

Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. Nicolás Gómez Dávila

MARXISTI ANTIMODERNI. APPROFONDIMENTI, INCONTRI, PRECISAZIONI (12)

LEGGERE I MANOSCRITTI

A CURA DI STEFANO BORSELLI, RICCARDO DE BENEDETTI ED ARMANDO ERMINI.

 La recente ripubblicazione dei Manoscritti del 1844 nella nuova ed accurata traduzione di Enrico Donaggio e Peter Kammerer (Feltrinelli, maggio 2018, 10 €) e finalmente con l'inclusione delle cruciali «Note su James Mill» ci ha spinto alla realizzazione di questo numero gigante di trenta pagine che solo il tempo di vacanze può giustificare. Abbiamo pensato infatti, mentre invitiamo gli interessati a fornirsi di questa ultima edizione (oltretutto offerta ad un prezzo veramente accessibile), di corredare il numero di una selezione di brani ripresi da traduzioni di dominio pubblico e da noi comunque rivisti. Ci sono forse tutti i passi più importanti, alcuni li abbiamo evidenziati. Il lungo indice che segue può dare un orientamento. Coraggio e buona lettura. 🍷

Marx scrittore: <i>La Comédie humaine</i>22	(Stefano Borselli & Armando Ermini) Alcune nostre evidenziazioni.....26
Il comunismo nei <i>Manoscritti</i> (1).....26	Il comunismo nei <i>Manoscritti</i> (2).....27
Il socialismo.....27	Il mistero della proprietà privata.....28
L'accelerazionismo.....28	(Jacques Camatte) Voci dal Glossario.....29
Alienazione.....29	Antropomorfosi.....29
Capitale.....30	Gemeinwesen.....30

Il Covile 465. Manoscritti.

DI RICCARDO DE BENEDETTI

OSSERVARE da vicino il formarsi del pensiero di Marx è qualcosa di impagabile... appunto, che non può valere un prezzo, soprattutto in quel mercato particolare che sono le idee e che mercato in senso stretto non può dirsi. Ha valore ma non ha prezzo, e possono le cose di questo mondo, compresi i pensieri, esistere con un valore ma senza un prezzo? Il processo variamente descritto da Marx ci dice che la riduzione del valore in prezzo comporta, anche solo per descriverlo, un'immersione totale all'interno dei meccanismi di formazione dell'uomo in quanto uomo. Ad un certo punto si è detto, l'economia politica ha detto, «non è possibile un valore senza prezzo», ma è possibile un prezzo senza valore; è

INDICE

(Riccardo De Benedetti) Il Covile 465. Manoscritti.....1
(Costanzo Preve) Introduzione ai <i>Manoscritti economico-filosofici del 1844</i> di K. Marx...3
Parte prima. Il contenuto.....3
Parte seconda. Le interpretazioni.....5
Leggere i Manoscritti con occhi nuovi.....7
(Carlo Marx) Antologia dai <i>Manoscritti economico-filosofici del 1844</i>9
Contro il socialismo.....9
L'alienazione.....10
L'antropomorfosi.....15
Il comunismo per Marx.....16
<i>Common whore</i> . La comunità del denaro..19
Marx accelerazionista.....22



possibile in altre parole che la merce, cioè tutte le cose che hanno un prezzo, possano non avere valore, nel senso che non corrispondano al soddisfacimento di nessun bisogno diverso da quello di valorizzarsi in quanto cose dotate di un prezzo. È il sistema moderno degli oggetti (Baudrillard), che vagano come mosche in attesa di posarsi sulla carcassa in decomposizione dell'umano. Siamo come la carogna della poesia di Baudelaire, a gambe all'aria in attesa del prezzo della nostra decomposizione. Viviamo in un processo che ha già fatto di noi «lavoro morto» e ciò che ancora di vivo rimane è il movimento del denaro, dei prezzi che segna e che traduce in valuta.

La silloge di testi marxiani tratti dai *Manoscritti del 44* fatta dal Covile consegna al lettore il senso di una riflessione che non ha eguali per sintesi e profondità. Mi soffermo solo sull'esperimento finale, quello di togliere il periodo ipotetico e riscrivere la pagina nella quale Marx ci introduce nell'intimo della nostra *vita attiva*, direbbe la Arendt. Per quanto volta a costruire l'esterno, il mondo delle cose, la *vita attiva* possiede un'intimità insospettabile a coloro che dividono l'uomo tra un interno e un esterno, secondo una dicotomia che il razionalismo cartesiano ha contribuito a diffondere e ad estendere come una vera e propria peste teorica. Ebbene, Stefano usa il termine *epoché*, so-

spensione del giudizio, messa in parentesi. Questo termine tecnico della fenomenologia husserliana, qui solo leggermente spostato dal suo uso abituale (ma nulla per il fenomenologo dovrebbe considerarsi abituale, ma poi tutto dovrebbe ritornarci a *epoché* conclusa), ci ha consentito di indicare il punto esatto di ciò che Marx intenderebbe come comunismo. Non solo, ma la descrizione stessa abbandona totalmente la dimensione che Hans Blumenberg definiva del diletterismo, nella quale era stata confinata con il celebre brano dell'*Ideologia tedesca* nel quale il comunista faceva un po' come gli pareva della sua *vita attiva*. Piacere della produzione, piacere della mediazione, piacere della propria creatività, unica, individua ancor prima che individuale e insieme comune, nel senso di partecipata, resa disponibile all'altro, non in quanto Altro ma in quanto uomo come me. Questo il passaggio che andrebbe più e più volte sottolineato e mandato a memoria da chi voglia ancora affidarsi al pensiero di Marx. La natura in comune con gli altri che qui viene presentata nel suo movimento costitutivo non può essere fraintesa in nessun modo come una sorta di medium neutro, disponibile a qualsiasi predisposizione mercantile. Non può essere confusa con il mercato. Anche i sostenitori della dimensione antropologicamente insuperabile del mercato dovranno convenire che qui viene descritta una caratteristica che può fonderlo ma non può ridurvisi. Il mercato può autointerpretarsi (illegittimamente) come quel medium neutro e attraversato dai flussi di denaro che lo rappresentano dandogli un prezzo (ma non necessariamente un valore), ma solo dopo averlo cancellato nella sua forma propria e avendogli imposto la caratteristica di elemento calcolabile e divisibile all'infinito. Marx analizza, quindi in qualche modo divide e separa, ma solo per descrivere una *vita attiva* dotata di un senso proprio e indistruttibile, l'unico in grado di mantenere e conservare l'umano nella sua natura di essere comune e diverso, unico e condivisibile, unico perché condivisibile e condivisibile perché unico. (R.D.B.)

Introduzione ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Karl Marx.

DI COSTANZO PREVE

Fonte e ©: <http://blog.petiteplaisance.it>. Versione ridotta. Tioletti redazionali.

SCRITTI fra l'aprile e l'agosto del 1844 a Parigi da un Marx ventiseienne, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sono un'opera non destinata alla pubblicazione, che Marx non ha mai sistematizzato ed organizzato come è d'uso quando un testo è destinato ad una pubblicazione a stampa. Essi presuppongono la lettura e lo studio del saggio dell'amico Engels *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, pubblicato nel febbraio 1844. Si tratta essenzialmente di appunti di chiarimento ad uso personale, come è stato recentemente stabilito da un accurato esame filologico.¹ Pubblicati per la prima volta nel 1927 in URSS per opera di Rjazanov, essi non entrarono nel dibattito filosofico europeo prima del 1932, ed il primo intervento autorevole di quell'anno che ne segnala la grande importanza per la comprensione del pensiero globale di Marx è quello di Herbert Marcuse.² La presa in considerazione dei *Manoscritti* è quindi del tutto estranea al processo di sistematizzazione e di coerentizzazione dottrinale del pensiero di Marx, che divenne appunto «marxismo» nel ventennio 1875-1895 per opera pressoché esclusiva di Engels e Kautsky. E questo non è un caso. Questo «marxismo», costruito di fatto come una teoria del crollo della produzione capitalistica, non avrebbe saputo che farsene di una teoria dell'alienazione e neppure di una critica filosofica dell'economia. I *Manoscritti* hanno quindi letteralmente «dormito» per quasi un secolo. Si tratta di una sorte comune a molte altre opere filosofiche. L'Aristotele che conosciamo aveva «dormito» per tre secoli fino al primo secolo avanti Cristo, e Lucrezio, del tutto ignoto a

1 Cfr. Jürgen Rojahn, in *Passato e Presente*, 3, 1983.

2 Cfr. H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975, pp. 61-116.

Dante, dovette attendere il quindicesimo secolo per essere «scoperto» in Germania da un umanista italiano in «trasferta».

[...] Ma qui si tratta di introdurre alla lettura dei *Manoscritti*, ed allora la cosa più utile è dividere questa introduzione in due parti. In primo luogo, cercherò di riassumere criticamente — con qualche inevitabile notazione personale — il contenuto dei *Manoscritti*. In secondo luogo, cercherò di segnalare le interpretazioni principali che sono state date ai *Manoscritti* negli ultimi novant'anni, limitandomi all'essenziale e trascurando i pur significativi particolari.

PARTE PRIMA. IL CONTENUTO.

IN estrema sintesi, il contenuto dei *Manoscritti* può essere riassunto in tre punti principali:

1. una critica globale dell'intera concettualizzazione dell'economia politica borghese del tempo, che culmina in alcune pagine di straordinaria efficacia dedicate al concetto di «lavoro alienato»;
2. una prima tematizzazione esplicita del comunismo come risoluzione dialettica dei processi economico-sociali del mondo moderno;
3. una critica radicale a Hegel, in particolare per quanto riguarda la dialettica «idealistica» della coscienza su cui è costruita logicamente ed ontologicamente la *Fenomenologia dello Spirito*.

Tutti e tre questi punti meritano, a fianco della necessaria segnalazione, un breve commento.

I. CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA.

Marx è il primo pensatore in assoluto che applica sistematicamente al mondo reale della produzione capitalistica il concetto di alienazione. Nell'Ottocento resterà praticamente il solo, mentre nel Novecento sarà seguito da alcuni altri grandi pensatori critici (Lukács e Adorno in primo luogo). È vero che già Hegel aveva criticato il punto di vista unilaterale ed astratto dell'economia politica, definendolo un

sapere dell'intelletto (e quindi non della ragione), ma lo aveva fatto senza utilizzare il concetto di «alienazione», che nel suo lessico significa soltanto oggettivazione, nel senso di fisiologica uscita da sé, e quindi estraniamento dialettica (*Entäusserung*) intesa come momento dello spirito.

Ma Marx, a differenza di Hegel, sostiene che nella produzione capitalistica l'oggettivazione avviene nella forma dell'alienazione (*Entfremdung*), in quanto in essa, anziché realizzarsi nel lavoro, l'uomo perde il proprio essere specifico (e cioè la sua naturale genericità, *Gattungswesen*), cadendo sotto il dominio del capitale che gli si contrappone come un mondo reificato (*Verdinglichung*). Marx mette in evidenza quattro aspetti principali di questo processo di alienazione, che il lettore potrà analizzare adeguatamente nella lettura diretta dei Manoscritti, e che si riconducono però tutti e quattro ad un solo fondamento unitario, il fatto che l'uomo, essere sociale per sua propria essenza, non può realmente «riconoscersi» nel rapporto sociale di capitale.

Sta qui il momento unitario fra Hegel e Marx. È vero infatti che i concetti di alienazione-estraneazione-oggettivazione-reificazione (ho qui volutamente riassunto la loro quadruplici natura) sono diversi in Rousseau, Hegel, Feuerbach e Marx, e questa diversità è stata messa correttamente in luce dai saggi storico-monografici dedicati al concetto di alienazione. Ma è ancora più vero che esiste un minimo denominatore filosofico robustamente comune a Hegel e Marx, il fatto cioè che l'umanità, pensata idealisticamente come un unico concetto trascendentale riflessivo che procede dialetticamente verso la propria autocoscienza razionale, deve infine *riconoscersi* in sé stessa, e senza questo riconoscimento restano tutte le patologie della cosiddetta «coscienza infelice». E mentre nel medioevo la coscienza infelice si manifestava nei conflitti fra Dio e Uomo, mondo divino e mondo terrestre, Gerusalemme e Babilonia, millennio e secolo, eccetera, nel mondo moderno la coscienza infelice sorge nel-

la consapevolezza dell'impossibile universalizzazione dell'etica del mondo borghese. E questa coscienza infelice produce appunto il concetto di comunismo.

2. TEMATIZZAZIONE ESPLICITA DEL COMUNISMO.

In un ottica filosofica hegeliana, il concetto (*Begriff*) non è in alcun modo un lockiano (e kantiano) contenuto della coscienza, ma è una realtà ancora potenziale che deve realizzarsi concretamente nel mondo reale (*Wirklichkeit*), per cui possiamo dire che nel giovane Marx il concetto di comunismo deriva direttamente dalla diagnosi precedente dell'alienazione del lavoro nel mondo borghese-capitalistico.

Marx è ovviamente ancora lontano dalla sua posteriore concretizzazione storico-economica del concetto di comunismo (esito della contraddizione fra lo sviluppo delle forze produttive sociali e la natura classista dei rapporti sociali di produzione, formazione di un lavoratore collettivo cooperativo associato alleato con il *general intellect*, cioè con le stesse potenze produttive sprigionate dalla produzione capitalistica, eccetera), ma da un punto di vista filosofico-concettuale egli vi era già pienamente arrivato a ventisei anni.

3. CRITICA RADICALE A HEGEL.

E veniamo ora alla sua giovanile critica radicale a Hegel. È chiaro che senza la presa d'atto di una radicale discontinuità con Hegel il materialismo storico marxiano non sarebbe mai potuto nascere, il che fa diventare questa rottura con Hegel inevitabile ed indispensabile, per un insieme di ragioni che qui compendierò in due soltanto. In primo luogo, la teoria della successione dei modi di produzione sociali non può certamente derivare dalla filosofia della storia di Hegel, ma implica una rottura specifica con essa, che Marx un po' impropriamente definì con il termine di dualismo Struttura/Sovrastruttura con dominanza della struttura. In secondo luogo, la critica radicale

all'alienazione del lavoro nel capitalismo riprendeva certamente il tema hegeliano della lotta per il riconoscimento fra Servo e Signore, ma era incompatibile con la sostanziale accettazione del mondo borghese compiuta da Hegel nella sua *Filosofia del Diritto* (Spirito Oggettivo, Famiglia, Società Civile, Stato, eccetera).

E tuttavia non bisogna prendere dogmaticamente per scontato tutto ciò che Marx afferma di Hegel come se Marx fosse una divinità che ha sempre ragione qualunque cosa dica.³ La critica di Marx alla dialettica della coscienza di Hegel è indubitabile, e senza di essa sarebbe stato impossibile riportare alla lotta contro il lavoro concretamente alienato il tema della necessaria soggettività rivoluzionaria (consigli, classe, partito, eccetera), che ha poi nutrito per più di un secolo l'intera storia del marxismo. Un marxismo depurato dall'imbarazzante lotta di classe, e depurato dall'ancora più imbarazzante comunismo, è oggi propugnato da quello che resta del marxismo universitario, ma si tratta di una congiuntura storica segnata dalla recente restaurazione,⁴ che prima o poi inevitabilmente finirà. Resta il fatto che Marx pensa filosoficamente il comunismo in modo decisamente hegeliano, in quanto prodotto da una antitesi contraddittoria (forze produttive e rapporti di produzione, borghesia e proletariato, eccetera) e concepito come sintesi ideale (nel linguaggio hegeliano ideale=reale) delle contraddizioni capitalistiche. Non a caso la stessa accusa di sostenere così la fine della storia è stata sollevata (con qualche ragione) sia verso Hegel che verso Marx, e più o meno con gli stessi termini e lo stesso apparato argomentativo.



Ho esposto sinteticamente alcune ragioni che portano a giudicare del tutto attuali (ed attuali perché sostanzialmente ancora irrisolti) i

3 Cfr. Roberto Fineschi, *Marx e Hegel*, Carocci, Roma 2006.

4 Cfr. Alain Badiou, *Il Secolo*, Feltrinelli, Milano 2006.

tre nuclei di problemi sollevati da Marx nei *Manoscritti*. [...]

✿ PARTE SECONDA. LE INTERPRETAZIONI.

VALE invece la pena di segnalare alcune cose a proposito della ricezione storica dei *Manoscritti* da parte della comunità dei pensatori marxisti novecenteschi. Secondo la corretta formulazione di Kant, la filosofia è un campo di battaglia (*Kampfplatz*), in cui ogni oggettivazione teorica coerente cerca la sovranità assoluta nel proprio regno «ideale», ed in cui ci possono essere al massimo degli armistizi, ma non certo delle «paci perpetue». Una guerra di questo tipo c'è per esempio fra il profilo filosofico kantiano ed il profilo filosofico hegeliano, perché non ci può essere pace possibile fra una concezione che pensa la soggettività umana con un'operazione di formalizzazione aprioristica di tipo gnoseologico-trascendentale (Kant) ed una concezione che la pensa al contrario come l'esito sempre provvisorio di un conflitto dialettico fra soggettività opposte (Hegel).

Non possiamo dunque stupirci che da quasi un secolo i *Manoscritti* siano diventati il pretesto filologico per lo scontro fra due partiti filosofici entrambi riferentesi a Marx, il partito filosofico filo-hegeliano ed il partito filosofico anti-hegeliano. Si tratta spesso di uno scontro di tipo teologico-ideologico, simile per molti aspetti allo scontro fra teologi platonici e teologi aristotelici nel medioevo cristiano e bizantino. In quanto scontro teologico, il pensiero di Marx viene ridotto a *Scriptura sacra*, ad *Auctoritas* suprema cui appellarsi per la risoluzione di ogni possibile controversia, e comincia allora lo scontro interminabile per trovare la citazione giusta, quasi sempre decontestualizzata, che dovrebbe risolvere una volta per sempre il contrasto, e non può ovviamente farlo mai, perché le citazioni staccate dal contesto espressivo sono sorde e mute. In quanto scontro ideologico, si può dire di esse ciò che argutamente Terry Eagleton ha scritto dell'ideologia, e cioè

che «l'ideologia, come l'alitosi, è qualcosa che appartiene sempre agli altri». ⁵ I *Manoscritti* non potevano quindi sfuggire a questa sorte.

• COME IL FUMO NEGLI OCCHI.

Chi scrive è un ammiratore esplicito dei *Manoscritti*, e li considera parte integrante del *corpus* marxiano. Ma è bene segnalare anche le posizioni contrarie del partito anti-hegeliano, che per comodità espositiva dividerò in due parti, e cioè gli anti-hegeliani che con la scusa di liberarsi di Hegel mirano in realtà (e quasi sempre lo dicono anche esplicitamente) a liberarsi anche di Marx, e gli anti-hegeliani che invece ritengono che per poter salvare il «vero» Marx, quello scientifico e non contaminato dall'idealismo, bisogna invece liberarsi di Hegel. Anche se gli argomenti dei due «partiti» sono spesso sorprendentemente simili, è bene ammettere che le loro intenzioni politiche restano opposte. Non potendo entrare nel merito di queste posizioni per ragioni di spazio, il lettore sappia che per quanto riguarda il primo partito anti-hegeliano ho soprattutto in mente Jürgen Habermas, ⁶ e per il secondo partito anti-hegeliano ho soprattutto in mente Louis Althusser. ⁷ In entrambi i casi, ovviamente, la valutazione filosofica dei *Manoscritti* resta il cuore teorico del contendere.

IL PARTITO ANTI-HEGELIANO «BORGHESE».

Il partito anti-hegeliano «borghese» riprende contro Hegel-Marx (visti come i due corni dello stesso partito filosofico tardoromantico e tardometafisico dell'alienazione) i vecchi argomenti della corrente neokantiana (Bernstein, Adler, eccetera) che «stroncano» le loro posizioni dialettiche con lo stesso apparato concettuale con cui a suo tempo Kant aveva «stroncato» le pretese conoscitive e normative della metafisica classica. È interessante che Habermas, che pure si definisce un moderno in lotta contro i cosiddetti «postmoderni» (Lyotard, eccetera), usi poi di fatto gli stessi argomenti «antimetafisici» contro Hegel e Marx impiegati dai postmoderni stessi (critica di Lyotard alle «grandi narrazioni», in cui c'è ovviamente sia la grande narrazione hegeliana sia la grande narrazione marxiana).

Il concetto di alienazione dei *Manoscritti* è ovviamente nel mirino della critica razionalistico-neokantiana di Habermas, in quanto «indeterminato», ed in quanto indeterminato non «operativo». Habermas si rende perfettamente conto che un'accettazione filosofica del concetto marxiano di alienazione comporterebbe automaticamente una critica politica radicale al capitalismo, esattamente quella che non intende fare in alcun modo, soprattutto dopo la sua rottura con i maestri francofortesi Horkheimer e Adorno, di cui ha comunque prudentemente atteso la morte per evitare che potessero prendere decisamente le distanze dalla sua evoluzione (o per meglio dire, dalla sua penosa involuzione).

Nel contesto del nostro discorso introduttivo, apparirà chiaro che la presa di distanza da Marx (attuata dopo un tentativo di «ricostruzione del marxismo» di tipo neokantiano, il che equivale a ricostruire una cattedrale con cartone pressato) gira intorno (e non potrebbe essere diversamente) alla delegittimazione teorica del concetto filosofico di alienazione. In soldini, bisogna che il succo del discorso consista in ciò, che non è vero che il lavoro erogato in condizioni capitalistiche sia alienato, così come non è neppure vero che sia realmente sfruttato (e per negare lo sfruttamento viene ideologicamente mobilitata la famosa trasformazione dei valori in prezzi di produzione, le cui innegabili inesattezze vengono utilizzate in analogia con le inesattezze teoriche delle vecchie prove ontologiche e cosmologiche sull'esistenza di Dio). C'è chi pensa che Dio, da un lato, ed il Comunismo, dall'altro, possano essere fatti «sparire» attraverso un'abile sofistica di tipo gnoseologico, senza rimuovere le ragioni storiche e sociali che in qualche modo legittimano entrambi. Ma chi pensa questo deve essere lasciato stare nel suo

⁵ Cfr. T. Eagleton, *Ideologia*, Fazi, Roma 2007.

⁶ Cfr. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1987.

⁷ Cfr. *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006.

delirio gnoseologico, senza dimenticare un cor-tese inchino di congedo.

IL PARTITO ANTI-HEGELIANO «COMUNISTA»

Un discorso diverso deve essere fatto per il secondo partito, il partito anti-hegeliano «comunista». Trascurando qui il partito anti-hegeliano italiano (sviluppatosi con Galvano Della Volpe e poi «suicidato» con un harakiri neokantiano e popperiano da Lucio Colletti), che non se la prese mai particolarmente con i *Manoscritti* e con il concetto di alienazione, salvo poi scoprire che si trattava di una tarda secolarizzazione hegel-marxiana di un concetto neoplatonico (Bedeschi, Albanese, colletti vari), il vero fuoco d'artiglieria contro i *Manoscritti* ed il concetto di alienazione fu aperto a metà degli anni sessanta dalla scuola francese di Louis Althusser. Vi sono certamente ragioni di tipo «congiunturale» che lo spiegano. Nel dodicennio 1956-1968 (in breve, dal XX congresso del PCUS con relativa destalinizzazione all'entrata a Praga delle truppe del Patto di Varsavia, due date indubbiamente periodizzanti nella storia del movimento comunista internazionale) il successo del concetto di alienazione (Adam Schaff, Roger Garaudy, eccetera), successo che si fondava con tutta evidenza su di un «rilancio» del giovane Marx e della lettura dei *Manoscritti*, copriva ideologicamente una critica di «destra» al movimento comunista dell'epoca, il quale metteva al primo posto il concetto di alienazione come generico disagio interclassista generalizzato e finiva con il subordinare il concetto di lotta di classe fra capitalisti e proletari. Il contemporaneo sviluppo dell'«eresia» cinese, della diffusione in Europa del pensiero di Mao Tse Tung e della formazione di gruppi politici filocinesi, denominatisi marxisti-leninisti, finì con il fare da amplificatore al pensiero di Althusser.

La critica althusseriana al marxismo filosofico, che si fondava indiscutibilmente sul concetto di alienazione, non deve certo essere buttata via come si butta via il bambino con l'acqua sporca, in quanto a fianco dell'(ingiustifica-

ta)eliminazione del concetto di alienazione e della collocazione dei *Manoscritti* fuori del *corpus* «scientifico» marxiano (operazione — lo ripeto solennemente — inaccettabile), vi erano anche elementi molto positivi, come l'enfaticizzazione della centralità del concetto di modo di produzione, la critica allo storicismo ed all'economicismo, ed infine la critica alle metafisiche grandi-narrative dell'Origine e della Fine della storia.

☞ LEGGERE I MANOSCRITTI CON OCCHI NUOVI.

NON è certo questa la sede per entrare nei dettagli di questa storia, anche perché la scuola althusseriana fra poco compirà cinquant'anni di vita. È invece utile concludere questa breve introduzione con qualche consiglio al giovane lettore dei *Manoscritti*, che almeno in una cosa è «postumo», in quanto viene dopo le tempeste ideologiche che hanno investito i *Manoscritti* di Marx in quanto «incunabolo dell'alienazione». È bene allora essere informati del dibattito teorico-ideologico dei due partiti filosofici filo-hegeliano ed anti-hegeliano, ma è anche bene accingersi a leggere i *Manoscritti* con occhi nuovi. In proposito, mi limiterò ad alcune osservazioni largamente problematiche e del tutto prive di «raccomandazioni imperative» (l'espressione fu usata da Althusser a proposito di come aiutare gli operai a leggere il *Capitale* di Marx senza farsi «scoraggiare» dal suo lessico hegeliano).

• ATTUALITÀ DEL CONCETTO MARXIANO DI ALIENAZIONE.

In primo luogo, bisogna dire che una lettura (o per i più anziani una rilettura) dei *Manoscritti* non può che riportarci all'attualità del concetto marxiano di alienazione. Al di là della «dotta archiviazione» di questo concetto presente nelle dossografie filosofiche, appare chiaro che invece Marx ha saputo trattarlo con grande maestria dialettica nei suoi vari aspetti, e per così dire nelle sue «interfacce». L'alienazione è prima di tutto espropriazione del lavo-

ro umano da parte dei capitalisti, che se ne appropriano, lo sfruttano e rovesciano la sua potenza sociale cristallizzata contro il produttore stesso. L'alienazione è poi distacco del singolo dalla comunità produttiva solidale di cui fa parte, frantumata e scomposta dalla organizzazione capitalistica del lavoro (che più tardi nel *Capitolo VI* inedito del *Capitale* Marx ridefinirà in termini di sottomissione reale del lavoro al capitale). L'alienazione è inoltre separazione traumatica dell'uomo dalla sua stessa essenza umana, che è generica per definizione (*Gattungswesen*), e non può tollerare a lungo senza una degradazione antropologica devastante un suo inserimento unidimensionale nella pura logica riproduttiva del capitale. L'alienazione è infine sfiguratamento dello stesso lavoro umano (*Arbeit*) come forma e modello della prassi trasformativi del mondo operata dall'attività umana (*Tätigkeit*).

Ma al di là della ricca sfaccettatura del termine di alienazione resta — come ho già rilevato in precedenza — il carattere profondamente unitario, e cioè logico-antropologico, del concetto stesso. L'alienazione concerne l'insieme della produzione capitalistica, ed in questo senso ritengo abbia perfettamente ragione l'economista-filosofo italiano Claudio Napoleoni, morto nel 1988 ed oggi purtroppo quasi dimenticato, per il quale nel capitalismo solo *alcuni* sono sfruttati (nel senso che solo gli sfruttati all'interno del modo di produzione capitalistico sono oggetto di estorsione di plusvalore assoluto e relativo, estorsione che avviene nella forma feticizzata dell'apparente scambio di equivalenti), mentre *tutti* sono alienati, in quanto anche la classe dei capitalisti (meglio definibile come la classe funzionale dei funzionari attivi della riproduzione capitalistica) è pur sempre inserita in un meccanismo anonimo ed impersonale di cui non sono in alcun modo i «padroni».

LO SPIRITO DI MARX VISITÒ HEIDEGGER?

Questo concetto di «capitalismo assoluto», di cui i capitalisti sono funzionari subalterni assai più che veri e propri dominatori-decisori, è molto vicino al concetto di Heidegger di Imposizione-Impianto Anonimo (*Gestell*), frutto della risoluzione storica della lunga vicenda della metafisica occidentale in tecnica planetaria. Al di là del fatto che il concetto heideggeriano di *Gestell* tecnico possa sovrapporsi ad un concetto di capitalismo in Marx cui viene sottratta la contraddizione (mentre non gli vengono sottratte l'astrazione e la stessa alienazione), non c'è dubbio che la nozione di alienazione resta insostituibile. Al tempo di Marx non esisteva ancora l'attuale lavoro flessibile e precario, la valorizzazione capitalistica non si era ancora estesa mediante la manipolazione pubblicitaria dell'intero «mondo della vita» (Husserl), la famiglia e la sessualità non erano ancora state «liberalizzate», eccetera, ma ciononostante il raggio sociale del concetto di alienazione da lui disegnato nei *Manoscritti* resta sempre attuale. [...]

COSTANZO PREVE

Questo scritto del filosofo Costanzo Preve costituisce un'introduzione ai *Manoscritti* di Marx per una nuova edizione greca degli stessi. È stato pubblicato come «Appendice» nel libro di Eugenio Orso, *Alienazioni e uomo precario*, Petite Plaisance, 2011.



Antologia dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

DI CARLO MARX

Fonti e ©: www.marxists.org,
<http://francosenia.blogspot.com>. Traduzioni leggermente riviste. Tioletti ed evidenziazioni redazionali.

Contro il socialismo.

• IL MITO DELLA DIVISIONE DELLE TERRE.

La *divisione del possesso fondiario* nega il *grande monopolio* della proprietà fondiaria, lo sopprime, ma solo in quanto lo *generalizza*. Non sopprime il fondamento del monopolio, la proprietà privata. Investe l'esistenza, ma non l'essenza del monopolio. Ne segue che diventa vittima delle leggi della proprietà privata. La divisione del possesso fondiario corrisponde precisamente al movimento della concorrenza nel campo dell'industria. Oltre agli svantaggi — valutabili in termini di economia politica — di questa divisione di strumenti di lavoro e della separazione di un lavoro dall'altro (da distinguersi dalla divisione del lavoro: il lavoro non viene diviso tra molti, ma lo stesso lavoro viene compiuto da ognuno per sé; si tratta cioè di una moltiplicazione dello stesso lavoro), questa divisione, come la concorrenza, si rovescia necessariamente di nuovo in accumulazione (65–66).⁸

• UGUAGLIANZA DEI SALARI E CAPITALISMO DI STATO.

Un forzato *aumento del salario* (prescindendo da tutte le altre difficoltà, prescindendo dal fatto che essendo un'anomalia si potrebbe anche mantenere soltanto con la forza) non sarebbe altro che una *migliore remunerazione degli schiavi* e non sarebbe la conquista né per il lavoratore né per il lavoro della loro umana vocazione e dignità.

8 Qui e di seguito si indicano le pagine corrispondenti della recente traduzione di Enrico Donaggio e Peter Krammerer, edizione Feltrinelli.

Appunto l'*uguaglianza dei salari*, quale è richiesta da Proudhon, non fa che trasformare il rapporto del lavoratore d'oggi col suo lavoro in un rapporto di tutti gli uomini col lavoro: e 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 l'uno deve quindi cadere anche l'altra (85).

• IL COMUNISMO ROZZO.

Infine, il *comunismo* è l'espressione *positiva* della proprietà privata soppressa, e quindi in primo luogo la proprietà privata *generale*, il comunismo comprendendo questo rapporto nella sua generalità è:

I) nella sua prima forma soltanto la *generalizzazione* e il *compimento* della proprietà privata. Come tale si mostra in duplice forma: anzitutto, il dominio della proprietà sulle *cose* è così grande ai suoi occhi che esso vuole annientare *tutto* ciò che non è atto ad essere posseduto da tutti come proprietà privata; vuole quindi prescindere *violentemente* dal talento, ecc. Il *possesso* fisico immediato ha per esso il valore di unico scopo della vita e dell'esistenza; l'attività del *lavoratore* non viene soppressa ma estesa a tutti gli uomini; il rapporto della proprietà privata rimane il rapporto della comunità col mondo delle cose; infine tale movimento che consiste nell'opporre la proprietà privata generale alla proprietà privata, si esprime in una forma animale come la seguente: al matrimonio (che è indubbiamente una forma di *proprietà privata esclusiva*) si contrappone la *comunanza delle donne*, dove la donna diventa proprietà della *comunità*, una proprietà *comune*. Si può dire che questa idea della *comunanza delle donne* è il *mistero rivelato* di questo comunismo ancor rozzo e materiale. Allo stesso modo che la donna passa dal matrimonio alla prostituzione generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza

oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato al rapporto di prostituzione generale con la comunità. Questo comunismo, in quanto nega ovunque la *personalità* dell'uomo, non è proprio altro che l'espressione conseguente della proprietà privata, la quale è questa negazione. L'*invidia* universale, che si trasforma in una forza, non è altro che la forma mascherata sotto cui si presenta l'*avidità*, e in cui trova ma soltanto in un *altro* modo la propria soddisfazione. L'idea di ogni proprietà privata come tale è *per lo meno* rivolta contro la proprietà privata *più ricca* sotto forma di invidia e di tendenza al livellamento, tanto che questa stessa invidia e questa stessa tendenza al livellamento costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunista rozzo non è che il compimento di questa invidia e di questo livellamento partendo dalla *rappresentazione* minima. Egli ha una misura determinata e limitata. Proprio la negazione astratta dell'intero mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla semplicità *innaturale* dell'uomo povero e senza bisogni, che non solo non è andato oltre la proprietà privata ma non vi è neppure ancora arrivato, dimostrano quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una appropriazione reale.

La comunità non è altro che una comunità del lavoro e l'uguaglianza del *salario*, il quale viene pagato dal capitale comune, dalla *comunità* in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto vengono elevati ad una universalità *rappresentata*: il *lavoro* in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il *capitale* in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza riconosciuta dalla comunità.

Nel rapporto con la *donna*, in quanto essa è la preda e la serva del piacere della comunità, si esprime l'infinita degradazione in cui vive l'uomo per sé stesso: infatti il segreto di questo rapporto ha la sua espressione *inequivocabile*, decisa, *manifesta*, scoperta, nel rapporto del

maschio con la *femmina* e nel modo in cui viene inteso il rapporto *immediato* e *naturale* della specie. Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo con l'uomo è il *rapporto* del *maschio* con la *femmina*. In questo rapporto *naturale* della specie il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il rapporto dell'uomo con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo è immediatamente il rapporto dell'uomo con la natura, cioè la sua propria determinazione *naturale*. Così in questo rapporto *appare* in modo sensibile, cioè ridotto ad un fatto d'intuizione, sino a qual punto per l'uomo l'essenza umana sia diventata natura o la natura sia diventata l'essenza umana dell'uomo. In base a questo rapporto si può dunque giudicare interamente il grado di civiltà cui l'uomo è giunto. Dal carattere di questo rapporto si ricava sino a qual punto l'*uomo* come *essere appartenente ad una specie* si sia fatto *uomo*, e si sia compreso come *uomo*; il rapporto del maschio con la femmina è il *più naturale* dei rapporti che abbiano luogo tra uomo e uomo. In esso si mostra sino a che punto il comportamento *naturale* dell'uomo sia diventato *umano* oppure sino a che punto l'essenza *umana* sia diventata per lui essenza *naturale*, e la sua *natura umana* sia diventata per lui *natura*. In questo rapporto si mostra ancora sino a che punto il *bisogno* dell'uomo sia diventato *bisogno umano*, e dunque sino a che punto l'*altro* uomo in quanto uomo sia diventato per lui un bisogno, ed egli nella sua esistenza più individuale è ad un tempo un essere in comune (*Gemeinwesen*).

La prima soppressione positiva della proprietà privata, il comunismo *rozzo*, è dunque soltanto una *manifestazione* della abiezione della proprietà privata che si vuol porre come *l'essere in comune positivo* (105-108).

☞ L'ALIENAZIONE.

• DELLE COSE.

La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose.

Il lavoro non produce soltanto merci; produce sé stesso e il lavoratore come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci.

Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un *annullamento* del lavoratore, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniazione*, come *alienazione*.

[...] L'oggettivazione si presenta come perdita dell'oggetto in siffatta guisa che il lavoratore è derubato degli oggetti più necessari non solo per la vita, ma anche per il lavoro. Già, il lavoro stesso diventa un oggetto, di cui egli riesce a impadronirsi soltanto col più grande sforzo e con le più irregolari interruzioni. L'appropriazione dell'oggetto si presenta come estraniamento in tale modo che quanti più oggetti il lavoratore produce, tanto meno egli ne può possedere e tanto più va a finire sotto la signoria del suo prodotto, del capitale.

Tutte queste conseguenze sono implicite nella determinazione che il lavoratore si viene a trovare rispetto al *prodotto del suo lavoro* come rispetto ad un oggetto *estraneo*. Infatti, partendo da questo presupposto è chiaro che: quanto più il lavoratore si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in sé stesso. Il lavoratore ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. Quanto più grande è dunque questa attività, tanto più il lavoratore è privo di

oggetto. Quello che è il prodotto del suo lavoro, non è egli stesso. Quanto più grande è dunque questo prodotto, tanto più piccolo è egli stesso. L'*alienazione* del lavoratore nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'*esterno*, ma che esso esiste *fuori* di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea (72-73).

• DEL LAVORO.

Sinora abbiamo considerato l'estraniazione, l'alienazione del lavoratore da un solo lato, cioè abbiamo considerato il suo *rapporto coi prodotti del suo lavoro*. Ma l'estraniazione si mostra non soltanto nel risultato, ma anche nell'*atto della produzione*, entro la stessa *attività produttiva*. Come potrebbe il lavoratore rendersi estraneo al prodotto della sua attività, se egli non si estraniasse da se stesso nell'atto della produzione? Il prodotto non è altro che il «*resumé*» dell'attività, della produzione. Quindi, se prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività della alienazione. Nell'estraniazione dell'oggetto del lavoro si riassume l'estraniazione, l'alienazione che si opera nella stessa attività del lavoro.

E ora, in che cosa consiste l'alienazione del lavoro?

Consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è *esterno* al lavoratore, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Perciò il lavoratore solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. E a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria. Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un *mezzo* per soddisfare bisogni estranei. La sua estraneità si

rivela chiaramente nel fatto che non appena vien meno la coazione fisica o qualsiasi altra coazione, il lavoro viene fuggito come la peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di sacrificio di sé stessi, di mortificazione. Infine l'esteriorità del lavoro per il lavoratore appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro. Non gli appartiene, ed egli, nel lavoro, non appartiene a sé stesso, ma ad un altro. Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività del lavoratore non è la sua propria attività. Essa appartiene ad un altro; è la perdita di sé (75-76).

• DELL'UOMO DALL'UOMO.

Ora dobbiamo ancora ricavare dalle due determinazioni sin qui descritte una terza determinazione del *lavoro estraniato*.

L'uomo è un essere appartenente ad una specie (*Gattungswesen*) non solo perché della specie, tanto della propria quanto di quella delle altre cose, fa teoricamente e praticamente il proprio oggetto, ma anche (e si tratta soltanto di una diversa espressione per la stessa cosa) perché si comporta verso sé stesso come verso la specie presente e vivente, perché si comporta verso sé stesso come verso un essere *universale* e perciò libero.

La vita della specie, tanto nell'uomo quanto negli animali, consiste fisicamente anzitutto 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 regno della natura inorganica di cui egli vive. Le piante, gli animali, le pietre, l'aria, la luce, ecc., come costituiscono teoricamente una parte della coscienza umana, in parte come oggetti della scienza naturale, in parte come oggetti dell'arte — si tratta della natura inorganica spirituale, dei mezzi spirituali di sussistenza, che egli non ha che da apprestare per goderne e assimilarli —, così costituiscono anche prati-

camente una parte della vita umana e dell'umana attività. L'uomo vive fisicamente soltanto di questi prodotti naturali, si presentino essi nella forma di nutrimento o di riscaldamento o di abbigliamento o di abitazione, ecc. L'universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quella universalità, che fa della intera natura il corpo *inorganico* dell'uomo, sia perché essa 1) è un mezzo immediato di sussistenza, sia perché 2) è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale. La natura è il corpo inorganico dell'uomo, precisamente la natura in quanto non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo *viva* della natura vuol dire che la natura è il suo *corpo*, con cui deve stare in costante rapporto per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo sia congiunta con la natura, non significa altro che la natura è congiunta con sé stessa, perché l'uomo è una parte della natura.

Poiché il lavoro estraniato rende estranea all'uomo 1) la natura e 2) l'uomo stesso, la sua propria funzione attiva, la sua attività vitale, rende estranea all'uomo la *specie*; fa della *vita della specie* un mezzo della vita individuale. In primo luogo il lavoro rende estranea la vita della specie e la vita individuale, in secondo luogo fa di quest'ultima nella sua astrazione uno scopo della prima, ugualmente nella sua forma astratta ed estraniata.

Infatti il *lavoro*, l'*attività vitale*, la *vita produttiva* stessa appaiono all'uomo in primo luogo soltanto come un *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservare l'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita della specie. E la vita che produce la vita. In una determinata attività vitale sta interamente il carattere di una «species», sta il suo carattere specifico; e l'attività libera e cosciente è il carattere dell'uomo. La vita stessa appare soltanto come mezzo di vita.

L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. E *quella stessa*. L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente. Non c'è una sfera determinata in cui l'uomo immediatamente si confonda. L'attività vitale cosciente dell'uomo distingue l'uomo immediatamente dall'attività vitale dell'animale. Proprio soltanto per questo egli è un essere appartenente ad una specie. O meglio egli è un essere cosciente, cioè la sua propria vita è un suo oggetto, proprio soltanto perché egli è un essere appartenente ad una specie. Soltanto perciò la sua attività è un'attività libera. Il lavoro estraniato rovescia il rapporto in quanto l'uomo, proprio perché è un essere cosciente, fa della sua attività vitale, della sua *essenza* soltanto un mezzo per la sua *esistenza*.

La creazione pratica d'un *mondo oggettivo*, la *trasformazione* della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè è un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso sé stesso come un essere appartenente ad una specie. Certamente anche l'animale produce. Si fabbrica un nido, delle abitazioni, come fanno le api, i castori, le formiche, ecc. Solo che l'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé o per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale; produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso; l'animale riproduce soltanto sé 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 costruisce soltanto secondo la misura e il bisogno della specie, a cui appartiene, mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e sa ovunque predisporre la misura inerente a quel

determinato oggetto; quindi l'uomo costruisce anche secondo le leggi della bellezza.

Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un *essere appartenente ad una specie*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi *l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente alla sua propria specie*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato. Perciò il lavoro estraniato strappando all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa *la sua vita di essere appartenente alla sua specie*, la sua oggettività reale specifica e muta il suo primato dinanzi agli animali nello svantaggio consistente nel fatto che il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratta.

Parimenti, il lavoro estraniato degradando a mezzo l'attività autonoma, l'attività libera, fa della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie un mezzo della sua esistenza fisica.

Per opera dell'alienazione, la coscienza, che l'uomo ha della sua specie, si trasforma quindi in ciò che la sua vita di essere che appartiene ad una specie diventa per lui un mezzo.

Il lavoro alienato fa dunque:

3) dell'*essere dell'uomo, come essere appartenente alla sua specie*, tanto della natura quanto della sua specifica capacità spirituale, un essere a lui *estraneo*, un *mezzo* della sua *esistenza individuale*. Esso rende all'uomo estraneo il suo proprio corpo, tanto la natura esterna, quanto il suo essere spirituale, il suo essere *umano*.

4) Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico, è l'*estraniazione dell'uomo dall'uomo*. Se l'uomo si contrappone a sé stesso, l'*altro* uomo si contrappone a lui. Quello che vale del rapporto dell'uomo col suo lavoro, col prodotto del suo lavoro e con sé stesso, vale del rapporto

dell'uomo con l'altro uomo, ed altresí col lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo.

In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartenente a una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altresí che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo.

L'estraniamento dell'uomo, in generale ogni rapporto in cui l'uomo è con sé stesso, si attua e si esprime soltanto nel rapporto in cui l'uomo è con l'altro uomo.

Dunque nel rapporto del lavoro estraniato ogni uomo considera gli altri secondo il criterio e il rapporto in cui egli stesso si trova come lavoratore. [...]

Ora, proseguendo, vediamo come il concetto del lavoro estraniato, alienato, debba esprimersi e rappresentarsi nella realtà.

Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, mi sta di fronte come una potenza estranea, a chi mai appartiene?

Se un'attività che è mia non appartiene a me, ed è un'attività altrui, un'attività coatta, a chi mai appartiene?

Ad un essere *diverso* da me.

Ma chi è questo essere?

Sono forse gli dèi? Certamente, in antico non soltanto la produzione principale, come quella dei tempi, ecc., in Egitto, in India, nel Messico, appare eseguita al servizio degli dèi, ma agli dèi appartiene anche lo stesso prodotto. Soltanto che gli dèi non furono mai essi stessi i soli padroni. E neppure la *natura*. Quale contraddizione mai sarebbe se, quanto piú col proprio lavoro l'uomo si assoggetta la natura, quanto piú i miracoli divini diventano superflui a causa dei miracoli dell'industria, l'uomo dovesse per amore di queste forze rinunciare alla gioia della produzione e al godimento del prodotto.

L'essere *estraneo*, a cui appartengono il lavoro e il prodotto del lavoro, che si serve del lavoro e gode del prodotto del lavoro, non può essere che l'*uomo*.

Se il prodotto del lavoro non appartiene al lavoratore, e un potere estraneo gli sta di fron-

te, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene ad un *altro uomo estraneo al lavoratore*. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un *godimento*, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dèi, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo.

Si ripensi ancora alla tesi sopra esposta, che il rapporto dell'uomo con se stesso è per lui un rapporto *oggettivo* e *reale* soltanto attraverso il rapporto che egli ha con gli altri uomini.

Se quindi egli sta in rapporto al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato come in rapporto ad un oggetto *estraneo*, ostile, potente, indipendente da lui, sta in rapporto ad esso in modo che padrone di questo oggetto è un altro uomo, a lui estraneo, ostile, potente e indipendente da lui. Se si riferisce alla sua propria attività come a una attività non libera, si riferisce a essa come a un'attività che è al servizio e sotto il dominio, la coercizione e il giogo di un altro uomo (77-82).

• IL SEGRETO DELLA PROPRIETÀ PRIVATA.

Dunque, col lavoro *estraniato*, *alienato*, il lavoratore genera il rapporto di un uomo che è estraneo e al di fuori del lavoro, con questo stesso lavoro. Il rapporto del lavoratore o col lavoro pone in essere il rapporto del capitalista — o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro — col lavoro. La *proprietà privata* è quindi il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra il lavoratore, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro.

La *proprietà privata* si ricava quindi mediante l'analisi del concetto del lavoro *alienato*, cioè dell'*uomo alienato*, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'*uomo estraniato*.

Certamente abbiamo acquisito il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) traendolo dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma con un'analisi di questo concetto si mostra che, anche se la proprietà privata ap-

pare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne è piuttosto la conseguenza; allo stesso modo che *originariamente* gli dèi non sono la causa, ma l'effetto dell'umano vaneggiamento. Successivamente questo rapporto si converte in un'azione reciproca.

Solo al vertice del suo svolgimento, la proprietà privata rivela il suo segreto, vale a dire, anzitutto che essa è il *prodotto* del lavoro alienato, in secondo luogo che è il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione* (83-84).

☞ L'ANTROPOMORFOSI.

• COS'È LA PROPRIETÀ FONDIARIA.

Già nella proprietà fondiaria feudale la signoria sulla terra si presenta come una potenza estranea al di sopra degli uomini. Il servo della gleba è un elemento accidentale della terra. Lo stesso signore di un maggiorasco, il figlio primogenito, appartiene alla terra. Essa lo eredita. In generale la signoria della proprietà privata comincia con la proprietà fondiaria; la quale ne costituisce la base. Ma nel possesso fondiario feudale il signore *appare* per lo meno come il re del possesso fondiario. Parimenti esiste ancora l'apparenza di un rapporto tra il possessore e la terra, più intimo di quello implicito in una ricchezza composta semplicemente di *beni materiali*. Il fondo acquista la propria individualità insieme col suo signore; ed ha il proprio rango, è baronale o comitale insieme con lui, ha i propri privilegi, la propria giurisdizione, i propri rapporti politici, ecc. Appare come il corpo inorganico del suo signore. Di qua il proverbio: «*Nulle terre sans maître*», dove è espressa la perfetta aderenza della signoria col possesso fondiario. Così pure, la signoria della proprietà fondiaria non si presenta immediatamente come signoria del puro e semplice capitale. Coloro che vi sono sottomessi stanno più in rapporto con essa

che con la loro patria. E una specie ridotta di nazionalità.

La proprietà fondiaria feudale dà al suo signore il nome, come un regno lo dà al suo re. La storia della sua famiglia, della sua casa, ecc., tutto ciò dà al suo possesso fondiario un carattere individuale, e lo fa diventare formalmente la sua casa, lo fa diventare una persona. Così pure i contadini del possesso fondiario non si trovano con questo in rapporto di *bracciantato*, ma in parte sono essi stessi una proprietà di quello, come i servi della gleba, in parte stanno con esso in un rapporto di rispetto o di sudditanza o di obbligazione. La posizione del possesso fondiario nei riguardi di costoro è quindi immediatamente politica ed ha pure un lato *affettivo*. I costumi, il carattere, ecc., mutano col passar dall'uno all'altro fondo e appaiono unitamente al pezzo di terra, mentre più tardi ciò che lega l'uomo al fondo non è più il suo carattere, la sua individualità, ma soltanto la sua borsa. Infine il signore non cerca di trarre dal proprio possesso fondiario il maggior vantaggio possibile. Anzi, egli consuma ciò che c'è, e lascia tranquillamente la cura di raccogliere ai contadini e ai fittavoli. Questo è il modo d'essere *aristocratico* del possesso fondiario che getta sul suo signore una gloria romantica. (63 -64).

• COS'È IL CREDITO.

Cosa costituisce l'essenza del *credito*? Lasciamo qui del tutto fuori il *contenuto* del credito, che è ancora di nuovo il denaro. Lasciamo fuori, quindi, il *contenuto* di questa fiducia in base alla quale un uomo *riconosce* un altro uomo portandolo ad una certa quantità di valore e — nella migliore delle ipotesi, vale a dire, quando non domanda interessi esosi per il credito, cioè, non è un usuraio e non dimostra di ritenere il suo prossimo un truffatore, ma bensì è un uomo «buono». Come uomo «buono», per lui quello che merita la sua fiducia è, come per Shylock, un uomo che è «in grado di pagare».

Il credito è concepibile secondo due relazioni e sotto due diverse condizioni. Le due rela-

zioni sono: primo, un ricco concede credito ad un povero che egli considera laborioso e dignitoso. Questo genere di credito appartiene al lato romantico, sentimentale dell'economia politica, alle sue aberrazioni, eccessi, *eccezioni*, e non alla *regola*. Ma anche assumendo una tale eccezione ed ammettendo questa romantica possibilità, la vita del povero ed il suo talento e la sua attività servono al ricco come *garanzie* della restituzione del denaro prestato. Ciò significa, dunque, che tutte le virtù sociali del povero, il contenuto della sua attività vitale, la sua esistenza stessa, rappresentano per il ricco il rimborso del suo capitale insieme al consueto interesse. Perciò, la morte del povero è l'eventualità peggiore per il suo creditore. È la morte del suo capitale insieme a quella del suo interesse. Andrebbe considerato quanto sia vile *stimare* il valore di un uomo in *denaro*, come avviene nelle relazioni di credito. Normalmente, il creditore possiede, oltre alle garanzie *morali*, anche le garanzie per una costrizione *legale* e anche altre garanzie più o meno *reali*, rispetto al suo uomo. Se l'uomo cui si concede credito è egli stesso un uomo dotato di mezzi, il *credito* diventa semplicemente un *mezzo* per facilitare lo scambio, che è come dire che il *denaro* stesso viene innalzato alla sua forma completamente *ideale*. Il *credito* è il giudizio *economico* sulla *moralità* di un uomo. Nel credito, al posto del metallo o della carte, l'*uomo* stesso è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto modo di *esistenza del capitale* e del suo *interesse*. Il medium dello scambio è dunque veramente ritornato e si è trasferito dalla sua figura materiale nell'uomo, ma solo perché l'uomo stesso si è trasferito fuori di sé ed è diventato egli stesso una figura materiale. Entro il rapporto di credito, non è il denaro che viene superato dall'uomo, ma è l'uomo stesso che viene trasformato in *denaro*, ossia il denaro si è *incorporato* nell'uomo. L'*individualità umana*, la *moralità* umana è diventata essa stessa articolo di commercio, un *materiale* per l'esi-

stenza del denaro. Non è più moneta e carta, ma la mia propria personale esistenza, la mia carne e sangue, le mie virtù sociali e il mio valore, sono la materia, il corpo dello *spirito del denaro*. Il credito distingue il valore del denaro, non più in denaro, ma in carne umana ed in cuore umano. Dentro un falso sistema, ogni progresso è il più alto regresso, ogni inconseguenza è l'estrema conseguenza dell'infamia (189-191).⁹

☞ IL COMUNISMO PER MARX.

· ZON POLITIKÒN.

L'attività sociale e il godimento sociale non esistono affatto *soltanto* nella forma di una attività *immediatamente* comune e di un godimento *immediatamente comune*, per quanto l'attività comune e il godimento comune, vale a dire l'attività e il godimento, che trovano la loro estrinsecazione e la loro conferma immediatamente in una *società reale* con altri uomini, avranno luogo ovunque quella espressione *immediata* della socialità sia fondata sull'essenza del suo contenuto e commisurata alla sua natura.

Anche quando io esplico *soltanto* un'attività *scientifica*, attività che io raramente posso esplicare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come *uomo*. Non soltanto mi è dato come prodotto sociale il materiale della mia attività — come la stessa lingua di cui lo scienziato si vale per esplicare la propria attività — ma è un'attività sociale la mia *stessa* esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale.

La mia coscienza *universale* non è altro che la forma *teoretica* di ciò di cui la comunità reale, l'essere sociale, è la forma *vivente*, mentre al giorno d'oggi la coscienza *universale* è un'astrazione della vita reale e come tale si contrappone in forma ostile alla vita. Per questo

⁹ Traduzione di FRANCO SENIA, <http://francosenia.blogspot.com>.

anche l'*attività* della mia coscienza universale — in quanto tale — è la mia esistenza *teoretica* come essere sociale.

Anzitutto bisogna evitare di fissare di nuovo la «società» come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è *l'essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita — anche se non appaiano nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute ad un tempo con altri — sono quindi una espressione e una conferma della *vita sociale*. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente ad una specie non *differiscono* tra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia — e sia necessariamente — un modo più *particolare* o più *universale* della vita nella specie, e per quanto, e ancor più, la vita nella specie sia una vita individuale più *particolare* o più *universale*.

Come *coscienza* di appartenere ad una specie l'uomo conferma la sua *vita sociale* reale e null'altro fa che ripetere la sua esistenza reale nel pensiero; inversamente, l'essere che appartiene ad una specie si conferma nella coscienza della specie ed è nella sua universalità, come essere pensante, per sé.

L'uomo, per quanto sia da quel che si è detto un individuo *particolare*, e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale *individuale* della comunità, tuttavia è la *totalità*, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e di godimento reale dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo.

Pensiero ed essere son dunque, si, *distinti*, ma, nello stesso tempo, *uniti* l'uno all'altro.

La *morte* in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità sembra in contraddizione con quel che si è detto; ma l'individuo determinato non è altro che *un essere determinato appartenente ad una specie* e quindi come tale è mortale (111–113).

• IL COMUNISMO COMPIUTO.

3) Il comunismo come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione dell'uomo*, e quindi come reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi. Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'*antagonismo* tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione (108–109).

• ANCORA SUL COMUNISMO.

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* come le considera l'economia politica, subentri l'*uomo ricco* e la ricchezza di bisogni *umani*. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo che *ha bisogno* di una totalità di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come *bisogno*. Facendo l'ipotesi del socialismo, non soltanto la *ricchezza*, ma anche la *povertà* dell'uomo riceve in egual misura un significato *umano* e quindi sociale. E il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'*altro* uomo. Il dominio in me dell'essere oggettivo, il prorompere sensibile dell'attività del mio essere, costituisce quella *passione*, che qui per ciò stesso diventa l'*attività* del mio essere (120).

• IL LAVORO.

Il solo linguaggio intellegibile in cui conversiamo, gli uni con gli altri, consiste dei nostri oggetti nella loro relazione gli uni con gli altri. Noi non capiremmo un linguaggio umano ed esso non avrebbe alcun effetto. Da un lato ver-

rebbe riconosciuto e sentito come una richiesta, una supplica, e quindi un'umiliazione, e di conseguenza espresso con un senso di vergogna, di degrado. Dall'altro lato, verrebbe considerato come *impudenza* o *folia* e rifiutato come tale. Siamo estraniati a tal punto dalla natura essenziale dell'uomo che il linguaggio diretto di quest'essenziale natura ci appare come una *violazione della dignità umana*, mentre il linguaggio straniato del valore materiale ci appare come un'asserzione pienamente giustificata della dignità umana, sicura e consapevole di sé.

Sebbene ai tuoi occhi il tuo prodotto sia uno *strumento*, un *mezzo*, per prendere possesso del mio prodotto e quindi per soddisfare il tuo bisogno; ai miei occhi esso è ancora lo *scopo* del nostro scambio. Per me, sei tu piuttosto il mezzo e lo strumento per produrre quest'oggetto che è il mio obiettivo, proprio come, inversamente, tu ti trovi nella stessa relazione rispetto al mio oggetto. Ma 1) attualmente, ciascuno di noi *si comporta* nel modo in cui viene considerato dall'altro. Tu hai fatto di te stesso il mezzo, lo strumento, il produttore del *tuo* proprio oggetto al fine di poter prendere possesso del mio; 2) il tuo oggetto è per te soltanto l'*involucro sensualmente percettibile*, la *forma nascosta*, del mio oggetto; perché la sua produzione *significa*, e cerca di *esprimere*, l'*acquisizione* del mio oggetto. Di fatto, quindi, tu sei diventato per te stesso un *mezzo*, uno *strumento* del tuo oggetto, del quale il tuo desiderio è il *servo*, ed hai eseguito i servizi più umili per far sí che l'oggetto non debba mai più assecondare il tuo desiderio. Se allora il nostro mutuo asservimento all'oggetto, all'inizio del processo, viene ora visto in realtà come la relazione fra *padrone* e *schiaivo*, questa è semplicemente l'espressione *nuda e cruda* della nostra *essenziale* relazione.

Il nostro *reciproco valore* è per noi il valore dei nostri reciproci oggetti. In quanto per noi l'uomo stesso è reciprocamente *senza valore*.

Posto che noi avessimo prodotto come uomini: ciascuno di noi nella

sua produzione avrebbe *doppiamente affermato* sé stesso e l'altro. Io avrei

1) oggettivato nella mia produzione la mia *individualità*, la sua peculiarità, e dunque tanto durante l'attività (*Tätigkeit*) avrei goduto una individuale *esteriorizzazione di vita*, quanto nella contemplazione dell'oggetto avrei goduto la gioia individuale di sapere la mia personalità come potere *oggettivo*, sensualmente *contemplabile*, e dunque *sopra ogni dubbio sublime*.

2) Nel tuo godimento (*Genuss*) o nel tuo uso del mio prodotto, io avrei *immediatamente* il godimento, tanto della coscienza di aver soddisfatto nel mio lavoro un bisogno *umano*, quanto di avere oggettivato l'essere *umano* e dunque di aver procurato il suo oggetto corrispondente al bisogno di un altro essere umano;

3) di essere stato per te il *mediatore* fra te e il genere, dunque di essere saputo e sentito da te stesso come un complemento del tuo proprio essere e come una parte necessaria di te stesso, quindi di sapermi confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore;

4) di aver creato immediatamente nella mia individuale *esteriorizzazione di vita*, dunque di avere immediatamente *confermato e realizzato* nella mia attività individuale il mio vero essere, il mio *umano, comune essere* (*mein menschliches, mein Gemeinwesen*).¹⁰

¹⁰ Da «Posto che noi» la traduzione è ripresa da JACQUES CAMATTE, *Il capitale totale*, Dedalo libri, Bari, 1976, p. 274, I traduttori, Giovanni Dettori e Domenico Ferla, in nota criticavano la scelta di Mario Tronti (Karl Marx, *Scritti inediti di economia*, Editori Riuniti 1963) che aveva reso *Tätigkeit* con *lavoro* e *Genuss* con *uso*; Donaggio e Kammerer legono anch'essi *attività* e *godimento*.

Così, i nostri prodotti sarebbero tanti specchi in cui vedere riflessa la nostra natura essenziale.

Questa relazione dovrebbe inoltre essere reciproca; quello che avviene da parte mia, si verifica anche dalla tua.

Rivediamo i diversi fattori come espressi nella mia supposizione:

Il mio lavoro dovrebbe essere una *libera manifestazione della vita*. Presupponendo la proprietà privata, il mio lavoro è *un'alienazione della vita*, perché io lavoro *per vivere*, per ottenere per me i *mezzi* della vita. Il mio lavoro *non* è la mia vita.

In secondo luogo, la *natura specifica* della mia individualità, perciò, dovrebbe essere affermata nel mio lavoro, dacché quest'ultimo dovrebbe essere un'affermazione della mia vita *individuale*. Quindi, il lavoro dovrebbe essere vera, *attiva proprietà*. Presupponendo la proprietà privata, la mia individualità viene alienata ad un tale grado che questa *attività* mi è invece *odiosa*, un *tormento*, ed è piuttosto l'*apparenza* di un'attività. Perciò, inoltre, è anche un'attività forzata e mi viene *imposta* solo per mezzo di un bisogno fortuito *esterno*, non attraverso un bisogno *interno*, essenziale.

Il mio lavoro può apparire dentro il mio oggetto solo per quello che è. Non può apparire come qualcosa che non è per sua natura. Perciò appare soltanto come espressione della *perdita di me stesso* e della mia *impotenza* che è oggettiva, sensualmente percettibile, ovvia e quindi al di là di ogni dubbio (208–211).¹¹

☞ COMMON WHORE. LA COMUNITÀ DEL DENARO.

Il *denaro*, possedendo la *caratteristica* di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità di questa sua *caratteristica* costituisce l'onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l'essere onnipotente... *il denaro fa da*

¹¹ Traduzione di FRANCO SENIA, <http://francosenia.blogspot.com>.

mezzano tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la *mia* vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me. Questo è per me l'*altro* uomo.

Mondo boia! Di certo mani e piedi, testa e chiappe sono tue; ma tutto ciò che mi godo in allegria è per questo meno mio? Se mi posso pagare sei stalloni, le loro forze non sono le mie? Corro via di galoppo e sono un uomo in gamba, come se avessi ventiquattro zampe. (GOETHE, *Faust*, Mefistofele)¹².

Shakespeare nel *Timone di Atene*:

Che c'è qui? Oro? Giallo, luccicante, prezioso oro? No, dèi, non faccio voti insinceri: voglio radici, o puri Iddii! ☞ 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. ☞ O dèi, perché questo? Che è mai, o dèi? Questo vi toglierà dal fianco i vostri preti e i vostri servi e strapperà l'origliere¹³ di sotto la testa ai 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'esaustra vedova a sposarsi ancora. Colei che un ospedale di ulcerosi respingerebbe con nausea l'oro la profuma e la imbalsama come un dí d'aprile. ☞ Orsú dunque, maledetta mota, comune bagascia [*common whore*] del genere umano che metti a soqquadro la marmaglia dei popoli, io voglio darti il tuo vero posto nel mondo.¹⁴

E piú oltre:

¹² Traduzione di G. Manacorda.

¹³ Il cuscino, per accelerarne la morte.

¹⁴ Traduzione di Eugenio Montale.

O tu dolce regicida! Caro strumento di divorzio tra figlio e padre! Tu, brillante profanatore del piú puro letto d'Imene! Tu, gagliardo Marte, tu sempre giovane, fresco, amato e delicato seduttore il cui rossore fa fondere la neve che giace nel grembo di Diana! Tu, *visibile dio* che unisci le cose piú *incompatibili* e fai ch'esse si bacino! Tu che parli con ogni lingua ed a ogni fine! O pietra di paragone dei cuori! considera ribelle l'umanità tua schiava e con la tua possa *gettala in un caos di discordie* sí che le belve possano imperare sul mondo!

Shakespeare descrive l'essenza del *denaro* in modo veramente incisivo. Per comprenderlo, cominciamo dall'interpretazione del passo di Goethe.

Ciò che mediante il denaro è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*, il possessore del denaro medesimo, Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io *sono* e *posso*, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi la *piú bella* tra le donne. E quindi io non sono *brutto*, perché l'effetto della *bruttezza*, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono *storpio*, ma il denaro mi procura venti quattro gambe; quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il suo possessore è buono; il denaro inoltre mi toglie la pena di esser disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno *stupido*, ma il denaro è la *vera intelligenza* di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comperarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è piú intelligente delle perso-

ne intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi *tutto* quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario?

E se il *denaro* è il vincolo che mi unisce alla vita *umana*, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i *vincoli*? Non può *esso* sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il dissolvitore universale? Esso è tanto la vera *moneta spicciola* della divisione, quanto il vero *legante*, la forza galvanico-*chimica* della società.

Shakespeare rileva nel denaro soprattutto due caratteristiche;

1) è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale rovesciamento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili;

2) è la meretrice universale, la mezzana universale degli uomini e dei popoli.

La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili — la forza *divina* — propria del denaro risiede nella sua essenza in quanto è l'essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'*umanità*.

Quello che io non posso come *uomo*, e quindi quello che le mie forze essenziali individuali non possono, lo posso mediante il *denaro*. Dunque il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa che esso in sé non è, cioè ne fa il suo *contrario*.

Quando io ho voglia di mangiare oppure voglio servirmi della diligenza perché non sono abbastanza forte per fare il cammino a piedi, il denaro mi procura tanto il cibo quanto la diligenza, cioè trasforma i miei desideri da entità rappresentate e li traduce dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta nella loro esistenza *sensibile, reale*, li traduce dalla rappre-

sentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è tale mediazione, il denaro è la forza *veramente creatrice*.

La *domanda* esiste, sí, anche per chi non ha denaro, ma la sua domanda è un puro ente dell'immaginazione, che non ha nessun effetto, nessuna esistenza per me, per un terzo, per la [...]; e quindi resta per me stesso *irreale, privo di oggetto*. La differenza tra la domanda che ha effetto, in quanto è fondata sul denaro, e la domanda che non ha effetto, in quanto è fondata soltanto sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio, ecc., è la stessa differenza che passa tra l'*essere* e il *pensare*, tra la semplice rappresentazione quale *esiste* dentro di me e la rappresentazione qual è per me come *oggetto reale* fuori di me.

Quando non ho denaro per viaggiare, non ho nessun bisogno, cioè nessun bisogno reale e realizzantesi di viaggiare. Se ho una certa *vocazione* per lo studio, ma non ho denaro per realizzarla, non ho nessuna vocazione per lo studio, cioè nessuna vocazione *efficace*, nessuna vocazione *vera*. Al contrario, se io non ho realmente *nessuna* vocazione per lo studio, ma ho la volontà e il denaro, ho una vocazione *efficace*. Il *denaro*, in quanto è il *mezzo* e il *potere* esteriore, cioè nascente non dall'uomo come uomo, né dalla società umana come società, in quanto è il mezzo universale e il potere universale di ridurre *la rappresentazione a realtà e la realtà a semplice rappresentazione*, trasforma tanto le *forze essenziali reali, sia umane che naturali* in rappresentazioni meramente astratte e quindi in *imperfezioni*, in penose fantasie, quanto, d'altra parte, le *imperfezioni* e le *fantasie* reali, le forze essenziali realmente impotenti, esistenti soltanto nell'immaginazione dell'individuo, in *forze essenziali reali* e in *poteri reali*. Già in base a questa determinazione il denaro è dunque l'universale rovesciamento delle *individualità*, rovesciamento che le capovolge nel loro contrario e alle loro caratteristiche aggiunge caratteristiche che sono in contraddizione con quelle.

Sotto forma della potenza *sovvertitrice* qui descritta il denaro si presenta poi anche in opposizione all'individuo e ai vincoli sociali, ecc., che affermano di essere *entità* per sé stesse. Il denaro muta 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.

Poiché il denaro, in quanto è il concetto esistente e in atto del valore, confonde e inverte ogni cosa, è la universale *confusione e inversione* di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali ed umane.

Chi può comprare il coraggio, è coraggioso anche se è vile. Siccome il denaro si scambia non con una determinata qualità, né con una cosa determinata, né con alcuna delle forze essenziali dell'uomo, ma con l'intero mondo oggettivo, umano e naturale, esso quindi, considerato dal punto di vista del suo possessore, scambia le caratteristiche e gli oggetti gli uni con gli altri, anche se si contraddicono a vicenda. È la fusione delle cose impossibili; esso costringe gli oggetti contraddittori a baciarsi.

Se presupponi l'*uomo* come *uomo* e il suo rapporto col mondo come un rapporto umano, potrai scambiare amore soltanto con amore, fiducia solo con fiducia, ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo, e con la natura, dev'essere una *manifestazione determinata* e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita *individuale* nella sua *realtà*. Se tu ami senza suscitare una amorosa corrispondenza, cioè se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella

tua *manifestazione vitale* di uomo amante non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è un'infelicità (176-182).

☞ MARX ACCELERAZIONISTA.

• LA PROPRIETÀ FONDIARIA.

È necessario che questa apparenza venga soppressa, che la proprietà fondiaria, la radice della proprietà privata, venga attratta interamente nel movimento della proprietà privata e si trasformi in merce, che la signoria del proprietario appaia come la signoria pura e semplice della proprietà privata, del capitale, spogliata di ogni valore politico, 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 venga meno e questa si trasformi in ricchezza puramente *reale*, materiale, che al posto del matrimonio onorifico con la terra subentri un matrimonio d'interesse, e la terra decada a valore venale, non diversamente dall'uomo. È necessario che appaia pur nella sua forma cinica ciò che costituisce la radice della proprietà fondiaria, lo sporco egoismo. È necessario che il monopolio in istato di quiete si capovolga nel monopolio in istato di movimento e di irrequietezza, cioè nella concorrenza, che il godimento ozioso dell'altrui sudore di sangue si capovolga in un intenso traffico con lo stesso. E alla fine necessario che in questa concorrenza la proprietà fondiaria sotto forma di capitale mostri la sua signoria tanto sulla classe dei lavoratori quanto sui proprietari stessi, essendo che le leggi del moto del capitale o li mandano in rovina o li innalzano. Così, al posto del proverbio medievale: «*Nulle terre sans seigneur*», vale quell'altro: «*L'argent n'a pas de maître*», dove si esprime la completa signoria sull'uomo da parte della materia colpita a morte (65).

• LA PERDITA DEI SENSI.

La proprietà privata ci ha resi così ottusi ed unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo, e quindi quando esso esiste per noi come capitale o è da noi immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato, ecc., in breve, quando viene da noi *usato*; sebbene la proprietà privata concepisca a sua volta tutte queste realizzazioni immediate del possesso soltanto come *mezzi di vita*, e la vita, a cui servono come mezzi, sia la *vita della proprietà privata*, del lavoro e della capitalizzazione. Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*. L'essere umano doveva essere ridotto a questa assoluta povertà, affinché potesse estrarre da sé la sua ricchezza interiore (114).

• LA TECNICA.

Ma la scienza naturale si è intromessa tanto più *praticamente* nella vita dell'uomo mediante l'industria, e l'ha trasformata, e ha preparato l'emancipazione dell'uomo, pur avendo dovuto immediatamente condurre a compimento la sua disumanizzazione (118).

☞ MARX SCRITTORE: *LA COMÉDIE HUMAINE*.

• IL PROPRIETARIO FONDIARIO E IL CAPITALISTA.

Ma, in quanto il proprietario fondiario e il capitalista si ricordano della loro origine antitetica, della loro provenienza, il proprietario fondiario conosce il capitalista come il suo schiavo di ieri, presuntuoso, emancipato, arricchito e si vede da lui minacciato come *capitalista*, e il capitalista conosce il proprietario fondiario come il padrone di ieri, inoperoso, crudele, egoista, e sa di danneggiarlo come *capitalista*, per quanto debba all'industria tutta la sua importanza sociale di oggi, il suo avere e il suo godimento; egli vede in lui l'antitesi della libe-

ra industria e del *libero* capitale, del capitale indipendente da ogni determinazione naturale. Questa antitesi è molto aspra e i due termini dell'antitesi si rinfacciano reciprocamente la verità. Basta leggere gli attacchi della proprietà immobiliare a quella mobiliare e viceversa per farsi una chiara idea della bassezza dell'una e dell'altra. Il proprietario fondiario fa valere la nobiltà originaria della sua proprietà, fa valere memorie e reminiscenze feudali, la poesia del ricordo, la sua natura romantica, la sua rilevanza politica, ecc., e parlando il linguaggio dell'economia politica dice che l'agricoltura *soltanto* è produttiva. Nello stesso tempo ci descrive il suo avversario come un *manigoldo* senza onore, senza principi, senza poesia, senza nulla, furbo, venale, mezzano, ingannatore, avido, corruttibile, facinoroso, privo di cuore e d'intelligenza, estraneo alla comunità di cui fa liberamente traffico, strozzino, ruffiano, servile, volubile, cortigiano, imbroglione, arido, che crea, alimenta ed accarezza là concorrenza e quindi il pauperismo e il delitto, la dissoluzione di tutti i vincoli sociali. [...]. Da parte sua, la proprietà mobiliare indica il miracolo dell'industria e della mobilità; è la figlia dell'epoca moderna, la sua figlia unigenita e legittima; rimprovera il suo avversario di essere uno sciocco *incapace di capire* la sua natura (e ciò è giustissimo), che al posto del capitale morale e del lavoro libero vuol mettere la rozza e immorale violenza e la servitù della gleba; lo descrive come un Don Chisciotte che sotto l'apparenza della *rettitudine* della *probità*, dall'*interesse generale*, dell'*ordine* maschera la incapacità di muoversi, l'avidità ricerca di godimenti, l'egoismo, l'interesse personale, la intenzione malvagia; lo proclama un *monopolista* consumato, e smorza le sue reminiscenze, la sua poesia, il suo romanticismo col racconto storico e sarcastico della bassezza, della crudeltà, della degradazione, della prostituzione, dell'infamia, dell'anarchia, della rivolta, che avevano le loro fucine nei castelli romantici.

Essa ha procurato al popolo la libertà politica, ha spezzato i vincoli della società civile,

congiunto fra di loro i mondi, creato il commercio filantropico, la morale pura, la cultura attraente; ha dato al popolo, invece dei suoi rozzi bisogni, bisogni civili insieme coi mezzi per soddisfarli, mentre il proprietario fondiario — questo ozioso e non più che ingombrante incettatore di grano — rincara al popolo i generi di prima necessità e costringe perciò il capitalista ad aumentare il salario senza che possa accrescere la forza produttiva, così da ostacolare e alla fine da sopprimere del tutto il reddito annuale della nazione, l'accumulazione dei capitali, e quindi la possibilità di procurare lavoro al popolo e ricchezza al paese; apporta una rovina generale e sfrutta da strozzino tutti i vantaggi della civiltà moderna senza fare la minima cosa per essa e addirittura senza rinunciare ai suoi privilegi feudali. Infine, il proprietario fondiario, — proprio costui per il quale l'agricoltura e il suolo esistono soltanto come una fonte di guadagno a lui regalata — non ha che da guardare il suo *affittuario* e allora dirà se non è un *prode, fantastico e furbo* mariolo che secondo il cuore e la realtà appartiene da lungo tempo alla *libera* industria e al prediletto commercio, nonostante che vi recalcitri e vada chiacchierando di ricordi storici e di fini etici o politici. Tutto ciò che egli possa addurre a suo favore, sarà vero soltanto per gli *agricoltori* (cioè i capitalisti e i lavoratori servili), dei quali il *proprietario fondiario* è, se mai, il *nemico*; dunque egli testimonia contro sé stesso. *Senza* capitale la proprietà fondiaria è materia morta e vile. La sua vittoria civile consiste proprio nell'aver scoperto e creato, al posto della cosa morta, il lavoro umano come fonte della ricchezza [...].

Dal corso *reale* dello svolgimento storico [...] segue la vittoria inevitabile del *capitalista* sul *proprietario fondiario*, cioè della proprietà privata compiuta sopra la proprietà ancora incompiuta, a metà, allo stesso modo che in generale il movimento deve ormai avere il sopravvento sull'immobilità, la volgarità aperta, cosciente di sé sulla volgarità nascosta e incosciente, la brama del possesso su quella del go-

dimento, l'egoismo confessatamente irrequieto, mobile dell'*Illuminismo* (*Aufklärung*) sopra l'egoismo locale, prudente, probo, pigro e fantastico della *superstizione*, e parimenti il *denaro* sopra l'altra forma di proprietà privata.

Gli Stati che fiutano il pericolo della libera industria, della morale pura e del commercio filantropico, portati alle loro estreme conseguenze, cercano — ma del tutto invano — di trattenere la capitalizzazione della proprietà fondiaria.

La *proprietà fondiaria*, nella sua distinzione dal capitale, è la proprietà privata, il capitale ancor gravato da pregiudizi locali e politici, non ancor ritornato completamente a sé dopo essersi impigliato nel mondo, il capitale che *non ha ancora raggiunto il proprio compimento*. Esso deve giungere nel corso della sua *formazione universale* alla sua espressione astratta, cioè *pura* (94-98).

• L'AVARO & IL PRODIGO.

L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi nello stesso tempo la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio*, e giunge realmente sino al punto di *risparmiare* all'uomo persino il *bisogno* dell'*aria* pura o del *moto* fisico. Questa scienza della mirabile industria è parimenti 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 essa ha trovato persino un'*arte* servile. Tutto ciò è stato portato sulla scena in forma sentimentale. L'economia politica è quindi, nonostante il suo aspetto mondano e lussuoso, una scienza realmente morale, la più morale di tutte le scienze. La rinuncia a sé stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è il suo dogma principale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo e all'osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, verseggi, ecc., tanto più risparmi, tanto *più grande* diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere possono consumare,

il tuo *capitale*. Quanto meno tu *sei*, quanto meno realizzi la tua vita, tanto più *hai*; quanto più grande è la tua vita *alienata*, tanto più accumuli del tuo essere estraniato. Tutto ciò che l'economista ti porta via di vita e di umanità, te lo restituisce in *denaro* e *ricchezza*; e tutto ciò che tu non puoi, può il tuo denaro. Esso può mangiare, bere, andare a teatro e al ballo, se la intende con l'arte, con la cultura, con le curiosità storiche, col potere politico, può viaggiare; *può* insomma impadronirsi per te di tutto quanto; può tutto quanto comperare: esso è il vero e proprio *potere*. Ma pur essendo tutto questo, non è in grado di produrre null'altro che sé stesso, né di comprare nulla fuor che sé stesso, poiché tutto il resto è ormai suo schiavo; e se io ho il padrone ho pure il servo, e non ho bisogno del suo servo. Così tutte le passioni e tutte le attività devono andare a finire nell'*avidità di denaro*. Il lavoratore può avere soltanto quanto basta per voler vivere; e può voler vivere soltanto per avere.

Veramente sorge a questo punto una controversia sul terreno dell'economia politica. Gli uni (Lauderdale, Malthus, ecc.) raccomandano il lusso e imprecano contro il risparmio; gli altri (Say, Ricardo, ecc.) raccomandano il risparmio e imprecano contro il *lusso*. Ma quelli dichiarano di volere il lusso per produrre il *lavoro* (cioè il risparmio assoluto); questi affermano di raccomandare il risparmio per produrre la *ricchezza*, cioè il lusso. I primi hanno l'*idea romantica* che l'avidità di denaro non possa da sola determinare il consumo dei ricchi, e poi contraddicono alle loro proprie leggi quando spacciano la *prodigalità* immediatamente come un mezzo per arricchire; e perciò i secondi dimostrano loro con tutta serietà e coi maggiori particolari che con la prodigalità il mio *avere* diventa più piccolo e non più grande; ma costoro commettono l'ipocrisia di non ammettere che proprio i capricci e i ghiribizzi determinano la produzione; dimenticano i «bisogni raffinati», dimenticano che se non si consumasse non si produrrebbe, che la produzione per opera della concorrenza deve diventare soltanto

piú multiforme e piú volta ai generi di lusso; dimenticano che per loro l'uso determina il valore delle cose, e la moda determina l'uso; desiderano che si produca soltanto ciò che è «utile», ma dimenticano che la produzione di troppe cose utili produce troppa popolazione *inutile*. Sia gli uni che gli altri dimenticano che la prodigalità e il risparmio, il lusso e l'indigenza, la ricchezza e la povertà sono l'identica cosa.

E tu devi non solo privarti dei tuoi sensi immediati, come il mangiare, ecc., ma devi risparmiarti anche ogni partecipazione ad interessi di carattere generale, la compassione, la fiducia; tutto quanto devi risparmiarti se vuoi essere un uomo economico, se non vuoi andare in rovina per le illusioni.

Tutto ciò che è tuo devi renderlo *venale*, cioè utile. Ma se io chiedo agli economisti: «Forse che non ubbidisco alle leggi economiche, se traggo profitto prostituendo e offrendo in vendita il mio corpo alla voluttà altrui (gli operai delle fabbriche in Francia chiamano la prostituzione delle loro mogli e delle loro figlie l'ora di lavoro straordinaria, il che è letteralmente vero); oppure non agisco forse economicamente vendendo un mio amico ai marocchini (la vendita diretta degli uomini, come il commercio dei coscritti, ecc., si verifica in tutti i paesi civili)?» allora gli economisti mi rispondono: «Certamente tu non vai contro alle mie leggi; però, sta un po' attento a quel che dicono la signora morale e la signora religione. La mia morale e la mia religione fondate sull'economia politica non hanno nulla da opporti, ma...» Ma a chi mai io debbo piú credere? Alla economia politica o alla morale? La morale dell'economia è il *guadagno*, il lavoro, il risparmio, la sobrietà; ma l'economia politica mi promette di soddisfare i miei bisogni. L'economia della morale è la ricchezza in fatto di buona coscienza, di virtù, ecc.; ma come posso essere virtuoso se non sono, e come posso avere una buona coscienza, se non so nulla? Nella natura stessa dell'estraniamento è fondato il fatto che ogni sfera mi presenti un criterio di misura diverso ed opposto, uno la morale, un altro l'economia

politica; e infatti ognuna di queste due sfere rappresenta un modo determinato di estraniamento umano e fissa un ambito particolare di attività essenziale-estraniata; ognuna si riferisce in forma estraniata all'estraniamento dell'altra. Così Michel Chevalier rimprovera Ricardo di fare astrazione dalla morale. Ma Ricardo fa parlare all'economia politica la lingua che le è propria, e se questa non parla in termini di morale, la colpa non è di Ricardo. Chevalier fa astrazione dall'economia nei limiti in cui fa il moralista; ma fa necessariamente e realmente astrazione dalla morale nei limiti in cui fa l'economista. La relazione tra l'economia politica e la morale, se non è arbitraria, accidentale, e quindi senza fondamento e priva di rigore scientifico, se non è *travisata*, ma intesa invece nel suo valore *essenziale*, può essere bensì soltanto la relazione tra le leggi economiche e la morale. Ma se questa relazione non ha luogo, ma anzi ha luogo il contrario, che colpa ne ha Ricardo? Del resto, anche l'opposizione tra l'economia politica e la morale è soltanto un'*apparenza*, e in quanto opposizione, non è di nuovo un'opposizione. L'economia politica si limita ad esprimere *alla sua maniera* le leggi morali.

La mancanza di bisogni in quanto principio dell'economia politica si rivela nel modo piú clamoroso nella sua teoria della popolazione. Ci sono *troppi* uomini. Persino l'esistenza degli uomini è un puro lusso, e se il lavoratore è «*morale*», farà economia in fatto di procreazione. (Mill propone pubblici elogi per coloro che si mostrano continenti nei rapporti sessuali, e pubblici biasimi, invece, a coloro che peccano contro l'infertilità del matrimonio... Non è questa forse una morale dell'ascetismo?) La produzione di uomini appare come una pubblica calamità.

Il senso che la produzione ha relativamente ai ricchi, si mostra *manifestamente* nel senso che essa ha per i poveri; verso l'alto la sua manifestazione è sempre raffinata, dissimulata, ambigua, pura e semplice apparenza; verso il basso è grossolana, scoperta, leale, vera e pro-

pria realtà. Il bisogno *rozzo* del lavoratore è una fonte di guadagno assai maggiore che il bisogno *raffinato* del ricco. Le abitazioni nel sottosuolo di Londra rendono ai loro padroni più che i palazzi, cioè rappresentano per loro una *ricchezza maggiore*, e quindi per usare il linguaggio dell'economia politica, una maggior ricchezza *sociale*.

E così, come l'industria specula sul raffinamento dei bisogni, specula altrettanto sulla loro *rozzezza*: sulla loro *rozzezza* in quanto è prodotta ad arte, e di cui pertanto il vero godimento consiste nell'*autostordimento*, che è una soddisfazione del bisogno soltanto *apparente*, una forma di civiltà *dentro* la rozza barbarie del bisogno. Le bettole inglesi sono perciò una rappresentazione *simbolica* della proprietà privata. Il loro *lusso* mostra il vero rapporto del lusso e della ricchezza dell'industria con l'uomo. E sono quindi anche a ragione i soli divertimenti domenicali del popolo trattati per lo meno con mitezza dalla polizia inglese (156-160).



☞ Alcune nostre evidenziazioni.

☞ IL COMUNISMO NEI *MANOSCRITTI* (I).

Una profezia o qualcosa che Marx legge nell'oggi attraverso una fenomenologia ante litteram?

ABBIAMO evidenziato la lettura di Preve, che è poi quella prevalente:

In un ottica filosofica hegeliana [...] possiamo dire che nel giovane Marx il concetto di comunismo deriva direttamente dalla diagnosi precedente dell'alienazione [...].

Ma vogliamo provare a riscrivere il celebre brano sul lavoro *togliendo la forma ipotetica*, e concretizzandolo su un'attività concreta non mercantile:

Tutte le volte in cui noi produciamo qualcosa come uomini, esempio un cuscino a piccolo punto¹⁵ da donare ad amici, ciascuno di noi nella sua produzione afferma due volte sé stesso e l'altro. Infatti io ho

1) espresso nella mia produzione la mia individualità, la mia diversità da chiunque altro, e quindi ricamando quel particolare cuscino ho goduto del piacere di esprimere me stesso. Inoltre nella contemplazione dell'oggetto da me creato, ho goduto la gioia individuale di sapere la mia personalità come potere oggettivo sulle cose. La mia personalità, espressa nell'oggetto, in più è divenuta sensualmente contemplabile, sublime.

2) Vedendo il tuo godimento, il tuo uso del mio prodotto, io ho il piacere, e la coscienza, di aver soddisfatto col mio la-

¹⁵ Attività non esclusivamente femminile: Mario Praz ad esempio, trovandosi con una moglie opaca all'argomento, ricamava da solo. L'Anglista praticava il motto: «*If you want something done right, do it yourself*».

voro un bisogno umano di una persona concreta. E, insieme, ho il piacere di avere espresso la mia umanità creando l'oggetto tipico che produce l'essere umano: quello corrispondente al bisogno di un altro essere umano.

3) Come pure ho il piacere, il godimento, di essere stato per te il *mediatore* fra te e il genere umano. Infatti gli oggetti prodotti dagli uomini, che si caratterizzano per essere frutto di un'attività comunitaria, non sarebbero in genere possibili a partire dall'attività di individui isolati.¹⁶ Quindi essendo stato proprio io, fornendoti il cuscino, a fare da mediatore fra te e tutta l'umanità, ho ancora il piacere di essere saputo e sentito da te stesso come un complemento del tuo proprio essere e come una parte necessaria di te stesso. Sono contento di sapere che tu sai che quell'oggetto così utile e ben fatto, è stato prodotto da me e che quindi mi sei riconoscente.

4) Infine ho il piacere di aver espresso me stesso nella creazione, imprimendo il carattere della mia interna e invisibile personalità in un oggetto esterno e tangibile, e di averlo fatto direttamente, senza mediazioni. E quindi di avere altrettanto semplicemente confermato e realizzato nella mia attività individuale il mio vero essere: la mia natura umana, che ha infatti la peculiarità di essere una natura in comune con gli altri, aperta agli altri, e di realizzarsi in modo pieno solo partecipando di questo aspetto comunitario. [...]

Sta in piedi. Letto con *epoché* il brano pare descrivere il nostro posizionarsi di fronte a tante attività non mercantili. Può darsi che Marx, vedendone l'essenza, trasformasse in concetto quello che aveva ogni giorno sotto gli occhi: il

¹⁶ Marx diligeva il mito di Robinson Crusoe e definiva *robinsonate* le tesi di storici ed economisti che non vedevano l'ineliminabile carattere sociale della produzione e dello scambio fra gli uomini.

lavoro concreto degli artigiani, dei contadini, dei produttori indipendenti e delle aristocrazie operaie, nella sua epoca ancora così diffuso.¹⁷ E non era neppure inconsapevole dell'attività lavorativa *interna alla famiglia*, come ben mostrano le sue osservazioni sul lavoro minorile non alienato, osservazioni opportunamente riprese da Ivan Illich.¹⁸

☞ IL COMUNISMO NEI MANOSCRITTI (2).

L'essere comune.

il mio *umano, comune essere* (*mein menschliches, mein Gemeinwesen*).

VEDI piú avanti la voce *Gemeinwesen* dal *Glossario* di J. Camatte. Si diffonde utilmente sull'argomento anche Marco Iannucci nel suo *Un percorso nell'essere in comune*.

☞ IL SOCIALISMO.

Appunto l'*uguaglianza dei salari*, quale è richiesta da Proudhon, non fa che trasformare il rapporto del lavoratore d'oggi col suo lavoro in un rapporto di tutti gli uomini col lavoro: e la società viene allora concepita come un astratto capitalista.

¹⁷ Che nell'Inghilterra di Marx persistessero aree di lavoro meno o non alienato è certo. Ne sarà testimonianza, una ventina d'anni piú tardi, la vita e l'opera di William Morris. Una grande figura, quasi dimenticata, di cristiano socialista, artista, scrittore, agitatore politico, organizzatore di aziende artigiane nelle quali il lavoro ritrovava l'antica dignità, che è all'origine dello stesso movimento ecologista di lingua inglese. Per una presentazione, vedi l'ottima raccolta: William Morris, *Come potremmo vivere*, a cura di Lia Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1973; ingiusto e banale invece: M. Manieri Elia, *W. M. e l'ideologia dell'architettura moderna*, Laterza, Bari, 1976.

¹⁸ V. *Descolarizzare la società*, che riprende passi dalla *Critica al Programma di Gotha*.

IN questi passaggi, e in altri successivi, Marx è chiarissimo. Il lavoro *salariato* è *sempre* alienato ed estraniato, anche quando la proprietà dei mezzi di produzione fosse *pubblica*.

☞ IL MISTERO DELLA PROPRIETÀ PRIVATA.

Causa o prodotto dell'alienazione?

La *proprietà privata* è quindi il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra il lavoratore, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro.

Solo al vertice del suo svolgimento, la proprietà privata rivela il suo segreto, vale a dire, anzitutto che essa è il *prodotto* del lavoro alienato, in secondo luogo che è il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione*.

LA «Postfazione» di Enrico Donaggio e Peter Krammerer sembra non tener conto di questo «segreto»:

Alla radice del mondo moderno sta la proprietà privata. Il suo movimento segna e compie la storia umana. [...] La proprietà privata, per Marx, non riguarda tanto le cose e il loro regolamento giuridico, quanto l'ordine materiale e sociale della produzione, la separazione dei lavoratori prima dalla terra, poi dal capitale e la loro subordinazione al comando dei proprietari dei mezzi di produzione. (254-255)

☞ L'ACCELERAZIONISMO.

IBRANI evidenziati mostrano, al di là di ogni dubbio, che Marx (giovane... maturo... è una costante), mentre da una parte analizzava, con una potenza teorica senza precedenti e con non celata indignazione, il movimento che permette al capitale di svilupparsi distruggendo il

lavoro umano e concreto per sostituirlo con quello astratto e massificato degli schiavi salariati; dall'altra era convinto che solo al completamento di questa opera dissolutrice, solo quando il capitale fosse arrivato a dominare l'intera vita, si sarebbero create le condizioni per la palingenesi sociale. Ne è discesa la subordinazione strategica del movimento comunista al capitale, e la sua lotta «progressista» contro ogni resistenza allo sviluppo della mercificazione. *Vide meliora proboque: deteriora sequor*. In verità, in tarda età, Marx ebbe qualche ripensamento al riguardo dei paesi asiatici, arrivando a ventilare la possibilità, per la Russia, di un passaggio dall'ancora reale comunità di villaggio al cui studio si era appassionato, al mitico comunismo, senza attraversare l'inferno dell'accumulazione. Scriveva Jacques Camatte in «L'erranza dell'umanità»:

Ne risulta che l'opera di Marx appare in gran parte come la vera coscienza del MPC. I borghesi, e sulla loro scia i capitalisti, sulla base delle loro diverse teorie non hanno potuto produrre che una falsa coscienza. D'altra parte il MPC ha realizzato il progetto proletario di Marx. Il proletariato e i suoi teorici, restando sul piano strettamente marxista, a un certo punto si ritroveranno gli adepti del capitale come concorrenti. E il capitale, una volta giunto alla fase del suo dominio reale, non può che riconoscere l'effettività del movimento e sanzionare la validità dell'opera di Marx, ridotta perlopiù a materialismo storico. Ma quando in Germania, all'inizio di questo secolo, i proletari pensavano che attraverso la loro azione avrebbero distrutto il MPC, non si rendevano conto che in realtà essi tendevano semplicemente ad autogestirlo. La falsa coscienza si impadroniva a sua volta del proletariato. (*Invariance* II serie, n° 3 del dicembre 1973)

☞ Quattro voci dal *Glossario* di Jacques Camatte.

Testo originale a: <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/glossaire.html>. Trad. di G. Rouf. Riportiamo qui solo quattro voci. L'intero *Glossario* sarà pubblicato nel II volume delle Opere di J. Camatte, nostra edizione.

☞ ALIENAZIONE.

[*Aliénation*]. Processo nel corso del quale ciò che era proprio diventa altro, estraneo. La natura negativa, nociva di questo fenomeno deriva dal fatto che l'altro contiene una dimensione antagonistica al sé, a quello che ci è proprio. ¶ «Al movimento di separazione-scissione [...] si collega quello di AUTONOMIZZAZIONE¹⁹ (*Verselbstständigung*) dei prodotti generati dall'attività umana, quello dei rapporti sociali che essa ha generato. Essa è pure accompagnata da una spossessione-espropriazione (*Enteignung*) mentre l'esteriorizzazione (*Veräusserung*) delle capacità nel corso della manifestazione (*Ausserung*) dell'essere umano è di fatto una espoliamento (*Entäusserung*). Vi è nello stesso tempo una estraniamento (*Entfremdung*) dovuta al fatto che i prodotti diventano estranei ai produttori e questi alla loro comunità. Il movimento risultante è un'inversione-rovesciamento (*Verkehrung*) che fa sí che le cose diventino soggetti (*Versubjektivierung*) e i soggetti, cose (*Versachlichung*); il che costituisce una MISTIFICAZIONE il cui risultato è il feticismo della merce o del CAPITALE, che fa sí che le cose abbiano le proprietà-qualità degli uomini». ²⁰ ¶ Questo insieme di processi implica che alla fine sia generata una «figura» ostile alla persona che ha operato; il che implica anche l'esistenza di un meccanismo di cui uomini e donne non sono consapevoli e che tende a invertire lo scopo di ciò che intendono ottenere. Così si trovano rinchiusi, intrappolati, in un divenire che volevano evitare. Con ciò, alienazione si apparenta alla FOLLIA. Il complesso dei suoi fenomeni costitutivi rientra nel campo della SPECIOSI-ONTOSI.

19 I termini in maiuscoletto rimandano ad altre voci del *Glossario* (*N.d.T.*).

20 Non ci è stato possibile individuare la fonte di questa citazione (*N.d.T.*).

☞ ANTROPOMORFOSI.

[*Anthropomorphose*]

~ DELLA DIVINITÀ. Metamorfosi del NUMEN (del sacro) in una figura umana. È accompagnata da una divinomorfosi che originariamente riguardava l'unità superiore rappresentativa della comunità ASTRATTIZZATA divenuta STATO nella sua primitiva forma. Successivamente essa può concernere i mistici.

~ DELLA PROPRIETÀ FONDIARIA. Fenomeno esposto da K. Marx in *Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel* dove afferma in particolare che non è l'uomo che eredita la proprietà fondiaria, ma il contrario. Questa antropomorfosi è l'espressione suprema del fenomeno della FONDIARIZZAZIONE, del culto dell'autoctonia, della mistica del suolo. Il suo complemento, secondo K. Marx, è una zoomorfosi di uomini e donne. Si potrebbe aggiungere una ctonizzazione, compulsione a ritornare a ciò che è posto come fondamento, come origine: la terra come suolo (la sepoltura ne sarebbe un supporto) e «mistica» di esso.

~ DEL LAVORO. Fenomeno che si impose in occasione del dissolvimento del modo di produzione feudale con AUTONOMIZZAZIONE della forma feudale ed EMERSIONE dell'artigianato. Si esprime attraverso il grande movimento artistico che inizia nelle Fiandre e in Italia, con l'emergere della figura dell'ingegnere, con l'affermazione della filosofia del fare. È una delle componenti della genesi della SCIENZA sperimentale. ¶ La sua influenza si fa sentire in seno al movimento socialista, specialmente tra quelli che K. Marx chiamò i socialisti ricardiani, in J.P. Proudhon, nella Prima Internazionale; in effetti si trova in K. Marx e F. Engels nella loro esaltazione del lavoro come attività specificamente umana. La si ritrova nello scompiglio generato da ciò che viene chiamata attualmente fine del lavoro. ¶ Suo complemento è la dipendenza dal lavoro a tal punto che l'uomo è essenzialmente definito da esso e solo tramite esso può essere compreso; si ha l'Homo faber e l'esaltazione della tecnica, dell'umanismo come pure dell'attivismo e del movimento (il movimento è tutto).

~ DEL CAPITALE. Fenomeno che fa sí che il CAPITALE diventa uomo, «a *human being* [un essere umano]» secondo K. Marx. Suo complemento è la capitalizzazione di uomini e donne che tendono a diventare oggetti tecnici, immersi nell'IMMEDIATEZZA

del capitale, che può anche essere percepita come la sua immanenza.

☞ CAPITALE.

[*Capital*]. È definito sulla base dell'opera di K. Marx: il VALORE pervenuto all'autonomia e che può perpetuarsi a seguito della sottomissione del movimento sociale, attraverso il dominio del rapporto salariale (sottomissione del lavoro al capitale).

☞ GEMEINWESEN.

[*Gemeinwesen*]. Concetto ampiamente utilizzato da K. Marx e G.W.F. Hegel. Non indica solo l'essere comune, ma anche la natura e l'essenza comuni (*Wesen*). È ciò che ci fonda e ci accomuna, partecipando allo stesso essere, alla stessa essenza, alla stes-

sa natura. È la modalità di manifestazione di questo essere partecipante. ☞ Posso aggiungere un'interpretazione personale di *gemein*. *Ge* è una particella inseparabile che esprime la generalità, il comune, il collettivo. *Mein* indica ciò che è individuale: il mio. In ciò affiora in sottinteso l'idea di una non separazione tra ciò che è comune e ciò che è individuale; il che implica il concetto di PARTECIPAZIONE in cui si percepisce sé in un tutto che è come consustanziale.

☞ La Gemeinwesen si presenta dunque come l'insieme delle INDIVIDUALITÀ, la comunità che risulta dalle loro attività nella NATURA e nel MONDO creato dalla specie; nello stesso tempo le ingloba, e ad esse dà la LORO NATURALITÀ (indicata da *wesen*), la loro sostanza come generalità (indicata da *gemein*), in un divenire (*wesen*).



15-16 SETTEMBRE 2018
INCISA VALDARNO Circolo Arci Nova.

II SEMINARIO DEL COVILE

- 1) APPUNTI SUI «MANOSCRITTI DEL 1844»
- 2) RICOGNIZIONE SULLA LORO (MANCATA)
LETTURA A SINISTRA, A DESTRA, TRA
I CATTOLICI, TRA I VERDI.



Per informazioni scrivere a il.covile@gmail.com.