., 34  
Ricardo D., 9-11, 40, 46, 62,  
64, 66-67, 84, 89, 100-101,  
105-106, 116, 156-158, 163,  
172-174, 210, 212-213, 230  
Rojahn J., 34  
Roll E., 158, 211  
Rosa H., 34  
Rosdolsky R., 131  
Rossi M., 34, 129, 132, 197,  
203, 213, 242, 246, 254  
Rovatti P.A., 34, 129  
Rubel M., 124, 148, 184, 191,  
196, 198, 203  
Ruge A., 39, 186, 203
- Say J.-B., 9, 46, 66-67, 78, 83, 88-  
89, 105-107, 110, 112, 116, 127,  
156, 173, 210, 228, 230-231  
Schaff A., 34

- Schmidt A., 189  
Schulz W., 9, 69-75, 95-97,  
104, 131, 175, 219  
Sepe S., 34  
Sgro' G., 10, 18, 21, 24, 29, 34,  
37, 101, 242  
Silva Michelena L.J., 34  
Simmel G., 23, 38  
Sismondi (de) J.C.L. Simonde,  
9, 10, 56, 67, 75, 78, 100, 101,  
157, 161, 173, 174  
Skarbek E., 228, 230-231  
Smith A., 9, 30, 40, 46, 55,  
58-59, 62-66, 83-88, 90-94,  
100, 102-103, 105, 107-114,  
116-119, 130, 156, 158, 162,  
169-170, 172-173, 175, 225,  
227-230
- Soriani A., 34  
Strauss D.F., 241-242  
Thier E., 193, 238  
Trincia F.S., 31  
Tuchscheerer W., 34  
Vander F., 34  
Vanzulli M., 35  
Vygodskij V.S., 35  
Zanardo A., 35, 46  
Zolo D., 184





## INDICE

- 7 Introduzione  
di *Ferruccio Andolfi*
- 29 Bibliografia essenziale  
a cura di *Giovanni Sgro'*
- 37 Nota all'edizione
- 39 Sigle

Karl Marx  
MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI DEL 1844

### PREFAZIONE

- 45 [Prefazione dal Quaderno III]

### QUADERNO I

- 55 Salario
- 83 Profitto del capitale  
1) Il capitale, 83 – 2) Il profitto del capitale, 84 – 3) Il dominio del capitale sul lavoro e i moventi del capitalista, 88 – 4) L'accumulazione dei capitali e la concorrenza tra i capitalisti, 90
- 107 Rendita fondiaria

127    [Il lavoro estraniato]

[Lavoro estraniato e proprietà privata], 127 – [Prima determinazione del lavoro estraniato: estraniamento dell'uomo nell'oggetto della produzione], 130 – [Seconda determinazione del lavoro estraniato: estraniamento dell'uomo nell'atto della produzione], 135 – [Terza determinazione del lavoro estraniato: estraniamento dell'uomo dal genere umano], 137 – [Quarta determinazione del lavoro estraniato: estraniamento dell'uomo dall'uomo], 142

QUADERNO II

155    [Il rapporto della proprietà privata]

QUADERNO III

169    [Integrazione al Quaderno II, p. XXXVI]  
[Proprietà privata e lavoro]

179    [Integrazione al Quaderno II, p. XXXIX]  
[Proprietà privata e comunismo]

205    [Bisogno, produzione e divisione del lavoro]

215    [Aggiunte]

224    [Frammenti]  
[La divisione del lavoro]

233    [Denaro]

241    [Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in genere]

277    Indice dei nomi



l'alanguè

Studio grafico e impaginazione  
[www.lalangue.it](http://www.lalangue.it)



Stampato per conto di Orthotes  
da Arti Grafiche Cecom  
nel mese di settembre 2018