

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL PIEMONTE ORIENTALE “AMEDEO AVOGADRO”

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca in Filosofia e Storia della filosofia – XXVII Ciclo

LA FORZA DELLO STRUMENTO  
LAVORO E VITA NEL PENSIERO DI KARL MARX

Tesi di Dottorato di:  
Matteo Edoardo CUCCHIANI

Tutor: Chiar.mo Prof. Maurizio PAGANO

Anno Accademico 2013/2014

## INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I. IL LAVORO NEI TESTI GIOVANILI	
1. <i>Marx e l'economia politica.</i>	15
2. <i>Gli Appunti su James Mill.</i>	18
3. <i>I Manoscritti economico-filosofici del 1844.</i>	25
4. <i>Divisione del lavoro e alienazione nell'Ideologia tedesca.</i>	41
CAPITOLO II. L'ESPROPRIAZIONE	
1. <i>Proprietà privata ed espropriazione: il paralogismo di Locke.</i>	51
2. <i>Il paradigma dell'espropriazione nella figura hegeliana del servo-signore.</i>	63
3. <i>Marx: scissione ed espropriazione dai Manoscritti al Capitale.</i>	71
4. <i>Marx: espropriazione e capitale.</i>	84
CAPITOLO III. L'ALIENAZIONE PRIMA DI MARX	
1. <i>Alienazione e contrattualismo.</i>	91
2. <i>Hegel: alienazione ed estraniamento.</i>	97
3. <i>Feuerbach: proiezione e inversione.</i>	111
4. <i>Hess: alienazione e denaro.</i>	128
CAPITOLO IV. ALIENAZIONE E FETICISMO	
1. <i>L'effettualità estranea del capitale.</i>	138
2. <i>L'inversione universale.</i>	147
3. <i>I due volti del feticcio.</i>	160
4. <i>Animismo e capitalismo.</i>	172
5. <i>Il velo, lo specchio e la retina.</i>	178
CAPITOLO V. IL LAVORO DIVISO	
1. <i>La scuola scozzese.</i>	186
2. <i>Schiller: l'umanità in frantumi.</i>	196
3. <i>Marx: storia del lavoro diviso.</i>	203
4. <i>Marx: teoria del lavoro diviso.</i>	215
CAPITOLO VI. OLTRE L'ALIENAZIONE	
1. <i>Dialettica del lavoro.</i>	227
2. <i>Il pastore-critico e la macchina.</i>	235
3. <i>Le leve del superamento.</i>	247
4. <i>Lavoro libero e non-lavoro.</i>	255

CAPITOLO VII. IL LAVORO DA ESSENZA A <i>ORGANON</i>	
1. <i>Il lavoro tra ontologia e storicismo.</i>	267
2. <i>La seduzione del genere.</i>	277
3. <i>La forza del bisogno.</i>	286
4. <i>La dignità dell'organon.</i>	290
5. <i>La vita oltre il lavoro.</i>	297
BIBLIOGRAFIA	305

## INTRODUZIONE

1. La filosofia – secondo la definizione hegeliana – è il proprio tempo appreso con il pensiero e il nostro è un tempo di crisi, di trasformazione, secondo alcuni addirittura di fine del lavoro. L'attività produttiva, che nel corso dell'età moderna ha acquisito una centralità teorica e pratica che le era sconosciuta nel mondo antico e medievale, cambia forma, luogo e senso: si indirizza sempre più verso la produzione di beni immateriali, si allontana progressivamente dalle sedi della prima industrializzazione, diviene attività di regolazione di processi in larga parte meccanizzati e automatizzati. Mutano la stratificazione delle mansioni, le forme contrattuali e le tutele giuridiche, nonché la ripartizione sociale del tempo di lavoro, che per alcuni si estende fino ad assorbire gran parte del tempo di vita, mentre per altri si contrae sino a scomparire. Tutte queste trasformazioni investono un oggetto cui nei secoli è stata annessa una pluralità di significati che esulano dalla sua funzione primaria di assicurare all'uomo i necessari mezzi di sostentamento, riguardando piuttosto processi di socializzazione, di riconoscimento comunitario, di adeguamento alla norma sociale, di costruzione dell'identità personale. La centralità assunta dalla sfera economica nell'organizzazione sociale e nel discorso teorico, la progressiva colonizzazione dello spazio pubblico da parte dell'agire strumentale fanno oggi del lavoro un oggetto polifunzionale e polisemico, che rischia di trascinare nella propria crisi i processi psico-sociali che vi hanno trovato un sostrato e un vettore, un elemento di sostegno e di innesco.

Per tutti questi motivi, il lavoro costituisce oggi anche un problema filosofico. Di fronte alla disoccupazione crescente, alla sempre più complessa stratificazione sociale e giuridica delle mansioni e dei lavoratori, all'aumento dei ritmi di lavoro, alla rinascita su vasta scala di forme di sfruttamento intensivo della manodopera che si credevano superate con le prime fasi dell'industrializzazione, i nessi tra lavoro e dignità umana, tempo di lavoro e tempo di vita, prassi produttiva e attività improduttive, ossia il rapporto più generale che intercorre fra l'esistenza umana e il lavoro esigono di essere messi ancora una volta in questione. Sebbene la descrizione puntuale dei mutamenti in atto spetti alla sociologia del lavoro, solo la riflessione filosofica può cogliere il significato che essi assumono per l'uomo, esprimendo nella forma del concetto il senso insito nella sua esperienza.

Riflettere sul lavoro a partire da Marx significa tuttavia assumere una prospettiva peculiare, nel duplice senso di *specificata* e di *situata*, la quale per un verso coincide con una teoria critica del lavoro salariato più che con una vera e propria filosofia del lavoro e per l'altro illumina un preciso momento storico, caratterizzato dalla primitiva affermazione della produzione industriale meccanizzata. Per questi motivi, la ripresa del pensiero marxiano potrebbe apparire inadatta alla comprensione filosofica

dell'attualità, tanto per il suo carattere storico-sociologico quanto per la distanza temporale che ci separa dalla sua originaria elaborazione. Tuttavia, il nostro mondo è in buona parte ancora quello di Marx, sia perché il lavoro salariato continua a costituirvi la tipologia di attività umana largamente prevalente sia perché alcune tendenze di sviluppo del capitalismo – l'espansione su scala globale, l'accentuazione della finanziarizzazione, la mercificazione di intere sfere dell'esistenza umana – che egli aveva preconizzato solo oggi giungono realmente a compimento. Il suo tempo è il nostro anche in virtù di un fattore che ha smentito le sue previsioni: la capacità di rigenerarsi dalle macerie delle proprie crisi che ha consentito al capitalismo di conservarsi fino a noi in una forma strutturalmente inalterata, nonostante l'apparente originalità di alcuni suoi tratti di superficie. Inoltre, l'esistenza simultanea di società attestata a diversi livelli di sviluppo economico fa sì che in alcune di esse sussistano non solo rapporti strutturali, ma addirittura *forme fenomeniche* che altre hanno superato da tempo, cosicché, ad esempio, la conoscenza delle condizioni di lavoro e di vita nelle fabbriche e nelle città della Repubblica Popolare Cinese o del Bangladesh può naturalmente provocare un effetto di *déjà vu* in chi abbia in mente la descrizione della società inglese dell'Ottocento offerta dal primo libro del *Capitale*.

Come teoria del lavoro salariato e del capitale, il pensiero marxiano può quindi contribuire alla comprensione critica del nostro tempo. Esso possiede tuttavia anche un significato più generale, che esula dal suo contenuto storico determinato, nella misura in cui lascia trasparire un'implicita filosofia del lavoro, che orienta e sorregge l'analisi critica del modo di produzione capitalistico e non può quindi risolversi in essa. La ricostruzione di questa teoria filosofica latente, sottesa alla concreta indagine storico-economica, rappresenta l'obiettivo del presente lavoro. Esso nasce dalla constatazione di una duplice insufficienza, insieme teoretica e pratica, della tradizione marxista: da un lato, nonostante l'importanza che riveste per la comprensione complessiva del suo pensiero, la *filosofia del lavoro* di Marx è stata oggetto di scarso interesse nella vastissima letteratura secondaria fiorita attorno alla sua opera; dall'altro, le organizzazioni politico-sindacali ispirate al marxismo, in assenza di un'adeguata mediazione teorica su questo tema e agendo per fini che esulano dall'interesse filosofico, hanno spesso divulgato un'*ideologia del lavoro* sostanzialmente estranea al pensiero di Marx. Si è giunti così al duplice paradosso per il quale sul piano teorico la filosofia del lavoro di Marx è stata motivo di interesse più per gli studiosi non marxisti, che spesso ne hanno offerto interpretazioni parziali e fuorvianti, che per i marxisti, i quali non hanno saputo opporre a quelle letture una ricostruzione complessiva del suo pensiero che ne rispettasse lo spirito autentico, mentre sul piano pratico generazioni di organizzatori delle masse operaie, che credevano o lasciavano credere di ispirarsi alle idee del socialismo marxiano, in realtà le mobilitavano in nome di ideali che erano piuttosto borghesi, contribuendo così, insieme a quei teorici, alla nascita e al consolidamento di una *vulgata* che ha largamente influenzato la ricezione del pensiero di Marx tanto negli strati popolari

quanto nei circoli intellettuali e in generale nelle opinioni pubbliche dell'Occidente capitalistico e dell'Oriente socialista. Secondo questa lettura *semplificata* del pensiero marxiano, il lavoro costituirebbe l'attività specifica dell'uomo, che nella sua forma capitalistica assume un carattere costrittivo e alienante, mentre per essenza dovrebbe consentire all'essere umano la piena e libera espressione di tutte le sue facoltà, rendendolo uomo nel senso pieno del termine. L'esigenza di semplificazione che stava alla base di simili interpretazioni può essere agevolmente ricondotta alla necessità *politica* di impiegare la teoria marxiana come uno strumento di mobilitazione pratica, che indicasse in modo preciso tanto il bersaglio da abbattere – il lavoro salariato – quanto la meta verso cui indirizzare l'azione rivoluzionaria – il lavoro liberato dal giogo capitalistico; ma essa esprimeva in pari tempo la ritrosia *teorica* ad assumere il peso della complessità potenzialmente contraddittoria di un pensiero multiforme e magmatico, che manifesta, pur nella continuità dei temi e dell'ispirazione di fondo, accenti diversi, mutamenti di prospettiva, ripensamenti che non si lasciano facilmente racchiudere in una visione unitaria, seppure concepita in forma evolutiva.

Il nostro è però un tempo paradossale, nel quale è forse finalmente possibile confrontarsi con la complessità del pensiero marxiano con occhi nuovi, a partire da una prospettiva privilegiata anche se non ingenua, necessariamente situata eppure singolarmente aperta. Alla crisi più radicale che il capitalismo abbia conosciuto da tre quarti di secolo a questa parte, oggi corrisponde infatti sul piano politico un generale abbandono degli strumenti di comprensione della realtà sociale messi a punto dal suo critico più coerente e profondo. Questa situazione comporta due vantaggi per la riflessione filosofica sull'opera di Marx: da un lato le consente di dispiegarsi più liberamente che in passato, quando essa era direttamente condizionata dalle sue implicazioni politiche; dall'altro assicura del fatto che mantenga un'intatta rilevanza critica, a un secolo e mezzo di distanza dalla sua primitiva elaborazione. Per un verso, nell'epoca dell'assenza di Marx, della desertificazione della lotta politica condotta in suo nome, è più facile lasciar parlare i suoi testi di quanto non fosse quando essi costituivano la posta in gioco di uno scontro ben più che teorico; per l'altro, solo la loro capacità di illuminare criticamente la realtà storico-sociale presente e di chiarire l'esperienza che l'uomo ne fa li può rendere ancora una volta occasione effettiva di pensiero, sottraendo quest'esercizio intellettuale alla sterilità della ricostruzione archeologica di un *corpus* teorico irrimediabilmente superato.

Ciò non significa che sia oggi possibile proporre un'interpretazione obiettiva, definitiva e soprattutto priva di significato politico del pensiero di Marx, ma soltanto che la *vulgata* marxista può essere abbandonata senza timore né clamore e che si apre quindi lo spazio per uno studio nuovamente libero di un grande classico del pensiero politico e sociale contemporaneo. A proposito del lavoro, tornare ai testi di Marx significa in primo luogo mostrare che per lui non si tratta esclusivamente di liberarlo dalla sua forma capitalistica, ma anche di ridurne la portata in termini temporali e morali, riconsegnandolo alla funzione strumentale che gli è propria per natura e in cui consiste la sua

peculiare dignità. Per Marx, il lavoro *non* coincide infatti con l'essenza umana, come troppo spesso è stato sostenuto, ma con un organo di mediazione tra l'uomo e il suo ambiente, che trasforma costantemente l'uno e l'altro, sottraendoli alla loro fissità naturale e dischiudendoli al divenire storico. Il fatto che esso assolva una fondamentale funzione di umanizzazione del mondo non lo assimila a un fine in sé, a una destinazione che concorra alla definizione di essenza dell'essere umano, ma più semplicemente a una pratica strumentale subordinata a fini che la trascendono. L'idolatria del lavoro e la celebrazione acritica della sua forza produttiva sono altrettanto estranee a Marx quanto il loro opposto, il culto primitivista dell'uomo naturale e il rifiuto romantico della modernità. La fecondità teorica della sua posizione risiede proprio nella capacità di cogliere la duplicità del lavoro, che è attività necessaria e libera, faticosa ed espressiva, naturale e storica, costrittiva e umanizzante, ossia nel carattere dialettico del suo pensiero, che ne fa uno strumento duttile di interpretazione di una realtà complessa e in costante evoluzione.

In questo senso, la riflessione marxiana sul lavoro si distingue dalle più diverse impostazioni filosofiche, che hanno tutte invariabilmente scontato – seppure in modi ogni volta differenti – una fondamentale unilateralità di prospettiva: così, da una parte, la tradizione rinascimentale ha rivalutato le arti meccaniche ed esaltato la figura dell'*homo faber*, il protestantesimo ascetico ha santificato il successo mondano, l'economia politica e gli storici della tecnologia hanno celebrato la forza produttiva del lavoro e la sua capacità di dischiudere le fonti della prosperità sociale, mentre dall'altra le tendenze romantiche e neo-romantiche – variamente presenti nella tradizione filosofica degli ultimi due secoli, da Carlyle e Schiller a parte della Scuola di Francoforte e alle filosofie della vita – hanno rifiutato la razionalità economica in nome di una naturalità dell'uomo variamente presupposta. Gli stessi teorici ed organizzatori del movimento operaio hanno oscillato tra questi opposti punti di vista, facendo propria ora l'esaltazione borghese del lavoro ora il suo indiscriminato rifiuto anarchico. Tuttavia, né l'ideologia lavoristica della tradizione socialdemocratica e del movimento stacanovista né la ripulsa primitivista verso il lavoro caratteristica di parte del marxismo critico e del movimento libertario appartengono in proprio a Marx. All'una come all'altra egli contrappone una visione più complessa del lavoro, che da un lato riconosce l'importanza storica dello sviluppo delle forze produttive, ma dall'altro ne mette in luce i costi umani, che attribuisce all'attività produttiva un'imprescindibile funzione antro-po-storico-poietica eppure la relativizza, rapportandola a un orizzonte di senso ulteriore e assoluto. Sebbene sostenga, contro le tentazioni naturalistiche e anti-storiche, che solo grazie all'attività pratica di trasformazione della natura l'uomo può formare ed esprimere pienamente le proprie potenzialità latenti, Marx contrappone infatti all'esaltazione ideologica del lavoro come attività assiologicamente autosufficiente la sua parzialità, la necessità di subordinarlo a un fine umano che lo guidi e lo orienti.

Benché il lavoro non possa valere come fine in sé neppure al di fuori della costrizione capitalistica, per Marx gli compete tuttavia una peculiare dignità, che riposa sulla sua stessa natura strumentale. Solo la facoltà di mediare il rapporto fra l'uomo e l'ambiente naturale, costringendo entrambi a superare la loro forma immediata, dà infatti origine al movimento della storia: il valore del lavoro consiste allora nella sua forza metamorfica, nella sua capacità di modificare il suo agente non meno del suo oggetto, di spezzare la circolarità naturale fondando l'irreversibilità del tempo storico. La mediazione che esso assicura non è un'attività puramente naturale, che assimili l'ambiente esterno nella sua forma data al modo della nutrizione, bensì è prassi storicizzante, che trasforma la natura in vista di scopi che l'uomo si rappresenta come idea e alla cui legalità sottomette la propria azione: in quanto è attività finalistica, il lavoro richiede infatti la presa di distanza dalla naturalità data e l'assunzione intelligente di uno scopo che, sole, consentono di trascenderla e di conferirle una forma storica. È questo il motivo per il quale Marx non concepisce l'essenza umana nei termini statici di una natura presupposta al divenire della storia, di una pienezza originaria che si tratterebbe di restaurare, bensì come un esito del processo storico, sempre parziale e mai definitivamente dispiegato, o meglio ancora come un'irraggiungibile linea di orizzonte, rispetto alla quale ogni realizzazione concreta sconta la propria irrimediabile finitezza. In questo senso, il lavoro rappresenta realmente il principio motore dello storicismo marxiano, ciò che lo distanzia da qualsiasi forma di naturalismo e di ontologia e gli consente di radicare nell'esistenza materiale degli uomini una visione dinamica del mondo naturale e umano.

D'altra parte, Marx osserva anche che la mediazione finalistica e intelligente tra l'uomo e il suo ambiente decade a pura naturalità nel modo di produzione capitalistico, dove le norme sociali che strutturano il ricambio organico assumono il carattere di una legalità estranea, meccanica, inconsapevole. Per questo aspetto la riflessione marxiana sul lavoro offre, più che una definizione generale della prassi umana, una critica serrata di una sua forma particolare, il lavoro salariato, e si impernia quindi sui temi interconnessi dell'alienazione, del feticismo, dell'astrazione e della divisione del lavoro. Del lavoro in quanto tale Marx fornisce una definizione per lo più implicita, che emerge per negazione dei caratteri socialmente determinati che esso assume all'interno dei modi di produzione antagonisti, in particolare di quello capitalistico.

L'analisi del lavoro alienato non si ferma tuttavia al lato critico, poiché è inserita all'interno di un progetto razionalistico ampio e ambizioso, che tende alla subordinazione della sfera produttiva e dell'insieme dei rapporti sociali al controllo collettivo degli individui associati. In questo modo, Marx si confronta con un problema cruciale della modernità, che Hegel pensava di aver risolto mediante il ricorso all'astuzia della ragione: la conciliazione tra l'azione degli individui singoli e il processo storico oggettivo. Il comunismo gli si presenta come la soluzione concreta dell'*enigma della storia* poiché supera le scissioni tra intenzione ed effetto, individuo e collettività, pensiero e azione,



sottoponendo la storia oggettiva al piano razionale dell'umanità associata; ma perché il controllo pianificato dell'economia potesse assurgere a ideale regolativo di una grande utopia razionalistica era necessario che la totalità del processo storico fosse ricondotta alla vicenda del ricambio organico tra uomo e natura, ossia alla storia del lavoro umano. Già Hobbes e Vico avevano sostenuto che solo l'azione morale, della quale l'uomo è artefice, può essere conosciuta *per causam*, ossia in maniera scientifica; Marx si spinge oltre, traducendo quel principio epistemologico nell'idea secondo la quale l'insieme dei rapporti sociali può essere sottoposto a pianificazione intelligente nella misura in cui diventi il prodotto cosciente dell'attività collettiva. All'uomo deve essere riconosciuta la capacità non solo di comprendere, ma anche di *guidare* la sfera delle proprie azioni. Indipendentemente dalle forme concrete che ha storicamente assunto o potrà assumere in futuro, questo ideale implica la necessità di riconoscere nel lavoro un fondamentale strumento di umanizzazione del mondo *a condizione* che esso sia soggetto a regolazione cosciente da parte dell'uomo, ossia di attribuire all'ambito dei rapporti economici una funzione rilevante eppure subordinata, che solo nello sviluppo integrale dell'uomo trova il fine esterno di cui inderogabilmente necessita.

Appartiene alla storia degli effetti del pensiero marxiano la sua assunzione a base teorica del movimento operaio organizzato. Perché potesse offrire un messaggio di speranza a una classe che ben conosce il peso del lavoro, la teoria critica del capitale e del lavoro salariato non poteva tessere le lodi dell'attività lavorativa in quanto tale, ma doveva presentare la possibilità concreta di alleviare il suo carico di fatica, di superare le sue forme disumane, di restituirle il senso smarrito a causa della divisione delle funzioni; questa prospettiva non si esauriva nella proposta di un ideale di liberazione *del* lavoro dalla sua cristallizzazione capitalistica, ma prevedeva altresì che esso fosse generalizzato tra tutti gli uomini per essere ridotto per molti di loro. Se cerchiamo di ricostruire il senso delle tesi teoriche di Marx anche a partire dalla funzione politica che esse hanno svolto, dobbiamo ammettere che hanno contribuito al loro successo tanto l'affermazione della naturale dignità del lavoro quanto l'ideale della sua progressiva riduzione, dunque la prospettiva di una liberazione *dal* lavoro, sia pure graduale e parziale. In effetti, la società socialista si presenta nel pensiero marxiano come una forma di organizzazione sociale che superi definitivamente la divisione antagonista tra le classi dei produttori e dei consumatori improduttivi attraverso la generalizzazione del lavoro, ovvero sia mediante il trasferimento di parte del suo peso dalla popolazione attiva a quella attualmente inoperosa. È questo il motivo per il quale la posizione di Marx si distingue non solo dall'ideologia borghese, che esalta astrattamente la forza creativa del lavoro senza metterne in discussione né le modalità concrete di esecuzione né le regole di ripartizione sociale entro il sistema capitalistico, ma anche dall'apologetica socialista, che spesso ha visto nella libera prassi produttiva la più alta espressione dell'umanità dell'uomo. Se avesse realmente identificato il lavoro con l'essenza dell'uomo, Marx non avrebbe potuto sostenere legittimamente la necessità di contrarne la durata per

dilatare il tempo di vita ed espandere gli spazi disponibili per il libero sviluppo intellettuale di ciascuno; eppure egli ha indicato proprio nella generalizzazione, nella razionalizzazione, nella *contrazione* temporale dell'attività lavorativa le condizioni necessarie ad ampliare la soddisfazione delle esigenze materiali e spirituali – intellettuali, affettive, relazionali – dell'uomo. In lui il riscatto della dignità del lavoro non è mai disgiunto dall'idea che esso sia un'attività essenzialmente strumentale, condizionata dalla necessità naturale, dunque necessariamente subordinata a una sfera ulteriore, nella quale l'uomo espliciti spontaneamente le proprie facoltà in vista di fini liberamente posti. Questo ambito assoluto, fondato in se stesso, rappresenta per Marx il regno della compiuta libertà, insieme traduzione pratica del kantiano regno dei fini e realizzazione democratica dell'ideale aristotelico di una vita buona.

Il discorso marxiano per un verso riflette quindi la fiducia ottocentesca nello scatenamento delle forze produttive, che vi appare come un fattore di umanizzazione del mondo e di liberazione delle potenzialità inscritte nella costituzione psico-fisica dell'uomo, ma per un altro si presenta come una relativizzazione del punto di vista borghese, espresso teoricamente nella scienza economica, secondo il quale l'economia è fondata in se stessa, assoluta, sottratta a qualsiasi istanza trascendente di senso: se il primo aspetto consente a Marx di sfuggire al naturalismo romantico, il secondo lo sottrae all'idolatria del lavoro. Nella sua prospettiva, l'attività produttiva, non essendo fine a se stessa, trova fuori di sé un criterio di giudizio indipendente e assoluto nel grado di sviluppo dell'uomo che consente di realizzare: non nell'esaltazione acritica del lavoro, ma nella sua subordinazione a un fine pienamente umano consiste allora il lascito duraturo della riflessione marxiana e insieme la ragione della sua intatta attualità nella società odierna, in cui l'ipertrofia della sfera economica ha assunto i tratti apparentemente indiscutibili non solo di una natura, ma di un destino.

2. Ciascuno dei capitoli 1-5 affronta la riflessione marxiana sul lavoro da una prospettiva particolare. Il primo è dedicato ai testi giovanili di argomento economico, redatti nell'arco temporale compreso tra il 1844 e il 1848, nei quali Marx elabora una serie di concetti di cui si servirà in maniera più o meno esplicita per analizzare la società capitalistica nel corso di tutta la sua opera. Sin da subito la sua ricerca si presenta come un tentativo di criticare la pretesa a-temporalità e autoreferenzialità del discorso economico-politico. A questo fine egli utilizza le nozioni interrelate di feticismo e di alienazione, la seconda delle quali designa, a partire dagli *Appunti su James Mill* e dai *Manoscritti economico-filosofici del '44*, due fenomeni distinti, benché strettamente intrecciati: la situazione di espropriazione dell'operaio, che è privato della propria attività lavorativa e del suo prodotto, e l'universale condizione umana all'interno della società capitalistica, dove ognuno è soggetto al potere impersonale della sfera economica resasi indipendente dal controllo collettivo. Sia che indichi la subordinazione della connessione tra gli uomini alle esigenze dello scambio mercantile sia che illustri

la condizione concreta dell'operaio nel processo lavorativo, il concetto di alienazione riposa su un medesimo schema formale, designando un processo di scissione tra gli individui e il loro ambiente storico-sociale, il quale si sottrae alla regolazione umana cosciente e inverte il nesso di naturale soggezione che lo lega agli scopi umani. Nell'*Ideologia tedesca* l'origine storica di questa condizione è rinvenuta nella divisione del lavoro, che delimita e isola reciprocamente i diversi ambiti di attività, assegnando in modo perpetuo il singolo lavoratore a un'unica mansione.

Il secondo capitolo si occupa della prima accezione in cui è apparsa la nozione di alienazione, ossia dell'espropriazione del lavoratore diretto da parte del proprietario dei mezzi di produzione. Già nel *Secondo trattato sul governo* di Locke dietro la giustificazione della proprietà privata basata sul lavoro proprio si celava in realtà la piena legittimazione dell'appropriazione di lavoro altrui, nella quale Marx ravvisa tuttavia un rovesciamento dell'originario diritto di proprietà. Nel riconoscimento dell'illegittimità di questa forma di appropriazione Marx è guidato dalla figura hegeliana di signoria e servitù, che gli fornisce lo schema generale per analizzare il rapporto tra proprietario e lavoratore entro la cornice di una società antagonista. Applicando quello schema direttamente alla materia economica, egli può mostrare da un lato che il lavoro del produttore diretto assolve una fondamentale funzione di umanizzazione del mondo, mentre il consumo improduttivo svolge un ruolo puramente parassitario; dall'altro che l'espropriazione è fonte e fattore costitutivo del rapporto di capitale e pertanto non può che riprodursi costantemente all'interno della società capitalistica.

Il terzo capitolo tenta di individuare l'origine storico-filosofica della nozione marxiana di alienazione. Da un lato, come appropriazione di forza-lavoro altrui, essa appare debitrice della riflessione contrattualistica sul trasferimento di un diritto ad altri, anche se all'ipotesi astratta della cessione volontaria sostituisce un processo storico di sottrazione forzosa; dall'altro, in quanto indica la condizione di estraniamento dell'uomo moderno, essa dipende dalla riflessione di Hegel, di Feuerbach e di Moses Hess. Le figure fenomenologiche della coscienza infelice e della *Bildung* e la forma estraniata della fede forniscono infatti a Marx un modello per pensare il rapporto tra gli uomini e la realtà storico-sociale in termini di rigida opposizione, di indipendenza, di impenetrabilità e di resistenza all'immedesimazione; dalla critica antropologica alla religione egli desume invece il motivo dell'inversione, che gli consente di esprimere l'irrazionalità della società capitalistica, e il tema, fondamentale per la sua concezione del denaro e del capitale, della proiezione delle qualità umane in un ente estraneo; infine, Hess gli indica la possibilità di applicare lo schema feuerbachiano alla materia economica, aprendo con il suo esempio la via alla critica dell'economia politica.

Il quarto capitolo tenta di definire il senso e il ruolo che nelle opere marxiane della maturità rivestono la nozione di feticismo e la seconda accezione del concetto di alienazione, che designa il processo mediante il quale il prodotto della prassi collettiva diviene estraneo agli uomini, acquista una consistenza autonoma di fronte a loro e li assoggetta alla propria cieca necessità. Questo

significato del termine, per il quale Marx è debitore della figura hegeliana della *Bildung* e della critica feuerbachiana della religione, è di importanza decisiva per intendere l'analisi economica che egli conduce nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Nei concetti fondamentali del suo capolavoro – merce, valore, lavoro, plusvalore e pluslavoro – Marx, infatti, ora esprime il rapporto di estraneità, autonomia e inversione che intercorre tra l'uomo e il prodotto della sua attività, ora offre un criterio per misurare l'intensità di quel rovesciamento, dunque trasfonde compiutamente in termini economici la tematica filosofica dell'alienazione. La nozione di feticismo, che Marx desume dall'antropologia religiosa di De Brosses, dove essa indicava l'attribuzione di un potere immaginario di natura divina agli oggetti fisici, gli serve invece per esprimere due ulteriori effetti dell'alienazione economica: l'acquisizione di sembianze soggettive da parte dei rapporti sociali e l'opacizzazione del nesso genetico che li lega all'uomo. Non solo la società capitalista, ma anche l'economia politica – sua peculiare autocoscienza teorica – è vittima di questi effetti, poiché, fermandosi alla forma fenomenica assunta dalle relazioni economiche, ne offre una rappresentazione fuorviante, nella quale i rapporti di essenza sono occultati e rovesciati nel loro opposto.

Il quinto capitolo affronta il tema della divisione del lavoro a partire dalla riflessione di Ferguson e Smith, che per primi hanno sottolineato l'eccezionale incremento di produttività che essa consente di realizzare, ma anche, seppure in maniera più timida e sfumata, i costi che essa comporta per i lavoratori in termini intellettuali e morali. Su questi ultimi insiste in particolar modo Schiller, la cui riflessione estetica funge da contrappunto critico alla visione economica smithiana, nella misura in cui indica nella divisione del lavoro il principale fattore storico che impedisce all'uomo moderno di sviluppare in modo armonico e completo le proprie facoltà. Il regime del lavoro diviso possiede infatti una struttura antagonista, poiché assicura la prosperità sociale al prezzo del sacrificio degli individui. Marx trasfonde questa consapevolezza in un'indagine che alla ricostruzione storica affianca la riflessione teorica. Nel *Capitale*, in particolare, dopo aver distinto la divisione sociale dalla divisione manifatturiera del lavoro, egli mostra il carattere intrinsecamente capitalistico di quest'ultima, la quale induce, tramite la scomposizione del processo lavorativo nei suoi componenti semplici e l'incorporazione di masse di operai in un meccanismo produttivo da essi indipendente, tanto la svalorizzazione della forza-lavoro quanto la degradazione fisica, cognitiva e morale dei lavoratori. Con l'introduzione delle macchine nella grande industria prende invece avvio il moto inverso di ricomposizione del processo produttivo, che condurrà alla rinnovata affermazione del suo carattere immediatamente sociale, cosicché la divisione del lavoro mostra di assolvere una funzione dialettica, poiché consente di sviluppare le forze produttive nella separazione reciproca, in vista della loro finale riappropriazione da parte degli individui associati.

Gli ultimi due capitoli tirano le fila delle analisi precedenti, proponendo una ricostruzione complessiva della concezione marxiana del lavoro. In particolare, il sesto mette in luce la sua struttura

dialettica, in base alla quale alla massima intensificazione dell'espropriazione, dell'estraniamento e della divisione del lavoro, cui si assiste all'interno del modo di produzione capitalistico, consegue l'avvio di un processo inverso di riappropriazione, disalienazione e ricomposizione dell'attività produttiva, che prepara l'avvento di una società di liberi produttori associati. Le prefigurazioni della società socialista sparse nell'opera di Marx consentono, seppure in maniera aporetica e problematica, di definire i tratti essenziali di un lavoro liberato dal giogo capitalistico e sottratto all'alienazione, per l'affermazione del quale è necessario che si presentino precise condizioni storiche, oggettive e soggettive, tra le quali particolare importanza rivestono la tendenza dell'apparato produttivo ad assumere una forma sociale, utilizzabile solo in comune, e la direzione cosciente di questo processo da parte del lavoratore collettivo. Infine, la prospettiva del lavoro libero è confrontata con quella del non-lavoro, che nei testi marxiani appare in parte complementare, in parte alternativa rispetto alla prima: la possibilità di concepire un lavoro privo di costrizione, che sia negazione determinata del lavoro salariato, si scontra da ultimo con l'idea centrale del *Capitale*, secondo la quale l'agire produttivo è una forma di attività intrinsecamente coercitiva, in quanto imposta all'uomo dalla necessità naturale inscritta nella sua stessa costituzione fisica.

Nel settimo capitolo la filosofia del lavoro implicita nell'opera marxiana è presentata – contro le sue interpretazioni ontologiche – come una forma coerente di storicismo, nella quale all'attività produttiva è riconosciuto il compito precipuo di umanizzare la natura, aprendola al flusso della storia. In un primo momento Marx, sotto l'influenza del *Gattungswesen* feuerbachiano, attribuisce al lavoro la funzione ideale di mediare il rapporto tra l'individuo e il genere; successivamente, a partire dall'*Ideologia tedesca*, la rivalutazione della prospettiva individuale e della sfera del bisogno pratico gli consente di assumere consapevolezza della concreta natura strumentale del lavoro, la cui finalità intrinseca consiste nel soddisfacimento delle esigenze materiali degli individui. In quanto è strumento del ricambio organico tra l'uomo e la natura, il lavoro possiede una peculiare dignità, che consiste nella capacità di conformare l'ambiente naturale e sociale al disegno intelligente dell'uomo, anche se, in virtù del suo carattere strumentale, esso è piuttosto subordinato a un ambito ulteriore, che soltanto può valere come fine in sé. La libertà di cui si può fare esperienza nell'attività produttiva è infatti relativa, poiché è condizionata dalla necessità naturale; ad essa si contrappone una libertà assoluta, che coincide con la manifestazione spontanea delle molteplici facoltà dell'uomo. Il pensiero marxiano si risolve quindi nella relativizzazione assiologica della sfera economica e nell'esaltazione del carattere poliedrico della natura umana, ossia nella delineazione di un ideale di vita nel quale tutte le dimensioni dell'esistenza – materiali e spirituali, affettive e relazionali – siano pienamente rivalutate come altrettante espressioni della complessiva vitalità dell'uomo.

## CAPITOLO I

### IL LAVORO NEI TESTI GIOVANILI

#### § 1. Marx e l'economia politica.

L'incontro diretto di Marx con i testi dell'economia politica risale all'inizio del 1844.<sup>1</sup> Se, infatti, già nel corso dei due anni precedenti, in qualità di redattore della *Gazzetta renana*, egli si era confrontato occasionalmente con questioni sociali ed economiche, tuttavia l'interesse che muoveva le sue pubblicazioni sul periodico di Colonia era di natura prevalentemente filosofico-giuridica. Ancora nella prima fase del soggiorno parigino, iniziato nell'ottobre 1843, lo occupavano questioni di filosofia politica, come testimoniano i due articoli apparsi nel marzo 1844 sugli *Annali franco-tedeschi*.<sup>2</sup> Intorno a quella data, dunque, il giovane esule si immerge per la prima volta nella lettura degli economisti inglesi e francesi, anche sulla scorta della viva impressione esercitata su di lui da due testi – entrambi destinati alla pubblicazione sugli *Annali franco-tedeschi* – tanto distanti tra loro per ispirazione quanto vicini per la centralità che assegnano alla sfera dei rapporti economici: *L'essenza del denaro* di Moses Hess e *Lineamenti di una critica dell'economia politica* di Friedrich Engels.<sup>3</sup>

Esito del primo confronto con la scienza economica è una serie di quaderni di appunti, riflessioni, annotazioni sulle letture appena compiute da Marx, da cui traspare subito una peculiarità che rimarrà costante lungo tutta la sua produzione intellettuale: la tendenza a riflettere sui concetti dell'economia politica alla luce di categorie desunte dalla riflessione filosofica, in particolare dalla filosofia classica tedesca. L'approccio filosofico all'economia consente a Marx di mantenersi in una posizione liminare, alternativa sia rispetto all'immersione completa nel suo campo tematico, sia rispetto all'estraneità di un punto di vista totalmente meta-economico.<sup>4</sup> L'interesse del discorso marxiano e l'originalità della sua

---

<sup>1</sup> Per le notizie bio-bibliografiche su questa fase della produzione marxiana costituisce un punto di riferimento tuttora valido Cornu A., *Marx ed Engels dal liberalismo al comunismo*, Milano, Feltrinelli, 1971.

<sup>2</sup> Si tratta di *La questione ebraica* e della *Critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione*. In realtà, il primo articolo mostrava, entro una problematica filosofico-politica, l'emergere di un interesse per l'economia, poiché la riflessione sul rapporto tra religione, società civile e Stato sfociava in un'anticipazione del tema dell'alienazione economica e del feticismo del denaro.

<sup>3</sup> Dei due testi, solo il secondo trovò spazio sull'unico numero pubblicato della rivista, prima della sua soppressione ad opera della censura. È tuttavia molto probabile che Marx avesse letto già nel '43 l'articolo di Hess, giacché questi scrisse nelle sue lettere di aver consegnato buona parte del testo alla redazione degli *Annali franco-tedeschi* (cfr. *ivi*, p. 660).

<sup>4</sup> Si tratta ovviamente di una tendenza che, sebbene sempre operante nel pensiero di Marx, si afferma con gradi di maturità e di consapevolezza teorica diversi da opera ad opera, come avrà modo di sottolineare: così, ad esempio, nei *Manoscritti* vi è una duplicità di approcci, dentro e fuori dell'economia politica, che lascerà spazio, nel *Capitale*, a un unico punto di vista, frutto della fusione delle due prospettive inizialmente solo giustapposte. Lo stesso dicasi delle sommarie puntualizzazioni metodologiche che seguono, la cui importanza per intendere la peculiarità dell'insieme dell'opera marxiana non deve far dimenticare che esse assumono validità differente a seconda dei singoli testi. Ágnes Heller ha legato la posizione di confine del discorso marxiano, a un tempo dentro e fuori rispetto al capitalismo e all'economia politica, all'assunzione di un implicito orizzonte assiologico di riferimento: "Senza premesse di valore Marx sarebbe un critico *immanente* del

prospettiva consistono, in altri termini, nella capacità di inserire nell'indagine stessa dell'oggetto economico una costante riflessione sulle categorie utilizzate per indagarlo; grazie a questo approccio, l'economia assume un'autocoscienza filosofica, ossia si tramuta in critica dell'economia politica.<sup>5</sup>

Due sono gli elementi più vistosi del mutamento di prospettiva generato da questa assunzione di metodo. In primo luogo, l'economia è strappata alla sua pretesa atemporalità e sottoposta a una radicale storicizzazione: alle categorie astratte sono sostituite le determinazioni concrete,<sup>6</sup> all'anacronismo degli esperimenti mentali l'accuratezza dell'indagine storica, alla credenza metafisica nella fissità del suo oggetto l'attenzione per le discontinuità che lo trasformano e lo individuano all'interno del processo storico. In secondo luogo, l'economia è sottratta alla completa autoreferenzialità, all'autosufficienza e all'assolutezza che rivendica,<sup>7</sup> e criticata con gli strumenti della filosofia,<sup>8</sup> chiamati a gettare luce sui fenomeni che quella considera da un punto di vista puramente quantitativo ovvero esclude come irrilevanti dal suo ambito di interesse.<sup>9</sup> Dall'effetto combinato di questo duplice spostamento nasce il primo nucleo originale della riflessione marxiana sull'economia: non il lavoro in genere, ma il lavoro salariato; non il lavoro salariato nella sua astratta determinazione economica, ma il lavoro alienato.

---

capitalismo e senza un'indagine immanente del capitalismo sarebbe un anticapitalista romantico" (Heller À., *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 42).

<sup>5</sup> La critica dell'economia politica, come autocritica filosofica dell'economia, definisce il campo unitario della ricerca marxiana dal 1844 alla redazione del *Capitale*. Contro le ricostruzioni che scandiscono il suo pensiero in fasi (filosofia, materialismo storico, materialismo dialettico, critica dell'economia politica), riducendola a momento particolare della sua riflessione complessiva, valgono le osservazioni di Rovatti, che situa l'atto di nascita della critica dell'economia politica nei giovanili *Appunti su James Mill*: "Qui [...], discutendo intorno al *denaro*, allo *scambio* e alle *proprietà*, da un lato coglie per la prima volta il carattere feticistico della realtà capitalistica e vede come l'economia politica tenda a riprodurlo e ad organizzarlo teoricamente; dall'altro lato [...], ne sviluppa la critica, cioè la presentazione della sua *negatività*" (Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*, in «aut aut», nn. 123-124, maggio-agosto 1971, pp. 47-48).

<sup>6</sup> Le stesse categorie astratte, come ha ben notato Ernest Mandel a proposito della teoria del valore-lavoro, possiedono per Marx validità solo limitatamente ad un periodo storico determinato. Esse hanno quindi un "*carattere storicamente determinato*. E questa concezione della natura storicamente limitata delle leggi economiche diventa una parte altrettanto integrante della teoria economica marxista che la teoria del valore-lavoro" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx. Dal 1843 alla redazione del Capitale. Studio genetico*, Roma-Bari, Laterza, 1973).

<sup>7</sup> Costanzo Preve si spinge al di là della lettera di Marx, pur conservandone lo spirito, quando sostiene che l'assolutezza dell'economia politica non sia oggi semplicemente una pretesa teorica dei suoi cultori, bensì una concreta realtà di fatto: "Se al tempo di Marx la critica della religione era la premessa logico-dialettica della critica dell'economia politica, oggi crediamo che non vi sia più nessuna differenza tra le due, e che ci sia soltanto la necessità di una critica dell'economia politica, perché quest'ultima ha integralmente assorbito la religione. [...] Nell'epoca della sottomissione reale [...] la religiosità dell'apparente naturalità fatale del modo di produzione capitalistico permea direttamente l'intero universo sociale" (Preve C., *Il filo di Arianna. Quindici lezioni di filosofia marxista*, Milano, Vangelista, 1990, pp. 125-126).

<sup>8</sup> De Palma ha espresso con chiarezza il significato dell'approccio filosofico marxiano all'economia, parlando, a proposito dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, di "reinterpretazione delle categorie economiche sulla base del lavoro alienato. [...] l'attività produttiva estraniata non soltanto spiega causalmente la proprietà privata, ma introduce nel rapporto sociale che la costituisce l'estraniamento dall'essenza umana e include nella definizione stessa della proprietà privata la categoria della contraddizione" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 120-121).

<sup>9</sup> Mario Dal Pra spiega così il significato complessivo dell'approccio marxiano: "si tratta propriamente di dare rilievo e senso ai fatti chiariti dall'economia politica assumendoli all'interno di una visione più completa dell'uomo e di una più ampia prospettiva storica; è un vero e proprio processo di allargamento e di accentuazione dei fatti e degli orizzonti iniziali dell'economia politica che si può conseguire seguendo le tracce ed i dibattiti della stessa disciplina" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 109).

Fin dai primi appunti di argomento economico, si manifesta quindi il tema centrale di tutta la riflessione marxiana: l'antagonismo di lavoro salariato e capitale. Se il lavoro è al centro del suo interesse, le precisazioni metodologiche appena compiute lasciano intendere che non si tratta per Marx tanto di determinare il significato filosofico generale di un concetto, quanto di comprendere il carattere peculiare di una formazione storicamente determinata.<sup>10</sup> Chi ha proposto di ribattezzare l'opera marxiana nel nome del lavoro, anziché del capitale,<sup>11</sup> non coglie dunque nel segno, perché, se è vero che "il lavoro [in qualità di lavoro utile] è una necessità naturale eterna",<sup>12</sup> mentre il capitale è un rapporto sociale storicamente determinato, è altrettanto vero che l'intera indagine di Marx non verte sul lavoro utile, ma sul lavoro che produce valore e plusvalore, ovverosia sul lavoro salariato, che è l'elemento complementare del capitale all'interno di un modo di produzione caratterizzato dal suo dominio e strutturato sulla sua base.<sup>13</sup>

Nella produzione parigina spiccano per importanza in relazione al nostro tema i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e gli estratti e le note di lettura del 1844-1845, scritti a breve distanza gli uni dagli altri, simili nella forma e vicini nei temi.<sup>14</sup> Nonostante la loro precocità e il carattere ancora superficiale e frammentario della preparazione economica che il giovane Marx mostra di avervi raggiunto, essi pongono già molti dei nuclei tematici che saranno poi sviluppati e approfonditi nelle opere della maturità, mantenendovi sempre una posizione di primaria importanza.<sup>15</sup> Vi compaiono, in particolare, i temi, strettamente interconnessi e decisivi per intendere il lavoro fino a *Il capitale* e alle *Teorie sul plusvalore*, dell'alienazione, del feticismo e della divisione del lavoro.

---

<sup>10</sup> Karl Korsch ha acutamente messo in guardia dalla tentazione di cercare in Marx definizioni filosofiche astratte di concetti generali, mettendo in luce l'importanza fondamentale che nel suo pensiero riveste il criterio della "specificazione storica": "Marx concepisce [...] tutte le [...] categorie economiche nella forma specifica e nella specifica connessione con cui entrano nella moderna società borghese. Marx non tratta i concetti economici come categorie generali, valide in ogni tempo", perché "per il principio marxiano storico-evolutivo non esistono [...] leggi generali della vita economica" (Korsch K., *Karl Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 18, 64).

<sup>11</sup> Hannah Arendt ha parlato, a proposito dell'opera marxiana, di "sistema del lavoro", spiegando che "l'espressione è di Karl Dunkmann [...], che osserva giustamente come il titolo dell'opera fondamentale di Marx sia poco appropriato, e che avrebbe dovuto chiamarsi *Sistema del lavoro*" (Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2011, p. 72; p. 258, n. 39).

<sup>12</sup> Marx K., *Il capitale*, Torino, UTET, 2009, libro I, pag. 116.

<sup>13</sup> Divergenze verbali possono nascondere, in casi come questo, una sostanziale convergenza di vedute. Così ad esempio anche Korsch afferma che "come oggetto della teoria economica del *Capitale* appare [...] il *processo lavorativo* stesso, o [...] la *produzione materiale*, nella sua evoluzione naturale e storica. Soltanto nominalmente «il capitale» forma l'oggetto della nuova teoria economica di Marx. [...] il suo vero oggetto è «il lavoro»", ma poi precisa "nella sua presente forma economica di soggiogamento al capitale e nel suo sviluppo verso una forma nuova" (Korsch K., *Karl Marx*, p. 117).

<sup>14</sup> Nonostante che le *Note di lettura* del 1844-1845 abbiano conosciuto una fortuna incomparabilmente inferiore a quella dei *Manoscritti*, la critica recente le ha avvicinate a questi ultimi per l'eterogeneità della forma e degli esiti. Ad esempio, Stefano Petrucciani osserva che "negli estratti e nelle note di lettura, [...] Marx arriva a scrivere delle vere e proprie pagine originali (come accade per esempio nelle osservazioni su James Mill); mentre, a loro volta, i *Manoscritti* in molte pagine non si distinguono sostanzialmente da estratti e appunti" (Petrucciani S., *Marx*, Roma, Carocci, 2009).

<sup>15</sup> È sufficiente una lettura superficiale della produzione teorica di Marx per coglierne – pur nel variare dei toni e degli accenti – l'intima continuità e coerenza, che solo l'adozione aprioristica di categorie epistemologiche discontinuiste ha potuto condurre a disconoscere. Il principale documento dell'interpretazione di Marx alla luce della teoria bachelardiana della *coupure épistémologique* e del concetto di *problemativa fondamentale* è Althusser L., *Per Marx*, Milano-Udine, Mimesis, 2008.



## § 2. Gli Appunti su James Mill.

Le note che Marx scrive tra il 1844 e il 1845, a commento delle opere economiche che sta leggendo, possono essere considerate in parte come materiale preparatorio dei *Manoscritti economico-filosofici*, ma posseggono altresì, almeno in alcuni casi, una propria autonomia e dignità filosofica. In relazione alla questione del lavoro, riveste un certo interesse la disamina critica cui sono sottoposti gli *Elementi di economia politica* di James Mill, poiché vi si affacciano per la prima volta alcuni temi che si riveleranno poi centrali nella riflessione marxiana.

Il punto di partenza del discorso è il denaro come intermediario dello scambio dei prodotti del lavoro umano. Dalla semplice constatazione della funzione svolta dalla moneta nella civiltà industriale, cui si ferma l'economia politica di Mill, Marx trae conseguenze di rilevanza filosofica: “La essenza del denaro [...] è [...] il fatto che viene alienato il movimento o l'*attività mediatrice*, l'atto *umano*, sociale, in cui i prodotti dell'uomo si integrano vicendevolmente [...]. Poiché l'uomo aliena questa attività mediatrice stessa, egli è qui solo come attività umana smarrita, disumanata”.<sup>16</sup> Fa qui la sua comparsa il concetto, già presente negli articoli della *Gazzetta renana* e destinato a vasta fortuna nei testi successivi, di alienazione, che in questo caso indica la cessione e la perdita, nel denaro, del rapporto diretto con le cose e con gli uomini; in virtù della superiorità dell'intermediario sugli estremi della mediazione,<sup>17</sup> la cessione della funzione mediatrice sfocia nella dipendenza degli oggetti dal denaro, ma anche – a ben vedere – in quella dell'uomo dal mezzo che ha egli stesso suscitato: “Questo *intermediario* diventa un *vero dio*, poiché l'intermediario è la *vera potenza* su ciò, con cui egli media. Il suo culto diventa fine a se stesso. Gli oggetti, una volta separati da questo intermediario, hanno perduto il loro valore. E dunque soltanto in quanto lo *rappresentano* essi hanno valore, sebbene in origine sembrasse il contrario”.<sup>18</sup> L'alienazione implica quindi un duplice processo, per cui dapprima il soggetto, in questo caso l'uomo, scinde da sé una qualità, una funzione, un'attività che gli appartiene per natura, ponendola in un ente esterno, estraneo; ne consegue poi un rovesciamento, un'inversione, in forza della quale ciò che è derivato, determinato, dipendente e astratto acquisisce i caratteri contrari, appare cioè come l'originario, il determinante, l'indipendente, il concreto.

La scissione e l'inversione sono tuttavia necessarie. Per Marx, infatti, “l'uomo, come essere socievole, deve procedere allo *scambio*”, ma poi “lo scambio [...] deve procedere al valore [...] la cui

---

<sup>16</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, in Id., *Scritti inediti di economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 6.

<sup>17</sup> Questo principio, di derivazione hegeliana (cfr. Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 849), risulterà di estrema importanza per la corretta determinazione del significato e del valore del lavoro per Marx.

<sup>18</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, pp. 6-7, (traduzione leggermente modificata). Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, che riguardo a questo tema riprendono le riflessioni già svolte negli *Appunti su Mill*, la forza divina del denaro è espressa in modo sinteticamente efficace: “La confusione e lo stravolgimento di tutte le qualità umane e naturali, la congiunzione delle cose incompatibili – la forza *divina* del denaro – risiede nella sua *essenza* in quanto *essenza generica* estraniata (alienante e alienantesi) degli uomini. Il denaro è il *potere alienato dell'umanità*” (Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, Roma, Newton Compton, 1976, p. 211).

esistenza effettiva come valore è soltanto il *denaro*".<sup>19</sup> Dall'essenziale socialità dell'uomo scaturisce pertanto la necessità dell'estraniamento,<sup>20</sup> in quanto il rapporto tra gli uomini, sotto la condizione della proprietà privata, non può che essere mediato dagli oggetti che essi scambiano, quindi dalla loro astratta determinazione di valore. Nella reificazione del rapporto sociale si affaccia, oltre vent'anni prima de *Il capitale*, un'anticipazione del feticismo delle merci, ossia dell'arcano meccanismo per il quale le relazioni tra gli uomini assumono indipendenza dai loro stessi soggetti e si presentano come rapporti tra i loro oggetti.<sup>21</sup>

L'alienazione dell'uomo nel denaro raggiunge l'apice nel credito, ovverosia nella fiducia che si ripone nella persona intesa come soggetto economico. In apparenza l'uomo, figurando ora come intermediario dello scambio, si riappropria la sua essenza sociale, ma in realtà non fa che spingere l'alienazione all'estremo, poiché nel credito il denaro non è soppresso, ma solo interiorizzato nell'uomo come sua qualità morale, come figura etica della solvibilità economica: "nel credito [...] *l'uomo stesso* è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto *esistenza* di un capitale e del suo interesse".<sup>22</sup> Si rivela così uno dei caratteri fondamentali dell'alienazione: essa comporta un continuo rovesciamento delle posizioni rispettive del soggetto e dell'oggetto – in questo caso dell'uomo e del denaro – in forza del quale l'essere umano appare come incarnazione, oggettivazione di un soggetto fantasmatico, il capitale, che egli stesso ha effettivamente posto.

Per effetto dell'alienazione del rapporto sociale nello scambio mediato dal denaro, della reificazione del mondo umano, l'uomo si auto-aliena, perché la relazione con gli altri è costitutiva della sua essenza: "l'essenza *umana* è la *vera comunità* degli uomini";<sup>23</sup> inversamente, solo l'umanizzazione del mondo extra-umano è garanzia del ripristino della relazione essenziale con se stessi e con i propri simili: "finché l'uomo non si riconosce come uomo, finché non ha organizzato umanamente il mondo, questa comunità appare sotto la forma dell'*estraniamento*".<sup>24</sup> Il criterio-guida del superamento dell'alienazione è quindi, già in questo testo giovanile, quello della trasparenza, dell'assenza di ogni

---

<sup>19</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, pp. 7-8.

<sup>20</sup> Uso il termine estraniamento (*Entfremdung*) come sinonimo di alienazione (*Entäußerung, Veräußerung*), perché, nonostante i tentativi compiuti dagli interpreti per distinguerne i significati e sebbene il primo implichi un più chiaro riferimento all'idea di estraneità (da *fremd*, straniero), Marx li utilizza indifferentemente, come termini sostanzialmente intercambiabili. Mi atterrò quindi all'indifferenza caratteristica dell'uso marxiano.

<sup>21</sup> La presenza del tema del feticismo, nella forma determinata di *feticismo del denaro*, già a partire dagli *Appunti su Mill* è sostenuta da Pier Aldo Rovatti (cfr. Id, *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*), che su questo punto si contrappone esplicitamente sia all'interpretazione "scientistica" althusseriana, sia a quella, che definisce "storicistica", della scuola dell'avolpiana. Tra gli esponenti di quest'ultima, Giuseppe Bedeschi non tiene conto delle *Note di lettura* quando sostiene che "la teoria del feticismo presuppone la teoria del valore-lavoro (che Marx non possedeva nel 1844)" (Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968, p. 165); egli non si avvede neppure del fatto che la teoria del valore-lavoro serve più ad approfondire il tema dell'alienazione che a introdurre il concetto di feticcio, che Marx ha acquisito dall'antropologia religiosa e applicato più volte alla critica della politica e dell'economia già nei suoi testi giovanili. Per questo tema cfr. *infra*, cap. 4.

<sup>22</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, pp. 11-12. Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels esprimono lo stesso concetto, affermando che la borghesia "ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio" (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 59).

<sup>23</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 13.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 14.

opacità che offuschi il piano razionale dell'edificazione di un mondo umano, nel quale l'uomo riconosca se stesso e attinga nuovamente la sua natura essenzialmente comunitaria.<sup>25</sup> Non bisogna dimenticare, a questo proposito, che le considerazioni marxiane sul denaro devono illustrare, nelle intenzioni dell'autore, il principio secondo il quale "la vera legge dell'economia politica è il *caso*",<sup>26</sup> cioè il fatto che i concetti della scienza della ricchezza rappresentano una realtà che sfugge al controllo dell'uomo, che non scaturisce necessariamente dall'azione collettiva, bensì imperversa su di lui come un cieco destino. Di fronte all'ideale, la società umana realmente esistente è quindi "la caricatura della sua *reale comunità*, della sua vera vita generica, [...] è una *serie di reciproci scambi* [...], una *società commerciale*",<sup>27</sup> nella quale il rapporto sociale si risolve nella forma reificata dello scambio di merci.

L'attività commerciale, cui è ridotto il nesso tra gli uomini,<sup>28</sup> e il regime della proprietà privata su cui essa si basa comportano inoltre la scissione dell'uomo dal prodotto del suo lavoro. Il produttore, infatti, avverte il bisogno del prodotto altrui, ne esige quindi l'espropriazione,<sup>29</sup> mentre il suo proprio prodotto gli appare come semplice valore di scambio, le cui qualità naturali gli sono indifferenti e che vale per lui solo come potere di appropriarsi l'oggetto dell'altro. In questo modo, la proprietà privata coincide con l'espropriazione reciproca, e il rapporto immediato dell'uomo con il suo prodotto è ridotto alla pura determinazione economica del suo valore astratto: "La sua esistenza come *valore* è una determinazione diversa dalla sua esistenza immediata, una determinazione estranea alla sua natura specifica, una determinazione *estraniata di se stessa*: è solo la sua esistenza relativa",<sup>30</sup> perché definita dal rapporto con altre merci, intese come reciprocamente equivalenti. L'esistenza immediata

---

<sup>25</sup> È la stessa natura comunitaria dell'uomo a richiedere, secondo Marx, la regolazione consapevole dello scambio intersoggettivo. Come osserva István Mészáros, "quello che emerge come l'«essenza della natura umana» non è l'egoismo ma la *socialità*. [...] Di conseguenza, l'adeguata realizzazione della natura umana non può essere la *concorrenza* – questa «condizione inconsapevole dell'umanità» che corrisponde all'egoismo e al *bellum omnium contra omnes* di Hobbes – ma l'*associazione consapevole*" (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 181).

<sup>26</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 6. Stefano Petrucciani, nella fondata convinzione che già nelle *Note di lettura* siano contenuti "in nuce molti temi fondamentali della teoria di Marx", significativamente sottolinea quello - di importanza decisiva per comprendere l'alienazione, il feticismo e il loro superamento - dell'opposizione tra il progetto intenzionale e la mediazione involontaria reificata: "questo interscambio [intersoggettivo] può avere luogo, fundamentalmente, secondo due modalità alternative: o in modo intenzionalmente concertato/organizzato oppure attraverso la mediazione non intenzionale del denaro. [...] dove vige il rapporto di denaro si sviluppa la cooperazione alienata, che è esattamente l'opposto della vera cooperazione umana (Petrucciani S., *Marx*, pp. 69-71).

<sup>27</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 14.

<sup>28</sup> Per Marx, la riduzione del nesso reciproco allo scambio mercantile è uno dei caratteri salienti della civiltà borghese. Un brano della *Sacra famiglia* esemplifica bene il rapporto che intercorre tra la mediazione intersoggettiva tramite lo scambio e il carattere inconsapevole, dunque alienato, del vincolo sociale: "come lo Stato antico aveva come base naturale la schiavitù, così lo Stato moderno ha come *base naturale* la società civile, l'uomo della società civile, cioè l'uomo indipendente, unito all'altro uomo solo con il legame dell'interesse privato e della necessità naturale *incosciente*, lo *schiavo* del lavoro per il guadagno, lo schiavo sia del bisogno *egoistico* proprio sia del bisogno egoistico altrui" (Marx K., Engels F., *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 148).

<sup>29</sup> L'alienazione consiste quindi non solo nella perdita di sé e nell'inversione, ma anche nella cessione ad altri di ciò che è proprio, ossia nella vendita. I due significati sono ovviamente reciprocamente connessi, innestandosi l'uno sull'altro, ma sono nondimeno logicamente distinguibili e di natura differente: l'uno economico, l'altro più schiettamente filosofico.

<sup>30</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 17. Prima ancora di essere pervenuto alla distinzione tra valore d'uso e valore di scambio della merce, Marx individua dunque l'alienazione nella scissione e nell'inversione tra un prodotto-natura e un prodotto-valore. Basterebbe questa osservazione per confutare le interpretazioni discontinuiste di Marx e la presunta assenza del tema dell'alienazione nel *Capitale*.

dell'oggetto, viceversa, è assoluta perché riposa su se stessa, sul suo valore d'uso, ossia sulla soddisfazione di un bisogno, ed è quindi la determinazione intrinseca, pre-sociale, umana della merce, che sola può valere come fine in sé.

Per questa via, infine, anche il lavoro è posto sotto il segno dell'alienazione. Essa non si origina propriamente nella sfera della produzione, nel rapporto tra capitalista e operaio, ma nello scambio, all'interno del quale ciascuno non lavora per sé, bensì per lo scopo astrattamente sociale del valore:

In quella forma rozza della proprietà *espropriata* che è il *baratto*, ciascuno [...] scambiava [...] con l'altro solo l'eccedenza della sua produzione. Il lavoro era senza dubbio la sua immediata *fonte di sussistenza*, ma nello stesso tempo anche la manifestazione della sua *esistenza individuale*. Nello scambio invece il suo *lavoro è diventato* in parte *fonte di guadagno*. Il suo scopo e la sua esistenza sono diventati diversi. Il prodotto viene prodotto come *valore*, come *valore di scambio*, come *equivalente*, non più per la sua immediata personale relazione col produttore. [...] infine [...] diventa del tutto *casuale* e *inessenziale* il fatto che il produttore stia in rapporto di immediato godimento e di bisogno personale con il suo prodotto, o che l'*attività*, l'atto stesso del lavoro sia per lui l'autogodimento della sua personalità, la realizzazione delle sue disposizioni naturali e dei suoi fini spirituali.<sup>31</sup>

Alla definizione del lavoro alienato Marx accede per via negativa, attraverso la descrizione del lavoro considerato in se stesso, al di qua del regime di proprietà che lo determina in funzione della produzione di valore. Esso assolve un duplice ruolo e possiede di conseguenza una doppia natura: per un verso è strumento di vita, fonte dei mezzi di sussistenza; per un altro coincide con l'attività vitale stessa, con la realizzazione delle disposizioni presenti allo stato latente nell'organismo umano. In questo secondo senso, al lavoro può accompagnarsi il piacere che nasce dalla piena esplicazione delle proprie potenzialità e dal sentimento della propria stessa vitalità in atto. Nelle forme pre-alienate di lavoro, mezzo e fine coincidono, in quanto la sopravvivenza è garantita da una forma di lavoro personale, intrinsecamente legata alle disposizioni individuali di ciascuno, e reciprocamente l'espressione delle proprie capacità è nel contempo la fonte del soddisfacimento delle esigenze vitali. Nel lavoro alienato, al contrario, la funzione strumentale del lavoro si autonomizza e prevale sul suo carattere di auto-realizzazione esistenziale, riducendolo a circostanza secondaria, contingente, aleatoria dell'attività produttiva.

Nella schematizzazione con cui conclude l'analisi, Marx pone sinteticamente in rilievo la ricca fenomenologia del lavoro alienato:

nel *lavoro industriale* c'è 1) l'estraneità e la casualità del lavoro rispetto al soggetto che lavora; 2) l'estraneità e la casualità del lavoro rispetto all'oggetto stesso del lavoro; 3) la determinazione del lavoratore da parte dei bisogni sociali, che sono un obbligo estraneo a lui, a cui egli si assoggetta per bisogno individuale, che significano quindi per lui solo una fonte di soddisfacimento delle sue necessità, sino al punto che egli diventa uno schiavo dei bisogni esistenti; 4) che al lavoratore la conservazione della sua individuale esistenza appare come *scopo* della sua attività e la sua reale attività gli appare come semplice *mezzo*; che egli insomma *vive* solo per guadagnarsi *da vivere*.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 18.

<sup>32</sup> Ivi, p. 19.

La struttura logica dell'alienazione si manifesta in modo evidente: dapprima l'unità immediata si scinde nei suoi elementi costitutivi (lavoratore-lavoro; lavoro-prodotto), che acquistano autonomia fino a diventare reciprocamente estranei; infine avviene un rovesciamento tra i due termini isolati, che si scambiano posizione e funzione, cosicché la pura sopravvivenza, il grado zero dell'esistenza umana, ossia l'infima condizione di chi mantiene le proprie possibilità allo stato latente diviene fine ultimo della vita stessa. L'alienazione del lavoro può quindi essere espressa nei termini dell'inversione tra il mezzo e lo scopo, che è un tema costante nella produzione marxiana a partire dall'articolo sui furti di legna<sup>33</sup> e quasi un *topos* nella pubblicistica politico-filosofica del tempo, presente ad esempio in Ruge, così come nei già citati articoli di Hess e di Engels. Si affaccia inoltre l'idea dell'interconnessione universale dei bisogni, per la quale Marx è debitore dell'hegeliano sistema dei bisogni, ma che per lui si risolve nell'universale dipendenza degli individui dalla regolazione sociale della produzione e dello scambio.

Ciò che più conta, tuttavia, è che l'alienazione, manifestandosi non solo come scissione, bensì più profondamente come inversione di un ordine naturale, come rovesciamento di una gerarchia non semplicemente fattuale, ma fondata nell'essere dell'uomo, comporti il riferimento implicito ad una dimensione ontologico-assiologica.<sup>34</sup> Talora è l'aggettivazione giudicante (“reale comunità”, “vera vita generica”<sup>35</sup>) a tradire la tensione morale che sottende l'analisi marxiana, talaltra, come nei casi seguenti, sono le contrapposizioni di necessità e contingenza, di potere e impotenza a svolgere la medesima funzione: “il *vincolo* sostanziale che lo lega all'altro uomo appare a lui come un vincolo casuale e invece la separazione dall'altro uomo come la sua vera esistenza; la sua vita appare come sacrificio della vita, [...] la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come potere dell'oggetto su di lui”.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> “Appare qui chiaro che l'interesse privato degrada lo Stato a strumento dell'interesse privato” (Marx K., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in Marx K., Engels F., *Opere*, I, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 240). Karl Löwith ha avuto il merito di sottolineare l'importanza “di quello scambio fondamentale di «mezzo» e «scopo», ossia di «cosa» e di «uomo» in cui si afferma l'auto-estraniarsi dell'uomo” (Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949, p. 237), soffermandosi su un passo dello stesso articolo, che costituirebbe il punto della sua prima rivelazione: “è quasi superfluo rilevare che gli idoli di legno trionfano e le vittime umane cadono!” (Marx K., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* p. 224). Lo sdegno che traspare dall'esclamazione è anche documento dell'afflato morale che anima tutta la ricerca marxiana. Löwith vi vede la prima comparsa del tema del feticismo: “è dunque la cosa morta, una «potenza oggettiva», qualcosa di inumano – la semplice legna – a determinare l'uomo e a «sussumerlo» in sé, se egli non è capace di determinare e di dominare in senso umano-sociale i suoi rapporti materiali. L'uomo può essere determinato già semplicemente dalla «legna», poiché questa, al pari della merce – [...] possiede il carattere di *feticcio*” (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma, Laterza, 1994, p. 62).

<sup>34</sup> Il presupposto assiologico e antropologico della critica marxiana è stato evidenziato da Ágnes Heller in relazione alla categoria di bisogno: “Le categorie marxiane di bisogno [...] non sono nella loro generalità *categorie economiche*. Nelle sue opere la tendenza principale è di considerare i concetti di bisogno come categorie extra-economiche e *storico-filosofiche*, cioè come *categorie antropologiche di valore*” (Heller Á., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 28). In questo senso si può parlare di un'etica materialistica marxiana, imperniata sul valore d'uso dei prodotti del lavoro umano, poiché ciò che dal lato del soggetto si presenta come bisogno, dal lato dell'oggetto non è che valore d'uso.

<sup>35</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 14.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Un breve cenno al tema della divisione del lavoro, che sarà ben altrimenti sviluppato nei testi successivi, consente a Marx di tornare allo scambio e al denaro: dove c'è divisione del lavoro l'oggetto è prodotto per lo scambio, quindi è indifferente per chi lo produce; esso gli appare come semplice equivalente, ma come tale esiste solo nel denaro, che è "il completo dominio della cosa estraniata sull'uomo"<sup>37</sup>. Il denaro ha questo carattere perché rivela l'indifferenza sia verso l'oggetto sia verso la personalità del possessore: se "nel valore c'era la determinazione dell'*espropriazione* della proprietà privata"<sup>38</sup> perché l'oggetto esiste come valore solo in quanto non è prodotto per l'uso, ma per lo scambio, ovverosia in quanto è posto come separato dal suo produttore, "nel *denaro* c'è l'esistenza sensibile [...] di questa *espropriazione*"<sup>39</sup>.

L'attenzione di Marx si fissa quindi sulla sfera dello scambio, dove sembrano avere origine gli stessi fenomeni dell'alienazione. Proprietà privata, divisione del lavoro, produzione in vista dello scambio sono altrettante espressioni della scissione del produttore dall'oggetto proprio, dal prodotto altrui, dall'essenza sociale dell'uomo, ossia della sua condizione di estraniamento. Su tutte queste determinazioni desunte dall'economia politica si staglia come una divinità profana il denaro, personificazione del valore, mediatore universale dello scambio, surrogato alienato di una socialità perduta, potere estraneo che domina sugli uomini.

L'ultima parte del manoscritto contiene il commento marxiano al capitolo degli *Elementi di economia politica* dedicato al consumo, in cui il prodotto del lavoro è messo in rapporto con la domanda, cioè con il desiderio altrui. Fa qui la sua prima comparsa un tema destinato a importanti sviluppi: la crescita illimitata della produzione fondata sulla divisione del lavoro e sul valore di scambio, ossia svincolata dai bisogni limitati dei produttori diretti. Dapprima Marx osserva che, nella relazione commerciale, il desiderio dell'oggetto altrui, inteso come puro bisogno impotente a realizzarsi, non fa che rendere dipendenti dal suo produttore; un desiderio che possa realizzarsi, viceversa, coincide con la solvibilità, ovverosia con il possesso del proprio prodotto, grazie al quale è possibile esercitare una forza di comando sul prodotto del lavoro altrui, cioè averne un bisogno reale, effettivo perché soddisfacibile.<sup>40</sup> Per questa via, il prodotto di ciascuno appare come potere sull'altro, ma anche su se stessi,<sup>41</sup> perché la condizione per comandare il prodotto altrui è sottomettere se stessi al proprio, producendo in vista dello scambio per altri. Ritorna la dialettica dello strumento che, in forza

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 20.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> La dialettica tra desiderio solvibile e bisogno impotente introduce un punto di vista marginale rispetto all'economia politica, che consente di criticarne l'illegittima assolutizzazione. Ágnes Heller ha colto nella riduzione del bisogno a domanda solvibile un aspetto significativo dell'alienazione: "la riduzione del concetto di bisogno al bisogno economico è una espressione dell'*estraniazione* (capitalistica) dei bisogni, in una società in cui il fine della produzione non è la soddisfazione di bisogni, ma la valorizzazione del capitale, in cui il sistema dei bisogni è fondato dalla divisione del lavoro e il bisogno compare soltanto sul mercato, nella forma di domanda solvibile" (Heller Á., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 26).

<sup>41</sup> "Il nostro proprio prodotto si è eretto indipendente di fronte a noi; esso sembrava nostra proprietà, ma in realtà siamo noi sua proprietà" (Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 24).

della mediazione, afferma il suo potere sugli estremi, e, anche per questa via, si confermano l'autoalienazione e la reificazione dei rapporti sociali, il potere del mondo oggettivo e la svalutazione del mondo umano: "il nostro valore *reciproco* è per noi il valore dei nostri reciproci oggetti. Dunque l'uomo stesso è reciprocamente per noi *senza valore*".<sup>42</sup>

L'impianto assiologico di tutto il discorso, la cui struttura logica riposa integralmente sull'inversione della relazione tra i prodotti, intesi come mezzi di scambio, e gli uomini, ridotti a strumenti dei propri strumenti, trova conferma positiva nella chiusa, in cui Marx presenta, in antitesi con tutto quanto precede, l'ipotesi di una situazione ideale in cui gli uomini possano produrre "come uomini":<sup>43</sup>

Io avrei: 1) oggettivato nella mia *produzione* la mia *individualità* [...]; 2) nel tuo uso o nel tuo consumo del mio prodotto, io avrei goduto sia di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno *umano*, sia di aver oggettivato in essa l'essenza stessa dell'*uomo* [...]; 3) sarei stato per te l'*intermediario* fra te e il genere [...]; 4) nella manifestazione della mia vita individuale avrei espresso immediatamente la manifestazione della tua vita e dunque nella mia attività individuale avrei immediatamente *realizzato* e *sanzionato* il mio vero essere, la mia *umanità*, la mia *comunità*. [...] Il mio lavoro potrebbe essere *libera manifestazione vitale*, cioè *godimento della vita*.<sup>44</sup>

Nell'illustrazione del lavoro libero, una delle più estese dell'intera opera marxiana, confluiscono le lezioni di Hegel e di Feuerbach: al primo Marx deve l'idea che nel lavoro l'uomo conferisca esistenza oggettiva alla propria autocoscienza; dal secondo desume il tema dell'uomo come ente generico. L'originalità marxiana consiste nella fusione dei due punti di vista, che consente di saldare il lavoro con la dialettica di Io e Tu, nell'idea che proprio nell'attività lavorativa l'uomo riveli la coscienza della specie (che per Feuerbach è l'unica coscienza in senso proprio),<sup>45</sup> fondi concretamente il rapporto interpersonale, manifesti la sua stessa essenza generica nella produzione di un mondo umano.

Le glosse si chiudono con accenti accorati, che anticipano direttamente, nel tema e nei toni, le celebri pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*:

Nel lavoro potrebbe esserci la particolarità della mia individualità, poiché esso afferma la mia vita individuale. Il lavoro sarebbe dunque vera, attiva proprietà. E invece, con la proprietà privata, la mia individualità è a tal punto estraniata che questa attività mi rimane odiosa, è un tormento e piuttosto solo l'apparenza di un'attività, è un'attività estorta, mi viene imposta da una necessità esteriore, casuale, non da una necessità intimamente necessaria.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 26.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> "Abbiamo [...] coscienza nel significato più rigoroso della parola quando un essere è consapevole della propria specie, della propria essenza. La bestia è consapevole di sé come individuo, ha il senso di se stessa, ma non si conosce specie, è priva quindi di coscienza, termine che deriva da *conoscere*" (Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 23).

<sup>46</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 26-27.

### § 3. I Manoscritti economico-filosofici del 1844.

Se gli *Appunti su James Mill*, nonostante alcuni spunti interessanti sul lavoro industriale, sono incentrati sulla sfera dello scambio e sulla funzione che vi svolge il denaro, i *Manoscritti del 1844* dedicano invece un intero, celeberrimo capitolo al lavoro estraniato, sul quale gli interpreti hanno appuntato, più che su ogni altro, la propria attenzione già dal 1932, data della tardiva pubblicazione dell'opera. L'interesse per questo testo è stato inevitabile e ben meritato, considerato il fatto che vi è analizzato un tema destinato a tornare, in forme nuove e con significativi approfondimenti, in tutta la produzione marxiana. La critica, tuttavia, non sempre ha saputo mantenere una posizione equilibrata di fronte a questo capitolo, che ha visto di volta in volta come un testo ideologico intriso di antropologia feuerbachiana, privo di connessione con la successiva produzione marxiana,<sup>47</sup> o, all'opposto, come scrigno dell'autentico marxismo, da salvaguardare contro l'economicismo delle opere della maturità. Se in entrambe queste interpretazioni c'è del vero, esse sono nondimeno false nella loro unilateralità. Più corretto sembra riconoscere, sulla base dell'esame diretto dei testi, che qui sono applicati coerentemente per la prima volta all'analisi del lavoro salariato schemi categoriali che Marx ha già utilizzato negli scritti giovanili di argomento politico e che continuerà ad utilizzare ampiamente anche in seguito, per interpretare alla loro luce un materiale economico di ricchezza e complessità sempre crescente.<sup>48</sup> A mano a mano che la sua conoscenza dei processi economici si approfondirà, quelle categorie potranno mostrare la loro fecondità euristica, consentendogli di organizzare i fenomeni caratteristici del modo di produzione borghese in un'interpretazione unitaria della civiltà capitalistica.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Oltre al già citato *Per Marx*, cfr. anche Althusser L., Balibar E. (a cura di), *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971.

<sup>48</sup> Coglie quindi nel segno Bedeschi, quando afferma che nei *Manoscritti* "si costituisce il metodo di Marx, che consiste nell'interpretare e «decifrare» le strutture e i problemi della società moderna alla luce di categorie logico-filosofiche (contraddizione dialettica, oggettivazione/alienazione, negazione della negazione, ecc.)" (Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 34). In un senso analogo, Galvano Della Volpe ha parlato, a proposito dei *Manoscritti*, di "filosofia dell'economia" (Della Volpe G., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 110).

<sup>49</sup> Anche l'interpretazione storicizzante della scuola dell'evolpiana non riesce a cogliere appieno la specificità dell'evoluzione del pensiero marxiano. Essa, infatti, ne legge lo sviluppo attraverso la comparsa di categorie nuove, che consentirebbero di organizzare ed interpretare un materiale economico via via più ricco, mentre in realtà la ricerca marxiana si svolge sempre alla luce delle stesse categorie filosofiche, chiamate ad assolvere una funzione euristica ogni volta diversa. Per esempio, Bedeschi, che pure ha avuto il merito di mostrare, con precisi riferimenti testuali, la continuità dell'opera marxiana nel segno dell'alienazione, rimane infine vittima dello stesso equivoco althusseriano, quando vede nel concetto di feticismo uno sviluppo tardo, un sostituto scientifico della nozione filosofica di alienazione. Egli osserva che "Marx nel *Capitale* [...] ha dato alla sua analisi economica un significato più profondo e generale mediante la riduzione di tutte le categorie estraniare dell'economia al carattere di feticcio della merce" e, ancor più esplicitamente, che il "«feticismo del mondo delle merci» è solo l'espressione *scientifica* per quello stesso fenomeno che egli precedentemente, nel periodo hegeliano-feuerbachiano della sua formazione intellettuale, aveva chiamato «*menschliche Selbstentfremdung*»" (Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, pp. 166, 165; Bedeschi in realtà non fa che riportare due passi di Korsch, senza curarsi della loro coerenza con la propria argomentazione: cfr. Korsch K., *Karl Marx*, pp. 122, 124), disconoscendo con ciò la *compresenza* dei due concetti lungo tutta l'opera marxiana, e, di conseguenza, la loro *reciproca autonomia*. Alla giusta notazione di Rovatti (cfr. Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*, pp. 48-49), secondo cui il concetto di feticismo fa la sua comparsa già nei primi manoscritti economici di Marx, *accanto a quello di alienazione*, bisogna quindi aggiungere che questo continuerà ad affiancarlo *fin dentro al Capitale*. Non si tratta, pertanto, di introduzione di nuove categorie, ma di approfondimento dell'analisi, che si fa sempre più concreta e circostanziata, pur essendo condotta alla luce dei concetti originari. Ciò non significa che la ricerca marxiana matura non contenga scoperte teoriche di rilievo (in particolare quella del plusvalore), ma che la continuità della sua riflessione è garantita dal costante



Il concetto di alienazione è, tra tutti quelli utilizzati da Marx, probabilmente quello più duttile e di massima potenza euristica;<sup>50</sup> esso trova una prima applicazione matura al tema del lavoro proprio nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.<sup>51</sup> Sebbene essi si limitino in apparenza a riprendere e a sviluppare l'analisi del lavoro industriale iniziata negli *Appunti su Mill*, non deve sfuggire all'attenzione il fatto che solo ora Marx definisce esplicitamente l'alienazione come un carattere specifico del lavoro salariato posto di contro al capitale, anziché come semplice effetto della proprietà privata, della divisione del lavoro e della necessità dello scambio che ne consegue. In altri termini, l'analisi condotta negli *Appunti*, nella sua ambigua genericità, poteva essere applicata a tutte le forme di lavoro finalizzate alla creazione di valore di scambio, in particolare a una società di produttori-proprietari dei mezzi di produzione; infatti, anche quando vi parlava di lavoro industriale, Marx non legava la condizione di estraniamento alla sottrazione all'operaio del prodotto del suo lavoro e della sua stessa attività lavorativa. Nei *Manoscritti*, viceversa, è delimitato con chiarezza l'ambito problematico all'interno del quale si svolgerà l'intera ricerca marxiana successiva: il lavoro entro i rapporti di produzione capitalistici.<sup>52</sup>

La circostanza da cui muove il discorso marxiano ne circoscrive immediatamente i confini di validità; essa è la riduzione dell'operaio a merce, che è l'unico elemento necessario alla definizione differenziale del modo di produzione capitalistico rispetto a tutti gli altri: "Sulla base dell'economia politica [...] abbiamo mostrato che l'operaio decade a merce, alla più miserabile delle merci".<sup>53</sup>

---

utilizzo di alcune categorie-guida già poste ai suoi albori. Si tratta quindi di una *continuità per approfondimento*, non di un' *evoluzione per sostituzione*. Una corretta impostazione al problema dei rapporti tra *Manoscritti* e opere della maturità ha dato McLellan: "questi manoscritti altro non sono per Marx che un punto di partenza, un esuberante sfogo di concetti successivamente ripresi e rielaborati, in particolare nei *Grundrisse* e nel *Capitale*: in queste due opere della maturità i temi dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* verranno approfonditi in modo più sistematico e dettagliato, e a fronte di una più solida base economica e storica. Ma l'ispirazione, o la visione centrale rimane inalterata, quella cioè dell'alienazione dell'uomo nella società capitalista e della possibilità della sua emancipazione, del controllo del proprio destino tramite il comunismo" (McLellan D., *Karl Marx. La sua vita, il suo pensiero*, Milano, Rizzoli, 1976, p. 131). Analoga è l'interpretazione recentemente proposta da Petrucciani (cfr. Petrucciani S., *Marx*, pp. 76-77).

<sup>50</sup> "La categoria della *Entfremdung* ci permette [...] di ricostruire e comprendere la società borghese nella sua totalità, nei suoi diversi livelli" (Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, p. 88).

<sup>51</sup> Nell'analisi del lavoro estraniato si rivela il peculiare metodo marxiano, che consiste nell'interpretazione filosofica dei dati empirici offerti dall'economia politica, come ha giustamente rilevato Mario Dal Pra: "il concetto hegeliano del lavoro vien fatto coincidere non con il fatto concreto del lavoro in genere, ma con il fatto concreto del lavoro che, nelle condizioni descritte dall'economia politica, porta il lavoratore alla completa negazione di sé. Qui appunto si verifica l'incontro di fatto e di concetto, qui convergono le indicazioni dell'economia politica da un lato e della *Fenomenologia* hegeliana dall'altro; esse mettono capo ad un'intuizione nel cui contesto i fatti dell'economia trovano la luce della spiegazione concettuale e scientifica e lo strumento concettuale si arricchisce di un preciso contenuto fattuale [...]. In questa sorta di sintesi la figura fenomenologica agisce da forma, mentre i fatti dell'economia offrono il contenuto materiale" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, pp. 118-119).

<sup>52</sup> Osserva a questo proposito Bedeschi: "La teoria dell'alienazione elaborata da Marx nei *Manoscritti* nasce, da un lato, su un terreno di analisi socio-economica [...]; dall'altro lato, essa accentua la propria dimensione rigorosamente e consapevolmente storica, in quanto si differenzia e si oppone al concetto hegeliano di alienazione. La critica del giovane Marx a questo concetto finisce quindi per costituire un elemento fondamentale [...], che definisce *rigorosamente* la *specificità* ovvero la *funzionalità* della teoria rispetto a un organismo sociale di produzione, la società capitalista moderna. Per Marx, infatti, l'alienazione non è un fenomeno comune a tutte le epoche storiche, a tutti gli stadi dello sviluppo economico e sociale; bensì è il prodotto di una società" (Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, pp. 89-90).

<sup>53</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 119.

Tuttavia, al centro dell'interesse marxiano non vi è più la sfera dello scambio, da cui pure prende avvio il discorso, bensì quella della produzione, dove soltanto si manifesta l'inversione tra il soggetto che lavora e i prodotti della sua attività: "la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso alla potenza e alla grandezza della sua produzione".<sup>54</sup> Prima ancora di introdurre il termine alienazione e di mostrare la molteplicità dei livelli ai quali si manifesta, Marx denuncia, come *significato intimo*, come *cifra* dell'economia politica e del modo di produzione capitalistico, un rovesciamento nel valore relativo dell'uomo e del mondo non umano, che deve essere inteso in termini non esclusivamente economici, ma pure morali, a meno di lasciarsi sfuggire la costitutiva complessità dell'approccio marxiano all'economia e alla storia:

L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. L'operaio diventa tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la *valorizzazione* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalorizzazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una *merce*, esattamente nella proporzione in cui produce merci in generale.<sup>55</sup>

In altre parole, l'economia politica considera l'operaio come mero costo di produzione, come fattore quantificabile in vista della produzione della ricchezza proprio perché la società capitalistica, di cui essa costituisce lo specchio fedele, è un tipo di organizzazione della convivenza assiologicamente paradossale, orientata a un fine non solo non umano, ma esplicitamente anti-umano.<sup>56</sup> Questo è allora il senso dell'"umanesimo marxiano", che in questa accezione non può essere confinato alle sue prime opere "feuerbachiane", ma attraversa anche le opere mature e tarde.

Per prima cosa l'alienazione dell'operaio si manifesta nella perdita dell'oggetto. Negli *Appunti su Mill* questa circostanza era ricondotta, nel regime della proprietà privata, alla necessaria cessione ad altri del proprio prodotto nella sfera dello scambio e, quando era riferita alla produzione, si risolveva nella semplice indifferenza del produttore verso il suo prodotto. Ora, invece, l'estraniamento dell'operaio implica che, nell'atto stesso del produrre, egli ponga il prodotto come oggetto non suo, che non solo gli è indifferente, ma appartiene immediatamente ad un altro:

l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si leva di fronte ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente dal produttore. [...] La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione illustrata dall'economia politica, come venir meno della realtà dell'operaio, l'oggettivazione come perdita dell'oggetto e asservimento ad esso, l'appropriazione come estraniamento, come alienazione.

---

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 122. La questione, pure interessante, se Marx intendesse con questa osservazione indicare l'immiserimento assoluto ovvero relativo degli operai, rinchiude in un ambito esclusivamente economico un discorso che è anche filosofico-assiologico. Disconoscere questa dimensione del pensiero marxiano significa precludersi la possibilità di comprenderne alcuni temi centrali, come quello dell'alienazione e del feticismo, nonché l'intima unità tra produzione teorica e attività politica che è tratto peculiare dell'impegno di Marx.

<sup>56</sup> Karl Löwith osserva efficacemente che "il mondo capitalistico-borghese rappresenta per lui, come hegeliano, una realtà specificamente «non-razionale» e in quanto mondo *umano* esso rappresenta ai suoi occhi una *inumanità*, un mondo umanamente perverso" (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, p. 53).

La realizzazione del lavoro si rivela a tal punto una sottrazione di realtà che l'operaio viene annullato fino a morir di fame. L'oggettivazione si rivela a tal punto una perdita dell'oggetto che l'operaio è spogliato degli oggetti più necessari, non solo per la vita ma anche per il lavoro. [...] l'operaio rispetto al prodotto del suo lavoro si trova come di fronte a un oggetto estraneo. [...] quanto più l'operaio si affatica nel lavoro tanto più potente diviene il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, tanto più povero diventa lui stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno è ciò che gli appartiene.<sup>57</sup>

Si trovano qui, intimamente intrecciate, due accezioni del concetto di alienazione, integrabili ma non sovrapponibili, che devono essere distinte per chiarire il duplice piano su cui si sviluppa il discorso marxiano. Da un lato prevale in questo brano – come già avveniva negli *Appunti su Mill*, che ne indicavano l'espressione emblematica nel denaro – il senso dell'inversione di soggetto e oggetto, dell'acquisizione di potenza da parte del mondo oggettivo svincolato dalla sua origine umana; dall'altro lato, nella circostanza per cui l'operaio è privato dei mezzi di sussistenza e di lavoro, si affaccia il tema del monopolio degli strumenti di produzione da parte della classe capitalistica, in forza del quale l'alienazione appare come l'espropriazione dell'uomo da parte dell'altro uomo. Se nel primo senso la condizione operaia è simbolo della condizione umana generale, in una società in cui l'uomo è asservito dal mondo delle merci e dalle leggi dell'accumulazione della ricchezza, nel secondo senso essa è lo *status* peculiare di *una* classe, le condizioni della cui esistenza si trovano nelle mani di *un'altra* classe. L'alienazione è dunque, insieme e senza possibilità di escludere un'accezione a favore dell'altra, cifra dell'intera società capitalistica e dell'economia politica che la riflette nella forma del pensiero e condizione specifica di una singola classe al suo interno: da qui la duplice funzione svolta dal pensiero marxiano, che è al tempo stesso critica dell'economia politica e della società capitalistica da un lato, e strumento della lotta di classe contro il capitale dall'altro.

Caratterizza questo passo l'enfasi sul processo di scissione-perdita-inversione, dal quale si origina l'effetto paradossale per cui, tramite la sua attività, l'operaio non fa che potenziare il suo opposto, il mondo oggettivo resosi indipendente ed estraneo. È qui evidente l'importanza della lezione feuerbachiana,<sup>58</sup> che Marx esplicita subito con un inequivocabile riferimento al fenomeno religioso:

La stessa cosa avviene nella religione. Quante più cose l'uomo pone in Dio, tante meno ne conserva in se stesso. L'operaio pone la sua vita nell'oggetto; ma così la vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. Quanto maggiore è dunque quest'attività, tanto più l'operaio è privo di oggetto. Quel che è il prodotto del suo lavoro, egli non lo è. [...] L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto non significa soltanto che il suo lavoro diviene un oggetto, un'esistenza esterna, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente, estraneo a lui e che diviene una potenza autonoma di fronte a lui; che la vita, da lui conferita all'oggetto, gli si leva di fronte ostile ed estranea.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 123-124.

<sup>58</sup> “La teoria feuerbachiana dell'alienazione religiosa e la teoria marxiana del lavoro alienato ricostruiscono [...] entrambe un processo che presenta lo stesso «movimento», la stessa struttura formale: separazione del predicato e sua trasformazione in soggetto; scadere del soggetto reale a predicato del proprio predicato” (Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, p. 43).

<sup>59</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 124-125.

Il paragone con la religione non assolve tuttavia solo la funzione di rendere esplicite le fonti dei *Manoscritti*, ma consente altresì di mettere in luce una peculiarità del modo marxiano di intendere e di descrivere il fenomeno dell'alienazione. Nelle affermazioni secondo cui la vita appartiene all'oggetto e si leva, ostile ed estranea, di fronte all'operaio, l'implicito riferimento a Dio serve a conferire al mondo delle merci una consistenza autonoma, *soggettiva*, lo sottopone a un processo di personificazione<sup>60</sup> che permette di far confluire nella critica al capitalismo la denuncia feuerbachiana del rovesciamento speculativo dei rapporti di predicazione. I prodotti del lavoro umano, da soggetti, devono essere nuovamente ridotti a predicati dell'attività soggettiva che li ha creati. Così gli strumenti logici messi a punto in funzione di una critica metodologica alla filosofia di Hegel possono essere applicati non più a un sistema filosofico, ma a un *sistema sociale* che è, esso stesso prima del suo riflesso intellettuale, feticistico o mistico.

L'inversione caratteristica del fenomeno religioso può però manifestarsi solo sulla base di una precedente scissione, che abbia conferito indipendenza reciproca ai due poli di una relazione organica che viceversa dovrebbero trovare senso proprio nel riferimento vicendevole. Ecco quindi che l'inversione di soggetto e oggetto, lavoratore e prodotto, implica, come propria condizione, la rescissione di quel legame originario tra uomo e natura che fa di questa il materiale, il sostegno, l'ambito di realizzazione dell'esistenza e dell'attività di quello e reciprocamente dell'uomo l'ente autocosciente che realizza le potenzialità latenti nelle forze della natura inorganica:<sup>61</sup>

L'operaio non può creare nulla senza la *natura*, senza il *mondo esterno sensibile*. [...] Ma come la natura offre *alimento* al lavoro [...] fornisce anche gli *alimenti* in senso stretto, cioè i mezzi per la stessa sussistenza fisica dell'*operaio*.

Quanto più dunque l'operaio *si appropria* col suo lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più sottrae a sé gli *alimenti*, in un duplice senso: innanzitutto il mondo esterno sensibile cessa sempre più di essere un oggetto appartenente al suo lavoro, un *alimento* del suo lavoro; in secondo luogo [...] cessa sempre più di essere un *alimento* nel senso immediato, cioè un mezzo per la sussistenza fisica dell'*operaio*.<sup>62</sup>

Quindi l'operaio assoggetta il mondo esterno alla finalità umana, poiché mediante il lavoro ne elimina l'estraneità, appropriandoselo. Tuttavia, l'appropriazione si rovescia nella perdita del mondo sensibile a causa del processo storico, che solo nei testi successivi sarà esplicitamente delineato, per il quale il capitalista si impadronisce del mondo naturale – ossia dei mezzi di produzione, primo tra tutti la terra – lo separa forzatamente dal lavoratore e per questa via si assoggetta quest'ultimo. Il lavoratore, infatti, può conservarsi in vita solo a condizione di restare in rapporto costante con la natura, da cui trae

---

<sup>60</sup> Per questo tema cfr. *infra*, cap. 4.4.

<sup>61</sup> Alfred Schmidt ha insistito sul fatto che "il lavoro sia un processo tra *cose*" (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 59), intendendo con ciò sottolineare la naturalità dell'uomo, dalla quale consegue che il lavoro debba essere considerato come un'attività di mediazione interna alla natura: "La natura è il soggetto-oggetto del lavoro. La sua dialettica consiste in questo, che gli uomini mutano la loro natura col sottrarre alla natura esterna la sua estraneità ed esteriorità, mediandola con se stessi, indirizzandola verso i loro scopi" (ivi., p. 56).

<sup>62</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 125.

sostentamento e da cui pertanto dipende; il capitalista, per questo motivo, appropriandosi direttamente la natura, acquisisce mediatamente il potere anche su di lui. È una sorta di sillogismo contratto, che ricorda da vicino il rapporto tra le due autocoscienze nell'hegeliana lotta per il riconoscimento, in cui il signore domina il servo in quanto si è elevato sopra la realtà immediata, dalla quale questi al contrario si è riconosciuto dipendente.

Solo sulla base di questa scissione del lavoratore dalla natura, intesa come cessione del rapporto diretto con essa a favore del capitalista, nel senso dell'espropriazione che questi opera ai danni di quegli, l'operaio può essere dominato dal prodotto del suo lavoro, che si accumula, di contro a lui, nelle mani di chi possiede il dominio sul mondo oggettivo.<sup>63</sup> Le due accezioni dell'alienazione si articolano reciprocamente, nel senso che solo l'espropriazione, la scissione forzata del lavoratore dal mondo sensibile, consente al prodotto del suo lavoro di presentarglisi come alquanto di estraneo, come un potere esterno che lo domina. Questa potenza estranea coincide quindi, allo stesso tempo, con il monopolio della classe capitalistica sui mezzi di sussistenza e di produzione e con la forza impersonale del Capitale, del mondo delle merci, del denaro, con cui già gli *Appunti su Mill* identificavano l'incarnazione del dominio della cosa sull'uomo.

Il rapporto dell'operaio al suo oggetto dipende dalla relazione tra quello stesso oggetto e l'altro uomo, il capitalista, da cui egli lo riceve:

L'operaio diviene [...] schiavo del suo oggetto sotto un duplice profilo, innanzitutto in quanto riceve un *oggetto di lavoro*, cioè in quanto riceve del *lavoro*; e secondariamente in quanto riceve *mezzi di sussistenza*. Quindi in primo luogo per poter esistere come *operaio*, e in secondo luogo per poter esistere come *soggetto fisico*. Il culmine di questa servitù sta nel fatto che egli può mantenersi come *soggetto fisico* ormai soltanto in quanto *operaio*, ed è operaio ormai soltanto come *soggetto fisico*.<sup>64</sup>

In altri termini, l'operaio dipende dal capitalista in quanto è privato della materia e degli strumenti di lavoro, che appartengono a quest'ultimo. È questo il motivo per cui il prodotto, che pure scaturisce dal lavoro, si accumula dal lato del capitale, e l'estrinsecazione della forza dell'operaio si rivela strumento della valorizzazione della ricchezza del capitalista:

più l'operaio produce, meno ha da consumare; quanto più valore egli crea, tanto più diventa privo di valore e di dignità; quanto meglio formato è il suo prodotto, tanto più l'operaio diventa deforme; quanto più raffinato è il suo oggetto, tanto più l'operaio diventa rozzo; quanto più potente è il lavoro, tanto più l'operaio diventa impotente; quanto più ingegnoso è il lavoro, tanto più l'operaio diviene privo di spirito e servo della natura [...]. *L'economia politica nasconde l'estraneazione che è nell'essenza del lavoro per il fatto che non considera il rapporto immediato tra l'operaio (il lavoro) e la produzione*. È vero che il lavoro produce meraviglie per i ricchi, ma produce privazione per l'operaio. Produce palazzi, ma stamberghe per l'operaio. Produce bellezza, ma deformità per l'operaio. Rimpiazza il lavoro con le macchine, ma rigetta una parte

---

<sup>63</sup> L'intero processo è sintetizzato da una lapidaria affermazione del *Manifesto del partito comunista*: "gli operai moderni [...] vivono solo fino a tanto che trovano lavoro, e trovano lavoro soltanto fino a che il loro lavoro aumenta il capitale" (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 66).

<sup>64</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 126.

degli operai in un lavoro barbaro e trasforma in macchina la parte restante. Produce spirito, ma insieme produce stupidità e cretinismo per l'operaio.<sup>65</sup>

Se ciò è vero nei termini estraniati dell'economia, la quale si ferma alla crosta fenomenica della società capitalistica,<sup>66</sup> la prospettiva di senso della filosofia, che punta invece alla considerazione dell'essenza, mostra che nel processo di produzione è in realtà il lavoratore a mediare il rapporto tra il capitalista e i prodotti del lavoro, secondo uno schema dialettico desunto dalla figura di signoria e servitù della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: “Il rapporto immediato del lavoro ai suoi prodotti è il rapporto dell'operaio agli oggetti della sua produzione. Il rapporto dell'uomo dotato di mezzi agli oggetti della produzione e alla produzione stessa è solo una *conseguenza* di questo primo rapporto”.<sup>67</sup>

La priorità del rapporto tra l'operaio e il mondo esterno nel processo di produzione deve essere intesa sia in termini ontologico-assiologici, perché solo il lavoratore ha un rapporto essenziale, non puramente contingente, con la natura, sia in termini genetici, perché Marx sostiene che la stessa proprietà privata non sia l'origine, bensì il prodotto del lavoro alienato.<sup>68</sup> Ciò non toglie, tuttavia, che caratterizzi il modo di produzione capitalistica la forzata scissione della materia e degli strumenti di produzione dal lavoratore. Questa separazione, come rende estraneo all'operaio il suo prodotto, così gli aliena la sua stessa attività; in quanto è assunta al servizio del capitale, quest'ultima cessa di appartenere al lavoratore tanto da un punto di vista logico-formale quanto nella coscienza dell'operaio stesso: “l'estraniamento non si mostra soltanto nel risultato, bensì nell'*atto della produzione*, all'interno della stessa *attività produttiva*. Come potrebbe l'operaio porsi come un estraneo di fronte al prodotto della sua attività, se non si estraniasse da se stesso nell'atto stesso della produzione?”<sup>69</sup>

La fenomenologia dell'alienazione dell'attività, con la sua insistenza sui vissuti di sofferenza che si accompagnano al lavoro salariato, non deve far dimenticare che l'estraniamento ha un significato eminentemente logico-ontologico,<sup>70</sup> indicando la scissione, la separazione e la perdita di ogni relazione

---

<sup>65</sup> Ivi, pp. 126-127.

<sup>66</sup> Secondo Pier Aldo Rovatti, è questo il significato precipuo del carattere feticistico dell'economia: “analisi del feticismo e analisi dell'apparenza sono intimamente collegate, anzi il feticismo è il carattere proprio dell'apparenza capitalistica per cui l'economia politica come scienza dell'apparenza è scienza del feticismo, e come tale, è scienza feticizzata” (Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle “Note di lettura 1844-1845” di Marx*, p.50).

<sup>67</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 127.

<sup>68</sup> Per esempio, nel *Manifesto del partito comunista* si legge: “Ma che forse il lavoro salariato, il lavoro del proletario, crea a quest'ultimo una proprietà? In nessun modo. Esso crea il capitale, cioè crea la proprietà che sfrutta il lavoro salariato” (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 78).

<sup>69</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 127.

<sup>70</sup> Mario Dal Pra ha sottolineato efficacemente la presenza, al fondo dell'argomentazione marxiana, dell'impianto logico-ontologico hegeliano. Egli parla espressamente di fenomenologia, ma non nel senso che nel Novecento le ha attribuito la riflessione fenomenologico-esistenziale, bensì nel suo originario significato hegeliano: “Non v'è dubbio che Marx attinge da Hegel parecchi elementi formali della sua analisi del lavoro alienato; anzitutto, è tipicamente hegeliana la preoccupazione della concatenazione concettuale che segna lo stesso movimento dialettico della realtà. [...] Posto che la realtà è sviluppo, si tratta [...] di coglierne la formulazione ideale, lo schema essenziale che per un lato è in grado di spiegare le espressioni particolari dello sviluppo, mentre dall'altro ne fissa appunto l'obiettivo necessità, la permanente generalità. Questo schema del sapere scientifico che Hegel codifica nella fenomenologia è anche lo schema cui si attiene Marx nella sua analisi del lavoro alienato; tale analisi può dirsi, per questo, *fenomenologia del lavoro alienato*” (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, pp. 124-125).

essenziale tra l'uomo e l'attiva estrinsecazione delle sue forze vitali. Il patimento del lavoratore non è che il modo in cui egli prende coscienza della frattura che attraversa il suo essere:

il lavoro è *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere. Di conseguenza nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, non si sente pago ma infelice, non sviluppa alcuna libera energia fisica e spirituale, ma mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente pertanto presso di sé soltanto fuori del suo lavoro, e nel suo lavoro fuori di sé. [...] Il suo lavoro quindi non è volontario, ma fatto per costrizione, è *lavoro forzato*. Non è quindi l'appagamento di un bisogno, ma solo un *mezzo* per appagare bisogni ad esso esterni. La sua estraneità risulta chiaramente dal fatto che in mancanza di una costrizione fisica o di altro genere il lavoro viene fuggito come la peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di autosacrificio e di mortificazione. Infine l'esteriorità del lavoro per l'operaio si rivela nel fatto che esso non è suo proprio ma di un altro, che non gli appartiene e che in esso egli non appartiene a sé, ma a un altro.<sup>71</sup>

Si intrecciano qui nuovamente le due accezioni dell'alienazione: da un lato essa risiede nel fatto che l'attività appartiene a un altro, al capitalista; dall'altro consiste nella riduzione del lavoro a una funzione puramente strumentale, nella totale assenza di relazione fra l'attività e le disposizioni psico-fisiche dell'individuo. Con toni che ricordano la critica feuerbachiana all'alienazione religiosa, Marx conclude che "l'attività non è sua autoattività. Essa appartiene a un altro, è la perdita di sé. [...] è l'attività come passività, la forza come impotenza, [...] l'energia fisica e spirituale *propria* dell'operaio, la sua vita personale – che cosa è la vita se non attività? – come un'attività rivolta contro lui stesso, indipendente da lui, e non appartenente a lui".<sup>72</sup>

La rapida identificazione, in forma parentetica ed interrogativa, tra vita e attività anticipa la sezione centrale del capitolo sul lavoro estraniato, quella sulla cui interpretazione la critica si è maggiormente interrogata e divisa, e che ha fornito i principali argomenti a coloro che hanno insistito sul significato ontologico della riflessione marxiana sul lavoro. I problemi interpretativi vertono innanzitutto attorno al significato da attribuire al termine, di chiara derivazione feuerbachiana, di *Gattungswesen*,<sup>73</sup> attorno al quale ruotano le considerazioni dell'intera sezione: "L'uomo è un essere generico non solo in quanto assume praticamente e teoricamente ad oggetto il genere, tanto il suo

---

<sup>71</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 128.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 129-130.

<sup>73</sup> È impossibile dar conto per esteso delle interpretazioni del *Gattungswesen* marxiano. A puro titolo esemplificativo, si può ricordare che il termine, qui tradotto con essere generico, è stato di volta in volta collegato, seppure in alcuni casi in maniera non esclusiva, con l'attività produttiva – da innumerevoli commentatori e recentemente ancora da Petrucciani nel suo *Marx*, anche se con una sfumata attenzione al tema della coscienza –, con il pensiero, con la coscienza – "l'idea di alienazione è unita inseparabilmente a quel carattere attivo, costruttivo e non riflessivo della coscienza, che Marx presenta come unico attributo dell'uomo" (Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 112) –, con il carattere comunitario dell'uomo, che è "costitutivamente uno *zoon politikòn*" (Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, p. 69), ossia "essere orientato verso gli altri" (Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 291), con l'universalità – "Con il termine *essenza generica* Marx intende una comunità in cui gli uomini si comportano con se stessi e con gli altri secondo l'universalità e la libertà. «Universalità» significa anzitutto che l'attività umana è in rapporto con la natura [...] ma [...] vuol anche dire che l'uomo è essenzialmente un essere sociale" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx* p. 119). Il testo marxiano, nella sua densità, offre appigli a tutte le interpretazioni; per una comprensione adeguata del suo significato e per evitare travisamenti, bisogna muovere dalla consapevolezza della stretta dipendenza del testo in esame dal pensiero di Feuerbach.

proprio che quello delle altre cose, ma anche [...] in quanto si rapporta a se stesso come al genere presente, vivente, in quanto si rapporta a sé come ad un essere *universale* e perciò libero”.<sup>74</sup>

La definizione dell'uomo come ente generico può essere compresa se il riferimento a Feuerbach è letto alla luce del passo degli *Appunti su Mill* in cui Marx delineava l'immagine di una produzione veramente umana. In quel contesto, il lavoro costituiva l'elemento mediatore tra l'individuo e il genere, in quanto consentiva di produrre oggetti in vista del bisogno sociale e, per questa via, manifestava l'appartenenza del produttore alla specie umana.<sup>75</sup> Se si tiene conto della circostanza per la quale, secondo Feuerbach, la coscienza umana si distingue da quella animale per il fatto di essere coscienza del genere e non pura certezza della propria esistenza individuale, si comprende che la definizione marxiana significa, in primo luogo, che l'uomo si avverte come appartenente a una specie e come tale produce in vista di bisogni sociali, che trascendono la sua individualità; in secondo luogo, che coglie l'essenza generica delle cose intorno a sé, in quanto è capace di pensarne il concetto e di trasformarle materialmente grazie alla comprensione teorica che ne possiede;<sup>76</sup> infine, che è cosciente del suo rapporto con la totalità della natura.

L'universalità dell'uomo gli conferisce una superiorità sugli altri enti naturali finiti, poiché consiste nella capacità peculiare di utilizzare e trasformare l'intera natura, di abbracciare, nell'attività teoretica e pratica, l'insieme del mondo sensibile; nonostante ciò, l'uomo rimane un ente naturale, dipendente dal grande organismo vivente di cui è membro: per un verso egli è dunque natura, ma per l'altro la natura come *totalità* esiste soltanto per l'uomo.<sup>77</sup> L'universalità deve essere intesa in primo luogo in termini fisici, poiché, come la vita del genere non è che lo scambio organico tra la specie umana e la natura, così la sua universalità è una determinazione che discende dall'estensione onnicomprensiva di quello scambio:

La vita generica, sia nell'uomo come nell'animale, consiste fisicamente in primo luogo nel fatto che l'uomo (come l'animale) vive della natura inorganica, e quanto più universale è l'uomo dell'animale, tanto più universale è il dominio della natura inorganica di cui egli vive. [...] L'universalità dell'uomo si palesa praticamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico*, sia in quanto essa (1) è un alimento immediato, sia in quanto (2) è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale. La natura, s'intende la natura in quanto non è essa stessa corpo umano, è il *corpo inorganico* dell'uomo. Che l'uomo *viva* della natura

---

<sup>74</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 130.

<sup>75</sup> Negli *Appunti su James Mill* al lavoro spetta esclusivamente un ruolo strumentale, di mediazione con il genere; è piuttosto la socialità ad esservi indicata come l'elemento costitutivo dell'essenza umana. Il lavoro è quindi soltanto un mezzo di *manifestazione* dell'essenza generica dell'uomo.

<sup>76</sup> Già Feuerbach aveva affermato che “solo un essere consapevole della propria specie, della propria essenza, può oggettivare altre cose o esseri secondo la loro natura essenziale” (Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 23). Tuttavia la lezione feuerbachiana è assunta a partire dal presupposto hegeliano, secondo il quale l'uomo si autoproduce; la coscienza generica implica pertanto un carattere attivo, pratico, che era assente in Feuerbach: “il marchio della *libera attività* che distingue l'uomo dal mondo animale è la *coscienza pratica* (non astratta) dell'uomo come essere umano «automediatore» (cioè creativo, che non «gode» passivamente)” (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, p. 225).

<sup>77</sup> Bedeschi parla di “una doppia universalità del lavoro umano, in quanto *fare* totale, cioè in quanto produzione dell'intero mondo oggettivo, e in quanto *fare* cosciente, libero, secondo le leggi dell'intelligenza e della bellezza” (Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, p. 194).



significa: la natura è il suo *corpo*, con cui egli deve restare in continuo processo di scambio per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo sia connessa con la natura non ha altro significato se non che la natura è connessa a se stessa, poiché l'uomo è una parte della natura.<sup>78</sup>

L'identificazione dell'intera natura con il corpo inorganico dell'uomo, la sua riduzione ad alimento e a strumento di lavoro serve a riprendere le considerazioni già svolte circa la scissione del lavoratore dai mezzi di sussistenza e di produzione, al fine di dimostrare come ne consegua l'alienazione dell'individuo rispetto al genere. Se, infatti, il lavoro alienato rende estranee all'uomo la natura e la sua propria funzione attiva, se quindi né il mondo esterno né il lavoro gli appartengono, ne discende che non gli appartiene neppure il ricambio organico *interno* tra il suo corpo inorganico e la sua stessa attività vitale. Marx illustra con chiarezza didascalica i due movimenti di cui consta l'alienazione – la separazione che rende estranei due elementi naturalmente connessi, li astrae l'uno dall'altro scindendo la totalità organica concreta di cui sono membri; l'inversione dei fattori resi reciprocamente indipendenti, che fa dello scopo il mezzo e del mezzo lo scopo:

Il lavoro estraniato, rendendo estranea all'uomo (1) la natura, (2) se stesso, la sua propria funzione attiva, la sua attività vitale, rende estraneo all'uomo il *genere*; gli riduce la *vita generica* a mezzo della vita individuale. In primo luogo rende estranee la vita generica e la vita individuale, e in secondo luogo fa di quest'ultima nella sua astrazione lo scopo della prima, parimenti nella sua forma astratta ed estraniata. Innanzitutto, infatti, il lavoro, l'*attività vitale*, la *vita produttiva* stessa appare all'uomo soltanto come un *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, il bisogno di conservare l'esistenza fisica.<sup>79</sup>

Tutto il ragionamento si basa sul presupposto secondo cui il *Gattungswesen* umano coincide con una specifica tipologia di attività, e ancor prima sul principio aristotelico che assegna a ciascuna specie, naturale o artificiale, una forma che la individua e la differenzia dalle altre.<sup>80</sup> Il passo è una ripresa del tema, già incontrato negli *Appunti su Mill*, secondo il quale la vita, intesa come attività, come rapporto pratico con il mondo, è ridotta nel lavoro alienato a pura fattualità, alla passività e all'inerzia di una corporeità intesa come semplice coacervo di esigenze naturali. Dietro l'idea dell'esistenza come di una figura depotenziata del vivere, come di un puro sostrato animale della vera umanità, si cela quindi un'antropologia attivistica, di chiara derivazione fichtiana e hegeliana, che tuttavia di per sé non impone l'identificazione dell'essenza umana con il lavoro nella sua forma economica. Fatto sta che

---

<sup>78</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 131.

<sup>79</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 131-132.

<sup>80</sup> Mario Dal Pra ha osservato che “sullo sfondo resta sempre ferma la dottrina aristotelica della sostanza-sostrato e delle sue qualità”, anche se “lo schema del processo che è presente nella mente di Marx ha il suo modello più nella teoria hegeliana del concetto che nella teoria aristotelica della sostanza”. Al fondo della dialettica del lavoro estraniato si trova quindi la teoria ontologica del “legame necessario tra l'essenza e le qualità che la esplicano; ora la necessità del legame comporta appunto che senza le qualità l'essenza non rivesta alcuna importanza, in quanto essa non ha propriamente realtà fuori della sua oggettivazione e della sua attualizzazione. Indubbiamente la distinzione tra qualità sostanziali e qualità accidentali era stata definita da Aristotele, prima che da Hegel; ma solo Hegel aveva dato particolare rilievo allo sviluppo delle qualità essenziali come espressione della stessa realtà dell'essenza; se poi si tien conto dell'insistenza con la quale Marx, a proposito dell'individuo umano, mette in rilievo la sua natura attiva e pertanto la sua capacità di fare se stesso e il mondo storico-sociale, ancor più si converrà sulla vicinanza del suo schema costruttivo con quello hegeliano” (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, pp. 82-83). È quindi la stessa concezione attivistica dell'uomo a rendere più congeniale a Marx il dinamismo della teoria hegeliana rispetto alla staticità della dottrina aristotelica.

l'implicito riferimento aristotelico e l'uso del termine *Gattungswesen* hanno autorizzato l'interpretazione secondo la quale Marx avrebbe sostituito la classica definizione dell'uomo come *animal rationale* con quella moderna di *animal laborans*.<sup>81</sup> Nel passo che segue, tuttavia, alla centralità del lavoro si affianca quella della coscienza:

la vita produttiva è la vita generica. È la vita che genera vita. Il carattere di una «species», il suo carattere generico, risiede interamente nel tipo di attività vitale, e la libera attività cosciente è il carattere generico dell'uomo. [...]

L'animale è immediatamente una sola cosa con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È essa. L'uomo assume la sua attività vitale ad oggetto del suo volere e della sua coscienza. Ha una cosciente attività vitale. Non c'è una determinazione con cui egli si identifichi immediatamente. L'attività vitale cosciente distingue immediatamente l'uomo dall'attività vitale animale. Proprio e soltanto per questo egli è un essere generico. O piuttosto egli è un essere cosciente – cioè la sua vita è oggetto per lui – soltanto perché è un essere generico. Solo per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato rovescia il rapporto nel senso che l'uomo, appunto perché è un essere cosciente, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, soltanto un mezzo per la sua *esistenza*.<sup>82</sup>

Sono testi come questo ad aver giustificato la diretta identificazione dell'uomo con il lavoro, eppure qui Marx non fa che affermare che la vita produttiva è lo strumento mediante il quale l'uomo riproduce, genera costantemente se stesso come specie.<sup>83</sup> La specificità dell'essere umano, rispetto agli animali, è piuttosto la *presa di distanza dalla propria attività vitale* – che sola può farla apparire come oggetto del volere e della rappresentazione – ovvero sia la consapevolezza che guida la sua attività pratica. Questa coscienza, secondo la lezione feuerbachiana, ha come oggetto propriamente il genere, e ciò fa sì che l'attività umana assuma un carattere universale in un duplice senso: perché soddisfa bisogni collettivi, genericamente umani; perché a tale scopo utilizza e trasforma l'intera natura. Non l'attività vitale distingue quindi l'uomo dall'animale, ma il fatto che essa sia oggetto di coscienza; per questo motivo, l'uomo differisce sempre dalla sua attività immediata: pur cacciando non è cacciatore, pur lavorando il legno non è falegname, ma in ogni occupazione si mantiene uomo, a condizione di assumere la sua attività come strumento per un fine umano. Solo così il riferimento alla libertà diviene intelligibile, in quanto essa coincide con l'universalità, ossia con la presa di distanza da qualsiasi determinazione univoca e limitante<sup>84</sup> – come il bisogno individuale –, con la capacità di produrre secondo una norma universale. D'altra parte, in termini feuerbachiani dire che l'uomo è un essere

---

<sup>81</sup> Mi riferisco, ovviamente, alla celebre definizione proposta da Arendt in *Vita activa*, ma più in generale alla *vulgata* lavoristica largamente diffusa tra gli interpreti marxisti e non marxisti di Marx.

<sup>82</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 132-133.

<sup>83</sup> Contro la riduzione dell'attività produttiva al lavoro inteso in senso economico, funge da opportuno *memento* critico l'osservazione di István Mészáros, secondo cui “nella concezione dialettica di Marx il concetto chiave è l'«attività produttiva umana», che non vuol *mai* dire semplicemente «produzione economica»” (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, p. 141).

<sup>84</sup> La concezione marxiana dell'universalità segue quindi da vicino la definizione hegeliana dello spirito, così com'è presentata nell'*Enciclopedia*: “L'essenza dello spirito è [...], formalmente, la *libertà*, la negatività assoluta nel concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, lo spirito può astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua propria esteriorità, dalla sua esistenza: può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il *dolore* infinito; può cioè mantenersi affermativo in questa negatività ed essere identico per sé. Questa possibilità è in sé la sua universalità astratta e per sé” (Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 374).

cosciente in quanto è un essere generico è una vuota tautologia, che non autorizza a ipotizzare rovesciamenti materialistici della relazione tra lavoro e coscienza.<sup>85</sup> Che Marx stia qui affermando la centralità della coscienza e della libertà, come presa di distanza dall'attività vitale immediata, è dimostrato altresì dalla circostanza per la quale solo nella libertà dell'uomo si radica la possibilità dell'estraniamento, cioè della scissione e dell'inversione tra l'atto dell'esistenza e la sua semplice fattualità, intesa come prodotto reificato di quell'atto. In altri termini, l'uomo può *fare uso* della sua attività vitale come di uno strumento qualsiasi, per assicurarsi la pura sopravvivenza materiale, solo perché non coincide immediatamente con l'estrinsecazione delle sue stesse disposizioni naturali e può quindi assumerle ad oggetto di azione consapevole, perché la coscienza implica una frattura, un'intima scissione, una libertà costitutiva che è insieme condizione insuperabile dell'esistenza umana e presenza costante della possibilità dell'alienazione.

Se la vita produttiva svolge una funzione, oltre alla riproduzione della specie, essa è di *mostrare* che l'uomo è un ente generico, in quanto svolge un'attività pratica di significato universale, forma il mondo in conformità a leggi di validità generale. Nel lavoro, in altri termini, l'uomo non attinge, bensì soltanto manifesta la sua essenza generica, come chiarisce la comparazione con l'attività produttiva degli animali:

La produzione pratica di un *mondo oggettivo*, l'*elaborazione* della natura inorganica è la conferma dell'uomo in quanto essere generico cosciente, cioè in quanto essere che si rapporta al genere come alla sua propria essenza ovvero a sé come ad un essere generico. A dire il vero anche l'animale produce: si costruisce un nido, abitazioni, come le api, i castori, le formiche, ecc. Se non che esso produce solo ciò di cui abbisogna immediatamente per sé o per i suoi piccoli; produce unilateralmente, mentre l'uomo produce universalmente; produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico ed anzi produce veramente solo nella libertà dal medesimo; produce solo se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il suo prodotto appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto. L'animale dà forma secondo la misura e il bisogno della specie a cui appartiene, mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e sa imprimere dappertutto all'oggetto la misura a lui inerente; l'uomo dà forma quindi anche secondo le leggi della bellezza.<sup>86</sup>

La produzione universale, onnilaterale, libera dal bisogno non può che basarsi su una previa coscienza generica dell'uomo, della quale costituisce una semplice *conferma*. L'uomo, dunque, è un ente generico non in quanto lavora, ma perché produce consapevolmente e in forma universale, perché

---

<sup>85</sup> Per esempio Andolfi, curatore di un'edizione italiana dei *Manoscritti*, sostiene che "l'uomo è un essere cosciente solo perché è un essere produttivo. Questa inversione è interessante perché mostra come gli attributi tradizionali del "genere" – la consapevolezza, l'universalità, la libertà – vengano fatti dipendere, sebbene ancora in modo alquanto oscuro, dalla circostanza che l'uomo produce la propria vita" (Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 133, n. 26). Se si legge attentamente il testo, si noterà tuttavia che il rovesciamento – *se* di rovesciamento si tratta, e non di semplice identificazione – avviene non tra lavoro e coscienza, ma tra coscienza ed essere generico. Marx afferma, infatti, che l'uomo si distingue dall'animale per la coscienza; che grazie ad essa è un essere generico, o meglio che ha coscienza solo perché è un essere generico. Il discorso, come si vede, segue lo schema feuerbachiano e, ciò che più conta, non ha nulla a che vedere con il lavoro. Esso significa quindi che solo un ente generico può propriamente avere coscienza di sé, ossia pensare e operare secondo una norma universale, non sulla base del puro istinto.

<sup>86</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 133-134.

si serve dell'intera natura e la riproduce; il lavoro non coincide quindi immediatamente con l'essenza generica, bensì con il mezzo della sua manifestazione. In termini hegeliani, nel mondo trasformato dal lavoro l'autocoscienza generica dell'uomo raggiunge la verità della sua certezza; la sottrazione del prodotto, unica oggettivazione della vita generica, lo priva di quella verità, riducendolo a pura soggettività empirica, per di più dipendente da una natura divenutagli estranea:

Proprio soltanto nella elaborazione del mondo oggettivo l'uomo si afferma perciò realmente come *essere generico*. Questa produzione è la sua attiva vita generica. Mediante essa la natura appare come opera sua e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita generica dell'uomo*: poiché questi si raddoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, ma attivamente, realmente, e si riguarda perciò in un mondo da lui creato. Nello strappare all'uomo l'oggetto della sua produzione, il lavoro estraniato gli strappa quindi la *vita generica*, la sua reale oggettività generica, e trasforma il vantaggio che l'uomo ha sull'animale nello svantaggio per cui il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratto.<sup>87</sup>

In questa sezione dei *Manoscritti*, sullo sfondo del tema dell'alienazione, emerge pertanto un'antropologia filosofica nella quale l'uomo compare come un ente naturale autocosciente, ossia consapevole di appartenere al genere, che mediante il lavoro riproduce se stesso e l'intera natura secondo una legge universale, e in ciò si mostra libero dal mondo sensibile, pur essendone dipendente in quanto ente naturale. Natura, coscienza, libertà, socialità, pensiero e trasformazione attiva del mondo sono quindi i caratteri che lo definiscono, in un'unità indissolubile ma sotto il primato della coscienza, ovvero della libertà.

La riflessione precedente sfocia infine nell'analisi del rapporto che si instaura, nel processo produttivo, tra l'operaio e la personificazione del potere estraneo che lo domina, il capitalista:

Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è estraniato al prodotto del suo lavoro, alla sua attività vitale, al suo essere generico, è l'*estraniazione dell'uomo dall'uomo*. [...] In generale la proposizione che l'uomo è estraniato dal suo essere generico vuol dire che un uomo è estraniato dall'altro come ciascuno di loro dall'essenza umana. [...] Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, mi si leva dinanzi come una potenza estranea, a chi appartiene allora? Se la mia propria attività non mi appartiene, se è un'attività coatta, a chi appartiene allora? A un essere *diverso* da me. [...] L'*essere estraneo* a cui appartiene il lavoro e il prodotto del lavoro, a servizio del quale sta il lavoro e che gode del prodotto del lavoro, può essere soltanto l'*uomo* stesso.<sup>88</sup>

La complessa fenomenologia dell'alienazione, con la sua paradossale inversione di mezzi e fini, con l'autonomizzazione del mondo oggettivo e il suo dominio sull'uomo, è infine ricondotta all'espropriazione capitalistica dei mezzi di produzione. L'operaio stesso riproduce la scissione dal capitalista nella misura in cui il suo prodotto non è che capitale, quindi potere di comando su lavoro vivo futuro; ma, per un altro verso, egli è già in origine estraneo al capitalista, in quanto questi gli ha sottratto la natura, quindi gli strumenti per la vita e per l'attività produttiva, e per questa via ha posto le condizioni in forza delle quali il prodotto del lavoro si presenta dinanzi all'operaio come una potenza

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 134.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 134-136. Riappare qui il tema dell'essenziale socialità dell'uomo, principale motivo ispiratore degli *Appunti su Mill*.

estranea. Solo l'indagine storica consentirà a Marx di spiegare compiutamente l'apparente circolarità che costituisce il rapporto tra capitale e lavoro;<sup>89</sup> per il momento, tuttavia, questo rapporto sembra implicare che l'alienazione riguardi solo indirettamente il capitalista, che ricorda in queste pagine il signore hegeliano, contratto nel godimento, prima che il rovesciamento dialettico abbia rivelato la sua dipendenza dal servo: "Se l'attività dell'operaio è per lui un tormento, per un altro essa dev'essere *godimento* e gioia di vivere".<sup>90</sup> L'autonomia del mondo oggettivo si fa valere solo di fronte al produttore, non al detentore dei mezzi di produzione, che lo subordina a sé nel godimento. Questo fatto è indice della parzialità dei risultati raggiunti da Marx, che non è ancora in grado di condurre coerentemente una critica radicale dell'intera società capitalistica *dal punto di vista dell'economia politica*, ma si limita da un lato ad aggredirla dall'esterno con strumenti filosofici, dall'altro a rovesciare la prospettiva di classe che ne condiziona il discorso:<sup>91</sup> di contro alla ricchezza delle nazioni, vi è la povertà della popolazione lavoratrice; al posto dei fasti dell'accumulazione, l'orrore della deprivazione. A dispetto della sua complessità, l'estraniamento è ricondotta in ultima istanza al fenomeno dell'espropriazione non solo in senso storico-genetico, com'è naturale, ma anche dal punto di vista teoretico, perché la padronanza che Marx ha raggiunto delle categorie economiche non gli consente ancora di trasfondervi compiutamente, ossia di pensare nei loro stessi termini, il tema filosofico dell'alienazione *nella sua valenza universale*.

Ne consegue il carattere ibrido dei *Manoscritti*, che forniscono al contempo una critica filosofica dell'alienazione universale e una critica economica dell'espropriazione di una classe, ma senza che i due aspetti si saldino insieme: da un lato, sulle tracce di Feuerbach, essi indicano nell'alienazione il

---

<sup>89</sup> "Il capitale presuppone il lavoro salariato, e il lavoro salariato presuppone il capitale. Essi si condizionano reciprocamente, si generano l'uno dall'altro" (Marx K., *Lavoro salariato e capitale*, Milano, Bompiani, 2008, p. 179). La circolarità non è tuttavia una forma di identità mediata, ma una contraddizione dialettica, una complementarità antagonista: "Sostenere che gli interessi del capitale e gli interessi dell'operaio sono identici, vuol soltanto dire che il capitale e il lavoro salariato sono due parti dello stesso rapporto. L'uno condiziona l'altro, nella stessa maniera in cui si condizionano reciprocamente l'usuraio e lo scialacquatore" (ivi, p. 181). Commenta a proposito Bedeschi: "C"è una cosa che, secondo Marx, l'economia politica non sospetta nemmeno, e cioè che il rapporto lavoro salariato-capitale costituisce una contraddizione dialettica. Il lavoro salariato, infatti, è lavoro vivente che genera il capitale, ma il capitale è lavoro morto che si contrappone al lavoro vivente, [...] capitale e lavoro salariato non possono stare l'uno senza l'altro, poiché l'operaio produce il capitale e il capitale produce l'operaio, ma l'uno è in contrasto con l'altro, l'uno nega l'altro" (Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, p. 37).

<sup>90</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 137. Nella *Sacra famiglia* la differenza tra proletario e capitalista nell'esperienza dell'alienazione è compresa a partire dall'idea secondo cui il rapporto tra proletariato e ricchezza costituisce una contraddizione dialettica: "Proletariato e ricchezza sono opposti. Essi formano come tali un tutto. Entrambi sono figure del mondo della proprietà privata. Ciò che conta è la posizione determinata che entrambi occupano nell'opposizione. [...] La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoalienazione umana. Ma la prima classe, in questa autoalienazione, si sente a suo agio e confermata, sa che l'alienazione è la *sua propria potenza* e possiede in essa la *parvenza* di un'esistenza umana; la seconda classe, nell'alienazione, si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana" (Marx K., Engels F., *La sacra famiglia*, p. 43).

<sup>91</sup> Se, negli *Appunti su James Mill*, il tema del feticismo del denaro assumeva già un carattere filosofico universale, estendendosi all'intero consorzio umano, tuttavia essi pagavano quell'universalità con l'assenza di una precisa determinazione storica del lavoro alienato. Nei *Manoscritti* accade l'inverso: alla specificazione storica corrisponde la restrizione del significato dell'alienazione, che viene ad interessare in modo precipuo e diretto la sola classe operaia. Soltanto negli scritti della maturità l'alienazione assumerà un carattere realmente *universale, entro la determinazione storica* del modo di produzione capitalistico.

rovesciamento di un ordine naturale, che coinvolge l'intera società borghese, e si situano con ciò in una prospettiva propriamente *filosofica*,<sup>92</sup> che trascende l'ambito dell'economia politica; dall'altro riducono l'alienazione all'espropriazione, a una forma di cessione forzata (che riguarda solo il proletario), secondo il modello della transazione commerciale che sorregge tanto il contrattualismo sei-settecentesco quanto l'economia politica classica.<sup>93</sup> In questa misura essi sono propriamente *economici* e non fanno che trarre le conseguenze ultime dai presupposti dell'economia politica, di fronte alle quali essa si arresta, autocontraddicendosi.<sup>94</sup> Quindi, nei testi del 1844 economia e filosofia rimangono ancora giustapposte, non si fondono realmente come invece avverrà ne *Il capitale*, che sarà opera insieme filosofica ed economica, ossia di critica dell'economia politica, perché saprà esprimere il tema filosofico dell'alienazione mediante concetti puramente economici.

Nei *Manoscritti*, la potenza che domina l'operaio non è quindi, in ultima istanza, il mondo oggettivo reso indipendente, bensì il capitalista; l'alienazione dell'uomo dall'uomo non è un'universale, simmetrica estraneità dell'uno rispetto all'altro, ma un'asimmetrica dipendenza dell'uno dall'altro, una separazione che non vale per entrambi allo stesso modo, che non coinvolge appieno il capitalista, il quale, sebbene scisso dal genere, si appropria il prodotto e l'attività altrui:

Se egli [l'operaio] si rapporta dunque al prodotto del suo lavoro [...] come a un oggetto *estraneo, ostile*, potente, indipendente da lui, il suo rapporto verso l'oggetto è tale che un altro uomo è padrone di quest'oggetto – un uomo estraneo, ostile, potente, indipendente da lui. [...] con il lavoro estraniato l'uomo non crea soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione in quanto potenze estranee, a lui ostili; egli crea anche il rapporto in cui altri uomini si trovano rispetto alla sua produzione e al suo prodotto, e il rapporto in cui egli si trova rispetto a questi altri uomini. Com'egli fa della sua propria produzione il venir meno della propria realtà [...] e del proprio prodotto una perdita [...], così crea pure il dominio di colui che non produce

---

<sup>92</sup> La filosofia assolve quindi, già nei *Manoscritti*, una funzione critica, non fondativa nei confronti dell'economia politica. Althusser ha sostenuto correttamente che in quest'opera Marx accetta l'economia politica “*tale e quale si dà*, senza mettere in discussione il contenuto dei suoi concetti e la sua sistematica, come farà più tardi” e che essa gli appare come una fenomenologia, bisognosa di fondamento, ma ha poi equivocato il significato dello sforzo marxiano, che non consiste, come egli crede, nel fornirglielo, bensì nel portare alla luce la sua assenza, ossia la superficialità, l'auto-referenzialità, l'intima contraddittorietà della scienza della ricchezza. Opere giovanili e opere mature si differenziano reciprocamente per il diverso grado che vi ha raggiunto l'integrazione tra riflessione filosofica e problematica economica: se dapprima la filosofia critica dall'esterno e con i propri strumenti l'economia politica, in un secondo momento guida dall'interno della scienza economica la riformulazione delle sue categorie, facendole assumere le sembianze di una vera e propria autocritica filosofica dell'economia. Nei *Manoscritti*, il lavoro alienato è lo stesso fenomeno che l'economia definisce lavoro salariato, ma *visto con occhi diversi*: lo sguardo esogeno della filosofia dissipa le illusioni auto-assolutorie del discorso economico. Nel *Capitale*, l'esistenza apparente di tre fonti indipendenti della ricchezza (profitto, salario, rendita) è ricondotta al suo reale fondamento economico (la teoria del valore-lavoro), ma con ciò il campo fenomenico che costituisce l'oggetto proprio dell'economia politica è privato di qualsiasi valore. Come si vede, in nessuno dei due casi si tratta di fondamento (per la posizione di Althusser cfr. Id., *Per Marx*, pp. 140-141).

<sup>93</sup> Cfr. *infra*, capp. 2.4 e 3.1. In questo caso si tratta ovviamente di una perturbazione entro lo schema ideale della transazione commerciale, poiché la cessione forzata intrattiene con la cessione volontaria lo stesso rapporto che il furto intrattiene con l'acquisto legittimo.

<sup>94</sup> Essi mostrano che, se si presuppone che il lavoro fondi la proprietà privata, come pretende il contrattualismo lockiano, allora l'operaio con il proprio lavoro dovrebbe arricchire se stesso, anziché il capitalista; e che viceversa, nell'economia politica, la giustificazione della proprietà privata mediante il lavoro proprio si converte nella legittimazione dell'appropriazione di lavoro altrui. Per una discussione critica della giustificazione lockiana della proprietà privata, cfr. *infra*, cap. 2.1.

sulla produzione e sul prodotto. [...] Nel lavoro *estranato, alienato*, dunque, l'operaio produce il rapporto con questo lavoro di un uomo estraneo al lavoro.<sup>95</sup>

Si profila il tema del rovesciamento della dipendenza tra operaio e capitalista – in stretta analogia con la figura hegeliana di signoria e servitù – che qui assume però la forma della produzione della proprietà privata da parte del lavoro alienato;<sup>96</sup> ciò che più conta, tuttavia, è che questa inversione è impiegata da Marx per ribaltare le conclusioni dell'economia politica, secondo la quale l'esistenza *de facto* della proprietà privata fondata sul lavoro legittima l'appropriazione di lavoro altrui. Al contrario, “la *proprietà privata* è [...] il prodotto, il risultato [...] del lavoro alienato, del rapporto esteriore dell'operaio alla natura e a se stesso”.<sup>97</sup> In realtà, come ho già avuto modo di mostrare a proposito dell'espropriazione dei mezzi produzione, per Marx vi è tra capitale e lavoro salariato una circolarità, o meglio un'unità organica, tanto che “la proprietà privata [...] da un lato [...] è il *prodotto* del lavoro alienato, e dall'altro [...] è il *mezzo* mediante cui il lavoro si aliena”;<sup>98</sup> tuttavia la priorità spetta al lavoro, se non in una prospettiva genetica, almeno sul piano teorico. Con questa posizione Marx non fa che riprendere il dogma fondativo dell'economia politica – la giustificazione della proprietà privata mediante il lavoro personale – per mostrare l'intima contraddittorietà delle conseguenze che essa ne trae:<sup>99</sup> “L'economia politica parte dal lavoro come dall'anima vera e propria della produzione, eppure non dà nulla al lavoro e dà tutto alla proprietà privata. [...] quest'apparente contraddizione è la contraddizione del *lavoro estraniato* con se stesso”.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 137-139.

<sup>96</sup> Questo rovesciamento ha il significato di ricondurre i dati empirici, di fronte ai quali l'economia politica si arresta, all'attività pratica dell'uomo, nella quale essi trovano origine e fondamento. Nota opportunamente Dal Pra che Marx “rinviava così al carattere dinamico delle strutture analitiche come quello che trova la sua giustificazione nell'attività dell'uomo; per un lato l'assunzione della proprietà privata come presupposto assoluto impedisce che se ne scorga l'origine e il movimento, che la si comprenda alla luce di strutture dinamiche; per l'altro la sottrae al mondo ed all'iniziativa dell'uomo, per porla davanti a lui come qualche cosa di immodificabile e privo di processo” (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 129).

<sup>97</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 139.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> È questo un caso in cui traspare in modo particolarmente evidente il metodo di analisi cui Marx sottopone i fatti acquisiti dall'economia politica. A questo proposito Dal Pra osserva che “anche all'interno della semplice esposizione dei risultati delle ricerche dell'economia politica, si viene affermando [...] il metodo marxiano che trae le conseguenze non propriamente considerate dagli economisti, dalle premesse che essi stessi hanno poste. [...] L'economia politica è e vuole essere una scienza; ma il primo carattere del metodo scientifico è quello di procedere, apertamente e con rigore, alle conclusioni, senza riguardi o falsi ritegni. [...] Ma, oltre a non trarre le debite conseguenze dalle sue premesse, l'economista è anche incapace, rileva Marx, di cogliere le contraddizioni che si insinuano nella sua scienza. [...] l'economista, come non è in grado di trarre le debite conclusioni dalle sue premesse, così non è in grado di avvertire il contrasto che si delinea fra le leggi che enuncia” (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, pp. 105-107). Dal Pra spiega la rigorosa consequenzialità e la sensibilità marxiana per le contraddizioni dell'economia politica con l'adozione di una prospettiva dialettica: “Gli è che Marx fa già intervenire, nella sua analisi, una visione dialettica che gli serve appunto a stringere, in forma rigorosa e necessaria, quei nessi che gli economisti considerano in forma più aperta ed elastica” (ivi, p. 107).

<sup>100</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 140. È questo un tema ricorrente della riflessione marxiana, presente anche nei *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* e ripreso più volte nei *Manoscritti*: “Poniamoci ora pienamente dal punto di vista dell'economista e seguiamolo nel confrontare ciò che spetta teoricamente agli operai e ciò che tocca loro praticamente. Egli ci dice che originariamente e in teoria l'intero prodotto del lavoro appartiene all'operaio. Ma egli ci dice al tempo stesso che in realtà l'operaio ottiene la parte più piccola e strettamente indispensabile del prodotto; solo quanto è necessario perché egli esista, non già come uomo, ma come operaio, e perché propaghi non l'umanità ma la classe schiava dei lavoratori. L'economista ci dice che tutto viene comprato con il lavoro e che il capitale non è che lavoro

Il riferimento alla proprietà privata è servito a mostrare come l'operaio, nel processo lavorativo, produca non solo oggetti, ma pure la sua relazione estraniata con l'altro uomo, il capitalista, ovverosia i rapporti di produzione della società borghese. La proprietà privata non è altro che la cristallizzazione materiale e giuridica dell'alienazione e sanziona, sotto la parvenza di un rapporto naturale, un'asimmetria tanto economica quanto politica.<sup>101</sup>

La *proprietà privata*, in quanto espressione materiale, in compendio, del lavoro alienato, abbraccia entrambi i rapporti, il *rapporto dell'operaio al lavoro e al prodotto del suo lavoro e al non-lavoratore*, e il rapporto del *non-lavoratore all'operaio e al prodotto del suo lavoro*. [...] tutto ciò che nell'operaio appare come *attività di alienazione, di estraniamento*, nel non-lavoratore appare come *stato di alienazione, di estraniamento*. [...] l'atteggiamento *pratico, reale* dell'operaio nella produzione e verso il prodotto (come stato d'animo) appare nel non-lavoratore [...] come atteggiamento *teoretico*. [...] il non-lavoratore fa contro l'operaio tutto ciò che l'operaio fa contro se stesso, ma non fa contro se stesso ciò che fa contro l'operaio.<sup>102</sup>

Pur senza sperimentare la forza di un potere estraneo che lo sovrasti, il capitalista partecipa quindi dello stato di alienazione, come condizione di estraneità e separazione, di scissione dell'unità del genere, che comporta altresì effetti di squilibrio e di dipendenza gerarchica. L'alienazione è dunque, nei *Manoscritti*, anche cifra universale del modo di produzione capitalistico, ma più propriamente condizione esistenziale concreta dell'operaio, poiché consiste in una polarizzazione di forze opposte, tra le quali non esiste, nel sistema dato, alcuna possibilità di equilibrio, ma solo fissazione squilibrata di un rapporto di dominio.

#### § 4. Divisione del lavoro e alienazione nell'*Ideologia tedesca*.

Già presente negli *Appunti su Mill*, piuttosto marginale nei *Manoscritti*, la divisione del lavoro è invece il tema centrale dell'*Ideologia tedesca*, in intima connessione con quello dell'alienazione, onnipresente nei fatti sebbene rifiutato nei termini.<sup>103</sup> Il testo di Marx e di Engels, che segna il

---

accumulato, ma ci dice al tempo stesso che l'operaio, ben lungi dal poter comprare tutto, deve vendere se stesso e la sua umanità" (ivi, p. 61; cfr. anche ivi, pag. 92).

<sup>101</sup> Come ha mostrato De Palma, l'istituzione di uno stretto nesso tra lavoro alienato e proprietà privata consente di introdurre l'antagonismo nel fondamento primo dell'economia politica, il lavoro: "La sostituzione del concetto di attività naturale con il concetto di lavoro alienato aveva permesso di spiegare le contraddizioni della proprietà privata in base al funzionamento stesso del meccanismo economico; e il rifiuto dell'ordine naturale aveva condotto Marx a una diversa concezione della storia, per la quale le conseguenze accidentali e casuali della proprietà privata venivano inserite in uno schema di concatenazione deduttiva. [...] Ricondurre la proprietà privata al lavoro alienato significava introdurre il conflitto nello stesso principio fondamentale dell'economia politica – l'attività lavorativa. L'interpretazione del principio della proprietà privata in termini di conflitto avveniva [...] attraverso la mediazione di un modello concettuale desunto da Hegel" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 125).

<sup>102</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 144.

<sup>103</sup> La novità rappresentata dall'*Ideologia tedesca* consiste, secondo Petrucciani, nella consapevolezza del fatto che "l'alienazione va compresa come un processo storico dotato della sua necessità" (Petrucciani S., *Marx*, p. 96). Karl Löwith osserva lucidamente a questo proposito che "il progresso della *Deutsche Ideologie* [...] non consiste nella rinuncia al principio dell'autoalienazione umana, bensì nella sua concretizzazione. La formulazione di esso diventa più concreta, non perché l'autoalienazione venga fatta derivare necessariamente da un «fattore» astrattamente economico, ma perché viene inserita nella connessione concretamente differenziata dei rapporti di esistenza fattuali, e in quanto la «categoria» uomo



consapevole atto di nascita del materialismo storico, ossia di quella nuova scienza che pone a fondamento dell'indagine storica le modalità mediante le quali l'uomo produce e riproduce le condizioni della propria esistenza, coincide infatti essenzialmente con una riflessione, storica e filosofica insieme, sulle vicende e sul significato del lavoro diviso.

Il punto di partenza dell'indagine è costituito dagli uomini concreti, intesi come enti naturali e storici allo stesso tempo. La loro peculiarità consiste, infatti, nella circostanza di potersi mantenere in vita solo grazie al lavoro, ma ciò comporta che essi non si limitino a godere del mondo nella sua forma naturale, bensì che lo trasformino, che gli conferiscano una forma umana e allo stesso tempo mutino se stessi, generando nuovi bisogni, non più naturali, ma storici. È dunque fin da subito evidente l'impianto hegeliano del discorso, come pure la novità rappresentata dal fatto di aver rinvenuto nell'esistenza naturale stessa dell'uomo le condizioni della sua costitutiva storicità:

l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita<sup>104</sup>; per poter "fare storia" gli uomini devono essere in grado di vivere. [...] La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa. [...] il primo bisogno soddisfatto, l'azione del soddisfarlo e lo strumento già acquistato di questo soddisfacimento portano a nuovi bisogni: e questa produzione di nuovi bisogni è la prima azione storica.<sup>105</sup>

L'attività produttiva è dunque il presupposto generale e astratto del processo storico, che assume di volta in volta forme materiali e sociali determinate sulla base del grado di sviluppo raggiunto dalle forze produttive:

La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce a una cooperazione di più individui [...]. Da ciò deriva che un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anche esso una 'forza produttiva'.<sup>106</sup>

Marx perviene così ad un concetto preciso, che gli consente di esprimere in termini generali il fatto, già enunciato nei *Manoscritti*, per cui l'operaio produce non solo oggetti, ma anche la relazione del non-lavoratore ai suoi prodotti e alla sua attività, ossia la proprietà privata.<sup>107</sup> Si tratta della nozione

---

viene determinata concretamente nella *sua storicità*" (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt* p. 82). Löwith ha il merito di aver adeguatamente delimitato il significato di questa storicizzazione, salvaguardando l'impianto filosofico generale del pensiero marxiano dai rischi speculari della metafisica della storia e dello scientismo economicista: "Non v'è dubbio che nella *Deutsche Ideologie* Marx aveva «chiuso i conti» con la sua «coscienza filosofica», ma [...] *possedeva* ancora una coscienza filosofica; questa coscienza non ha *soltanto* condotto lo hegeliano Marx a mettere in luce le «reali condizioni» della realtà umana, ma gli ha *anche* impedito di ritrasformare le condizioni stesse in un incondizionato, e di far assorbire la «coscienza» da un «essere sociale», o anche questo da quella" (ivi, p. 83).

<sup>104</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 13.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>106</sup> Ivi, p. 20.

<sup>107</sup> Si veda anche la *Miseria della filosofia*: "Il signor Proudhon, l'economista, [...] ha compreso perfettamente che gli uomini fabbricano il panno, la tela, la seta entro determinati rapporti di produzione. Ma egli non ha compreso che questi rapporti sociali determinati sono prodotti dagli uomini esattamente come lo sono la tela, il lino, ecc." (Marx K., *Miseria della filosofia: risposta alla filosofia della miseria del signor Proudhon*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 94).

di rapporti sociali di produzione,<sup>108</sup> che si fonda sulla circostanza per la quale l'attività produttiva è sempre una relazione con la natura e con l'altro uomo, e determina quindi effetti tanto materiali quanto sociali. Per questa via la divisione del lavoro appare come una necessità originatasi all'interno del processo produttivo e nel contempo come una forza produttiva essa stessa. Non è come tale, tuttavia, che Marx ed Engels dapprima la considerano, come accadeva invece in Adam Smith e più in generale nell'economia politica classica, ma piuttosto come una potenza alienante, che esercita effetti negativi sullo sviluppo umano.<sup>109</sup> Questo fatto si spiega in parte con l'intento polemico da cui nasce l'*Ideologia tedesca*, nella quale gli autori tentano di battere in breccia l'idealismo della filosofia tedesca, mostrando che esso si radica nelle condizioni di vita concrete dei filosofi, dediti alla pura speculazione e scissi dal processo reale di produzione dell'esistenza materiale: “con la *divisione del lavoro* si dà”, infatti, “la realtà che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro”.<sup>110</sup>

Il significato delle considerazioni svolte sulla divisione del lavoro, tuttavia, trascende l'intento polemico che ne costituisce l'occasione esteriore e si ricollega positivamente al tentativo di individuare le cause storico-economiche dell'alienazione, nonostante quest'ultima non sia esplicitamente nominata. Essa discende dalla proprietà privata, intesa sia come espropriazione in senso stretto (appropriazione di lavoro altrui) sia come reciproca dipendenza nello scambio dei produttori isolati (separazione dal prodotto del lavoro altrui):

La divisione del lavoro [...] implica in pari tempo anche la ripartizione, e precisamente la ripartizione *inequale*, sia per quantità che per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti [...]. La schiavitù nella famiglia [...] è la prima proprietà, che del resto in questa fase corrisponde già perfettamente alla definizione degli economisti moderni, secondo cui essa consiste nel disporre di forza-lavoro altrui. Del resto divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche: con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività.

Inoltre con la divisione del lavoro è data altresì la contraddizione fra l'interesse del singolo individuo [...] e l'interesse collettivo [che] esiste innanzitutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso.<sup>111</sup>

Il primo aspetto riecheggia l'identificazione di proprietà privata e alienazione *nella sfera della produzione*, con cui termina il capitolo sul lavoro estraniato dei *Manoscritti*; il secondo sintetizza la lunga riflessione sull'alienazione *nella sfera dello scambio* contenuta negli *Appunti su Mill*. È dunque evidente che, in entrambi i casi, ciò che qui è presentato come effetto della divisione del lavoro è

---

<sup>108</sup> La consapevolezza del fatto che i rapporti sociali sono prodotti dagli uomini distanzia la posizione di Marx da qualsiasi forma di storicismo teleologico e deve orientare l'interpretazione del superamento dell'alienazione. Per questo tema cfr. *infra*, cap. 6.

<sup>109</sup> Sebbene Smith consideri la divisione del lavoro soprattutto nella sua funzione progressiva, non ne nasconde tuttavia i costi umani - come del resto il suo maestro, Adam Ferguson -, in termini di ignoranza e di atrofia delle facoltà degli operai (per un'analisi dettagliata di questo problema cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 16-23).

<sup>110</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 22.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 22-23.

quanto altrove appariva come fenomeno di alienazione. Quel che segue riprende esplicitamente un altro aspetto dell'estraniamento, l'inversione tra soggetto e oggetto e la dipendenza dell'uomo dalla sua attività divenutagli estranea, arricchendone ulteriormente la fenomenologia:

la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere.<sup>112</sup>

Rispetto alle precedenti riflessioni sull'alienazione, il tema della divisione del lavoro consente di porre in luce anche il fenomeno dell'assegnazione perpetua di ogni singolo lavoratore ad una forma rigidamente limitata di attività lavorativa; una novità ancora più rilevante è rappresentata dal fatto che l'attenzione non è più rivolta agli uomini nei loro rapporti reciproci, con l'intento di denunciarne la separazione vicendevole, o nelle loro rigide determinazioni di classe, con quello di mostrarne la costitutiva asimmetria, ma alla società umana intesa come un tutto, cui si contrappone l'azione collettiva oggettivata, resasi indipendente dalla totalità degli uomini e gravante su di essa come una potenza indifferente e ostile. La divisione del lavoro, se nello scambio si rivela come dipendenza reciproca dei liberi possessori di merci e nella produzione appare come dipendenza asimmetrica dell'operaio dal capitalista, nella società intesa come organismo unitario significa la dipendenza universale dell'uomo dal mondo oggettivo. In questo senso l'alienazione riguarda anche il capitalista, e la società borghese appare come il luogo dell'alienazione, del rovesciamento, dell'inversione universali.

Che l'attività sia divisa in forma naturale non significa altro che il mondo esterno all'uomo, pur essendo prodotto del suo lavoro, gli appare come qualcosa di indipendente dalla sua volontà, come se gli preesistesse e avesse consistenza propria.<sup>113</sup> L'estraniamento comporta allora una condizione di

---

<sup>112</sup> Ivi, p. 24. Gerald Alan Cohen ha visto nell'assunzione da parte degli individui di un ruolo sociale fisso una forma specifica di alienazione, cui Marx contrapporrebbe l'idea dell'abolizione dei ruoli, e con essi della società stessa: "The abolition of roles may be conceptual or sociological nonsense, but is an idea we find in Marx. [...] He wanted individuals to face one another and themselves without mediations of institutions. [...] It is no great exaggeration to say that Marx's freely associated individuals constitute an alternative to, not a form of, society" (Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 206). Questa interpretazione ha il difetto di far conseguire alla critica della cristallizzazione delle funzioni lavorative il rifiuto della società *qua talis*, perché non distingue la divisione spontanea e permanente del lavoro, che implica alienazione, da forme di divisione consapevole e momentanea, e perché poggia su un'accezione restrittiva del termine società, che coinciderebbe con un sistema statico di funzioni rigidamente distinte. La critica del carattere alienante della divisione del lavoro non implica dunque necessariamente conseguenze anti-sociali, come Cohen pretenderebbe.

<sup>113</sup> Un altro passo chiarisce il punto di vista di Marx ed Engels: "Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno da donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi dello sviluppo, la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire" (Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 24).

opacità della coscienza, cui sfugge il carattere umano, quindi relativo, funzionale, dipendente dei rapporti sociali di produzione, che al contrario le appaiono dotati di vita propria. L'esistenza degli uomini si svolge, nella società dominata dalla divisione del lavoro, in modo irriflesso e pertanto irrazionale, naturale nel senso di non consapevolmente regolato: di qui il carattere permanentemente preistorico dell'organizzazione sociale borghese, se per storia si intende la determinazione cosciente e volontaria del destino umano da parte dell'uomo stesso. Per questo motivo, la celebre prefigurazione del superamento della divisione naturale del lavoro nella società comunista, al di là del suo tono ingenuamente arcadico, va letta come la rivendicazione programmatica della necessità di ricondurre i rapporti sociali di produzione sotto il controllo razionale dell'uomo:

nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico.<sup>114</sup>

Accanto all'indicazione degli effetti negativi della divisione del lavoro, si affaccia nell'*Ideologia tedesca* anche il tema, che sarà decisivo nelle successive opere di Marx, della funzione positiva svolta dallo sviluppo delle forze produttive, pur entro le forme dell'estraniamento.<sup>115</sup> Si tratta ancora una volta di un motivo desunto dall'economia classica, che aveva celebrato con Smith l'eccezionale aumento di produttività connesso con la divisione del lavoro, ma anche in questo caso Marx deduce dalla premessa conseguenze inaccettabili per l'economia politica, mostrandone l'intima contraddittorietà:<sup>116</sup> "Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in una potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico".<sup>117</sup>

Se si vuole misurare l'esatto progresso segnato dall'*Ideologia tedesca* rispetto alle precedenti opere marxiane, si può collocarlo nella più precisa determinazione storico-economica cui sono sottoposte le astratte categorie filosofiche, ossia nella ricostruzione dei processi storici che hanno condotto alla formazione della proprietà privata e al fenomeno dell'alienazione.<sup>118</sup> Così, per esempio,

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Nella *Miseria della filosofia*, ad esempio, lo sviluppo delle forze produttive sulla base della divisione della società in classi è intrinsecamente legato al consolidamento dell'alienazione: "accumulazione privata dei capitali, divisione moderna del lavoro, officine meccanizzate, concorrenza anarchica, sistema salariale, e insomma tutto ciò che si basa sull'antagonismo delle classi. Ora, erano precisamente queste le condizioni di esistenza per lo sviluppo delle forze produttive e dell'eccedenza di lavoro. Dunque è stato necessario, per ottenere questo sviluppo delle forze produttive e questa eccedenza di lavoro, che ci fossero delle classi che profittavano e delle classi che si immiserivano" (Marx K., *Miseria della filosofia*, p. 86). Ne consegue che anche il lato negativo della storia, in questo caso la struttura antagonistica della società, svolge una funzione positiva, in quanto l'immiserimento di una classe sociale è condizione di sviluppo delle forze produttive della ricchezza complessiva.

<sup>116</sup> Per il rapporto tra Marx e l'economia politica a proposito dello sviluppo delle forze produttive, cfr. *infra*, cap. 5.

<sup>117</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 24.

<sup>118</sup> Dal Pra definisce nel modo seguente la maturazione della nuova prospettiva marxiana: "dalla primitiva convinzione di poter condurre una lotta realistica nel mondo per mezzo dello strumento filosofico, Marx si è venuto [...] spostando verso una lotta che, dovendosi svolgere sul terreno della prassi per la concreta modificazione delle strutture esistenti, obbedisce

l'analisi dei *Manoscritti* sulla separazione dell'operaio dalla natura acquista ora la fisionomia concreta del processo mediante il quale i mezzi di produzione artificiali, frutto del lavoro umano, sostituiscono alla dipendenza diretta dell'uomo dalla natura e dall'altro uomo la dipendenza, mediata dallo scambio, del lavoro dal capitale:

Qui [...] si manifesta la differenza tra gli strumenti di produzione naturali e quelli creati dalla civiltà. [...] nel caso dello strumento di produzione naturale, gli individui sono sussunti sotto la natura, nel secondo caso sotto un prodotto del lavoro. Nel primo caso dunque la proprietà (proprietà fondiaria) appare anche come dominio diretto, naturale, nel secondo caso come dominio del lavoro [...] accumulato, del capitale. Il primo caso presuppone che gli individui siano tenuti uniti da un qualche legame, sia esso la famiglia, la tribù, il terreno stesso, ecc., il secondo caso presuppone che essi siano indipendenti l'uno dall'altro e che siano tenuti insieme solo dallo scambio.<sup>119</sup>

Alle diverse forme concrete che assumono i mezzi di produzione corrispondono dunque tipologie determinate di egemonia sociale, di interdipendenza fra gli uomini e di relazione con il loro mondo oggettivo. La storia ha finora seguito due grandi modelli alternativi: un modo di produzione caratterizzato dalla padronanza artigianale di un mestiere indiviso, che implica la sussunzione del lavoratore sotto una forma specifica di lavoro – unilaterale, ma dotato di senso –,<sup>120</sup> la sua dipendenza da uno strumento naturale e relazioni gerarchiche dirette con uomini e istituzioni sociali (famiglie, tribù, corporazioni); un modo di produzione in cui il lavoro diviso, divenuto indifferente, intercambiabile e privo di senso, rende il lavoratore dipendente dal sistema generale dello scambio, del denaro, della ripartizione ineguale della proprietà.<sup>121</sup> Tornano così le considerazioni degli *Appunti su Mill* sul potere delle forze oggettive dell'uomo resesi indipendenti dal suo controllo, ma con la fondamentale differenza che ora Marx ed Engels si sforzano di illustrare concretamente *come* la divisione del lavoro possa aver condotto a una situazione di generale alienazione:

le forze produttive appaiono come completamente indipendenti e staccate dagli individui come un mondo a parte accanto agli individui, e il fondamento di ciò è in questo, che gli individui di cui

---

sempre più decisamente all'imperativo di utilizzare le strutture teoriche solo in funzione di un'analisi *diretta ed interna* dello stesso movimento teorico in atto" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 195, corsivi miei). In rapporto al tema dell'alienazione, il mutamento di prospettiva si traduce nella preoccupazione di far sì che "gli aspetti della «alienazione» vengano compresi nella loro determinatezza storica e non alla luce di un movimento astratto quale quello che, attraverso quel termine, era stato svolto nella *Fenomenologia* hegeliana" (ivi, p. 214). Le categorie filosofiche, di conseguenza, subiscono una significativa ridefinizione di *status*: "da funzioni teoriche, fornite di un proprio valore, esse sono divenute semplici astrazioni ricavate dall'esame dello sviluppo storico degli uomini" (ivi, p. 225).

<sup>119</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, pp. 39-40.

<sup>120</sup> Per la dialettica tra lavoro particolare concreto (dotato di senso), universale astratto (indifferente) e universale concreto, cfr. Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, pp. 193-196.

<sup>121</sup> "Nel primo caso, il dominio del proprietario sopra i non proprietari può essere fondato su rapporti personali [...], nel secondo caso esso deve aver assunto una forma concreta in un terzo elemento, il denaro. Nel primo caso esiste la piccola industria, ma sussunta sotto l'utilizzazione dello strumento naturale di produzione, e pertanto senza ripartizione del lavoro tra individui diversi; nel secondo caso l'industria esiste soltanto nella divisione del lavoro e in virtù della divisione del lavoro" (Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 40). Nel *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels attribuiscono alla borghesia il ruolo storico di aver sostituito alle forme di dipendenza personali l'impersonalità delle leggi economiche: "Essa [la borghesia] ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali, e non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato «pagamento in contanti»" (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 59).

esse sono le forze esistono in una condizione di frazionamento e di opposizione reciproca, mentre queste forze, d'altro lato, sono forze reali solo nelle relazioni e nel collegamento tra questi individui. Da una parte, dunque, una totalità di forze produttive che hanno assunto [...] una forma obiettiva e che per gli individui stessi non sono più le forze degli individui, ma della proprietà privata [...]. Dall'altra parte a queste forze produttive si contrappone la maggioranza degli individui, dai quali queste forze si sono staccate e che quindi sono stati spogliati da ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti.<sup>122</sup>

Il discorso acquista subito chiarezza se si pone mente al fatto che le forze di produzione di cui si sta parlando non sono che il lavoro e i suoi fattori materiali: gli strumenti e la materia prima. L'alienazione è quindi riconducibile al fatto che, sotto le condizioni della proprietà privata e della divisione del lavoro,<sup>123</sup> le forze di produzione appartengano a due classi differenti di uomini, reciprocamente separate, che si rapportano vicendevolmente in modo estraniato nella produzione, grazie alla mediazione del denaro, ossia alla compra-vendita della forza-lavoro. I lavoratori, infatti, come possessori di forza-lavoro, si contrappongono ai capitalisti, proprietari dei mezzi del lavoro, ma il processo di produzione può scaturire solo dal loro rapporto, nel quale le rispettive potenzialità trovano piena realizzazione come forze produttive effettive, realmente esistenti e operanti. Una forza-lavoro priva di mezzi produttivi o un capitale disgiunto dal lavoro vivo non esisterebbero come forze reali di produzione, ma esclusivamente come sue condizioni parziali e astratte: è questo il motivo per il quale le forze produttive, nate nella reciproca scissione, ma realmente operanti solo nel rapporto con forze reciprocamente estranee, appaiono indipendenti al capitalista e all'operaio, che dipendono quindi l'uno dall'altro ed entrambi insieme dalla divisione del lavoro. Certamente, nel processo di produzione è innanzitutto la forza-lavoro ad apparire alienata,<sup>124</sup> espropriata, strappata all'operaio; ma essa lo è non in quanto direttamente appropriata dal capitalista, bensì in quanto è ridotta a forza della proprietà privata, della quale il capitalista non è che personificazione e dalla quale egli stesso è formalmente disgiunto. Anche questi è, dunque, mera funzione di una forza oggettiva resasi indipendente, che obbedisce alle esigenze proprie della concorrenza, legalità impersonale anonima in rapporto accidentale con i soggetti individuali: "Nella grande industria e nella concorrenza tutte le condizioni d'esistenza, le

---

<sup>122</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 63.

<sup>123</sup> Marx ed Engels individuano nella divisione del lavoro il fattore fondamentale in base al quale si spiega la stessa proprietà privata: "La divisione del lavoro implica già immediatamente anche la divisione delle *condizioni di lavoro*, degli strumenti e dei materiali, e con essa il frazionamento del capitale accumulato fra i diversi proprietari, e quindi la separazione fra capitale e lavoro, e le diverse forme della proprietà stessa" (ivi, p. 62). Ciò non toglie, tuttavia, che il loro discorso, pur riferendosi in generale alla divisione del lavoro, risulti pertinente in particolar modo per un sistema produttivo basato sulla forma storica determinata della proprietà privata dei mezzi di produzione. La divisione del lavoro è introdotta quindi come chiave di lettura del rapporto tra proprietà privata e lavoro alienato, vero centro tematico dei *Manoscritti*.

<sup>124</sup> Che si stia parlando di alienazione è testimoniato dalla ripresa della riflessione, già svolta nei *Manoscritti*, sull'impoverimento dell'operaio e sull'inversione tra mezzi e fini, anche se con la significativa differenza che ora il concetto di essenza generica è sostituito con quello di manifestazione personale: "L'unico nesso che ancora li lega alle forze produttive e alla loro stessa esistenza, il lavoro, ha perduto in essi [negli operai] ogni parvenza di manifestazione personale e mantiene la loro vita soltanto intristendola. Mentre nei periodi precedenti la manifestazione personale e la produzione della vita materiale erano separate per il fatto che toccavano a persone diverse e la produzione della vita materiale era considerata, a causa della limitatezza degli individui stessi, come una specie subordinata di manifestazione personale, ora esse sono separate al punto che la vita materiale appare in genere come scopo, la produzione di questa vita materiale, il lavoro (che ora è l'unica forma possibile ma, come noi vediamo, negativa della manifestazione personale), come mezzo." (ivi, pp. 63-64).

limitazioni e le restrizioni degli individui sono fuse insieme nelle due forme più semplici: proprietà privata e lavoro. Col denaro ogni forma di relazione e le relazioni stesse sono poste come casuali per gli individui”.<sup>125</sup>

È proprio l'accidentalità, il concetto con cui si aprivano gli *Appunti su Mill*, a costituire il termine polemico di confronto dell'intera opera marxiana, che si rivela così imponente tentativo razionalistico di subordinare l'esistenza dell'uomo alla legalità suprema del controllo umano finalistico. Nonostante ogni apparenza contraria, dovuta alla scomparsa dei rapporti di dipendenza personale che caratterizzavano i modi di produzione pre-capitalistici, il dominio dell'accidentalità rappresenta per l'uomo un approfondimento e un'estensione della condizione di dipendenza:

Solo la concorrenza e la lotta degli individui tra di loro produce e sviluppa questa casualità come tale. Quindi sotto il dominio della borghesia gli individui sono più liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le loro condizioni di vita sono casuali; nella realtà sono naturalmente meno liberi perché più subordinati a una forza oggettiva.<sup>126</sup>

L'analisi precedente ha già mostrato che il carattere di estraneità assunto dalle forze produttive trova origine nella loro reciproca separazione, imposta dalla divisione del lavoro, che costringe gli uomini ad associarsi non già positivamente, secondo un progetto cosciente e volontario, bensì mediante un nesso inessenziale, che appare loro contingente, esterno, irrazionale:

le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui [...] finora erano lasciate al caso e [...] si erano rese autonome di contro ai singoli individui proprio attraverso il fatto che essi erano separati come individui, attraverso la loro necessaria unione, che era data con la divisione del lavoro.<sup>127</sup>

Il nesso sociale generato dalla divisione del lavoro nasce dunque dalla scissione tra gli individui e li unifica solo negativamente, come atomi giustapposti costretti all'interazione da un'estrinseca legalità naturale: gli *Appunti su Mill* parlavano, a questo proposito, di “caricatura della reale comunità”.<sup>128</sup> La nozione di divisione del lavoro consente così, rispetto a quella di proprietà privata e al suo diretto correlato, il lavoro alienato, di ampliare la prospettiva che sorreggeva ancora i *Manoscritti*, mostrando in modo più netto che l'irrazionalità del modo di produzione capitalistico non riguarda un'unica classe – sebbene ad essa spetti il compito del suo superamento –, ma grava anche sui detentori dei mezzi di produzione.<sup>129</sup> La nozione di proprietà privata, per la sua unilateralità, consentiva di esprimere in modo

---

<sup>125</sup> Ivi, p. 62.

<sup>126</sup> Ivi, p. 55.

<sup>127</sup> Ivi, p. 57.

<sup>128</sup> Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 14.

<sup>129</sup> Nella *Miseria della filosofia* Marx mostra, in polemica con Proudhon, la dipendenza della classe capitalistica da leggi economiche che trascendono la volontà dei singoli: “Proudhon asserisce che il produttore è padrone dei mezzi di produzione; ma dovrà pur convenire con noi che non certo dal libero arbitrio dipendono i suoi mezzi di produzione. C'è di più: questi mezzi di produzione sono in gran parte dei prodotti che gli derivano dall'esterno e nella produzione moderna egli non è neppure libero di produrre la quantità che vuole. Il grado attuale di sviluppo delle forze produttrici l'obbliga a produrre su questa o su quella scala” (Marx K., *Miseria della filosofia*, p.38). La potenza delle forze produttive resesi indipendenti dagli uomini è presentata nel *Manifesto* con un'immagine desunta da Goethe: “la moderna società borghese,

precipuo il rapporto strutturalmente determinato di interazione fra capitale e lavoro salariato, nel quale il secondo risulta asimmetricamente subordinato al primo, e quindi illustrava la specifica condizione di estraniamento della classe operaia; quella di lavoro estraniato implicava, già a livello letterale, un riferimento privilegiato alla stessa classe; quella di divisione del lavoro situa la prospettiva più a monte, permettendo di comprendere la limitatezza della proprietà privata stessa e di esprimere la condizione di universale dipendenza degli uomini dagli effetti accidentali di forze impersonali. Non di superamento della questione dell'alienazione si tratta, quindi, bensì di un suo ampliamento in termini universali e, insieme, di un tendenziale trapasso dalla fenomenologia all'eziologia.

Segno della generale irrazionalità del modo di produzione che si basa sulla divisione del lavoro dispiegata è il fatto che dalla proprietà privata discenda anche l'estraniamento degli oggetti materiali, che trapassano agli occhi del proprietario dalla loro forma originaria a una seconda natura artificiale, ristretto campo d'interesse dell'economia politica.<sup>130</sup> Il denaro, svincolato dalla personalità e dalla natura intrinseca di uomini e cose, è l'agente della generale metamorfosi che rovescia costantemente ogni qualità nel suo opposto:

La proprietà privata non aliena soltanto l'individualità degli uomini, ma anche quella delle cose. L'appezzamento di terreno non ha niente a che fare con la rendita fondiaria, la macchina non ha niente a che fare col profitto. Per il proprietario fondiario l'appezzamento di terreno significa soltanto rendita fondiaria, egli affitta i suoi terreni e riscuote la rendita: qualità che il terreno può perdere senza perdere alcuna delle sue qualità inerenti [...]. Tanto vale anche per la macchina.<sup>131</sup>

Ma il tema dell'alienazione è in realtà onnipresente nell'*Ideologia tedesca*; il carattere espressamente polemico dell'opera, in particolare la volontà di contendere a Stirner il primato nel riscatto della prospettiva individuale, spinge Marx ed Engels a rinvenirne una manifestazione addirittura nella costituzione degli individui in classe sociale:

gli interessi personali si evolvono sempre fino a diventare interessi di classe, interessi collettivi, i quali si rendono indipendenti di fronte alle persone singole, nel rendersi indipendenti assumono la forma di interessi *generali*, come tali entrano in opposizione con gli individui reali [...]. Nell'ambito di questa trasformazione degli interessi personali in interessi indipendenti di classe la condotta personale dell'individuo deve oggettivarsi, estraniarsi (*entfremden*), e in pari tempo esiste senza di lui, come potenza da lui indipendente, prodotta dalle relazioni, si trasforma in rapporti sociali, in una serie di potenze che lo determinano, lo subordinano.<sup>132</sup>

Al di là degli specifici motivi di interesse contenuti in questa originale formulazione del rapporto fra individuo e classe, unica nell'opera marxiana e lontanissima non solo dall'organicismo dei *Manoscritti* ma pure dalle tesi successive sulla lotta tra le classi, essa illustra in forma cristallina, tanto

---

che ha evocato come per incanto così potenti mezzi di produzione e di scambio, rassomiglia allo stregone che non può più dominare le potenze sotterranee da lui evocate" (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 64).

<sup>130</sup> Osserva Karl Löwith che "la forma o struttura di merce contraddistingue l'alienazione tanto dell'individualità *umana* quanto delle cose" (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, p. 61).

<sup>131</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 212. Ancora una volta, il riferimento ad una naturalità originaria (che qui assume la forma di "specificità inerenti" quali la fertilità) è il presupposto ontologico-assiologico che sostiene l'analisi marxiana del rovesciamento dell'ordine naturale, cui si assiste nel regime della proprietà privata.

<sup>132</sup> Ivi, p. 228.



schematica da apparire quasi scolastica, il meccanismo generale dell'alienazione, scandito nelle tre fasi dell'autonomia, dell'antitesi e della dipendenza gerarchica. Caratterizza quindi l'*Ideologia tedesca* il tentativo, non dichiarato ma perseguito con estrema coerenza, anche terminologica,<sup>133</sup> di estendere la sua validità alla totalità degli uomini, non certo in un'ottica interclassista, ma per mostrare la completa irrazionalità del modo di produzione borghese:

I rapporti di produzione degli individui [...], all'interno della divisione del lavoro [...] devono rendersi indipendenti di fronte agli individui;<sup>134</sup> per abolire l'autonomia assunta dai rapporti nei confronti degli individui, per abolire l'assoggettamento dell'individualità alla casualità, la sussunzione dei loro rapporti personali sotto i rapporti generali di classe, ecc., condizione necessaria è [...] l'abolizione della divisione del lavoro.<sup>135</sup>

Il tema della divisione del lavoro consente quindi di estendere la problematica dell'alienazione, ma anche di indicarne cause economiche e condizioni di oltrepassamento; per un verso condensa in sé ed amplia le riflessioni delle opere precedenti sulla scissione tra uomo e uomo, soggetto e oggetto, capitale e lavoro (ma anche quella, di natura politica, tra interesse particolare e generale ipostatizzato nello Stato), riconducendole alla loro scaturigine; per un altro getta un ponte verso le opere a venire, con l'insistenza sullo sviluppo delle forze produttive e quindi sulle condizioni per il superamento dell'alienazione. Si situa qui, pertanto, il *trait d'union* fra le opere giovanili e quelle della maturità, non nel senso che si stia consumando una sorta di conversione, bensì in quanto compaiono sulla scena, presentate tutte in una volta in estrema sintesi, le questioni filosofiche decisive che collegano in unità organica l'intera opera di Marx, dai primi scritti politici al *Capitale*. Costituisce una spia del processo in atto il linguaggio dell'opera, che, superate ormai le suggestioni feuerbachiane, non riesce però ancora a tradurre efficacemente e senza residui nell'aridità del lessico economico la ricchezza della riflessione filosofica. Emblematica di questo tentativo incompiuto è proprio la centralità attribuita alla nozione di divisione del lavoro, che, oltre a svolgere un ruolo eziologico e prognostico decisivo nei confronti dell'alienazione universale, è anche chiamata a diagnosticarla in termini economici, rivelandosi tuttavia meno adeguata ad esprimerne la ricca fenomenologia rispetto al concetto filosofico, che è invece criticato e rigettato. Solo nel *Capitale*, e solo grazie a un rinnovato interesse per la filosofia, in particolare per la *Logica* hegeliana, questo processo di fusione della riflessione filosofica con il contenuto economico giungerà al punto di consentire a Marx di mostrare ad ogni passo la realtà dell'alienazione, nei termini stessi dell'economia politica, senza doverla mai esplicitamente nominare.

---

<sup>133</sup> Non a caso Marx ed Engels, quando analizzano nell'*Ideologia tedesca* i rapporti sociali di produzione, ricorrono molto più spesso a termini generici come "uomini", "soggetti individuali", "individui", che non a espressioni che indichino una precisa collocazione all'interno della divisione del lavoro, come "operai", "lavoratori", "capitalisti", "non-lavoratori". Unica eccezione significativa è rappresentata dai "proletari", cui gli autori si riferiscono a proposito dell'abolizione della divisione del lavoro e del passaggio al comunismo. L'*Ideologia tedesca* è quindi il risultato di due tendenze reciprocamente contraddittorie: l'una alla sostituzione delle astratte categorie filosofiche con la concreta indagine storica; l'altra all'astrazione dalle determinazioni di classe al fine di cogliere l'universalità dell'alienazione nel regime del lavoro diviso.

<sup>134</sup> Ivi, p. 350.

<sup>135</sup> Ivi, p. 430.

## CAPITOLO II

### L'ESPROPRIAZIONE

#### *§ 1. Proprietà privata ed espropriazione: il paralogismo di Locke.*

Un primo elemento di novità della critica marxiana dell'economia politica è rappresentato dal fatto che essa denuncia la presenza dell'alienazione nel processo di appropriazione del prodotto e dell'attività altrui, che avviene entro il rapporto formalmente libero dell'acquisto di forza-lavoro da parte del proprietario dei mezzi di produzione. La filosofia politica antico-medievale e moderna si era confrontata con rapporti di produzione differenti, tipici di società basate sul lavoro schiavile o sulla dipendenza personale del servo dal suo signore, cui aveva conferito un fondamento giuridico: Aristotele aveva considerato secondo natura la distinzione tra libero e schiavo e la riduzione di questo a strumento di quello<sup>1</sup> e ancora Hobbes si poneva il problema dell'appropriazione di lavoro altrui soltanto nella forma dell'attività servile, che legittimava in base al diritto di conquista del vincitore sul vinto.<sup>2</sup> Secondo questa lunga tradizione, dunque, l'espropriazione del lavoratore diretto era un fatto indiscutibile, dotato di piena legittimità giuridica, nel quadro di rapporti di produzione pre-capitalistici. L'economia politica classica, al contrario, analizzando i nuovi rapporti di produzione della società borghese e riconoscendo nel lavoro la fonte del valore, criticava duramente il perdurare della schiavitù e di rapporti di produzione feudali nelle società moderne e professava apertamente la necessità di emancipare la figura del lavoratore da qualsiasi forma di tutela o di dipendenza, riconoscendogli in via di principio il pieno diritto di appropriarsi il frutto della propria attività. Nella sua prospettiva, la stessa proprietà privata – in primo luogo nella forma della proprietà fondiaria, ma poi per estensione anche in quella della proprietà industriale – si giustificava mediante il diritto, che il lavoratore acquisisce grazie al proprio lavoro, di sfruttare permanentemente il fondo che ha originariamente messo a frutto, potenziandone la naturale fecondità.

Tuttavia, nei suoi esiti ultimi, la giustificazione della proprietà privata, che inizialmente si pretendeva fondata sul lavoro proprio, si rovesciava nel diritto di appropriarsi il lavoro altrui, nel quale Marx individua una precisa tipologia di alienazione che, originatasi nelle società basate sulla schiavitù o sul lavoro servile, trova la sua forma compiuta proprio nel sistema produttivo che dichiara di fondarsi sull'identità tra proprietà e lavoro, ma all'interno del quale poi paradossalmente la forza-lavoro stessa si presenta come una merce alienabile e suscettibile di appropriazione da parte dell'individuo proprietario.

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2-6, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 4-14.

<sup>2</sup> Cfr. Hobbes T., *Leviatano*, Milano, Rizzoli, 2011, pp. 214-216.

Già i *Manoscritti economico-filosofici* denunciano la presenza di una contraddizione al fondo dell'economia politica: "l'economista ci dice che tutto viene comprato con il lavoro e che il capitale non è che lavoro accumulato, ma ci dice al tempo stesso che l'operaio, ben lungi dal poter comprare tutto, deve vendere se stesso e la sua umanità",<sup>3</sup> ma solo nei *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* la condizione di alienazione del lavoratore è collegata in modo chiaro ed esplicito al rovesciamento del diritto di proprietà fondato sul lavoro:

originariamente il diritto di proprietà si presentava fondato sul proprio lavoro. Ora invece la proprietà si presenta come diritto su lavoro altrui e come impossibilità del lavoro di appropriarsi del proprio prodotto. La completa separazione tra proprietà, e ancor più tra ricchezza e lavoro, si presenta ora come conseguenza della legge che partiva dalla loro identità.<sup>4</sup>

La legittimazione della proprietà in base al lavoro proprio è il pilastro teorico su cui si regge l'economia politica classica, nonché implicazione necessaria della teoria del valore-lavoro. Marx coglie la contraddizione tra quel principio e la realtà del processo produttivo, nel quale i lavoratori, lungi dall'appropriarsi il proprio prodotto, non fanno che accrescere la proprietà del capitalista.<sup>5</sup> Smith, anziché assumere consapevolezza della contraddizione,<sup>6</sup> vi rimane impigliato, oscillando tra due teorie reciprocamente incompatibili: l'una, coerente con il caposaldo ricordato, secondo la quale l'unico fondamento della ricchezza è il lavoro;<sup>7</sup> l'altra, chiamata a legittimare l'appropriazione capitalistica del prodotto del lavoro, che quel caposaldo contraddice, individuando in salario, profitto e rendita le tre fonti autonome del valore.<sup>8</sup> Nell'ambivalenza di Smith, Marx coglie il carattere ideologico

---

<sup>3</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 61.

<sup>4</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, II, p. 79.

<sup>5</sup> "Dopo aver continuamente ripetuto il lavoro, all'operaio non resta da scambiare *altro* che il suo stesso lavoro vivo, immediato" (ivi, II, p. 276).

<sup>6</sup> La rappresentazione smithiana dei benefici effetti della divisione del lavoro si spinge fino alla raffigurazione di un generale benessere, che appare insolito a chi abbia familiarità non solo con i testi di Marx e di Engels sulla condizione operaia, ma anche con la letteratura industriale, come quella dickensiana: "La grande moltiplicazione dei prodotti di tutte le varie arti, in conseguenza della divisione del lavoro, è all'origine, in una società ben governata, di una generale prosperità che estende i suoi benefici fino alle classi più basse del popolo. Ogni operaio può disporre di una grande quantità del suo lavoro che supera le sue necessità e [...] è in grado di scambiare una gran quantità dei suoi beni con una grande quantità dei beni degli altri [...]. Egli li fornisce copiosamente di ciò di cui hanno bisogno ed essi fanno lo stesso con lui, sicché una generale abbondanza si diffonde fra tutti i diversi ceti sociali" (Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano, ISEDI, 1973, p. 15). Inoltre il quadro tratteggiato, con la sua insistenza sul mutuo scambio dei prodotti del proprio lavoro, sembra attagliarsi più a una società di produttori-proprietari che ad una di lavoratori salariati.

<sup>7</sup> In Smith la misura del valore è di volta in volta individuata nella quantità di lavoro erogata o nella quantità di lavoro che si può comandare; la sua teoria del valore-lavoro è legata inoltre all'idea che il lavoro sia un sacrificio, una pena, che deve essere per ciò stesso remunerata (cfr. ivi, pp. 32-35). Marx, oltre a rigettare l'identificazione del lavoro con il sacrificio, mostra che la teoria smithiana implica la confusione tra valore prodotto e prezzo del lavoro, che sono due entità affatto diverse.

<sup>8</sup> "Salario, profitto e rendita sono le tre fonti originarie di ogni reddito, così come di ogni valore di scambio" (ivi, p. 53). Solo due pagine prima di questo passo, Smith aveva affermato: "È necessario osservare che il valore reale di tutte le diverse parti componenti del prezzo è misurato dalla quantità di lavoro che ognuna di esse può comprare o comandare. Il lavoro misura il valore non solo della parte del prezzo che si risolve in lavoro, ma anche di quella che si risolve in rendita e di quella che si risolve in profitto" (ivi, p. 51). Egli crede di evitare la contraddizione tra le due teorie del valore sulla base della distinzione tra valore reale, misurato dal lavoro, e valore di scambio, che dipende invece dalle tre fonti indipendenti. Per Marx la contraddizione in cui incorre Smith risulta dalla sovrapposizione tra il piano fenomenico, che attesta l'esistenza separata di profitto e rendita fondiaria, e il piano essenziale, che li riconduce entrambi al lavoro. Come ha mostrato Hyppolite, la ricerca marxiana, come quella hegeliana, si differenzia dalle indagini degli economisti e possiede carattere

dell'economia politica, la sua incapacità di trarre le conseguenze ultime dai suoi stessi presupposti, quando queste non collimino con gli interessi di classe che rappresenta.<sup>9</sup> La critica contenuta nel passo dei *Grundrisse* può quindi riferirsi direttamente a Smith, proprio perché questi non ha mai sentito l'esigenza di giustificare la proprietà privata, che gli si presentava, secondo l'opinione dello stesso Marx, come un dato economico primario, naturale, fondato in se stesso;<sup>10</sup> il capitale, come forza di comando e di appropriazione del lavoro altrui nella forma dell'acquisto di manodopera, gli appariva come un fatto scontato, esistente sulla base di un'accumulazione di ricchezza già avvenuta e consolidata; nella sua prospettiva, si trattava semmai di salvaguardare il profitto dalle conseguenze ultime della teoria del valore-lavoro, e questa funzione svolgeva la tesi secondo la quale i proventi del capitalista sarebbero una remunerazione del rischio che egli affronta impiegando produttivamente i propri capitali.<sup>11</sup>

All'origine del processo di accumulazione capitalistica, quando il sistema economico borghese richiedeva ancora una piena legittimazione in termini di diritto, è stato invece Locke ad avvertire il bisogno di offrire una fondazione filosofico-giuridica alla proprietà privata; nel farlo, contrariamente a quanto sembra indicare lo stesso Marx, egli ha posto *subito*, insieme e contraddittoriamente, la proprietà come diritto sul proprio prodotto e sul lavoro altrui:<sup>12</sup> la fondazione lockiana è quindi un

---

filosofico proprio perché punta, al di là dei fenomeni, alla loro essenza profonda (cfr. Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1965).

<sup>9</sup> Cfr. Marx K., *Teorie sul plusvalore*, I, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXIV, Roma, Editori Riuniti, 1979, p.169 e Id., *Il capitale*, libro III, pp. 1019-1025, dove la trasformazione delle tre fonti di *reddito* in fonti indipendenti di *valore* è ricondotta al carattere mistificante e feticistico proprio dello stesso modo di produzione capitalistico prima che dell'economia politica, sua peculiare autocoscienza teorica.

<sup>10</sup> Smith mostra di avvertire la contraddizione esistente tra proprietà e lavoro, quando afferma che “nella situazione originaria che precede sia l'appropriazione della terra sia l'accumulazione dei fondi, tutto il prodotto del lavoro appartiene al lavoratore, che non ha né proprietario fondiario né padrone con cui spartirlo” (Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, p. 65). Nella teoria secondo la quale la remunerazione integrale del lavoro precederebbe la costituzione della proprietà privata, si può intravedere l'implicita ammissione del fatto che la proprietà fondiaria sia stata posta già in origine come potere di comando sul lavoro altrui, anziché come effetto sanzionato giuridicamente del proprio lavoro personale. In ogni caso, Smith è consapevole del fatto che il lavoro debba perdere una parte del valore prodotto non appena sia istituita la proprietà, ma non reputa che questa circostanza reale necessiti di una fondazione in termini di diritto, né tanto meno che essa implichi una forma di alienazione: “questa situazione originaria, in cui il lavoratore gode di tutto il prodotto del suo lavoro, non poteva proseguire una volta iniziate l'appropriazione della terra e l'accumulazione dei fondi. [...] Non appena la terra diventa proprietà privata, il proprietario esige una quota di quasi tutti i prodotti che il lavoratore può coltivare o raccogliere su di essa. La sua rendita rappresenta la prima deduzione dal prodotto del lavoro impiegato sulla terra. Di rado avviene che la persona che ara i campi abbia di che mantenersi fino a che raccoglie le messi. Il suo mantenimento gli viene in genere anticipato dai fondi di un padrone, l'agricoltore che lo impiega e che non avrebbe nessun interesse a impiegarlo se non ricavasse una quota sul prodotto del suo lavoro e se i fondi non gli venissero ricostituiti insieme a un profitto. Questo profitto rappresenta una seconda deduzione dal prodotto del lavoro impiegato sulla terra” (ivi, p. 66).

<sup>11</sup> “Nello scambiare il manufatto finito con moneta, con lavoro o con altri beni, oltre a quanto basti a pagare il prezzo dei materiali e il salario degli operai, qualcosa dev'essere dato per i profitti dell'imprenditore dell'opera, il quale rischia i suoi fondi nell'impresa. Il valore che gli operai aggiungono ai materiali si divide dunque in questo caso in due parti, una delle quali paga il loro salario, mentre l'altra paga i profitti di chi li impiega sul complesso dei fondi che ha anticipato per i materiali e i salari. Costui non potrebbe avere alcun interesse a impiegare gli operai, se dalla vendita della loro opera non si attendesse qualcosa di più di quanto è sufficiente a rimpiazzare i suoi fondi” (ivi, p. 50).

<sup>12</sup> Marx dedica alcune pagine delle *Teorie sul plusvalore* all'esposizione della giustificazione lockiana della proprietà, della quale mette in luce in estrema sintesi la contraddittorietà: “la proprietà di una quantità di condizioni maggiore di quella che una stessa persona può utilizzare col proprio lavoro è, secondo il Locke, un'invenzione *politica*, la quale è in contraddizione col diritto naturale su cui si fonda la proprietà privata” (Marx K., *Teorie sul plusvalore*, I, p. 389). Egli coglie l'importanza

paralogismo, che trae dalle sue premesse conseguenze contraddittorie tra loro e con gli assunti di partenza.

All'analisi della proprietà Locke dedica l'intero capitolo quinto del *Secondo trattato sul governo*. Il punto di partenza del discorso è la proprietà comune della terra, giustificata in base alla legge naturale e alla rivelazione;<sup>13</sup> tuttavia, argomenta Locke, poiché "la terra [...] viene data agli uomini per la sussistenza e il piacere di vivere",<sup>14</sup> ma l'uso dei beni che essa ci offre è subordinato a una preventiva appropriazione, l'atto dell'appropriarsi, in quanto appartenente in proprio a un individuo, strappa l'oggetto naturale alla proprietà comune e lo fa ricadere nella sua sfera di proprietà esclusiva. Questo atto di appropriazione è il lavoro:

ciascuno [...] ha la proprietà della sua persona: su questa nessuno ha diritto all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani [...] sono propriamente suoi. Qualunque cosa dunque egli tolga dallo stato in cui natura l'ha creata e lasciata, a essa incorpora il suo lavoro e vi intesse qualcosa che gli appartiene, e con ciò se l'appropria. Togliendo quell'oggetto dalla condizione comune in cui la natura lo ha posto, vi ha aggiunto col suo lavoro qualcosa che esclude il diritto degli altri uomini. Tale lavoro essendo infatti indiscutibilmente proprietà del lavoratore, nessun altro che lui può aver diritto a ciò cui esso è stato incorporato, almeno là dove avanzano, per la comune proprietà degli altri, beni sufficienti e altrettanto buoni.<sup>15</sup>

Il lavoro è attività individuale, la cui proprietà si fonda sulla proprietà del corpo, delle cui forze esso è estrinsecazione attiva; l'oggetto lavorato si differenzia quindi da quello naturale perché vi è incorporato qualcosa di individuale, che immediatamente legittima la sua appropriazione privata. Il diritto all'appropriazione trova un limite estrinseco nell'uguale diritto degli altri, ossia nella permanenza di beni residui sufficienti a soddisfare i bisogni di tutti, e un limite intrinseco, costituito dalla capacità di lavoro di ciascuno: "quanto terreno un uomo zappa, semina, migliora e coltiva, e di quanto può usare il prodotto, tanto è di proprietà sua. Col suo lavoro egli lo ha, per così dire, recinto dalla terra comune".<sup>16</sup> Il criterio che fonda la proprietà ne determina anche l'estensione lecita: poiché l'argomentazione si svolge in termini di diritto, i presupposti dell'appropriazione valgono insieme come circostanze legittimanti e come criteri di limitazione quantitativa della legittimità che essi fondano.

A queste condizioni se ne aggiunge un'altra, che discende dall'assunto iniziale, secondo il quale la terra è stata data all'uomo perché ne facesse uso, non perché la sprecasse: "Quanto ciascuno può usare a vantaggio della propria vita, prima che si deteriori, tanto col suo lavoro può appropriarsi; quanto da ciò eccede è più di quanto gli spetta e appartiene ad altri. Nulla ha fatto Dio perché l'uomo

---

storica della concezione lockiana, senza fornirne tuttavia una dettagliata analisi critica: "La concezione del Locke è tanto più importante, in quanto essa fu l'espressione classica delle idee giuridiche della società borghese in opposizione alla società feudale, e in quanto la sua filosofia servì inoltre di fondamento a tutte le teorie della successiva economia politica inglese" (ivi, p. 554).

<sup>13</sup> Cfr. Locke J., *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 2002, p. 22.

<sup>14</sup> Ivi, p. 23.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>16</sup> Ivi, p. 26.

sciupi e distrugga”.<sup>17</sup> Poiché i frutti della terra sono destinati all’uso, la loro proprietà legittima è condizionata dal rapporto tra la capacità di consumo individuale e la deteriorabilità dei beni. Questa clausola e quella precedente, che collegava il diritto all’appropriazione con la capacità di lavoro, esercitano una funzione reciprocamente restrittiva, perché da un lato è possibile *de facto* produrre più di quanto si consumi, ma in tal caso l’eccedenza prodotta equivarrebbe *de iure* all’usurpazione del diritto comune sui beni naturali deteriorabili, mentre dall’altro un consumo che trascenda il frutto del proprio lavoro richiederebbe l’appropriazione del prodotto del lavoro altrui, che è esclusa in via di diritto in base alla premessa generale dell’argomentazione.

Per Locke la limitazione della proprietà in base al lavoro e al consumo è il fondamento naturale dell’eguaglianza economica tra gli uomini, che sussisterebbe inalterata anche nello stato civile, qualora non fosse stata introdotta la moneta:

La natura ha ben fissato la misura della proprietà in proporzione al lavoro degli uomini e ai beni d’uso della vita. Nessuno col suo lavoro può sottomettersi o appropriarsi tutto; né col consumo può fruire più che d’una piccola parte. Era dunque impossibile che qualcuno usurpasse il diritto d’un altro o acquistasse una proprietà a scapito del vicino, se questi [...] poteva ancora valersi di un possesso altrettanto buono e altrettanto vasto [...]. Questo limite fissava il possesso di ciascuno in proporzioni assai modeste [...]. E la stessa proporzione può essere tuttora concessa senza pregiudizio a chiunque, per quanto popolato il mondo appaia. [...] la stessa legge della proprietà – che cioè ciascuno possieda tanto quanto può usare – varrebbe ancora nel mondo, senza sacrificio per nessuno [...] se l’invenzione della moneta e la tacita convenzione onde gli uomini le attribuiscono un valore non avesse introdotto, per comune consenso, possedimenti più ampi, e creato il diritto su di essi.<sup>18</sup>

L’uguaglianza naturale si è quindi convertita in disuguaglianza civile a causa di una convenzione,<sup>19</sup> di una decisione consensuale *che fonda un nuovo diritto*,<sup>20</sup> non più naturale, ma artificiale, e che riposa su un impulso psicologico all’arricchimento – interpolazione surrettizia della

---

<sup>17</sup> *Ibidem*. La traduzione non deve trarre in inganno: il primo “può” è in inglese “can”, indica cioè una capacità, il secondo è invece “may” e implica l’idea di avere diritto, di essere autorizzati. Il testo originale si esprime così: “As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils, so much he may by his labour fix a property in; whatever is beyond this is more than his share, and belongs to others” (Locke J., *The Second Treatise of Government (An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government)*, Oxford, Basil Blackwell, 1966, p. 17).

<sup>18</sup> Locke J., *Trattato sul governo*, pp. 29-30, corsivo mio.

<sup>19</sup> La tesi convenzionalistica sull’origine della moneta è rifiutata non solo da Hegel e da Marx, ma dallo stesso Smith, il quale mostra la sua genesi spontanea a partire dalla necessità dello scambio, originata dalla divisione del lavoro (cfr. Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, pp. 26-27).

<sup>20</sup> Su questo punto si misura la differenza fra Locke e Rousseau; entrambi vedono nella proprietà il principio della disuguaglianza tra gli uomini, ma mentre il primo la fa scaturire dal consenso e per questa via la giustifica, il secondo non fa menzione di alcun patto che ne stia a fondamento, e quindi non compie il passaggio dalla considerazione di fatto a quella di diritto: “nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell’aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo avere provviste per due, l’uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria” (Rousseau J.J., *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 1971, p. 181). Come si vede, il punto di vista roussoiano è alternativo rispetto a quello di Locke e dell’economia politica classica, nella misura in cui inverte il nesso genetico tra proprietà e lavoro, denuncia la presenza della schiavitù nel regime proprietario e pone come sua conseguenza, accanto all’estendersi della ricchezza, l’origine della miseria.

*forma mentis* acquisitiva nello stato di natura –, la cui nascita nell'animo umano, anziché essere giustificata in termini giuridici, funge da postulato della dimostrazione:

prima che il desiderio di possedere più del necessario avesse alterato l'intrinseco valore delle cose, che dipende solo dalla loro utilità per la vita dell'uomo; prima che si fosse convenuto che un pezzetto di metallo giallo, che si poteva conservare senza che si deteriorasse o andasse perduto, valeva un gran pezzo di carne o un mucchio intero di frumento, per quanto gli uomini avessero diritto di appropriarsi, col loro lavoro, ciascuno per sé, tanto quanto potevano usare degli oggetti della natura, pure ciò non poteva esser mai troppo, né recare pregiudizio ad altri.<sup>21</sup>

Il perno attorno al quale ruota l'argomentazione lockiana è costituito dall'indeteriorabilità dell'oro. La centralità di questa qualità fisica – elemento di fatto, estraneo alla considerazione giuridica – si rivela dapprima nella riflessione sul baratto, che funge da anello intermedio tra il momento in cui la produzione è ancora condizionata dalla capacità di consumo e quello in cui ne è totalmente svincolata. Il baratto, secondo Locke, si dirige naturalmente verso beni di consumo durevoli, che si sottraggono almeno in parte al deperimento e quindi separano cronologicamente l'*appropriazione* dall'*uso* vero e proprio; esso rappresenta quindi un'alternativa legittima all'annullamento del prodotto nel godimento ed esercita un'azione dissolvente sull'identità rigida tra lavoro e consumo, ossia sul nesso tra la proprietà legittima e la sua clausola restrittiva, la capacità individuale d'uso. La legittimità dello scambio delle eccedenze consente di incrementare il lavoro, quindi la proprietà, resa indipendente dalle esigenze del consumo immediato. Queste ultime sono liberate da qualsiasi riferimento naturalistico alla fisiologia umana e infine soppiantate dal nuovo criterio della deteriorabilità degli oggetti d'uso: la clausola restrittiva della proprietà acquisita mediante il lavoro, apparentemente mantenuta, si rovescia ambigualmente in qualcosa di opposto, nella condizione della sua estensione indefinita. Se ancora esiste un limite alla produzione, esso consiste nella deteriorabilità dei beni acquisiti nel baratto, ovverosia in una determinazione naturale, di fatto, non in una restrizione giuridica. La natura impone una limitazione alla proprietà non più dal suo lato umano, nella capacità di consumo, ma dal suo lato oggettuale, nella resistenza opposta dalla materia all'azione distruttiva del tempo. Una volta giustificata la produzione di eccedenze in vista dello scambio, per legittimare l'accumulazione illimitata non serve dunque altro che un bene indeperibile. Questa funzione svolgono i metalli nobili:

la maggior parte delle cose realmente utili alla vita dell'uomo [...] sono in generale cose di breve durata; cose che, non consumate, spontaneamente si guastano e perdono, mentre oro, argento, diamanti, sono cose alle quali per arbitrio e convenzione, più che per un'utilità reale e per la necessità della sussistenza, è stato attribuito un valore. Ora, di tutti i beni che la natura aveva dato in comune agli uomini, ciascuno aveva diritto [...] a tanto quanto poteva usare, e aveva la proprietà di tutto quel che poteva produrre col proprio lavoro [...]. Colui che raccoglieva cento staia di bacche o pomi ne era perciò stesso proprietario [...]. Doveva solo badare ad usarli prima che si deteriorassero: in caso contrario significava che aveva preso più della parte che gli spettava, defraudando gli altri. [...] E, se barattava prugne che sarebbero marcite in una settimana con noci di cui avrebbe potuto nutrirsi un anno intero, neppure avrebbe commesso alcuna colpa

---

<sup>21</sup> Locke J., *Trattato sul governo*, p. 30.

[...]. Se poi cedeva le sue noci in cambio d'un pezzo di metallo, di cui gli piaceva il colore, se barattava pecore per conchiglie, se dava lana in cambio d'un sassolino luccicante, o d'un diamante, e si teneva quegli oggetti per tutta la vita, non usurpava i diritti altrui; poteva ammucciare questi oggetti non deteriorabili a suo piacimento, dato che non era l'ampiezza del possesso ma il deteriorarsi di una sua parte rimasta inutilizzata a costituire eccesso rispetto ai limiti della proprietà legittima.<sup>22</sup>

Tutti i criteri per determinare i limiti della proprietà legittima compaiono in questo passo, insieme riassuntivo e decisivo per l'esito dell'argomentazione, ad esclusione di uno: la permanenza di beni sufficienti e altrettanto buoni per gli altri uomini, ossia la naturale uguaglianza nei diritti. Se la condizione estrinseca della proprietà è eliminata, la capacità di consumo è radicalmente trasformata: presentata in origine come un vincolo di diritto, apparentemente primario e indipendente rispetto alla stessa deteriorabilità dei beni che pure ne precisava il senso, si risolve ora senza residui in quest'ultima. Si apre così la strada, seppure in contrasto con il presupposto dell'uguaglianza giuridica naturale, alla piena giustificazione dell'accumulazione dei beni durevoli e dei metalli nobili.

Tuttavia, perché questi possano svolgere la funzione di moneta e quindi gli uomini abbiano effettivo interesse ad accumularli, è necessario che sia loro riconosciuto un valore, di cui per natura sono privi. Questa circostanza dipende dal fatto che Locke pone il valore di una merce in esplicita correlazione con la sua utilità, ossia con quello che Marx chiamerà il valore d'uso, la determinazione naturale, non puramente economica di un bene. L'unica reale loro virtù intrinseca è l'indeteriorabilità, che li rende oggetti d'uso in un senso specifico, in quanto esso consiste non nel consumo, ma nell'accumulazione e nello scambio con oggetti d'uso in senso proprio, naturale e immediato: "Così nacque l'uso del denaro, qualcosa di durevole che gli uomini potevano conservare senza che si deteriorasse, e che per comune consenso poteva essere preso in cambio dei veri e propri, ma deteriorabili, beni di sussistenza".<sup>23</sup>

Il consenso umano fornisce la necessaria fondazione giuridica all'introduzione della moneta, anche se l'argomentazione lockiana ricorre nuovamente a fattori allotrii, quali l'impulso psicologico ad arricchirsi e le qualità fisiche della materia oggetto di possesso:

Dove non c'è nulla che sia insieme duraturo e raro, e tanto pregiato da essere accumulato, gli uomini non possono estendere la loro proprietà della terra [...]: che valore potrebbero avere infatti per un uomo [...] centomila acri di terra eccellente [...], dove non ci fosse alcuna speranza di commerciare con altre parti del mondo e di guadagnare denaro con la vendita dei prodotti?<sup>24</sup>

I sassolini e le conchiglie del passo precedente si sono tramutati in qualcosa di pregiato, il cui valore sembrerebbe ora distinguersi dalla indeteriorabilità e anche dalla determinazione aggiunta *ex novo* della rarità; ma ciò che più conta è che, per giustificare l'accumulazione, sono adottati solo

---

<sup>22</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>23</sup> Ivi, p. 36.

<sup>24</sup> Ivi, p. 38.



argomenti di fatto, come la durevolezza e la speranza, del tutto inadeguati a un discorso fondativo. Si giunge infine al paradosso per cui il presupposto iniziale dell'identità tra proprietà e lavoro è implicitamente invocato per legittimare il suo opposto, l'accumulazione indefinita della proprietà:

Ma poiché oro e argento, essendo di poca utilità per la vita dell'uomo [...], acquistano il loro valore soltanto dal consenso degli uomini, e di questo valore il lavoro costituisce in gran parte la misura, è evidente che gli uomini hanno concordemente accettato che la terra fosse posseduta in modo sproporzionato e ineguale, avendo con un tacito e volontario consenso escogitato il modo in cui uno può legittimamente possedere più terra di quella di cui può usare il prodotto, ricevendo in cambio del sovrappiù oro e argento che può accumulare senza far torto a nessuno, dato che quei metalli non si deteriorano né vanno perduti nelle mani del possessore.<sup>25</sup>

Anziché dimostrare la legittimità dell'accumulazione della terra sulla base dell'identità tra lavoro e valore, dal fatto dell'accumulazione si congetture la volontà di disgiungere la proprietà e il consumo legittimi dalla quantità del lavoro proprio. Ciò che doveva essere giustificato in base al postulato iniziale serve, al contrario, a motivare la necessità di abbandonarlo. Una volontà implicita, arguita per induzione dalla realtà di fatto, assolve la funzione di legittimazione sostitutiva dell'accumulazione, in quanto volontà collettiva fondata sul consenso universale.<sup>26</sup> Traspare qui con evidenza il limite teorico fondamentale del contrattualismo lockiano: esso ricorre all'ipotesi di un patto volontario e tacito per giustificare una realtà di fatto – l'ineguaglianza nella proprietà<sup>27</sup> – che contraddice apertamente i presupposti della sua fondazione filosofico-giuridica.<sup>28</sup> In questo modo, si giunge al paradosso

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Rousseau, nel discorso con cui immagina che il ricco abbia proposto ai poveri l'istituzione del potere politico, rovescia il consenso implicito all'ineguaglianza ipotizzato da Locke, ponendo piuttosto a fondamento della società civile il raggio e all'origine del diritto di proprietà l'usurpazione (cfr. Rousseau J.J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, pp. 186-187). A questo proposito, Bobbio osserva: "anche per Locke il contratto funge principalmente da strumento necessario allo scopo di permettere l'affermazione di un certo principio di legittimazione (la legittimazione fondata sul consenso) contro altri principi. Se l'unica forma di legittimazione del potere politico è il consenso di coloro su cui questo potere si esercita, all'origine della società civile ci deve essere stato un patto, se non espresso, tacito, tra coloro che vi hanno dato vita. Più che un fatto storico, il contratto è concepito come una verità di ragione, in quanto è un anello necessario della catena di ragionamenti che comincia con l'ipotesi di individui isolati liberi ed eguali. [...] La differenza tra il contratto come fatto storico e il contratto come fondamento di legittimazione è chiara in Rousseau, dove il patto tra ricchi e poveri che ha dato origine storicamente allo Stato, come viene descritto nella seconda parte del *Discorso sull'ineguaglianza*, è un patto carpito con l'inganno (e quindi a rigore illecito), mentre il «contratto sociale» attraverso il quale l'uomo corrotto dalla società civile dovrebbe ritrovare la felicità se non la purezza originaria è una pura idea regolativa della ragione" (Bobbio N., Bovero M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore 1984, p. 62). Nel caso dell'introduzione della moneta, tuttavia, la contraddizione nel testo lockiano tra la spiegazione del fatto storico e la sua legittimazione in base a un principio soltanto postulato appare in tutta evidenza, perché il ricorso al contratto legittima immediatamente, insieme con l'istituzione del denaro, il fatto storico della sua *ineguale* distribuzione, diversamente da quanto accade nel patto civile, scaturito dall'interazione di individui uguali nei diritti, che legittima una società in cui quella *eguaglianza giuridica* sia sempre salvaguardata e difesa.

<sup>27</sup> Proudhon ha mostrato efficacemente la contraddizione che intercorre tra il patto originario fondato sull'uguaglianza della proprietà e l'ineguaglianza che ne scaturisce: "se, ai termini del patto sociale, la proprietà ha per condizione l'eguaglianza, dal momento in cui questa eguaglianza non esiste più, il patto è infranto e ogni proprietà diventa usurpazione" (Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà? o Ricerche sul principio del diritto e del governo*, Roma-Bari, Laterza, 1967, p. 101). Più in generale, tra proprietà e uguaglianza sussiste una contraddizione in termini: "La proprietà è [...] l'ineguaglianza dei diritti, perché, se non lo fosse, sarebbe l'eguaglianza dei beni, cioè non sarebbe" (ivi, p. 225).

<sup>28</sup> Per giustificare l'ineguaglianza delle proprietà individuali, Locke è costretto a fondare la propria argomentazione su considerazioni di diritto, per quanto fragili e incoerenti rispetto agli assunti iniziali. Rousseau riconduce invece la genesi dell'ineguaglianza a circostanze di fatto e per questa via la priva di giustificazione giuridica: "la porzione che niente

psicologico, oltre che logico, di immaginare che gli uomini si siano accordati volontariamente per superare l'uguaglianza nei diritti e creare le condizioni della disuguaglianza economica e su questa base si pretende fornire una giustificazione razionale dell'esito spontaneo di un processo storico. Da ultimo, a testimonianza della continua interpolazione di circostanze di fatto entro il discorso fondativo, si fa riposare ancora una volta una valutazione giuridica, come quella di torto, sul fatto fisico dell'indeteriorabilità, senza riguardo alle considerazioni svolte inizialmente sull'uguaglianza naturale dei diritti dell'uomo.

Per comprendere, secondo la prospettiva marxiana, come la giustificazione della proprietà privata possa essersi rovesciata sul piano teorico nella legittimazione di una forma di alienazione, che si manifesta dal lato del capitalista come appropriazione dell'attività e del prodotto altrui e, dal lato del lavoratore, come espropriazione del lavoro e del prodotto propri, occorre considerare più da vicino la conclusione dell'argomentazione lockiana. Dietro l'apparenza di un sillogismo, se ne celano in realtà due: la conseguenza che Locke trae dalla due premesse non discende infatti da quelle, bensì dalla conclusione del primo sillogismo, lasciata implicita, e da un'altra proposizione, anch'essa omessa, ma facilmente desumibile dalla trattazione precedente. L'omissione delle due proposizioni non è priva di significato, in quanto rende meno chiara e lineare la deduzione sillogistica e consente di occultare il vizio logico che la invalida. Le due premesse esplicite del ragionamento sono: "oro e argento hanno valore per consenso" e "la misura del valore è il lavoro", ma Locke non ne trae la necessaria conseguenza logica, ossia "l'uomo ha stabilito per consenso un'equivalenza tra metalli nobili e lavoro", oppure "oro e argento valgono come segni di quantità di lavoro". Egli deduce invece, sulla base di questa conclusione lasciata implicita, che "l'uomo, conferendo valore all'oro, ha accettato di estendere la proprietà oltre il limite del consumo", ma per farlo deve aver interpolato, senza dirlo, una seconda premessa, secondo la quale "la proprietà corrisponde al lavoro". Solo su questa base, infatti, l'oro, in quanto oggettivazione di lavoro, può essere considerato un equivalente anche della proprietà, e può quindi sempre tradursi in essa. L'equivalenza di lavoro e proprietà è il punto di partenza dell'intera argomentazione lockiana e può quindi essere a buon diritto lasciata implicita, ma se fosse stata richiamata esplicitamente qui, nella trasparenza della forma sillogistica, sarebbe risaltato in piena luce il fatto che essa si è nel frattempo rovesciata nel suo esatto contrario, nello svincolamento della proprietà legittima dal lavoro proprio.

Locke, tuttavia, non si limita a sopprimere due proposizioni necessarie alla conclusione dei sillogismi, ma nella conclusione pone in relazione, anziché proprietà e lavoro, proprietà e consumo,

---

manteneva fu ben presto rotta; il più forte lavorava di più; il più abile traeva miglior partito dal proprio lavoro; il più ingegnoso trovava modo di abbreviarlo; l'agricoltore aveva più bisogno di ferro o il fabbro più bisogno di grano, e, lavorando alla stessa maniera, uno guadagnava di più mentre l'altro stentava a vivere. Così la disuguaglianza naturale si dispiega insensibilmente insieme a quella nata dal caso, e le differenze tra gli uomini, sviluppate dalla diversità delle circostanze, diventano più sensibili, determinano effetti più durevoli, e cominciano ad influire nella medesima proporzione sulla sorte degli individui" (Rousseau J.J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, pp. 183-184).

cosicché l'inversione del principio iniziale non appaia in tutta la sua evidenza. Ciò nonostante, una volta che nella ricchezza monetaria sia stata riconosciuta l'unica misura dell'estensione della proprietà legittima, questa è resa indipendente dalla capacità di consumo individuale non meno che dalla quantità di lavoro erogata in proprio. Locke può quindi constatare con naturalezza che “le zolle che il mio servo ha dissodato [...] diventano mie proprietà”<sup>29</sup> e che “un uomo libero si fa servo di un altro vendendogli per un certo periodo l'opera che gli presta in cambio del salario che percepisce”<sup>30</sup>, ossia enunciare il rapporto fondamentale del sistema di produzione capitalistica – in forza del quale il lavoratore non arricchisce se stesso, ma un altro – senza avvertirne la contraddizione con le premesse della sua argomentazione.<sup>31</sup> Mentre il lavoro proprio non garantisce più immediatamente la proprietà sul suo frutto, il lavoro altrui può divenire strumento di estensione legittima della proprietà privata. Il diritto di proprietà si è dunque rovesciato nel suo contrario *nel momento stesso della sua prima giustificazione*, non per l'autonoma iniziativa dei classici dell'economia politica, che hanno trovato in Locke già presenti e sviluppati tutti gli elementi necessari a giustificare il rapporto tra capitale e lavoro, ossia, in termini marxiani, il rapporto del lavoro alienato. Tuttavia, questo rovesciamento è potuto avvenire solo in forza dell'introduzione di un nuovo principio di legittimazione della proprietà, posto in completa antitesi con quello originario: questa funzione di giustificazione alternativa della proprietà assolve la ricchezza monetaria, l'oro.

Per giungere a quest'esito, Locke ha dovuto compiere una serie di forzature dell'argomentazione, che sfociano infine nel duplice sillogismo che abbiamo analizzato. Dapprima ha lasciato cadere, ai fini della determinazione dei limiti della proprietà legittima, il criterio della permanenza di beni sufficienti per gli altri uomini, quindi ha soppresso anche il pilastro dell'intera argomentazione, il diritto di appropriarsi *esclusivamente* i frutti del proprio lavoro, che aveva trovato inizialmente in quel criterio una condizione ulteriormente limitante. Se originariamente persino il diritto di usare il prodotto del proprio lavoro – fondato sull'inerenza essenziale del corpo alla persona – non era sancito in forma assoluta, ma sottostava alla restrizione rappresentata dal rispetto delle esigenze altrui, ora l'uno e l'altra sono superati come criteri di limitazione quantitativa della proprietà; ma ciò implica che il lavoro del proprio corpo sia abbandonato parimenti come circostanza legittimante, che

---

<sup>29</sup> Locke J., *Trattato sul governo*, p. 24.

<sup>30</sup> Ivi, p. 62. Proudhon ha mostrato che l'appropriazione di lavoro altrui contraddice le premesse egualitarie su cui si fondava originariamente il diritto di proprietà: “l'uomo che s'impadronisce d'un campo e dice: Questo campo mi appartiene, non sarà ingiusto finché tutti gli altri avranno la facoltà di possedere come lui; non sarà ingiusto neanche se, volendo stabilirsi altrove, scambia questo campo contro un equivalente. Ma se, mettendo un altro al suo posto, egli dice: Lavora per me mentre io mi riposo; allora diventa ingiusto, asociale, *ineguale*; è un proprietario” (Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà?*, p. 241).

<sup>31</sup> Galvano Della Volpe ha sostenuto che la giustificazione della vendita della forza-lavoro come una merce qualsiasi, lungi dal contraddire le premesse di fondo dell'argomentazione lockiana, discende necessariamente dalla concezione della forza-lavoro come proprietà individuale, quindi sempre disponibile e alienabile: “proprio nel concetto lockeano-giusnaturalistico della *forza di lavoro* o «attività operante» come *proprietà-diritto* della *persona* umana è la base *filosofica*, o più generale, della concezione economica *borghese* della forza di lavoro come qualcosa di *privato*, occasione, quindi di rapporti da individuo a individuo, e insomma oggetto di *scambio, merce*” (Della Volpe G., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, p. 34).

fonda il diritto a consumare quanto si è prodotto. Infatti, condizione necessaria, senza la quale il rapporto tra proprietà e lavoro non avrebbe potuto essere posto come legge universale di natura, ossia *come principio egualitario*, era dapprima la disponibilità di terra per gli altri uomini; ora invece, in virtù di una qualità fisica – che lo differenzia dalla terra, la quale non dà frutti senza essere coltivata, la cui forza produttiva stessa deperisce e si deteriora senza l'intervento umano – l'oro fonda l'ineguaglianza della proprietà, senza che sia richiesto che a ciascun uomo ne rimanga una quantità sufficiente. Esso è sottratto alla legge dell'uguaglianza, ai vincoli della natura fisica e alle restrizioni delle leggi di natura, salvo poi potersi tradurre costantemente in termini naturali: terra, lavoro, beni deperibili.

La sostituzione del lavoro per opera di un nuovo principio di legittimazione – la ricchezza monetaria – si scontra però con evidenti difficoltà logiche. In origine, infatti, il lavoro, come fonte del valore, conferiva il diritto di proprietà, che trovava nella capacità di consumo del produttore un ulteriore vincolo; in un secondo momento, all'oro è attribuito valore, ossia capacità di convertirsi in lavoro e proprietà; da ultimo, è l'oro stesso a conferire il diritto di proprietà. Tuttavia questo rovesciamento nasce da una semplice constatazione di fatto, insufficiente di per sé alla fondazione di un diritto: l'esistenza della disuguaglianza nelle proprietà, che non può essere giustificata in termini esclusivamente naturali. Qui si situa una delle più evidenti forzature nel discorso di Locke, poiché egli, anziché denunciare nella separazione dell'estensione della proprietà dalla quantità di lavoro, nella sua eccedenza rispetto alla capacità di consumo del lavoratore, nella mancanza di beni sufficienti residui per tutti gli uomini altrettante contraddizioni rispetto alle premesse, che implicano il mancato rispetto delle condizioni di diritto, richieste per la legittimazione della proprietà, dalla circostanza di fatto induce la necessità che essa si fondi su un nuovo diritto, che, senza che lo si dichiari, *sostituisce il primo*. Egli constata il fatto che la proprietà è disuguale, *perché è legata all'oro*, non al lavoro; tuttavia, perché la disuguaglianza non appaia illegittima in base alle premesse, postula la necessità di un consenso implicito che avrebbe dato origine, valore, significato sociale, ma soprattutto *legittimazione giuridica* alla moneta. Una pura ipotesi eleva un fatto, contraddittorio rispetto al diritto fondato razionalmente, a diritto esso stesso, e a un diritto che si rivela più potente di quello che contraddice, perché, a differenza di quello, si fa valere concretamente come una realtà di fatto. L'omissione finale delle premesse originarie – in particolare della giustificazione della proprietà mediante il lavoro proprio – è necessaria a evitare il confronto tra i due principi contraddittori, tra i *due criteri alternativi* di legittimazione della proprietà, per nascondere l'impossibilità di mantenerli insieme, uno accanto all'altro. Infine, per aggirare le restrizioni all'accumulazione delle ricchezze che egli stesso ha originariamente posto, Locke osserva che l'oro, nuovo fondamento del diritto di proprietà, non incorre nella limitazione del possesso cui sono soggetti i beni deteriorabili; ma per far ciò egli deve ridurre l'usurpazione ai danni della comunità al semplice spreco, al deperimento naturale, ovverosia

misconoscerne il senso pieno di *esclusione*, di *sottrazione* ad altri dell'esercizio di un diritto o del possesso di un bene.<sup>32</sup> Dopo aver fatto riposare l'estensione della proprietà legittima sulla misura del lavoro proprio ed avere limitato il possesso dei beni alla quantità direttamente consumabile dall'individuo, egli giunge quindi all'esito paradossale di giustificare l'accumulazione indefinita dell'oro, la quale implica, data l'equivalenza tra ricchezza, lavoro, proprietà e beni di consumo, la possibilità contraddittoria dell'accumulazione illimitata e della sottrazione alla comunità della terra, dei beni deteriorabili, del lavoro altrui.

Ciò non significa che Locke legittimi in modo esplicito e consapevole il potere del capitale, inteso come diritto di comando sul lavoro vivo, come farà invece coerentemente Smith, bensì che ne ponga tutte le premesse, nella misura in cui giustifica l'accumulazione indefinita della ricchezza, che è sempre suscettibile di tradursi in quella forza di comando. Dietro l'apparente esaltazione del lavoro, in Locke si cela l'esigenza di questa legittimazione, che egli fa valere contro i residui consuetudinari, le pretese dell'assolutismo e le remore morali del passato, e che costituisce uno degli aspetti decisivi della funzione storica profonda che la sua teoria ha svolto all'interno della filosofia e della politica moderne. Quella legittimazione è immediatamente compiuta nel fondamentale snodo teorico – la cui viziosità ho cercato di mettere in luce – in cui l'estremo criterio di misura della proprietà, la capacità di consumo, è totalmente deformato e mutato di senso dalla scoperta di beni indeteriorabili. Fondare il limite della proprietà legittima sul deperimento naturale dei metalli nobili significa da ultimo giustificare un'accumulazione indefinita dell'oro, quindi un'estensione potenzialmente illimitata della proprietà privata. Locke è pienamente consapevole dell'esito della sua argomentazione, perché fa valere la legittimità dell'accumulazione monetaria come segno del consenso implicito degli uomini *verso l'accumulazione fondiaria*, ben sapendo che le ricchezze auree possono sempre essere convertite in possessi immobiliari. Non ne trae soltanto le ultime conseguenze, perché, sebbene occasionalmente dia ad intendere che l'oro possa essere impiegato anche per acquistare forza-lavoro, pure non tematizza questo fatto, tanto meno mostra come esso discenda necessariamente dall'accumulazione monetaria e dall'ineguaglianza nelle proprietà, che, non più frenata dalla simmetria dei diritti naturali, può condurre alla sottrazione dei mezzi di sostentamento alle masse impoverite. Ciò che conta, dalla nostra prospettiva, è che egli abbia conferito legittimità giuridica al processo di formazione del capitale, nella

---

<sup>32</sup> L'originaria introduzione e il successivo abbandono della clausola che condiziona l'appropriazione legittima di un bene alla permanenza di una quantità di quel bene che sia sufficiente a soddisfare i bisogni altrui sono ricorrenti nelle giustificazioni della proprietà privata. Per esempio, nella *Sacra famiglia*, Marx ed Engels citano Charles Comte, il quale, nel *Traité de la propriété*, aveva osservato che “la luce dei corpi celesti, l'aria, l'acqua esistono in così grande quantità che l'uomo non può accrescerle né diminuirle in modo sensibile; ciascuno perciò può appropriarsene nella misura in cui lo richiedono i suoi bisogni senza danneggiare in niente il godimento degli altri”, ma poi affermava, contraddittoriamente, che “la terra è diventata proprietà privata [...] perché [...] non è illimitata”. (Marx K., Engels F., *La sacra famiglia*, pp. 53-54). Ricalcando la critica che già Proudhon aveva rivolto a Comte, Marx ed Engels osservano: “Egli, invece, avrebbe dovuto necessariamente concludere: dato che essa è *limitata*, non può diventare oggetto di appropriazione. Dalla appropriazione di acqua e di aria non deriva un danno per nessuno perché ne resta sempre abbastanza, essendo esse illimitate. L'appropriazione arbitraria della terra, invece, danneggia il godimento dell'altro, appunto perché la terra è *limitata*” (ivi, p. 54).

forma primitiva della proprietà fondiaria, e con ciò all'appropriazione del lavoro altrui, ovverosia che abbia sancito teoricamente la possibilità di porre il lavoro come attività espropriata, non più appartenente al lavoratore, separata da lui e alienata.

## § 2. Il paradigma dell'espropriazione nella figura hegeliana del servo-signore.

Nella vasta produzione filosofica hegeliana, la nozione di alienazione non è mai accostata al processo di espropriazione del lavoratore diretto da parte della classe proprietaria, mentre la legittimità della proprietà privata vi è sostenuta con costanza, sebbene con argomenti che variano da opera a opera. Ciò nonostante, vi è almeno un luogo nel quale Hegel pone il valore formativo, attivo, storico-poietico del lavoro in antitesi con la passività inoperosa della proprietà: la dialettica di servo e signore, contenuta nella sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia dello spirito*. Questa famosa pagina, oggetto di innumerevoli indagini, presenta suggestioni in grado di illuminare in profondità il pensiero marxiano, ben al di là del suo periodo giovanile, cui molti interpreti hanno confinato la fondamentale influenza hegeliana. Ciò non significa, com'è ovvio, che tra i due filosofi non intercorrano macroscopiche differenze, che appaiono evidenti anche nel testo in questione e che una lunga tradizione critica ha ampiamente documentato.

Nel tentativo di determinare correttamente natura e limiti del rapporto teoretico fra i due autori, e per evitare forzature esegetiche, bisogna opporre cautela alle interpretazioni che fanno del giovane Hegel un Marx *ante litteram*, che avrebbe desunto dal contatto con la materia economica la struttura formale della dialettica, insieme al suo carattere progressivo e rivoluzionario,<sup>33</sup> o avrebbe addirittura anticipato la dialettica marxiana di alienazione e liberazione dal giogo capitalistico.<sup>34</sup> Se alla prima ipotesi interpretativa si possono opporre le note tesi della scuola dell'avolpiana sul carattere essenzialmente idealistico della dialettica hegeliana e in generale le molte analisi che hanno mostrato quanto la versione marxiana della dialettica se ne distanzi, alla seconda si può agevolmente rispondere mostrando l'irriducibilità della *Fenomenologia* all'ordine di discorso peculiare della critica dell'economia politica. Tra le letture marxiste – e heideggeriane – di Hegel un posto di rilievo spetta a

---

<sup>33</sup> Mi riferisco ovviamente al Lukàcs del *Giovane Hegel*.

<sup>34</sup> Evidenti accenti marxiani riecheggiano, ad esempio, nel saggio introduttivo che Kojève ha preposto all'edizione delle sue lezioni degli anni '30 sulla *Fenomenologia dello spirito*: «L'uomo che non ha provato l'angoscia della morte non sa che il Mondo naturale dato gli è ostile [...]. In fondo, quest'uomo rimane dunque solidale con il Mondo dato. Tutt'al più lo vorrà «riformare» [...]. Non è [...] la riforma, ma la soppressione «dialettica», vale a dire rivoluzionaria del Mondo che può liberarlo [...]. Questa trasformazione rivoluzionaria del Mondo presuppone la «negazione», la non-accettazione del Mondo dato nel suo insieme. [...] Solo il Servo può trasformare il Mondo che lo forma e lo fissa nella servitù, e creare un Mondo formato da lui, in cui egli sarà libero – e il Servo perviene a questo solo mediante il lavoro forzato e angosciato, effettuato al servizio del Signore. Certamente questo lavoro, da solo, non lo libera. Ma, trasformando il Mondo mediante il lavoro, il Servo trasforma se stesso e crea così le condizioni oggettive nuove che gli permettono di riprendere la Lotta liberatrice per il riconoscimento che, all'inizio, per il timore della morte, ha rifiutato» (Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano, Adelphi, 1996, pag. 43).

quella proposta da Alexandre Kojève, che ha avuto il merito di sottolineare l'importanza della dialettica tra servo e signore per intendere l'intera *Fenomenologia dello spirito* e di averne mostrato, seppure tra forzature e anticipazioni talora azzardate, l'omologia strutturale rispetto alla riflessione marxiana. A un'analisi dettagliata, che segua l'intuizione di Kojève depurandola degli aspetti meno convincenti, la dialettica tra servo e signore rivela, infatti, di riposare sulla stessa struttura logica che Marx, traducendo la riflessione hegeliana sul piano economico, coglierà al fondo del rapporto capitalistico.<sup>35</sup>

Per non trasformare tuttavia una mera eredità *formale* in una piena concordanza contenutistica, sono opportune alcune precisazioni preventive. In primo luogo, la dialettica di servo e signore ha un carattere più idealtipico che storico, svolgendo il ruolo di paradigma della relazione interumana,<sup>36</sup> non di schema di funzionamento di un rapporto sociale determinato: essa *non* illustra quindi il rapporto di classe all'interno della società feudale, né, tanto meno, il nesso tra operaio salariato e capitalista nella società borghese. In secondo luogo, essa è una tappa nell'esperienza della coscienza naturale, ossia della forma in cui lo spirito si manifesta prima di aver raggiunto l'assoluta autocoscienza. Nel processo fenomenologico, quella tra servo e signore è una dialettica che avviene all'interno di un'autocoscienza duplicata in se stessa, che diventa rapporto con un'altra autocoscienza e sfocia in un superamento più ideale che storico, ossia nello stoicismo,<sup>37</sup> inteso come una specifica determinazione dello spirito, come una modalità dell'atteggiarsi della coscienza verso il mondo. Poste queste premesse, necessarie a cogliere la differenza – sistematica, prospettica, contenutistica – che separa Marx dal suo modello, dallo studio delle forme di mediazione tra servo e signore potrà risaltare l'importanza che la lezione hegeliana riveste per l'indagine marxiana del rapporto capitalistico.

Per Hegel, il rapporto tra servo e signore non è mai diretto, ma sempre mediato dall'essere indipendente. L'affrontamento immediato delle due autocoscienze è già avvenuto in un momento precedente, in quella lotta per il riconoscimento in cui esse si sono poste ostilmente l'una di fronte all'altra ed hanno infine manifestato il loro differente atteggiamento nei confronti della libertà dell'autocoscienza – l'essere-per-sé – e della semplice esistenza – l'essere. Nel corso della lotta stessa, si è imposta la necessità della mediazione tra le autocoscienze, che sola può sventare il rischio della

---

<sup>35</sup> La figura di signoria e servitù ha esercitato una profonda influenza sul pensiero di Marx anche secondo Jean Hyppolite, il quale tuttavia non traduce questa intuizione in un'analisi comparativa dettagliata, che mostri in particolare la persistenza dell'influsso fenomenologico nelle opere mature di Marx: "Si sa come la dialettica della lotta si trasformi nella celebre dialettica del *padrone e dello schiavo*, che ha ispirato la filosofia marxista. Lo schiavo ha preferito la vita alla libertà, è stato risparmiato, ma trova un altro mezzo per manifestarsi come autocoscienza; diventa padrone del padrone, attraverso l'esperienza della paura della morte, compiendo un servizio reale, e formandosi con il lavoro" (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 36).

<sup>36</sup> Jean Hyppolite, a proposito della sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia*, osserva che "non si tratta né di una storia, né di una psicologia trascendentale, né di un'analisi di essenza. [...] Hegel ha voluto *fondare* il fatto storico stesso. Ha cercato le condizioni generali dell'*esistenza dell'uomo*, cioè a partire da cui un fatto umano è possibile come tale. L'uomo [...] è sempre in una certa situazione, ma questa situazione variabile presuppone delle condizioni generali che è importante porre in evidenza, poiché saranno sempre, più o meno, implicate in ogni situazione umana, come tale" (ivi, pp. 188-189).

<sup>37</sup> È indicativo dell'interpretazione marxista di Kojève il fatto che, nel saggio citato, egli non menzioni, a proposito della dialettica liberatrice del lavoro, il suo sbocco finale nella figura dello stoicismo, ovvero sia il carattere ideale della libertà che il servo attinge, nella pagina hegeliana, grazie alla propria attività formativa.

morte di una delle due e dello scacco del riconoscimento che ne conseguirebbe. L'elemento della cosalità assicura il *medium* di collegamento tra le autocoscienze, grazie al quale il loro rapporto è istituito proprio nel momento in cui era esposto al rischio dell'annientamento. La mediazione tramite l'essere è quindi l'esito della lotta e, insieme, la legge interna di sviluppo della figura del servo-signore:

Il signore si rapporta al *servo in guisa mediata attraverso l'indipendente essere*, ch  proprio a questo   legato il servo; questa   la sua catena, dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta; e perci  si mostr  dipendente, avendo egli la sua indipendenza nella cosalit . Ma il signore   la potenza che sovrasta a questo essere: giacch  egli nella lotta mostra infatti che questo essere gli valeva soltanto come un negativo; siccome il signore   la potenza che domina l'essere, mentre questo essere   la potenza che pesa sull'altro individuo, cos , in questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di s  questo altro individuo.<sup>38</sup>

Il rapporto di dipendenza del servo dal signore si attua attraverso la mediazione di un terzo termine, il mondo oggettivo in cui l'uno   immerso e di cui l'altro dispone. Si tratta quindi di una dipendenza mediata, all'interno della quale la possibilit  del rovesciamento dialettico si radica nel rapporto dei due estremi con il termine medio. Il signore domina sul servo tramite l'essere, che sovrasta in quanto ha affermato la propria indipendenza da esso, ponendosi come pura autocoscienza, per la quale il riconoscimento vale pi  della vita stessa; il servo gli   sottomesso perch , nella paura della morte, ha fatto esperienza della propria dipendenza dall'essere, ossia ha riconosciuto che la vita   essenziale all'autocoscienza quanto la libert  stessa.<sup>39</sup>

Tuttavia, la dialettica tra servo e signore non si esaurisce in un rapporto di dominio mediato dall'appropriazione dell'essere naturale da parte dell'autocoscienza che ha ottenuto il riconoscimento. Entrambe le autocoscienze intrattengono anche un rapporto con il mondo oggettivo, mediato dall'azione dell'altra. Dal lato del signore, ci  significa che egli si trova, verso l'essere indipendente, in rapporto non solo di dominio, ma pure di distruzione e di godimento, e che per questo secondo rispetto egli necessita della mediazione servile:

il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*; anche il servo, in quanto autocoscienza in genere, si riferisce negativamente alla cosa e la toglie; ma per lui la cosa   in pari tempo indipendente; epper , col suo negarla, non potr  mai distruggerla completamente; ossia il servo *col suo lavoro non fa che trasformarla*. Invece, per tale mediazione, il rapporto *immediato diviene* al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il *godimento*; ci  che non riusc  all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquetarsi nel godimento. Non pot  riuscire all'appetito per l'indipendenza della cosa; ma il signore che ha introdotto il servo tra

---

<sup>38</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, I, p. 159.

<sup>39</sup> Kojève commenta cos : "*Il Servo [...] ha accettato la vita accordata da un altro. [...] rendendosi solidale con la sua vita animale, fa tutt'uno con il mondo naturale delle cose. Rifiutando di rischiare la vita in una lotta di puro prestigio, egli non si eleva al di sopra dell'animale. Come tale dunque egli considera se stesso, e come tale   considerato dal Signore*" (Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 30). La coscienza servile, considerata dal punto di vista del signore, coincide quindi con quella che per Marx   la prospettiva dell'economia politica, la quale "conosce l'operaio solo come animale da lavoro, come un animale ridotto ai pi  elementari bisogni fisici" (Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 68). Ne consegue che la *Fenomenologia* hegeliana, nella misura in cui rovescia la prospettiva signorile in quella servile, supera l'orizzonte che Marx considera proprio dell'economia politica.



la cosa e se stesso, si conchiude così soltanto con la dipendenza della cosa, e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora.<sup>40</sup>

Se quindi, per un verso, il mondo media il rapporto tra il servo e il signore, per un altro è il servo a mediare il rapporto tra signore e mondo, ma anche il signore media il rapporto tra la cosalità e la coscienza servile. Questa può infatti operare solo in quanto il signore le ha affidato la realtà cosale, che in origine le era apparsa come una potenza estranea, di fronte alla quale aveva tremato; per converso, lavorando per lui, il servo agisce come suo strumento, come forza mediatrice che gli consente di esercitare la sua attività sul mondo esterno. Alla luce delle affermazioni hegeliane sulla superiorità del mezzo sui fini, che attraversano la sua opera dai frammenti di sistema jenesi alla *Scienza della logica*, non stupisce che proprio la natura strumentale dell'attività servile possa assolvere una funzione decisiva nel rovesciamento della relazione dialettica con il signore.

Questi, in forza della mediazione del servo, elimina ora realmente l'indipendenza della cosa, che dapprima aveva negato astrattamente, ponendola come inessenziale rispetto alla pura identità con sé della coscienza. Il godimento è il rapporto *apparentemente* immediato che il signore intrattiene con il mondo oggettivo, che sussiste in realtà solo grazie alla mediazione del lavoro servile; in altri termini, esso è immediato solo dal punto di vista della coscienza signorile, è tale soltanto per-lei, in quanto ai suoi occhi il prodotto del servo e lo stesso lavoro servile, che media concretamente quel rapporto, le appartengono come suo proprio oggetto di godimento e sua propria attività:

l'operare della seconda [la coscienza servile] è l'operare proprio della prima [la coscienza signorile]; perché ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone; a quest'ultimo è soltanto l'esser-per-sé, è soltanto l'essenza; egli è la pura potenza negativa cui la cosa non è niente; ed è dunque il puro, essenziale operare in questa relazione; il servo peraltro non è un operare puro, sì bene un operare inessenziale.<sup>41</sup>

In quest'affermazione non sembra ingiustificato cogliere, pur con tutte le cautele del caso, un riflesso del punto di vista dell'economia politica – del quale abbiamo ricostruito la genesi analizzando il testo lockiano – secondo il quale l'operare del lavoratore si presenta come attività di chi possiede il controllo del mondo naturale, in particolare della terra, e la giustificazione della proprietà si rovescia quindi nella legittimazione dell'appropriazione di lavoro altrui. Secondo la logica interna al testo hegeliano, comunque, la relazione del signore con l'essere indipendente non è che un prolungamento della situazione della lotta per il riconoscimento: in entrambi i casi, l'autocoscienza astratta nega la cosa, anche se ora la negazione utilizza il servo come suo strumento.

Il processo dialettico a questo punto abbandona per un momento la considerazione del mondo oggettivo e della sua funzione mediatrice, per tornare alla relazione diretta tra le due autocoscienze, perché nel loro rapporto si misura il fallimento della coscienza signorile, che ha infine ottenuto il

---

<sup>40</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, pp. 159-160.

<sup>41</sup> Ivi, p. 160.

riconoscimento, ma soltanto da una coscienza dipendente, che essa ha degradato a livello cosale e che è pertanto inadatta a restituirle un'immagine adeguata di se stessa, a trasformare in verità la sua certezza di sé. Al superamento di quell'*impasse*, al rovesciamento che porta a riconoscere nella coscienza servile la verità della coscienza indipendente, è essenziale proprio la mediazione del mondo cosale. È infatti altrettanto necessaria ad intendere lo scacco della coscienza signorile quanto lo è l'asimmetria della relazione con il servo la circostanza per la quale l'autocoscienza non può che rimanere astratta fintantoché non ha riconosciuto l'essenzialità del mondo oggettivo. Al di là di ciò che gli appare, il signore intrattiene con le cose un rapporto inessenziale, le distrugge e ne ottiene in cambio il puro sentimento di se stesso, che dilegua insieme al godimento: "L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere*".<sup>42</sup> La coscienza ricade nella certezza di sé, perché non può trovare riconoscimento né nel servo degradato a cosa, né tramite l'oggetto annullato e distrutto.

Tutt'altro atteggiamento di fronte al mondo oggettivo è quello della coscienza servile, che grazie alla paura della morte ha compreso "che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura".<sup>43</sup> La coscienza dipendente è tale perché si riconosce dapprima legata al mondo oggettivo, che pure le è estraneo, e per questa via deve sottomettersi alla coscienza che nega essenzialità alla realtà esterna. Ma la vita è fondamento della soggettività tanto quanto la coscienza di sé: al signore, che ha disconosciuto uno degli elementi costitutivi dell'autocoscienza, ossia il fatto di essere non solo più che vita, bensì anche vita, è preclusa la via del pieno riconoscimento, che invece è aperta alla coscienza che, mediante la paura della morte, il servizio e il lavoro, ha saputo cogliere la co-essenzialità dei due momenti, e che nella trasformazione dell'oggetto esterno porta a sintesi consapevole natura e spirito, vita e libertà, materia e forma. Per questo motivo solo il servo, nel lavoro, intrattiene un rapporto essenziale con il mondo esterno:

Nel momento corrispondente all'appetito nella coscienza del signore, sembrava bensì che alla coscienza servile toccasse il lato del rapporto inessenziale verso la cosa, poiché quivi la cosa mantiene la sua indipendenza. [...] Il lavoro, invece, è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo *la singolarità* o il puro esser-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere; così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*.<sup>44</sup>

Dal punto di vista del signore, il rapporto essenziale verso la cosa è la pura negazione che, nel godimento, annulla l'indipendenza del mondo esterno e sancisce la superiorità dell'autocoscienza

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 162.

<sup>43</sup> Ivi, p. 158.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 162-163.

astratta. Ma la soggettività così affermata è priva del lato oggettivo, è l'identità con sé dell'idealismo fichtiano, la pura tautologia che resta vuota d'essere e non permea di sé il mondo.<sup>45</sup> Al contrario, nel lavoro del servo si manifesta il carattere sintetico dello spirito, che è "identità dell'identità e della non identità", ovverosia riconosce se stesso nell'altro da sé, fa dell'autocoscienza un oggetto e nell'oggetto indipendente trova la conferma dell'autocoscienza.<sup>46</sup> Solo una preventiva assegnazione di valore all'elemento dell'esteriorità consente la formazione di una soggettività ricca, piena di contenuto, che faccia del rapporto negativo verso l'oggetto il mezzo per permeare di sé il mondo e per acquisire consistenza oggettiva. Come ha già mostrato la lotta per il riconoscimento, non l'annullamento dell'opposto, ma il superamento sintetico, che conservi ciò che è stato negato, provoca l'avanzamento dialettico:<sup>47</sup> l'oggetto annientato nel godimento risorge sempre di nuovo come alcunché di estraneo di fronte alla coscienza, mentre l'oggetto formato nel lavoro perde la sua totale alterità, diviene oggetto per l'uomo. Diventa così chiaro perché al signore riesca nel godimento ciò che gli era precluso nell'appetito: il lavoro del servo ha eliminato l'estraneità dell'oggetto indipendente,<sup>48</sup> gli ha conferito una forma soggettiva, che sola lo rende adatto all'assimilazione da parte dell'uomo.<sup>49</sup> Lo stesso sentimento di sé, che la coscienza signorile riceveva nell'annullamento dell'oggetto, era quindi reso

<sup>45</sup> Per la povertà e la gracilità di una soggettività intesa come pura identità con sé, cfr. Finelli R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 29-30.

<sup>46</sup> "Per il fatto di venire *esteriorizzata*, la forma alla coscienza servile non si fa un Altro da lei; ché proprio la forma è il suo puro *esser-per-sé* che quivi alla coscienza servile si fa verità. Così, proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un *sensu estraneo*, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diventa *sensu proprio*" (Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 163). Non bisogna dimenticare che il lavoro possiede una natura formativa solo in quanto discende dal servizio, ossia in quanto è un'attività obbligatoria, imposta da un altro. Già Kojève ha osservato che solo il lavoro forzato umanizza l'uomo, strappandolo alla pura animalità e all'angoscia di fronte alla natura (cfr. Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 40). Anche Harris sottolinea la necessaria presenza, alla base dell'agire formativo, degli elementi correlativi della costrizione signorile e dell'obbedienza servile. Nella sottomissione al signore il servo, imparando a rispettare le cose del mondo come ciò che non gli appartiene e interdicendosi l'appagamento, si avvia all'intuizione dell'essere indipendente come di se stesso: "The things belong to the Lord. And precisely because he has to respect it, the serf can observe the meaning of all of his embodied labour when he looks at this property that he has to treat with respect. This made object is his own activity embodied" (Harris H.S., *Hegel's ladder. I: The pilgrimage of Reason*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1997, p. 365).

<sup>47</sup> Hyppolite sottolinea con forza il carattere dialettico-sintetico, quindi non assoluto della negazione umana, che le consente di svolgere un fondamentale ruolo antro-po-storico-poietico. "L'uomo si sforza di riguadagnare o di *assumere* le determinazioni; le nega, come la morte nega il vivente determinato, ma le conserva anche, conferendo loro un senso nuovo. Così l'esistenza umana genera una storia, la sua storia, in cui i momenti parziali sono sempre negati, ma anche sempre ripresi, per essere superati. La vera vita dello spirito non è solo quella che esita davanti alla morte, è quella che interiorizza la morte e «possiede il magico potere di convertire il negativo in essere». Questo potere corrisponde a ciò che Hegel chiama *Soggetto*" (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, pp. 38-39).

<sup>48</sup> "Il formare non ha solo questo significato positivo, che cioè in esso la coscienza servile come puro *esser-per-sé* diventi a sé l'*essente*; ma ha anche il significato di contro al suo primo momento, la paura. Infatti, nel formare la cosa, la negatività propria di quella coscienza, il suo *esser-per-sé*, le diventa un oggetto, sol perché essa toglie l'*essente forma* opposta. Ma tale *negativo* oggettivo è appunto l'essenza estranea, dinanzi alla quale la coscienza servile ha tremato. Ora peraltro essa distrugge questo negativo che le è estraneo; pone sé, come un tale negativo, nell'elemento del permanere e diviene così *per se stessa* un *qualcosa che è per sé*. [...] Per il fatto di venire *esteriorizzata*, la forma alla coscienza servile non si fa un Altro da lei; ché proprio la forma è il suo puro *esser-per-sé* che quivi alla coscienza servile si fa verità" (Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 163).

<sup>49</sup> Jean Hyppolite esprime così il carattere *sintetico* del lavoro: "Nel lavoro, soprattutto, [il servo] imprime all'essere-altro, al mondo oggettivo, la forma dell'autocoscienza, ne fa un mondo umano, il suo mondo e, al contrario, dà al proprio essere-per-sé, sempre negativo, la consistenza e la stabilità dell'essere-in-sé. L'opposizione che talora esiste fra l'essere-in-sé e l'essere-per-sé è risolta dall'individualità che assume il proprio essere-altro e lo rifà secondo la forma dell'essere-per-sé" (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, pp. 36-37).

possibile dall'attività servile, senza la quale la cosa le si sarebbe presentata come inassimilabile, non suscettibile di appropriazione. Ne discende la completa dipendenza del signore dal servo proprio nell'esperienza che gli è essenziale: il puro sentimento di sé, l'autocertezza della coscienza.

Anche sulla base del confronto della *Fenomenologia* con i manoscritti jenesi, non appare forzato trasferire queste conclusioni sul piano economico, e dedurre che il consumo annulla l'oggetto solo sulla base di una preventiva appropriazione operata dal lavoro. Lo stesso Locke, del resto, affermava che anche dei frutti spontanei della terra è necessario impadronirsi attivamente perché se ne possa trarre vantaggio e beneficio.<sup>50</sup> In Hegel, però, diviene evidente che le due attività spettano a individui differenti e che, nonostante l'apparenza contraria, la loro distinzione rende il consumatore dipendente dal produttore. Nei termini di una filosofia della coscienza, quale è qui quella hegeliana, la valorizzazione del lavoro risiede nel riconoscimento del fatto che l'attività produttiva annulla l'estraneità dell'oggetto e riempie di contenuto la forma astratta dell'autocoscienza, che il consumo si limita invece a confermare come una vuota tautologia, come un'affermazione priva di oggetto. Se si traducono queste considerazioni sul piano economico e in un'ottica materialistica, *al di là della lettera hegeliana*, ne risulta che mediante il lavoro l'uomo umanizza il mondo, trasforma la natura in base a fini, arricchisce di contenuto concreto la propria personalità e sviluppa le proprie potenzialità latenti.

Questa traduzione, con gli effetti che ne conseguono, è precisamente l'operazione teorica compiuta da Marx. Pur imputando a Hegel il limite di aver visto "solo il lato positivo, e non quello negativo del lavoro"<sup>51</sup> egli ammette il proprio debito nei suoi confronti, riconoscendogli il merito di aver colto "l'essenza del *lavoro* e [compreso] l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*",<sup>52</sup> anche se poi non gli rende giustizia quando sostiene che "il punto di vista di Hegel è quello dell'economia politica moderna".<sup>53</sup> Questi supera infatti l'individualismo contrattualistico degli economisti per diversi aspetti, tutti decisivi per intendere la stessa critica marxiana dell'economia politica. In primo luogo, egli mostra, nella formulazione idealtipica della *Fenomenologia*, il carattere antagonistico, conflittuale della relazione interumana, contro l'idealizzazione razionalistica ed irenica di Locke e la fiducia smithiana nell'armonia prestabilita degli interessi individuali,<sup>54</sup> solo apparentemente configgenti.<sup>55</sup> È evidente che la dialettica tra servo e

---

<sup>50</sup> Cfr. Locke J., *Trattato sul governo*, p. 23.

<sup>51</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 238.

<sup>52</sup> Ivi, p. 237.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Lukàcs segue la critica marxiana, affermando che "l'elemento decisivo della teoria classica del valore, cioè lo sfruttamento dell'operaio nella produzione industriale, non è mai stato compreso da Hegel" (Lukàcs G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1975, p. 469). Egli non tiene conto, tuttavia, del fatto che la dialettica tra servo e signore sembra cogliere, seppure al livello di astrazione che le è proprio, l'elemento ideologico insito nella rappresentazione del lavoro salariato fornita dall'economia classica, la quale, mentre enuncia la teoria del valore-lavoro, occulta però l'appropriazione di lavoro altrui che si cela dietro l'esistenza del profitto e della rendita.

<sup>54</sup> È una fiducia cui lo stesso Hegel indulge nei *Lineamenti di filosofia del diritto*: "In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'egoismo soggettivo si converte nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, – nella mediazione dell'individuo, per mezzo dell'universale, in quanto movimento dialettico; così che, poiché

signore è segnata da un rapporto di dipendenza scaturito dalla mutua ostilità delle autocoscienze, mentre l'appropriazione del lavoro altrui in Locke e il potere di comando del capitale sul lavoro in Smith sono privi di riferimento alla costrizione e all'asservimento.<sup>56</sup> In secondo luogo, se nel punto di vista del signore, cui l'attività del servo appare come attività propria, effettivamente è riflessa la prospettiva dell'economia politica – la quale sancisce la legittimità dell'acquisto della forza-lavoro altrui, che con ciò cessa di appartenere al lavoratore e diviene proprietà del capitalista –, dal punto di vista della coscienza servile, che rappresenta la *verità della figura*, è solo il *lavoro proprio* a possedere un valore formativo, umanizzante, produttivo.

Il riconoscimento di questo fatto rivestirà un ruolo fondamentale nella critica marxiana del lavoro salariato come forma di attività espropriata. In realtà, come in Locke l'appropriazione di lavoro altrui non comportava una forma di alienazione, così anche per Hegel il rapporto di iniziale dipendenza della coscienza servile da quella signorile non implica alienazione, perché nella sua prospettiva quel concetto ha un significato diverso dal trasferimento forzoso di un bene o di un diritto ad un altro. Ciò non toglie, tuttavia, che questo sia il primo senso in cui Marx denuncia la presenza dell'alienazione nella società borghese, e che per questo verso egli sia debitore della *Fenomenologia* hegeliana, riletta alla luce di una nuova accezione del termine.<sup>57</sup> Rispetto a Locke e agli economisti, Hegel ha infatti compiuto il passo decisivo che consiste nel mostrare che l'autocoscienza signorile è tale solo grazie alla mediazione del lavoro servile, che il godimento non assolve alcuna funzione storica, che solo chi produce umanizza il mondo e con ciò crea la relazione tra la realtà esterna e il non-lavoratore, rendendolo per questa via dipendente da sé.

Non bisogna tuttavia dimenticare che, nel suo carattere idealtipico, la costruzione hegeliana mette in luce lo schema di relazione interumana che è sotteso a *tutte* le forme di lavoro indiretto, fondate sul pluslavoro di una classe esclusa dalla proprietà del mondo oggettivo. Se si traducono queste riflessioni dal livello coscienziale, filosofico e atemporale al livello economico, si ottiene quindi una matrice sovrastorica dei rapporti di produzione entro una società antagonista qualsiasi, nella quale la ricchezza sia prodotta da una classe che è esclusa dalla proprietà e dal consumo e detenuta da una

---

ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri” (Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965, p. 177).

<sup>55</sup> “L'uomo ha [...] quasi sempre bisogno dell'aiuto dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l'egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede” (Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, p. 18).

<sup>56</sup> Un discorso diverso si potrebbe fare a proposito dell'*Enciclopedia*, dove Hegel legittima la vendita di forza-lavoro, *purché limitata nel tempo*. La differenza tra *Fenomenologia* ed *Enciclopedia* confuta almeno parzialmente quanti hanno voluto vedere già nel capolavoro jenesi l'abbandono da parte di Hegel del terreno dell'analisi concreta, a favore di una metafisica dell'assoluto (cfr. Habermas J., *Lavoro e interazione*, Milano, Feltrinelli, 1975).

<sup>57</sup> Mario Rossi ha colto la presenza dell'alienazione nel primo momento della dialettica di servo e signore, senza distinguere tuttavia adeguatamente l'accezione hegeliana da quella marxiana del termine e quindi le prospettive dei due pensatori: “i due contendenti [...] è necessario che sopravvivano entrambi, l'uno come riconosciuto e l'altro come riconoscente. *Riconoscente* significa alienante all'altro il proprio essere autocoscienza che cerca il riconoscimento: significa vivente ed *operante*, integralmente, in funzione dell'altro” (Rossi M., *Marx e la dialettica hegeliana. Vol. 1: Hegel e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1960, pp. 382-383).

classe di consumatori improduttivi, che svolge una funzione puramente parassitaria. Marx è quindi debitore verso questa pagina hegeliana per il tema dell'*espropriazione*, ossia per quella forma di alienazione che accomuna il modo di produzione moderno-capitalistico a quello antico-schiavile e medievale-feudale.<sup>58</sup> Per esprimere la specificità del rapporto capitalistico rispetto ad altre relazioni di classe, egli dovrà utilizzare strumenti teorici diversi, solo in parte riconducibili all'influenza hegeliana. Ciò non toglie, tuttavia, che Hegel nella *Fenomenologia* mostri di aver già compiuto, nel quadro di una filosofia della coscienza, una riflessione che mette allo scoperto, in una teoria di respiro universale, *anche* le intime contraddizioni dell'economia politica, che Marx si è assunto il compito di esplicitare e di chiarire analiticamente, al fine di attuarne un superamento non più speculativo, bensì pratico-politico.

### § 3. Marx: scissione ed espropriazione dai *Manoscritti al Capitale*.

I testi giovanili marxiani che manifestano nel modo più evidente una diretta dipendenza dalla dialettica di servo e signore sono quei *Manoscritti economico-filosofici*, nei quali spesso la critica ha visto il massimo documento dell'hegelismo di Marx. Il modello è tradotto, tuttavia, in termini economici e storicamente determinati, cosicché lo schema generale di relazione interumana definito nella *Fenomenologia* subisce una particolarizzazione, che lo rende adatto ad esprimere i rapporti di produzione capitalistici. Se Locke aveva implicitamente giustificato l'appropriazione di lavoro altrui, senza avvertirne la contraddizione con il principio dell'identità di proprietà e lavoro, se Hegel aveva esplicitamente riconosciuto al servo, seppure dipendente dal signore, l'attività reale di trasformazione del mondo, il passo ulteriore compiuto da Marx consiste nel mostrare, nella scissione del produttore dalla ricchezza, una forma specifica dell'estraniamento dell'operaio all'interno del modo di produzione capitalistico. La lezione hegeliana è stata decisiva per aver sostituito al modello sintetico lockiano e smithiano, nel quale ciascun individuo appare come soggetto unitario di attività, proprietà e godimento, un modello antagonistico, nel quale lavoro e consumo si scindono, incarnandosi in individui differenti, posti in relazione di dipendenza reciproca. Alla visione pacificata di una società che si costituisce tramite un accordo consensuale e su base egualitaria subentra l'immagine dialettica della relazione scaturita dalla lotta, dal riconoscimento asimmetrico, ossia da un consenso strappato, estorto, forgiato

---

<sup>58</sup> Questa interpretazione è indirettamente avvalorata da Harris, il quale, nel tentativo di determinare i contenuti storici concreti del movimento dialettico descritto nella *Fenomenologia*, riconosce nel lavoro diretto del servo l'indicazione della necessità di rovesciare il diritto di proprietà, situandola nel passaggio dal modo di produzione feudale a quello industriale-borghese: "Through the gradual maturing of this consciousness that the world is his, because he makes it, the serf will come finally to the revolutionary awareness that the land is not the Lord's but his. This was what did happen in 1789" (Harris H.S., *Hegel's ladder. I: The pilgrimage of Reason*, p. 369). Se davvero Hegel ha rispecchiato nella figura di signoria e servitù la contraddittorietà del regime di proprietà feudale e il suo necessario trapasso in quello borghese, nulla vietava a Marx di utilizzare lo schema fenomenologico per illustrare la contraddizione fondamentale che persiste all'interno di quest'ultimo e motiva la necessità di superarlo in un regime di proprietà comune.

nella paura della morte. Marx manifesta il suo autentico hegelismo nella misura in cui comprende la stretta continuità esistente tra lo squilibrio originario dell'*Anerkennung*, che getta nel rapporto interumano un germe di instabilità, imprimendogli dinamismo, storicità, tensione dialettica, e la conciliazione soltanto apparente della società civile, che egli traduce in termini economici nella contraddizione, che attraversa la proprietà privata, tra lavoro e capitale,<sup>59</sup> produzione e consumo.

L'influsso hegeliano su Marx non si esaurisce, tuttavia, in una concezione genericamente dialettico-antagonistica del rapporto sociale e della storia. Per limitarci al tema che stiamo esaminando, le corrispondenze strutturali tra lo sviluppo interno della figura del servo-signore e l'analisi del lavoro estraniato contenuta nei *Manoscritti* sono puntuali e decisive, tanto da giustificare l'ipotesi che la *Fenomenologia* abbia costituito per Marx il principale filtro interpretativo attraverso il quale leggere la contraddizione di fondo del rapporto capitalistico. In primo luogo, infatti, il mondo oggettivo media la relazione tra operaio e capitalista, come già quella tra servo e signore, poiché il lavoratore è necessariamente legato alla natura, che gli assicura i mezzi di sussistenza e di lavoro, ma essa appartiene all'altro uomo, che per questo motivo lo sovrasta e lo assoggetta.<sup>60</sup> In secondo luogo, come per Hegel il godimento del signore richiedeva la preventiva umanizzazione dell'oggetto assicurata dall'agire formativo del servo, così il rapporto tra il capitalista e i prodotti del lavoro<sup>61</sup> è mediato dall'attività dell'operaio, il quale soltanto intrattiene una relazione diretta con il mondo oggettivo. In terzo luogo, il capitalista media il rapporto tra l'operaio e la natura, poiché, dopo avergliela sottratta nella forma originaria della connessione immediata, gliela affida di nuovo, ma questa volta come strumento appropriato dal capitale, perché la metta a frutto: l'operaio "riceve del lavoro",<sup>62</sup> scrive Marx, così come per Hegel il signore abbandonava il lato dell'indipendenza della cosa al servo, perché la elaborasse. Infine, il lavoro stesso si presenta alla coscienza dell'operaio come attività propria del capitalista: "l'esteriorità del lavoro per l'operaio si rivela nel fatto che esso non è suo proprio ma di un altro, che non gli appartiene e che in esso egli non appartiene a sé, ma a un altro"<sup>63</sup> dice Marx, riecheggiando da vicino la formula hegeliana, secondo la quale "ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone".

---

<sup>59</sup> Per Costanzo Preve, l'hegelismo di Marx traspare dalla stessa relazione tra lavoro e capitale, che tradurrebbe in termini concreti la dialettica hegeliana di Essere e Nulla: "fondamento del pensiero dialettico [...] è la comprensione di come il Divenire temporale della storicità sostanziale dei processi non è che una mediazione fra l'Essere e il Nulla, la cui rispettiva esistenza isolata non è che una vuota e statica astrazione [...]. Il punto di partenza assoluto, da cui Marx parte, è proprio il *lavoro vivo* [...], che funziona in lui da vero e proprio Essere. L'Essere richiede però il forte potere del negativo, del Nulla, per potersi determinare e per poter assumere il carattere della storicità, e questo Nulla [...] è allora proprio il rapporto di *capitale*, che sottomette a sé il lavoro vivo stesso, ma non riesce a nullificarlo integralmente, limitandosi a determinarlo come divenire storico e sociale [...]. Il capitalismo è dunque, in un certo senso, compiuto nichilismo" (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 144). Con questa osservazione, Preve non fa in realtà che indicare la struttura dialettica soggiacente all'analisi di Marx, anche se ciò gli consente di mostrare il carattere nichilistico del capitale, che apparirà in tutta la sua evidenza nel meccanismo di valorizzazione del valore.

<sup>60</sup> Cfr. *supra*, pp. 29-30.

<sup>61</sup> Anche in questo caso si tratta di una relazione di godimento (cfr. Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 137).

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, p. 30.

<sup>63</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 128.

I *Manoscritti*, pertanto, riprendono e traducono in termini economici la dialettica costitutiva del rapporto interumano, secondo il modello della *Fenomenologia* hegeliana, che lo articola nella triplice mediazione tra due soggetti in posizione antagonistica e il mondo in cui essi vivono.<sup>64</sup> Ne consegue che al punto d'arresto della prima dialettica – il riconoscimento unilaterale del signore – ne corrisponde uno anche nella seconda – il rapporto asimmetrico tra capitalista e operaio: laddove Hegel mostra lo scacco dell'*Anerkennung*, Marx denuncia la cristallizzazione di una relazione di dominio e di sfruttamento. Quegli aveva affermato che “al vero e proprio riconoscere manca il momento pel quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e pel quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro. Col che si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale”,<sup>65</sup> e Marx lo riprende quasi alla lettera: “il non-lavoratore fa contro l'operaio tutto ciò che l'operaio fa contro se stesso, ma non fa contro se stesso ciò che fa contro l'operaio”.<sup>66</sup>

Nonostante la loro stretta corrispondenza, le due citazioni possiedono una diversa collocazione all'interno delle rispettive dialettiche: quella hegeliana si situa nel punto di svolta del processo, laddove il signore si scontra con un fallimento e per giungere al riconoscimento diviene necessario assumere la prospettiva del servo; quella di Marx, al contrario, chiude il capitolo sul lavoro estraniato, segnando un punto di arresto apparentemente definitivo.<sup>67</sup> Ciò significa che l'analisi del lavoro alienato opera un taglio nel *continuum* della dialettica hegeliana e vi isola il momento corrispondente al punto di vista del signore. All'interno del movimento complessivo, scandito dal passaggio dalla prospettiva della coscienza signorile a quella della coscienza servile, Marx ritaglia la prima tappa, che nella sua opera *coincide con il modo di produzione capitalistico*, e l'analizza in profondità, secondo un approccio *sincronico*, mostrando le molteplici forme di alienazione che lo caratterizzano. Per questo motivo, affermare che “noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto *attuale*” non significa solo rivendicare il carattere realistico dell'indagine, ma anche mostrare – come segnala il corsivo dello stesso Marx – che per il momento si sta astraendo dal processo nel quale il fatto è collocato, al fine di

---

<sup>64</sup> Dal Pra, dopo aver ridotto l'influsso hegeliano su Marx a un'eredità puramente formale, non manca di sottolineare che “ad Hegel vengono attinti anche alcuni dei contenuti dello sviluppo che viene compreso attraverso l'alienazione; è noto, per esempio, che Hegel ha dato il debito rilievo al nesso dell'uomo con la natura e che ha visto tale nesso come relazione fra il lavoro umano e il prodotto del lavoro; ora che l'alienazione del lavoro si presenti anzitutto come alienazione del prodotto del lavoro, e cioè della natura rispetto all'uomo è appunto un passaggio che Marx può aver tratto dall'indicazione hegeliana; altrettanto si può dire [...] del modo in cui Marx prospetta l'alienazione del lavoro come operante nei rapporti fra l'uomo e l'uomo; basti ricordare come Hegel, nella dialettica dei rapporti fra servo e padrone, abbia messo in evidenza l'importanza che riveste, per l'attività umana, la relazione che l'uomo intrattiene con l'altro uomo [...]. Non è perciò azzardato dire che Marx poteva trovare nella sua conoscenza dei testi hegeliani non soltanto l'esempio di un procedimento formale di conoscenza fenomenologica, ma anche l'indicazione dei nessi più importanti in cui si articola lo sviluppo dell'uomo, e cioè l'intreccio in cui l'uomo si stringe sia con la natura che con la sua stessa attività” (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 125).

<sup>65</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, pp. 160-161.

<sup>66</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 144.

<sup>67</sup> La brusca interruzione del discorso proprio nel punto in cui Marx si riprometteva di approfondire ulteriormente l'analisi è dovuta in realtà al fatto che i *Manoscritti* ci sono giunti in forma frammentaria. È comunque importante mostrare i limiti precisi della sovrapposibilità reciproca della pagina fenomenologica e del primo manoscritto marxiano, anche quando dipendano dalle circostanze materiali di trasmissione dei testi, perché essi indicano la necessità di cercare altrove, nella produzione di Marx, lo sviluppo corrispondente alla seconda parte della dialettica hegeliana.



poterlo obiettivare in forma statica per esaminarlo più efficacemente. La seconda parte del processo, corrispondente al punto di vista della coscienza servile, non trova quindi spazio all'interno di quest'analisi del lavoro estraniato proprio perché coincide con il superamento dell'alienazione.

L'arresto della dialettica è quindi momentaneo e assolve una funzione metodologica, ma deve essere tenuto presente per non incorrere in equivoci a proposito del tema dell'alienazione. Se per Marx essa si annida infatti nella circostanza *reale* per cui il lavoro dell'operaio appartiene al capitalista, per Hegel, viceversa, non ha nulla a che vedere con il fatto che l'operare del servo appaia come il fare del padrone: per lui si tratta appunto di un'*apparenza*, giustificata dalla discordanza tra i punti di vista della coscienza naturale e della coscienza filosofica, tra il per-sé e l'in-sé o per-noi; ne consegue che la coscienza servile è per il filosofo la verità della coscienza signorile, come lo stoico è quella del servo. Ma l'elemento cruciale consiste nel fatto che, nella dialettica in esame, l'alienazione, anziché comparire dal punto di vista del signore, laddove Marx ne denuncia la presenza, per Hegel compare nella prospettiva della coscienza servile e proprio nel momento in cui essa raggiunge la conferma di sé come autocoscienza nel lavoro. Ciò avviene perché egli intende l'alienazione come il movimento del farsi oggetto, della fuoriuscita da sé della soggettività tautologica, che le è necessaria per porsi come realmente esistente e per riconoscersi nell'elemento dell'esteriorità.<sup>68</sup> Per questo motivo, l'alienazione, per quanto segni la negazione della purezza dell'identità auto-coscienziale, non costituisce una degradazione, una perdita, bensì una concretizzazione, un arricchimento, come dimostra la tesi della superiorità della religione che professa l'incarnazione del divino su quelle che si fermano al riconoscimento di un puro principio soggettivo, totalmente separato dal mondo. Ne consegue che, se applichiamo alla pagina fenomenologica il concetto di alienazione nell'accezione marxiana, esso si attaglia pienamente alla descrizione della condizione servile dal punto di vista del signore; se utilizziamo invece l'accezione hegeliana, esso designa l'operare formativo così come appare dal punto di vista della coscienza servile liberatasi dalla dipendenza, ossia ciò che nella prospettiva marxiana si configura come superamento dell'alienazione e liberazione del lavoro.

Nel capitolo che i *Manoscritti* dedicano al lavoro estraniato è dunque assente il momento del rovesciamento dialettico, della disalienazione del lavoro. Se tuttavia l'indicazione dell'omologia strutturale tra la figura di signoria e servitù e il rapporto di produzione capitalistico ha trovato una prima conferma nei testi fin qui esaminati, è lecito chiedersi dove si possa trovare, nella produzione marxiana, lo sviluppo corrispondente alla seconda parte della dialettica hegeliana, ovvero alla prospettiva della coscienza servile. Il terzo manoscritto, presentando il superamento dell'alienazione nel "comunismo in quanto soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione*

---

<sup>68</sup> È questo uno dei significati prevalenti di *Entäußerung*, il termine che Hegel utilizza, insieme con *Entfremdung* e *Veräußerung*, per indicare il movimento o la condizione di alienazione e di estraniamento. Per una definizione delle principali accezioni di *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Veräußerung* nell'opera hegeliana, cfr. *infra*, cap. 3.2.

dell'uomo",<sup>69</sup> fornisce alla questione una risposta solo parziale, poiché, pur sottolineando l'eliminazione della separazione del lavoratore dal mondo oggettivo e dall'altro uomo, non insiste sul carattere formativo del lavoro come strumento di umanizzazione del mondo, che costituiva il fulcro del rovesciamento hegeliano. La coscienza servile riesce, infatti, laddove il signore aveva fallito solo in quanto, nel lavoro, elimina l'estraneità del mondo, permea l'oggetto di soggettività e conferisce alla coscienza una consistenza oggettiva, permanente; nello stoicismo, nel quale il movimento che il servo compie in maniera irriflessa giunge infine a consapevolezza, diviene evidente che la funzione del lavoro è consistita nella negazione dell'alterità cosale, nella posizione dell'incondizionatezza della coscienza dinanzi al mondo, nell'annullamento dell'oggetto come fattore estraneo che la determinasse dall'esterno. A questa posizione corrisponde in Marx un duplice movimento di oggettivazione – intesa come autoproduzione dell'uomo – e di soggettivazione – intesa come formazione e subordinazione del mondo a fini umani –, che costituisce l'architrave dell'intera sua opera, ma che resta in ombra nei *Manoscritti*. Anche il capitolo su *Proprietà privata e comunismo*, che è espressamente dedicato al processo di riappropriazione umana del mondo oggettivo, è infatti influenzato meno dalla dialettica di servo e signore che dall'umanesimo feuerbachiano, al quale deve il carattere astrattamente filosofico-antropologico di molte sue osservazioni:

la soppressione positiva della proprietà privata, vale a dire l'appropriazione *sensibile* dell'essenza e della vita umana, dell'uomo oggettivo, delle *opere* umane per l'uomo e da parte dell'uomo, non è da intendere solo nel senso del *godimento immediato*, unilaterale, non solo nel senso del *possedere*, nel senso dell'*avere*. L'uomo si appropria della sua essenza onnilaterale in una maniera onnilaterale, cioè in quanto uomo totale. Ognuno dei suoi rapporti *umani* verso il mondo, il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare, il toccare, il pensare, l'intuire, il sentire, il volere, l'essere attivo, l'amare [...] sono, nel loro *oggettivo* comportamento, ovvero nel loro *comportamento verso l'oggetto*, appropriazione del medesimo. L'appropriazione della realtà *umana*, il comportamento di essa verso l'oggetto, è l'*affermazione della realtà umana*.<sup>70</sup>

Vi sono tuttavia altri testi marxiani nei quali il modello fenomenologico traspare nella sua interezza – nei due momenti distinti ma interrelati dell'alienazione e del suo superamento –, seppure al fondo di un ricco materiale economico che spesso impedisce di riconoscerlo a prima vista. Contrariamente a quanto sostiene un'influente tradizione interpretativa, che ha trovato in Althusser e in Della Volpe i suoi massimi esponenti, sono proprio le più significative opere della maturità, in particolare i *Grundrisse* e *Il capitale*, a prospettare il processo dell'alienazione e del suo superamento, inteso come movimento di espropriazione e riappropriazione, secondo lo schema dialettico hegeliano. Le evidenze testuali che corroborano questa tesi sono tanto numerose da suggerire, piuttosto di un'esautiva collazione di elementi probatori, una ricostruzione complessiva dell'argomentazione marxiana, che mostri, attraverso alcuni esempi significativi, la sua stretta corrispondenza con la pagina fenomenologica.

---

<sup>69</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 172.

<sup>70</sup> Ivi, p. 181.

Il motivo profondo di concordanza con il modello hegeliano consiste nel fatto che torna in queste opere – espressa ormai in forma puramente economica – la triplice mediazione sulla cui base si struttura la figura di signoria e servitù, che Marx aveva già ripreso nei *Manoscritti economico-filosofici*. In primo luogo, il capitalista si rapporta all'operaio mediatamente, ne acquista la forza-lavoro perché si è appropriato preventivamente i mezzi di produzione, prima di tutti la terra, ma poi anche gli strumenti di lavoro, sottraendoli al lavoratore libero, e con ciò lo ha reso dipendente da sé:

il rapporto del lavoro col capitale, ossia con le condizioni oggettive del lavoro come capitale, presuppone un processo storico che dissolve le diverse forme in cui il lavoratore è proprietario o il proprietario lavora. Dunque innanzitutto: 1) *Dissoluzione* del rapporto con la terra – col suolo – quale condizione naturale di produzione – con cui egli sta in rapporto come con la sua propria esistenza inorganica, laboratorio delle sue forze e dominio della sua volontà. 2) *Dissoluzione dei rapporti* in cui egli figura come *proprietario dello strumento*. [...] 3) Ambedue i casi implicano che egli prima di produrre posseda i mezzi di consumo necessari per vivere.<sup>71</sup>

La formulazione marxiana, per la quale il capitale, dunque il capitalista, coincide con le condizioni oggettive del lavoro, sintetizza efficacemente due lati della mediazione hegeliana, quello per cui l'essere indipendente media il rapporto tra la coscienza indipendente e la coscienza dipendente e quello per cui è la seconda a porre in relazione il primo e il terzo: il capitalista funge da personificazione del capitale e solo come tale si trova in rapporto con l'operaio; simmetricamente, le condizioni oggettive del lavoro sono proprietà del capitalista e solo come tali entrano in contatto con il lavoratore. Per quanto riguarda il primo momento, il fatto che si faccia riferimento al rapporto tra il lavoro e le sue *condizioni oggettive* – l'essere indipendente hegeliano –, non a quello tra operaio e capitalista, indica che questi non intrattengono alcuna relazione reciproca immediata, di carattere personale, bensì instaurano un legame solo entro il mercato del lavoro, nel quale l'uno può acquistare la capacità lavorativa dell'altro grazie alla mediazione del denaro, astrazione concreta che rappresenta la capacità reale di disporre di una porzione del mondo oggettivo sotto forma di mezzi di produzione. Il rapporto sociale che si origina, nella sfera dello scambio, tra proprietario e lavoratore, è quindi una relazione di dipendenza mediata dal controllo del mondo esterno da parte del primo. Egli detiene i mezzi di produzione, il "corpo inorganico" di cui l'operaio necessita per mantenersi in vita ma che gli è stato sottratto in un secolare processo di dissoluzione della piccola proprietà contadina e dei liberi mestieri artigiani, e per questa via lo assoggetta a sé e si appropria la sua attività. La scissione del lavoratore dai mezzi di lavoro costituisce il rovescio del processo di appropriazione del mondo oggettivo da parte della classe proprietaria,<sup>72</sup> il quale introduce nella storia umana una forma inedita di

---

<sup>71</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 124-125.

<sup>72</sup> Già Proudhon aveva connesso esplicitamente la proprietà privata sulla terra con la sottrazione dei mezzi di lavoro ai produttori diretti, e aveva visto in quel processo la radice della disumanizzazione dell'uomo: "L'uomo non può rinunciare al lavoro così come non può rinunciare alla libertà; ora, riconoscere il diritto di proprietà fondiaria significa rinunciare al lavoro, poiché significa rinunciare ai mezzi che lo rendono possibile, significa transigere su un diritto naturale e privarsi della dignità d'uomo" (Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà?*, p. 100).

dipendenza mediata e impersonale. Rispetto ai modi di produzione pre-capitalistici viene meno l'immediatezza del rapporto sociale, non la subordinazione gerarchica di una classe all'altra:

il libero lavoratore [...] vende la particolare estrinsecazione di forza ad un capitalista particolare, di fronte al quale, in quanto *singolo* capitalista, egli è indipendente. Che questo non sia il suo rapporto con l'esistenza del capitale in quanto capitale, ossia con la classe dei capitalisti, è chiaro. Solo così, per quanto riguarda la singola persona reale, gli è lasciato un vasto campo di scelta, di decisione volontaria, e perciò di libertà formale.<sup>73</sup>

Dunque, come per Hegel il signore si rapporta al servo mediante l'essere indipendente, che egli domina e dal quale viceversa la coscienza servile si riconosce dipendente, così per Marx il capitalista si rapporta alla forza-lavoro mediante il capitale costante, che è la condizione oggettiva necessaria a metterla in movimento, ovverosia domina il lavoro vivo grazie al diritto di proprietà che detiene sul lavoro morto:

fonderie e fabbricati costituiscono un «titolo di diritto al lavoro notturno» dell'operaio. La pura e semplice trasformazione del denaro nei fattori oggettivi del processo di produzione, in mezzi di produzione, trasforma questi ultimi *in titoli di diritto e in titoli di imperio* sul lavoro e il pluslavoro altrui. [...] questa inversione, anzi capovolgimento, del rapporto fra lavoro morto e lavoro vivo, fra valore e forza produttrice di valore, [...] è propria della produzione capitalista e la caratterizza.<sup>74</sup>

Come abbiamo visto, tuttavia, il fatto che tra capitalista, operaio e mezzi di produzione sussista un rapporto dialettico comporta che ciascun elemento medi il legame tra gli altri due. Ne consegue che, come il capitalista domina l'operaio grazie al controllo dei mezzi di produzione, così questi può infondervi la propria forza vivificante solo in quanto il capitalista, dopo averglieli sottratti, glieli cede di nuovo; ma tra l'unità originaria e la riunificazione mediata intercorre una differenza fondamentale: mentre dapprima il lavoratore si trovava in una connessione organica con la natura, la mediazione del capitalista gliela riconsegna come un insieme di mezzi di produzione appartenenti a un altro, ossia nella forma del capitale. La ricomposizione del rapporto tra il lavoro e le sue condizioni oggettive è soltanto apparente, poiché è viziata dalla permanenza di un principio di dissociazione interna:

l'autonomo essere-per-sé del valore di fronte alla forza-lavoro viva – e quindi il suo esistere come capitale –, l'indifferenza oggettiva, rigida, la *estraneità* delle condizioni oggettive del lavoro rispetto alla forza-lavoro viva, estraneità che giunge al punto che queste condizioni si presentano di fronte alla persona dell'operaio nella persona del capitalista.<sup>75</sup>

Tra il momento dell'immediatezza e quello della mediazione intervengono dunque due modificazioni fondamentali: una scissione traumatica dell'unità originaria tra l'uomo e i suoi mezzi di sostentamento e di produzione e una conseguente trasformazione del modo in cui gli si presenta la

---

<sup>73</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 86.

<sup>74</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 430.

<sup>75</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II p. 71.

natura. Questo movimento di sottrazione e metamorfosi è assente nella pagina hegeliana:<sup>76</sup> l'essere indipendente, mediante il quale il signore domina sul servo, non solo è il medesimo dal quale questi si è riconosciuto dipendente nel corso della lotta per l'*Anerkennung*, ma resta inalterato anche di fronte alla coscienza servile che deve elaborarlo; il signore non fa che abbandonarle il lato dell'indipendenza della cosa così com'è, perché essa la trasformi. Marx insiste invece sulla dissoluzione del rapporto tra l'uomo e la terra, cioè sul lato negativo della mediazione, per il quale essa può avvenire solo sulla base di una preventiva scissione. Egli presenta l'appropriazione del lavoro altrui tanto dal versante positivo, come azione del capitale che assoggetta a sé la forza-lavoro mediante il monopolio dei mezzi di produzione, quanto dal versante negativo, come separazione forzata della classe lavoratrice da quei mezzi, ossia dal suo corpo inorganico.<sup>77</sup> In questo modo egli può denunciare la presenza dell'alienazione nella necessità stessa della mediazione, ossia nella circostanza per la quale le condizioni oggettive del lavoro sono espropriate al possessore della forza soggettiva produttrice di valore e non possono quindi essere messe a frutto senza l'intervento di un terzo elemento estraneo, che si è introdotto surrettiziamente all'interno del processo produttivo.

Che quell'elemento estraneo, il capitalista, non svolga alcuna funzione nell'ambito della produzione risulta evidente dal fatto che egli non fa che garantire la mediazione tra due elementi posti già originariamente in immediata connessione organica; la sua essenziale exteriorità rispetto al processo produttivo è tuttavia tematizzata esplicitamente nel terzo momento della mediazione dialettica. Qui il modello hegeliano, secondo il quale il godimento del signore è mediato dall'agire formativo del servo, è nuovamente operante. Il capitalista può infatti appropriarsi il mondo oggettivo esclusivamente tramite la mediazione del lavoro dell'operaio, perché il sostrato naturale dell'attività umana è messo in valore e diventa utilizzabile solo grazie all'erogazione di forza-lavoro, che trasforma la materia in merce, insieme oggetto d'uso per il capitalista e strumento di valorizzazione del suo capitale:

Una macchina che non serve nel processo di lavoro è inutile. Inoltre, subisce l'azione distruttiva del ricambio organico naturale: il ferro arrugginisce, il legno marcisce. Il filo non tessuto o lavorato a maglia è cotone sprecato. Il lavoro vivo deve afferrare queste cose, ridestarle dal regno dei morti, trasformarle da valori d'uso soltanto possibili in valori d'uso reali ed operanti. Lambite dal fuoco del lavoro, divenute suoi organi, animate dal suo soffio ad eseguire le funzioni implicite nel loro concetto e nella loro destinazione, esse sono bensì consumate, ma per uno scopo definito, come elementi costitutivi di nuovi valori d'uso, di nuovi prodotti, capaci di entrare o nel consumo individuale come mezzi di sussistenza o in nuovi processi di lavoro come mezzi di produzione.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Il motivo della scissione dell'unità originaria è tuttavia di evidente derivazione hegeliana. Gerald Alan Cohen lo connette esplicitamente con la nascita del capitale e mostra come esso corrisponda, in Marx come in Hegel, al secondo momento del processo dialettico scandito nelle tre fasi che egli definisce rispettivamente di unità indifferenziata, differenziazione senza unità, unità differenziata: "the central episode in the genesis of capitalism is a dual severance of the labourer from his means of production. Gone are his intimate control of and by them, and his rights over, and duties to, them. [...] So we again encounter: undifferentiated unity, differentiation without unity, differentiated unity. Marx dialectic of labour draws upon Hegel's dialectic of consciousness and nature [...] The craftsman is sunk in the object, nature, means of production, land, the immediate environment. [...] The conflict between consciousness and nature is undeveloped. It explodes under capitalism, as humanity split itself from nature" (Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, pp. 191-192).

<sup>77</sup> Cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 279.

<sup>78</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 280.

La complessità del sistema di produzione capitalistico, in particolare l'elevato grado di divisione del lavoro che lo caratterizza, fa sì che la relazione di godimento intercorra non tra il capitalista singolo e il prodotto dei suoi operai, bensì tra il capitalista collettivo e l'opera del lavoratore sociale complessivo.<sup>79</sup> Il consumo di una classe, in altre parole, è reso possibile dal lavoro di un'altra, che trasforma la materia priva di forma in valori d'uso, ossia in oggetti capaci di soddisfare bisogni umani. Considerata nel suo aspetto sociale, come valore di scambio, la merce è invece una porzione di mondo oggettivo che già il capitalista *singolo* si appropria, in forza dell'attività mediatrice dei *suoi propri* operai, e che vale per lui come potere di comando sulle merci altrui, destinate al suo consumo diretto o al processo di valorizzazione. Solo in apparenza l'analogia con il signore hegeliano è più stretta nel secondo caso che nel primo, poiché entrambi si fondano in realtà sul medesimo schema logico: sia come oggetti di godimento sia come mezzi di scambio le merci appartengono al capitalista solo grazie alla mediazione con il mondo oggettivo assicurata dall'applicazione di forza-lavoro altrui.

Per quest'aspetto l'opera marxiana appare come un'originale rilettura dell'idea hegeliana secondo la quale il godimento del signore rappresenta una forma di operare inessenziale, contrapposta all'operare formativo del servo.<sup>80</sup> Il capitalista cessa di svolgere un ruolo attivo nel processo economico non appena dalla sfera dello scambio, nella quale compare come personificazione del capitale, ci si trasferisce in quella della produzione, dove è l'operaio ad agire sulla natura imprimendovi il sigillo umano. Tutte le funzioni, di direzione e di sorveglianza, assolve dall'imprenditore nel vivo della produzione non sono infatti altro, per Marx, che attività extra ed anti-economiche, costi improduttivi per mantenere il potere del capitale sul lavoro altrui. L'intatto sentimento di sé, mediato dal godimento, del signore hegeliano si traduce nella funzione parassitaria di comando personificata dal capitalista marxiano, mentre il riconoscimento dell'essenzialità dell'agire formativo del servo fonda il caposaldo dell'intera opera di Marx: la centralità della produzione materiale dell'esistenza nella storia umana. Già entro la forma alienata del rapporto capitalistico quella centralità appare evidente a Marx, anche se solo dopo il superamento dell'alienazione il lavoro potrà assumere ai suoi occhi quel pieno valore umanizzante e formativo che Hegel attribuisce all'operare del servo in quanto tale.

La dialettica fenomenologica, quindi, fornisce a Marx il modello del movimento complessivo che conduce dal lavoro alienato al superamento dell'alienazione. Il primo momento corrisponde al punto di

---

<sup>79</sup> La peculiarità del modo di produzione capitalistico, che lo differenzia da tutti quelli che lo hanno preceduto, consiste d'altronde per Marx nel fatto che esso non ha come scopo il godimento, ma la valorizzazione del capitale: "di fronte al lavoro coatto immediato sta la ricchezza non come capitale, ma come rapporto di signoria; sulla sua base quindi viene riprodotto soltanto il rapporto di signoria, per il quale la ricchezza stessa ha valore soltanto come godimento, non come ricchezza in sé, e che per ciò stesso non può mai creare la *laboriosità generale*" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 318-319).

<sup>80</sup> Harris sottolinea opportunamente l'estromissione del signore hegeliano dalla sfera produttiva, nella quale egli compare esclusivamente come la voce che ordina; nella figura del signore Hegel non fa che personificare la legalità intrinseca nella natura, cui il lavoratore deve necessariamente sottomettersi nella produzione per imporle i propri fini: "Outside of his great hall, the lord (with his supposedly essential orders) does not matter; the tasks are tasks set by nature; and Adam, since he is accustomed to labor anyway, does not need telling what to do, just because his labor must meet the need of others as well as his own. The lord represents only natural necessity" (Harris H.S., *Hegel's ladder. I: The pilgrimage of Reason*, p. 369).

vista della coscienza signorile, per il quale il servo risulta dipendente dal signore; il secondo alla verità della figura, che rovescia il rapporto di dipendenza. In Marx la relazione dialettica per un verso si semplifica, perché egli si svincola preventivamente dal doppio senso in cui Hegel la fa valere,<sup>81</sup> per un altro apparentemente si complica, poiché è trasferita all'incrocio tra la sfera dello scambio e quella della produzione. In realtà, se si tiene a mente quanto abbiamo osservato a proposito della relazione tra la dialettica dell'*Anerkennung* e la figura che ne scaturisce, ne consegue anche in questo caso una strettissima corrispondenza tra le analisi dei due pensatori. Infatti, come in Hegel la dipendenza del servo dal signore non era che la fissazione di uno squilibrio già apparso sulla scena della lotta per il riconoscimento, così la dipendenza dell'operaio dal capitalista si manifesta per la prima volta nell'asimmetria dello scambio che avviene sul mercato del lavoro, per prolungarsi poi direttamente nella sfera della produzione.<sup>82</sup> Le due autocoscienze dapprima si corrispondevano specularmente, ma nel vivo della lotta avevano infine rivelato un diverso atteggiamento verso la vita e la libertà; analogamente, i due poli del rapporto capitalistico si presentano sul mercato del lavoro come reciprocamente indipendenti e formalmente liberi, in qualità di puri agenti di scambio, eppure sarà proprio la transazione commerciale a mostrare la differenza delle loro condizioni materiali di partenza. L'effetto di questa prima forma di relazione si rifrange poi sulla produzione stessa, poiché l'operaio, che ha ceduto – seppure per un tempo limitato – l'uso della propria forza-lavoro al capitalista, appare per tutto quel tempo strumento di valorizzazione appartenente al capitalista, da lui dipendente proprio in forza delle leggi della compravendita:

l'operaio [...] cede la sua *forza creativa* in cambio della capacità di lavoro già fissata in una precisa misura. [...] la forza creativa del suo lavoro gli si stabilisce di fronte come forza del capitale, come *potere estraneo*. Egli *si priva* del lavoro come capacità di produrre ricchezza; il capitale se l'appropria come tale. La separazione tra lavoro e proprietà del prodotto del lavoro, tra lavoro e ricchezza, è perciò posta già in questo atto dello scambio. Ciò che sembra paradossalmente un *risultato* è già implicito nel presupposto stesso. Gli economisti hanno espresso tutto ciò in maniera più o meno empirica. Di fronte all'operaio dunque la produttività del suo lavoro *diventa* un *potere altrui*, e in generale lo diventa il suo lavoro, nella misura in cui non è *capacità lavorativa*, bensì movimento, lavoro *effettivo*; il capitale viceversa si valorizza attraverso l'appropriazione di *lavoro altrui*.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, pp. 153-155.

<sup>82</sup> Hyppolite sottolinea la continuità tra l'affrontamento diretto delle due autocoscienze e l'asimmetria del riconoscimento, che comporta dipendenza e sfruttamento: "questa *lotta per la vita e per la morte* [...], secondo Hegel, è la radice della storia, di cui lo *sfruttamento dell'uomo sull'uomo* sarebbe solo una conseguenza; quella conseguenza che per Marx rappresenta il punto di partenza" (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 142). Egli tuttavia non si avvede del fatto che Marx non parte da quanto per Hegel è conseguente e derivato, bensì dal suo stesso principio, la lotta per la vita e per la morte, traducendolo però nel processo storico-economico dell'accumulazione originaria del capitale (per il quale cfr. *infra*, pp. 84-86), nel corso del quale gli uomini si sono scontrati per assicurarsi da un lato la ricchezza, dall'altro i mezzi di sostentamento. Si tratta sempre di un processo violento, che in Marx costituisce la condizione preliminare per l'incontro tra i due operatori economici sul mercato del lavoro, così come in Hegel la lotta costituiva il presupposto del riconoscimento asimmetrico tra le due autocoscienze. Lo sfruttamento per Marx è punto di partenza solo nella misura in cui è il dato attuale, il risultato ultimo di una lunga dialettica storica, che occorre ricostruire e superare.

<sup>83</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 294.

La stessa attività produttiva, considerata alla luce dello scambio avvenuto sul mercato del lavoro, che le consente di mettersi in moto, si configura quindi come l'operare del capitale, che ha acquisito il pieno diritto all'uso della forza-lavoro acquistandola in cambio del salario. Questo punto di vista rispecchia l'autocoscienza della classe capitalistica – che se ne serve per rivendicare il diritto all'estensione indefinita della giornata lavorativa<sup>84</sup> – e corrisponde significativamente al modo in cui, nella *Fenomenologia*, l'attività servile si presenta alla coscienza signorile, come attività sua propria.

In termini di diritto, la sfera della produzione appare quindi dominata dal capitale, poiché tutti gli elementi che la costituiscono sono preventivamente catturati entro un rapporto sociale di appropriazione privata delle condizioni, soggettive e oggettive, del lavoro – la terra e le materie prime, gli utensili e le macchine, persino la forza-lavoro, scambiata con il salario, appartengono *de iure* al capitalista collettivo:

Mediante la compera della forza lavoro, il capitalista ha *incorporato* il lavoro stesso, come lievito vivente, nei morti elementi costitutivi del prodotto, che egualmente gli appartengono. [...] Il processo lavorativo è quindi un processo tra cose che il capitalista ha acquistato, fra *cose che possiede in proprio*. Perciò il prodotto di questo processo gli appartiene.<sup>85</sup>

Tuttavia, come già nella figura hegeliana del servo-signore, così in Marx la verità del rapporto capitalistico coincide con il punto di vista dell'uomo che riconosce la propria dipendenza dall'essere oggettivo. Al di sotto della sua forma alienata, nel vivo del processo produttivo il lavoro concreto appare, infatti, come fonte di valore d'uso e attività reale della classe lavoratrice, impegnata nella progressiva umanizzazione del mondo. È la duplicità del processo produttivo a consentire a Marx di far coesistere, al suo interno, entrambe le prospettive corrispondenti ai due momenti distinti in cui si articola la dialettica hegeliana. Per un verso, infatti, esso è processo di lavoro, attività tesa alla produzione di valori d'uso, ovvero alla soddisfazione di bisogni umani, e come tale “necessità naturale eterna per mediare il ricambio organico fra uomo e natura”;<sup>86</sup> per un altro, è processo di valorizzazione, teso alla produzione di valori di scambio, sottratto a una finalità propriamente umana e destinato alla indefinita espansione del capitale.<sup>87</sup> Nella prima accezione del processo produttivo, inteso come attività genericamente umana, Marx recupera la funzione poetica che Hegel riconosceva all'operare formativo del servo:

Nel processo lavorativo, l'attività umana provoca col mezzo di lavoro un cambiamento, voluto e perseguito a priori, nell'oggetto di lavoro. Il processo si esaurisce in un prodotto che è un oggetto d'uso, una materia adattata, mediante un cambiamento di forma, a certi bisogni umani. Il lavoro

---

<sup>84</sup> “Dalla natura dello scambio di merci non risulta nessun limite della giornata lavorativa; quindi, nessun limite del pluslavoro. Il capitalista, quando cerca di allungare il più possibile la giornata lavorativa e, se gli riesce il tiro, di trasformarne una in due, difende i suoi diritti di compratore. D'altra parte, la natura specifica della merce venduta implica un limite del suo consumo da parte dell'acquirente, e l'operaio, quando pretende di limitare la giornata lavorativa a una certa grandezza normale, difende i propri diritti di venditore. Si ha qui un'antinomia, diritto contro diritto, egualmente sanciti dalla legge dello scambio di merci” (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 339-340).

<sup>85</sup> Ivi, p. 282.

<sup>86</sup> Ivi, p. 116.

<sup>87</sup> Cfr. ivi, pp. 273-297.



si è combinato col suo oggetto. Il lavoro è oggettivato; l'oggetto è lavorato. Ciò che, dal lato del lavoratore, appariva nella forma dell'irrequietezza, dal lato del prodotto appare ora come proprietà in quiete, nella forma dell'essere. Egli ha filato, e il prodotto è un filato.<sup>88</sup>

Marx riprende le movenze logiche della pagina hegeliana, depurandola della terminologia filosofica, per esprimere nel modo più sobrio possibile il movimento in forza del quale il lavoro umanizza il mondo oggettivo e nel contempo conferisce consistenza e stabilità all'attività del soggetto. Nel fare ciò, in un primo momento egli deve mostrare la *coesistenza di due prospettive contrapposte* entro i rapporti di produzione capitalistici, come già avveniva nella situazione di dipendenza del servo dal signore, ossia deve presentare dapprima l'umanizzazione del mondo non positivamente, come attività finalistica, bensì negativamente, come mezzo in vista di uno scopo estraneo, ossia sullo sfondo della valorizzazione del capitale, che corrisponde al godimento signorile nel testo hegeliano. Il lavoro dell'operaio può quindi apparire pura funzione della valorizzazione capitalistica, allo stesso modo in cui l'attività del servo era apparsa nella *Fenomenologia* uno strumento in vista del consumo del signore: "l'operaio non è, vita natural durante, che forza lavoro; tutto il suo tempo disponibile è quindi per natura e per legge tempo di lavoro, e come tale appartiene all'autovalorizzazione del capitale".<sup>89</sup>

Nel momento dialettico corrispondente al lavoro alienato in Marx e alla prospettiva della coscienza signorile in Hegel, l'umanizzazione del mondo costituisce allora una virtualità, una latenza sepolta al fondo del rapporto sociale, la quale si radica tuttavia nel luogo fondamentale della riflessione dei due pensatori: nella relazione di soggetto e oggetto per questi, nella produzione materiale dell'esistenza per quegli.<sup>90</sup> Così, si rivela ancora una volta decisivo per l'innescare del movimento dialettico, per il superamento dello scacco nella relazione tra i suoi due poli il rapporto che l'uomo intrattiene con il mondo naturale.

Abbiamo già visto quale funzione svolga, nel superamento dell'*impasse* rappresentata nella *Fenomenologia* hegeliana dal riconoscimento asimmetrico, l'operare formativo del servo sulla realtà cosale; un'importanza analoga riveste nell'opera marxiana l'attività produttiva della classe lavoratrice. Anche nella sua forma alienata, il processo produttivo lascia trasparire ad ogni passo il ruolo antropologico-poietico dei produttori diretti, i soli che intrattengono una relazione feconda, organica, attiva con la materia e le forze della natura:

Questa appropriazione, per la quale nel processo di produzione stesso *il lavoro vivo rende lo strumento e il materiale corpo della sua anima* risuscitandoli così dalla morte, in realtà è in

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 277.

<sup>89</sup> Ivi, p. 374.

<sup>90</sup> Il problema del rapporto tra l'uomo e il prodotto del suo lavoro, nucleo tematico centrale nell'opera marxiana e punto di ancoraggio delle analisi sull'alienazione e sul feticismo, è di diretta derivazione hegeliana, come osserva Lukàcs: "l'espansione e l'approfondimento della filosofia hegeliana mette solo da parte il termine «positività», e non il problema che a Francoforte era designato con questa parola, vale a dire il rapporto dialettico della prassi umana nella società ai suoi oggetti da essa stessa creati" (Lukàcs G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, p. 744).

*antitesi* col fatto che il lavoro è privo di oggetto o nell'operaio è reale soltanto come immediata vitalità, mentre il materiale e lo strumento di lavoro hanno una realtà per se stante nel capitale.<sup>91</sup>

Nonostante che nella società borghese esso sia subordinato – non solo formalmente, ma anche nella realtà di fatto –, ai fini della valorizzazione, il processo di lavoro costituisce la base naturale della riproduzione dell'esistenza umana, l'attività strumentale che media la relazione essenziale tra l'uomo e la natura. La duplicità delle categorie marxiane – valore d'uso e di scambio, lavoro concreto e astratto, lavoro e valorizzazione – serve ad esprimere, al fondo del rapporto sociale alienato, storicamente determinato, la presenza di un fondamento naturale che funziona tanto da principio critico quanto da criterio di trasformazione. È questa presenza a consentire a Marx di pensare in termini dialettici, e non astrattamente deontologici, il superamento dell'alienazione in una società del lavoro liberato e, al tempo stesso, di individuare il soggetto storico di quel movimento nella classe che si mantiene in una concreta relazione di trasformazione umanizzatrice con il mondo oggettivo. Prima ancora di tematizzare la liberazione del lavoro nelle prefigurazioni della società socialista, Marx la fa dunque trasparire, al fondo del rapporto capitalistico, nel lavoro vivo inteso nella sua forma generale, come operare formativo della classe dei produttori diretti.

La libera attività produttiva è quindi anche, in termini hegeliani, la verità del lavoro salariato: come il servo domina consapevolmente il signore non in qualità di servo, ma in quanto stoico, così l'operaio potrà svincolarsi dal capitale solo come libero produttore associato. In altri termini, l'operaio e la sua attività sono liberi in-sé o per-noi, non ancora per-sé ed egli si trova, nei confronti del lavoratore libero, in una relazione di identità nella diversità. È il nesso tra in-sé e per-sé, come relazione di identità nella non identità, a dialettizzare, a introdurre il movimento nel rapporto del capitale, ad aprirlo alla storicità e alla futura trasformazione. Il superamento dialettico, il passaggio dall'in-sé al per-sé, coincide hegelianamente con la presa di coscienza,<sup>92</sup> in forza della quale il proletariato si costituisce in classe e riconosce la propria funzione storica, assumendo consapevolmente il processo lavorativo come sua propria attività e liberandolo dalle esigenze estranee della valorizzazione. Laddove lo stoicismo sanciva l'incondizionatezza della coscienza di fronte a un mondo umanizzato dal lavoro del servo, la classe operaia sottopone al disegno razionale cosciente lo scambio con la natura, eliminandone l'estraneità e l'impermeabilità ai fini umani:

di pari passo con questa concentrazione [di capitali] si sviluppano su scala crescente la forma cooperativa del processo di lavoro, la *cosciente* applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento *metodico* della terra, la conversione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili soltanto in comune, l'economia di tutti i mezzi di produzione grazie al loro impiego come mezzi di produzione del lavoro sociale combinato, l'inserimento e l'intreccio di tutti i

---

<sup>91</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 370, corsivi miei.

<sup>92</sup> La funzione della presa di coscienza come motore dell'emancipazione umana è stata efficacemente sottolineata da Jean Hyppolite (cfr. Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, pp. 151-152, 167).

popoli nella rete del mercato mondiale, e quindi il carattere internazionale del regime capitalistico.<sup>93</sup>

I testi marxiani della maturità offrono quindi una traduzione economica complessiva della dialettica di servo e signore, approfondendo l'analisi della triplice mediazione reciproca tra capitalista, operaio e mezzi di produzione già intrapresa nei *Manoscritti* e aggiungendovi il momento del rovesciamento dialettico, corrispondente alla verità della figura. La considerazione della pagina fenomenologica si rivela determinante ai fini della comprensione della teoria marxiana dell'alienazione sia perché vi si trova, già pienamente dispiegato nelle sue articolazioni sebbene presentato in forma a-storica, il rapporto del lavoro espropriato, nel quale l'alienazione si manifesta come cessione forzata della propria capacità lavorativa; sia perché Marx vi poteva scorgere, sullo sfondo del tema spirituale del riconoscimento, l'emergere del mondo materiale della vita come elemento co-essenziale, costitutivo della stessa umanità dell'uomo. Da Marx come da Hegel, all'uomo che lavora è riconosciuto un rapporto essenziale con il mondo, una fondamentale funzione antro-po-storico-poietica, la capacità di eliminare l'indipendenza dell'essere; è posta la scissione tra produzione e consumo e la superiorità della prima sul secondo;<sup>94</sup> è affermata la dipendenza dell'individuo improduttivo dal lavoratore. Non a caso proprio nell'ambito della produzione, nel quale la funzione del capitalista è superflua, Marx individua anche le condizioni del superamento della società borghese e con essa di tutti i sistemi economici basati sull'antagonismo delle classi e sull'appropriazione di lavoro altrui. L'*Aufhebung* è responsabilità specifica di un'unica classe, nella cui attività lavorativa si manifesta già, seppure in maniera inconsapevole, la socializzazione che giungerà a strutturazione cosciente nel comunismo. Rispetto al modello, Marx introduce tuttavia una particolare insistenza sulla permanenza della scissione tra il produttore diretto e la natura, che costituisce la cifra peculiare del modo di produzione capitalistico nonché la ragione profonda dell'alienazione che esso comporta e colloca la prospettiva del suo superamento dialettico nell'orizzonte di un futuro indeterminato.

#### § 4. Marx: espropriazione e capitale.

La scissione dell'operaio dalle condizioni oggettive del lavoro e, di conseguenza, dall'estrinsecazione delle sue stesse forze vitali nel rapporto con la natura esterna è quindi la prima, essenziale forma in cui si manifesta il fenomeno dell'alienazione nella società borghese. La dissoluzione del vincolo organico con la natura e il suo trasferimento forzoso a vantaggio del proprietario dei mezzi di produzione si collocano all'origine della relazione capitalistica, la quale "presuppone la separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del

---

<sup>93</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 952, corsivi miei.

<sup>94</sup> Per la complessa dialettica tra produzione e consumo, cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 13-19.

lavoro”.<sup>95</sup> Solo a partire da una preventiva scissione del legame originario può aver luogo quel riavvicinamento reciproco, non più naturale, ma mediato dallo scambio, della forza-lavoro e dei suoi mezzi di estrinsecazione, che istituisce il rapporto capitalistico.<sup>96</sup> Ne consegue che l'espropriazione è fattore costitutivo del capitale, che consiste propriamente nel rapporto sociale entro il quale la ricchezza è prodotta sulla base dell'espropriazione del lavoratore.

Anziché scomparire dall'opera marxiana matura, il tema dell'alienazione la attraversa e la sorregge dunque integralmente, poiché concorre in modo determinante alla stessa definizione del capitale. A contatto con un materiale storico-economico incomparabilmente più ricco, penetrato con ben altra profondità rispetto a quanto accadeva nei testi giovanili, la categoria dell'espropriazione conosce un'estensione corrispettiva, mostrando la sua efficacia euristica nell'analisi critica di molteplici fenomeni. In primo luogo, Marx vi ricorre per illustrare, in prospettiva diacronica, il processo primitivo di formazione della ricchezza capitalistica, ossia quella che gli economisti classici hanno denominato accumulazione originaria. Nel primo libro del *Capitale* le dedica un intero capitolo, che intitola ironicamente *La cosiddetta accumulazione originaria*<sup>97</sup> per alludere al fatto che, laddove l'economia politica ha visto la pacifica estensione progressiva della proprietà legittimamente acquistata tramite il lavoro proprio, in realtà si è consumato un processo, tanto violento da aver richiesto l'uso alternato della forza armata privata e della sanzione giuridica del potere regio,<sup>98</sup> di espulsione dei contadini dalle terre e di sottrazione dei loro strumenti di lavoro, ossia di separazione coatta della classe lavoratrice dai suoi mezzi di sostentamento:<sup>99</sup>

il processo che genera il rapporto capitalistico non può essere se non il processo di separazione del lavoratore dalla proprietà delle sue condizioni di lavoro; processo che da un lato trasforma in capitale i mezzi sociali di vita e produzione, dall'altro trasforma i produttori diretti in operai salariati. La cosiddetta accumulazione originaria non è quindi che il processo storico di scissione fra produttore e mezzi di produzione. Essa appare «originaria» perché è la preistoria del capitale e del modo di produzione che gli corrisponde.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 897.

<sup>96</sup> “Il capitale non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose” (ivi, p. 955).

<sup>97</sup> “L'accumulazione del capitale presuppone il plusvalore e il plusvalore presuppone la produzione capitalistica, ma questa a sua volta presuppone la presenza di masse considerevoli di capitale e di forza lavoro nelle mani di produttori di merci. Perciò tutto questo movimento sembra aggirarsi in un circolo vizioso, dal quale si esce soltanto immaginando un'accumulazione «*originaria*» («*previous accumulation*» in Adam Smith) precedente l'*accumulazione capitalistica*, e che non sia il risultato del modo di produzione capitalistico, ma il suo *punto di partenza*” (ivi, p. 896).

<sup>98</sup> Già secondo Proudhon “la proprietà non esiste di per se stessa; per prodursi, per agire, ha bisogno di una causa esterna, che è la *forza* o la *frode*” (Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà?*, p. 230).

<sup>99</sup> Per la fondazione della proprietà su un processo di usurpazione, Marx è debitore, se non dal punto di vista della ricostruzione storica da quello dell'interpretazione teorica, del roussoviano *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*.

<sup>100</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 897-898.

Agli interpreti che hanno negato la presenza del tema dell'alienazione nelle opere mature di Marx, *maxime* nel *Capitale*,<sup>101</sup> basterebbe obiettare che quanto i *Manoscritti* chiamavano sottrazione della natura torna decine di volte in questo capitolo sotto le denominazioni di espropriazione, di usurpazione, di furto dei mezzi di vita – che rispecchiano perfettamente l'etimologia di quel termine, esprimendo l'idea del trasferimento forzoso di un bene a vantaggio di altri – e che l'intero processo dell'accumulazione originaria non fa che mostrare il punto d'innescio e di ancoraggio della dinamica del capitale, che consiste appunto nel riprodurre di continuo quella stessa scissione: “la produzione capitalistica, non appena poggi sui suoi piedi, non solo mantiene questa separazione, ma la riproduce su scala sempre crescente”.<sup>102</sup> L'accumulazione trova il suo rovescio nella depredazione, l'appropriazione capitalistica nell'espropriazione contadina e artigiana, quindi il rapporto del capitale si costituisce storicamente sulla base della scissione tra proprietà e lavoro, insieme evento fondativo e principio di funzionamento interno del sistema capitalistico, che non può che riprodurlo ed estenderlo costantemente.

In secondo luogo, l'alienazione è chiamata a illustrare, in prospettiva sincronica, la statica del modo di produzione borghese. Il testo di riferimento in questo caso sono i *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, che trattano diffusamente i molteplici aspetti della dicotomia, insanabile nell'orizzonte capitalistico, tra lavoro e ricchezza. Marx vi presenta il lavoro come non-capitale, non-strumento, non-prodotto, con accenti che ricordano da vicino i *Manoscritti*:

Il lavoro posto come il *non-capitale* in quanto tale è: 1) *lavoro non-oggettivato, negativamente concepito* (ma pur sempre oggettivo; il non-oggettivo stesso in forma oggettiva). Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, dalla sua intera oggettività. È il lavoro vivo esistente come *astrazione* da questi momenti della sua effettiva realtà (e altresì come non-valore); questa completa spoliatura, pura esistenza soggettiva, priva di ogni oggettività, del lavoro. È il lavoro come *miseria assoluta*: la miseria non come privazione, ma come completa esclusione della ricchezza oggettiva. [...] il lavoro per un lato è la *miseria assoluta come oggetto*, per l'altro è la impossibilità generale *della ricchezza come soggetto e come attività*.<sup>103</sup>

Ciò che l'accumulazione originaria mostra nella sua genesi, il sistema capitalistico dapprima riflette e quindi espande nel movimento della sua riproduzione allargata:

questa assoluta scissione tra proprietà e lavoro, tra la forza-lavoro viva e le condizioni della sua realizzazione, tra lavoro oggettivato e lavoro vivo, tra il valore e l'attività creatrice di valore – e perciò anche l'estraneità del contenuto del lavoro rispetto all'operaio stesso –: questa separazione si presenta ora altresì come prodotto del lavoro stesso, come materializzazione, oggettivazione dei suoi stessi momenti.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Una variante sofisticata della tesi che confina il tema dell'alienazione alle opere giovanili di Marx è quella che sostiene la sua permanenza nei *Grundrisse*, ma la esclude nel *Capitale*. Quest'interpretazione richiede però di introdurre una scissione forzosa tra l'opera pubblicata e i suoi lavori preparatori che non trova testimonianza convincente nei testi.

<sup>102</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 897.

<sup>103</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 279-280.

<sup>104</sup> Ivi, II, p. 71.

Posta l'accumulazione originaria, compiutasi la scissione tra il lavoratore e i mezzi di produzione, l'alienazione cessa di essere l'espropriazione attiva di una classe per opera di un'altra, per diventare il processo meccanico di auto-alienazione del lavoro stesso, che rinsalda, rafforza, estende, come in un movimento a spirale, gli effetti di quella primitiva usurpazione:

Si presenta come prodotto del lavoro anche il fatto che il suo prodotto si presenti come *proprietà altrui*, come modo di esistenza autonomo che si contrappone al lavoro vivo, e altresì come *valore* per sé stante; il fatto cioè che il prodotto del lavoro, il lavoro oggettivato a cui proprio il lavoro vivo ha dato una propria anima, si fissi poi di fronte ad esso stesso come un *potere altrui*. [...] esso [il lavoro] pone la propria realtà non come essere-per-sé, ma come mero essere-per-altro, e perciò anche come mero essere-di-altro, o essere-dell'altro in opposizione a sé medesimo. Questo processo di realizzazione è al tempo stesso processo di realizzazione negativa del lavoro. Esso si pone oggettivamente, ma pone questa sua oggettività come suo proprio non-essere o come l'essere del suo non-essere – cioè del capitale.<sup>105</sup>

Sono queste le pagine in cui Marx denuncia il rovesciamento nel suo opposto del principio di identità tra proprietà e lavoro, scorgendovi il mascheramento ideologico di una prima, fondamentale forma di alienazione, coincidente con l'espropriazione del lavoratore da parte dell'individuo proprietario; ma lo schema della scissione, del trasferimento e della perdita non è chiamato a rendere conto soltanto dei fenomeni che già i *Manoscritti* avevano analizzato: esso funge ora da modello universale di interpretazione del modo di produzione capitalistico. Il tratto peculiare, che differenzia quest'ultimo da tutti i sistemi produttivi antecedenti, finanche da quelli strutturati in maniera antagonista e fondati sullo sfruttamento classista, è la sua capacità di incorporare i progressi complessivi della società nel suo stesso apparato tecnico, tanto da appropriarseli in modo esclusivo secondo finalità private.

Questa potenza di rifrazione della scissione e dell'appropriazione a tutti i livelli del processo produttivo, nella quale si esprime la *forza alienante del capitale*, si manifesta in particolare in due fenomeni ulteriori, strettamente interrelati, cui le opere marxiane mature dedicano ampio spazio: lo sfruttamento della cooperazione e l'incorporazione tecnologica delle acquisizioni scientifiche. Nel primo libro del *Capitale* Marx vede nella cooperazione addirittura un frutto originale del modo di produzione capitalistico: “la cooperazione medesima si rappresenta come *forma specifica del processo produttivo capitalistico* [...]. È la prima trasformazione che il reale processo lavorativo subisce per effetto della *sua sussunzione sotto il capitale*”.<sup>106</sup> Anche a prescindere dalla divisione del lavoro, l'applicazione di molti uomini nello stesso tempo alla stessa attività crea una forza produttiva irriducibile alla somma delle energie individuali impiegate, che Marx chiama forza di massa.<sup>107</sup> Già in questa forma di cooperazione semplice, essa può essere sprigionata a condizione che un capitalista disponga di una grande quantità di forza-lavoro e la applichi a un compito comune, di modo che quella

---

<sup>105</sup> Ivi, II, p. 73.

<sup>106</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 460.

<sup>107</sup> Ivi, p. 450.

forza di massa, che i lavoratori non possiedono singolarmente prima di aver ceduto la propria capacità lavorativa al capitalista, non può appartenere a loro, bensì soltanto a quest'ultimo, che se la appropria gratuitamente tramite l'acquisto delle loro forze individuali.<sup>108</sup>

Posta la divisione tecnica del lavoro all'interno della manifattura, dal lavoro collettivo si passa al lavoro combinato, in cui ciascun operaio è legato a un'operazione parziale, di dettaglio, che necessita di essere integrata con molte altre per risultare pienamente produttiva. Ne discende che il lavoratore è privato non soltanto della forza di massa, che consegue alla cooperazione con gli altri, ma anche della sua forza-lavoro individuale e delle sue capacità intellettive, che divengono insufficienti per la conduzione di un'attività in sé compiuta e indipendente. In questo modo, sul processo di combinazione del lavoro e di espropriazione della forza di massa che ne risulta si innesta la separazione delle abilità tecniche e delle conoscenze teoriche dal produttore diretto, a favore del capitale e dell'apparato tecnico che esso controlla.

Infine, nella grande industria, è la scienza stessa, la coscienza teorica prodotta dalla società nel suo complesso, ad essere sottratta al cervello sociale e incorporata dal capitale in un sistema automatico di macchine:<sup>109</sup>

Le cognizioni, l'intelligenza e la volontà, che il contadino o l'artigiano indipendente sviluppa sia pure su piccola scala [...] non sono ormai richieste che per l'officina come unità collettiva. Le forze intellettuali della produzione allargano la loro scala da un lato, perché da molti lati si obliterano. Ciò che gli operai parziali perdono si concentra, di contro ad essi, nel capitale. La divisione manifatturiera ha per effetto che le *potenze intellettuali* del processo materiale di produzione si contrappongono all'operaio come *proprietà altrui* e come *potere che lo domina*. Questo *processo di scissione* ha inizio nella cooperazione semplice, in cui il capitalista rappresenta di fronte agli operai singoli l'unità e volontà del corpo lavorativo sociale; si sviluppa nella manifattura, che mutila e storpia il lavoratore trasformandolo in operaio parziale; giunge a compimento nella grande industria, che separa la scienza dal lavoro come potenza produttiva indipendente, e la piega al servizio del capitale.<sup>110</sup>

Ne risulta che il capitale funge da agente di irradiazione, di rafforzamento, di diffusione dell'espropriazione.<sup>111</sup> Attraversato nel suo intimo dalla scissione tra ricchezza e forza poetica, lavoro

---

<sup>108</sup> Questa forma di appropriazione indebita è già denunciata da Proudhon: "Il capitalista, si dice, ha pagato *le giornate* degli operai; per l'esattezza, bisognerebbe dire che il capitalista ha pagato tante volte *una giornata* quanti sono gli operai impiegati ogni giorno, il che non è affatto la stessa cosa. Infatti, quella forza immensa che risulta dall'unione e dall'armonia dei lavoratori, dalla convergenza e dalla simultaneità dei loro sforzi, egli non l'ha pagata" (Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà?*, p. 123).

<sup>109</sup> Proudhon intravede il processo di appropriazione privata della scienza, ma lo concepisce solo nei termini dell'acquisizione dei talenti individuali: "Allo stesso modo che la creazione d'ogni strumento di produzione è il risultato d'una forza collettiva, così anche il talento e la scienza d'un uomo sono il prodotto dell'intelligenza universale e d'una scienza generale lentamente accumulata da una moltitudine di maestri e con l'ausilio di una quantità di attività inferiori. [...] L'uomo di talento ha contribuito a creare in se stesso uno strumento utile: ne è dunque co-possessore, ma non proprietario" (ivi, pp. 149-150).

<sup>110</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 491.

<sup>111</sup> L'espansione del tema dell'estraneazione nell'opera matura di Marx è stata sostenuta, in forme diverse, da Giuseppe Bedeschi e da Mario Rossi, il quale, riflettendo sui *Manoscritti*, osserva che "nella più matura critica marxiana dell'economia politica l'estraneazione dell'operaio richiederà un esame dei suoi presupposti; ma ciò non condurrà affatto ad una inversione metodologica nei riguardi dell'attuale conquista d'un atteggiamento iniziale di *constatazione* dell'alienazione. Al contrario, la categoria ora guadagnata si allargherà, nella sua potenza funzionale, fino alla rilevazione di

morto e lavoro vivo, oggetto e soggetto, esso può funzionare solo a patto di riprodurre ed estendere quella separazione. Il capitale è dunque inscindibile dall'alienazione, ossia è impensabile al di fuori di una logica antagonistica, dialettica, dicotomica. Nella sua dinamica, esso non si limita a duplicare la scissione originaria della forza-lavoro dalle sue condizioni oggettive, bensì introduce una fondamentale differenza qualitativa: a partire dal periodo manifatturiero, alla forza-lavoro è sottratto non solo il mondo esterno, di cui essa necessita per potersi realizzare; non solo il diritto all'uso di quell'estrinsecazione, che il capitale acquista in cambio del salario; ma anche il suo mondo interno, inteso come l'insieme delle facoltà il cui sviluppo è impedito dalle condizioni concrete di esecuzione del lavoro. Sulla base dei meccanismi di funzionamento dell'apparato produttivo, la stessa abilità tecnica è trasferita dal lavoratore agli strumenti della sua attività: "insieme allo strumento di lavoro, anche il virtuosismo nel suo maneggio trapassa dall'operaio alla macchina".<sup>112</sup> Giunge così al suo limite estremo quel processo di spoliamento, di sottrazione, di perdita di sé e di dipendenza dal mondo oggettivo in cui consiste la condizione di alienazione del moderno operaio salariato.

Questo punto-limite può essere raggiunto solo a condizione che il capitale abbia dispiegato la sua forza tanto da potersi appropriare le acquisizioni complessive del cervello sociale, da assorbire in una base tecnica finalmente conforme al suo concetto<sup>113</sup> le scoperte della scienza,<sup>114</sup> cui collabora la società nel suo complesso. Il soggetto che subisce l'espropriazione finisce quindi per identificarsi con l'intera comunità dei lavoratori, che è privata della sua ricchezza intellettuale e posta al servizio degli interessi privati di una classe:

Con la sua trasformazione in automa, durante lo stesso processo lavorativo il mezzo di lavoro si erge di fronte all'operaio *come capitale*, come lavoro morto che domina e succhia la forza lavoro viva. La scissione delle potenze *intellettuali* del processo produttivo dal lavoro manuale, e la loro trasformazione in *potenze del capitale sul lavoro* si completa [...] nella grande industria basata sul macchinismo. L'abilità di dettaglio dello svuotato operaio meccanico individuale scompare come un misero accessorio di fronte alla scienza, alle gigantesche forze naturali e al lavoro

---

tutto un *mondo estraniato* come quello della società e dell'economia borghese, che fin nel suo elemento più semplice, la merce, parte da una estraneazione" (Rossi M., *Marx e la dialettica hegeliana. Vol. 2: La genesi del materialismo storico*, p. 483; cfr. anche Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, pp. 166-167).

<sup>112</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 558.

<sup>113</sup> "Nella macchina, e ancor più nel macchinario come sistema automatico, il mezzo di lavoro è trasformato, dal punto di vista del suo valore d'uso, cioè della sua esistenza materiale, in una esistenza adeguata al capitale fisso e al capitale in generale, e la forma in cui esso è stato assunto come mezzo di lavoro immediato nel processo di produzione del capitale è superata in una forma posta dal capitale stesso e ad esso corrispondente. La macchina non si presenta sotto nessun rispetto come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua *differentia specifica* non è affatto, come nel mezzo di lavoro, quella di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; ma anzi quest'attività è posta ora in modo che è essa a mediare soltanto ormai il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima [...]. *La appropriazione del lavoro vivo ad opera del lavoro oggettivo* – della forza o attività valorizzante ad opera del valore per se stante, *che è nel concetto stesso del capitale, è posta, nella produzione basata sulle macchine, come caratteristica del processo di produzione stesso*" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 390-391, corsivi miei).

<sup>114</sup> "La scienza, che costringe le membra inanimate delle macchine – grazie alla loro costruzione – ad agire conformemente ad uno scopo come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce, attraverso la macchina, come un potere estraneo su di lui, come potere della macchina stessa [...]. La scienza si presenta, nelle macchine, come una scienza altrui, esterna all'operaio" (ivi, II, pp. 389, 393).



sociale di massa che trovano la loro incarnazione nel sistema di macchine e formano con esso il potere del «padrone» (master).<sup>115</sup>

Il processo di sottrazione della natura al lavoratore, perno teorico attorno al quale ruota la fenomenologia dell'alienazione nei *Manoscritti*, trova quindi il suo compimento nella fabbrica meccanizzata, nella quale il capitale si appropria, allo stesso tempo, la forza-lavoro individuale, la potenza produttiva del lavoro combinato, le forze naturali e la capacità teorica di sfruttarle mediante un apparato tecnologico. Il tema dell'alienazione, liberato dal riferimento all'essenza umana e in generale dai residui antropologici del feuerbachismo, diviene la categoria filosofica alla luce della quale interpretare la storia dell'industria, le forme di cooperazione, la relazione tra il lavoratore e gli strumenti di lavoro, il nesso tra abilità individuale, scienza e tecnica entro un modo di produzione antagonistico. Se il contenuto dell'analisi marxiana, rispetto agli scritti giovanili, si è arricchito di conoscenze approfondite sulle trasformazioni giuridiche, organizzative, tecnologiche che la genesi e il consolidamento del capitalismo hanno indotto nel sistema produttivo, è stata l'iniziale strumentazione concettuale ad aver consentito a Marx di ricostruire quel processo da una prospettiva né neutrale né apologetica, bensì critica; per questo motivo, senza il riferimento al criterio filosofico, all'orizzonte di senso che guida l'analisi, sfuggirebbe il significato del sottotitolo del suo capolavoro: *Critica dell'economia politica*.

---

<sup>115</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 562. Con l'analisi del *Capitale* converge il celebre frammento sulle macchine dei *Grundrisse*: "L'accumulazione della scienza e dell'abilità, delle forze produttive generali del cervello sociale, rimane così, rispetto al lavoro, assorbita nel capitale, e si presenta perciò come proprietà del capitale, e più precisamente del *capitale fisso* [...]. In quanto poi le macchine si sviluppano con l'accumulazione della scienza sociale, della produttività in generale, non è nel lavoro, ma nel capitale, che si esprime il lavoro generalmente sociale" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 392-393).

## CAPITOLO III

### L'ALIENAZIONE PRIMA DI MARX

#### § 1. Alienazione e contrattualismo.

Per un primo aspetto, in quanto designa un processo di separazione, cessione e perdita, il concetto di alienazione rimanda alla sfera economica dello scambio, della transazione commerciale, del trasferimento orizzontale di un bene a vantaggio di altri. Abbiamo visto che la denuncia marxiana dell'espropriazione segue inizialmente questo modello, anche se alla volontarietà del passaggio di proprietà sostituisce la necessità di un processo storico ormai compiuto, che dapprima si è fondato sull'abuso e sulla diretta sopraffazione per riprodursi successivamente grazie alla forza impersonale della legalità economica. Originariamente, il termine alienazione è dunque sinonimo di vendita: in questa accezione ritorna occasionalmente anche nei testi marxiani, talora in posizioni significative,<sup>1</sup> ma vantava già ai suoi tempi una tradizione plurisecolare di attestazioni nell'economia e – ciò che più importa ai nostri fini – nella filosofia politica, a datare almeno dal *Defensor pacis* di Marsilio da Padova:

anticamente i santi e perfetti ministri evangelici, [...] se avessero [...] avuto la facoltà di alienare beni temporali immobili, anche senza averne la proprietà o la disponibilità o l'intenzione di far valere questi diritti, e non li avessero alienati per distribuirli immediatamente ai poveri bisognosi, non avrebbero osservato affatto il consiglio di Cristo con cui dice: «Va' e vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri».<sup>2</sup>

Nel contrattualismo sei-settesentesco, il termine conosce una trascrizione nel registro giuridico del contratto<sup>3</sup> e viene a indicare la rinuncia o il trasferimento non più di un bene in senso economico, bensì di un diritto, ossia di una porzione della libertà personale. Nei testi di argomento politico di

---

<sup>1</sup> Tra tutti spicca un passo del cruciale IV capitolo del primo libro del *Capitale*, dove Marx utilizza il termine alienazione (*Veräußerung*) in senso propriamente economico, per indicare la vendita della forza-lavoro al capitalista, nella quale si radica, tuttavia, la condizione di espropriazione peculiare dell'operaio, ossia la sua alienazione in senso filosofico. Curiosamente, la reticenza che Marx mostra verso l'uso di quel termine nella sua opera maggiore lo spinge a ricorrervi in un'accezione economica proprio nel punto in cui sta portando alla luce il fondamento dell'estraniamento, la riduzione a merce della forza-lavoro dell'operaio: "Die Veräußerung der Kraft und ihre wirkliche Äußerung, d.h. ihr Dasein als Gebrauchswert, fallen daher der Zeit auseinander" (Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band, Buch I: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Berlin, Dietz Verlag, 1962, p. 268, trad. it. *Il capitale*, libro I, p. 188). Il termine *Veräußerung* compare diverse volte nel capitolo con il medesimo significato.

<sup>2</sup> Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 623. L'equivalenza tra alienare e vendere non si deve al traduttore, ma è già espressa nel testo originale: "Nam antiquitus viri sancti atque perfecti ministri evangelici [...]. Si enim immobilia temporalia fuissent in ipsorum protestate alienandi, etiam sine dominio aliquo seu vendicandi proposito, et ea non alienassent ad pauperibus occurrentibus statim distribuendum, minime servassent Christi consilium, in quo dixit: *Vade et vende omnia quecumque habes, et da pauperibus*" (ivi, p. 622).

<sup>3</sup> Michel Foucault ha colto l'economicismo della teoria contrattualistica e ha visto nel liberalismo una concezione del potere modellata sullo scambio (cfr. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 21).

Hobbes, Locke e Rousseau, il concetto di alienazione è sempre associato alla cessione di un diritto o di un potere; il sostantivo, l'aggettivo alienabile e il verbo alienare vi compaiono in realtà abbastanza di rado, a fianco di numerosi altri termini, alternati liberamente, come se intrattenessero rapporti reciproci di stretta sinonimia. Ad esempio in Hobbes si legge:

*Deporre un suo diritto a qualcosa vale, per un uomo, spogliarsi della libertà di ostacolare un altro nel beneficio del suo diritto alla stessa cosa. Infatti colui che rinuncia al suo diritto o lo trasferisce non dà ad un altro uomo un diritto che prima non aveva [...]. Si depone un diritto o mediante semplice rinuncia oppure mediante trasferimento ad altri<sup>4</sup>*

e ancora, nel capoverso intitolato “*Non tutti i diritti sono alienabili*”,<sup>5</sup>

Ogni volta che un uomo trasferisce il suo diritto, o vi rinuncia, lo fa o in considerazione del fatto che qualche diritto gli viene reciprocamente trasferito, o per qualche altro bene [...]. Infatti, è un atto volontario, e l'oggetto degli atti volontari di ogni uomo è qualche *bene per se stesso*. Ci sono perciò alcuni diritti che nessun uomo si può intendere che abbia abbandonato o trasferito mediante parole o altri segni.<sup>6</sup>

Alienare un diritto significa quindi rinunciarsi, sia nel senso che lo si deponga o lo si abbandoni senza curarsi di chi possa trarre beneficio dalla rinuncia sia che si intenda trasferirlo precisamente a favore di qualcuno. In entrambi i casi, si tratta di una cessione volontaria, frutto di una libera decisione razionale, orientata dalla ricerca di un bene per se stessi.

Locke, nel *Secondo trattato sul governo*, utilizza il termine *alienable* in relazione al potere/dovere paterno di fornire un'educazione ai figli,<sup>7</sup> ma poi si serve di una pluralità di altri termini, che indicano cessione, rinuncia, trasferimento, devoluzione,<sup>8</sup> per indicare l'atto volontario che istituisce il potere politico. Quando deve riferirsi invece alla perdita del diritto alla propria vita, su cui si fonda il potere dispotico, o alla cessione di un diritto appartenente a un'altra persona, usa il verbo *to forfeit* e il sostantivo *forfeiture*, che significano letteralmente confiscare, confisca, ed indicano quindi una sottrazione violenta, forzosa, illegittima.<sup>9</sup> Essa non ha propriamente nulla a che vedere con una cessione, perché si può rinunciare solo a ciò di cui originariamente si dispone, quindi non ai beni indisponibili, come la vita, né ai diritti altrui, che possono pertanto essere soltanto oggetto di requisizione. Locke, in continuità con Hobbes, adopera il termine alienazione esclusivamente nel primo senso, per indicare una cessione che avviene spontaneamente, senza ricorrere a costrizione, in base a un libero calcolo razionale.

---

<sup>4</sup> Hobbes T., *Leviatano*, p. 136. Nell'originale inglese Hobbes si esprime in questi termini: “To lay down a man's right to any thing, is to divest himself of the liberty of hindering another of the benefit of his own right to the same. For he that renounceth, or passeth away his right, giveth not to any other man a right he had not before [...]. Right is laid aside, either by simply renouncing it; or by transferring it to another” (Hobbes T., *Leviathan*, Oxford University Press, 1996, pp. 87-88).

<sup>5</sup> “Not all rights are alienable” (ivi, p. 88; trad. it., p. 137).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Locke J., *Trattato sul governo*, p. 51.

<sup>8</sup> Cfr. ivi, pp. 64-97. A titolo di esempio si possono citare *to give up*, *to quit*, *to resign*, *to give away*, *to transfer* (cfr. Locke J., *The Second Treatise of Government*, pp. 44-68).

<sup>9</sup> Ivi, pp. 88-92; trad. it., pp. 127-133.

Rousseau ricorre con maggiore frequenza ai termini *aliéner*, *aliénation*, e soprattutto ne dà una definizione esplicita, nel tentativo di spiegare alcuni passi del *De iure ac pacis* di Grozio: “alienare può significare sia donare che vendere”.<sup>10</sup> Anche per lui si tratta quindi di un’azione volontaria, frutto di una scelta razionale perfino quando dà luogo a una “cessione totale”, “senza riserve”, per la quale “ciascuno dona l’intero se stesso”.<sup>11</sup>

Se l’alienazione indica una rinuncia, in essa si annida allora la possibilità della dipendenza, poiché, nella misura in cui l’oggetto della cessione si identifica con un diritto, il suo trasferimento a favore di un altro può risolversi nella sottomissione del destinatario al destinatario. Il caso della rinuncia alla libertà dello stato di natura a favore di un potere sovrano, concepito come potere assoluto di fronte al quale ogni individuo è ridotto a suddito,<sup>12</sup> è emblematico della possibilità che l’alienazione si converta in dipendenza, ma questa sussiste anche nella visione liberale di Locke, per quanto egli si premuri di circoscrivere rigidamente limiti e scopi della soggezione politica.<sup>13</sup> Nella prospettiva di Rousseau, questo esito non è necessario, ovverosia la dipendenza non è analiticamente deducibile dal concetto di alienazione, il quale consente di pensare il contratto sociale anche in termini di obbligazione reciproca, di vincolo bidirezionale, qualora si faccia di tutti gli individui contraenti, divenuti popolo, i beneficiari delle libertà naturali deposte.<sup>14</sup>

Mario Rossi, nel tentativo di rintracciare le fonti della categoria hegeliana di alienazione, ha mostrato proprio la duplicità di sensi con cui essa si presenta nel pensiero di Rousseau: da un lato come estraniamento, cessione di sé, asservimento e perdita di libertà – in un’accezione che risente degli esiti della riflessione hobbesiana –, dall’altro come riappropriazione, trasferimento che restituisce per intero ciò cui si è rinunciato e che quindi non instaura una relazione di dipendenza.<sup>15</sup> L’atto dell’alienazione consisterebbe di per sé nella semplice cessione, senza pregiudicare la relazione che essa fonda, poiché sarebbe possibile concepire una rinuncia senza perdita, purché questa sia fatta in vista di una contropartita equivalente e sia quindi più formale che sostanziale: soltanto in questo secondo senso il trasferimento di un diritto si manterrebbe in perfetta aderenza con il modello astratto della compravendita, intesa come scambio tra equivalenti. Nell’ambito politico, questa concezione implica l’idea di una forma di obbligazione con se stessi, che non comporti subordinazione a un’istanza realmente estranea, cosicché “ogni uomo, pur unendosi a tutti gli altri, non obbedisca che a se stesso e

---

<sup>10</sup> Rousseau J.J., *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 56. Il testo francese recita: “aliéner c’est donner ou vendre” (Rousseau J.J., *Du contrat social*, Parigi, Flammarion, 2001, p. 46).

<sup>11</sup> Rousseau J.J., *Il contratto sociale*, pp. 63. Nel testo originale troviamo: “l’aliénation totale”, “sans réserve”, “chacun se donnant tout entier” (Rousseau J.J., *Du contrat social*, p. 52).

<sup>12</sup> Cfr. Hobbes T., *Leviatano*, pp. 181-182.

<sup>13</sup> “Il grande e fondamentale intento per cui [...] gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà” (Locke J., *Trattato sul governo*, pp. 90-91, corsivo mio).

<sup>14</sup> Cfr. Rousseau J.J., *Il contratto sociale*, pp. 62-65.

<sup>15</sup> Cfr. Rossi M., *Marx e la dialettica hegeliana. Vol. 1: Hegel e lo Stato*, pp. 299-300.

resti libero come prima”.<sup>16</sup> Ma, allora, ciò che distingue tra loro le due accezioni roussoviane di alienazione non è tanto, come sostiene Rossi, l’equità o l’iniquità dello scambio, l’esistenza o meno di una contropartita adeguata alla rinuncia – che in ogni caso è necessaria anche nella prospettiva hobbesiana, per la quale la soggezione a un potere assoluto è *conveniente* in termini di commutazione e quindi razionale – ma il fatto che in un caso il diritto è trasferito a se stessi, anziché ad altri. L’idea roussoviana della riappropriazione dei diritti cui si è rinunciato con il patto civile può allora essere sostenuta solo a condizione di perdere il senso proprio del termine alienazione, che già nel suo etimo latino designa il trasferimento di qualcosa *a favore di un altro*: se la dipendenza in Rousseau è solo apparente, altrettanto deve dunque dirsi dell’alienazione.

Nella sfera dei diritti sulla propria persona non sembra quindi potersi dare, in senso proprio, cessione senza subordinazione, trasferimento senza infeudazione. Ciò dipende dal fatto che questi diritti sono co-essenziali all’individuo stesso, non esistono al di fuori di lui, e dunque alienandoli l’uomo aliena se stesso, conferisce ad altri un potere su di sé; nel caso della vendita di un oggetto, viceversa, il trasferimento ad altri del potere di usarlo conferisce al destinatario la padronanza del solo oggetto, poiché esso è distinto dall’uomo che lo ha ceduto.

Nel contrattualismo sei-settecentesco si trova pertanto l’idea dell’alienazione come cessione, separazione, trasferimento volontario di diritti, secondo uno schema isomorfo alle transazioni commerciali di compravendita di beni. Essa comporta, sebbene in forme e gradi diversi, relazioni di dipendenza, siano di subordinazione verticale a un potere assoluto o di obbligazione orizzontale di sé con se stesso. La soggezione è estremamente accentuata nel modello hobbesiano, secondo il quale “la generazione di quel grande LEVIATANO [...] di quel *dio mortale*”,<sup>17</sup> che è lo Stato, avviene in tre momenti distinti, ma strettamente connessi, dai quali si origina l’assoggettamento: il trasferimento del potere e della forza degli individui a un solo uomo o a un’assemblea; il riconoscimento di ogni azione compiuta da quell’uomo o assemblea come azione propria; la sottomissione della propria volontà e del proprio giudizio a quelli del Leviatano.<sup>18</sup> Si tratta di un triplice movimento di proiezione, riconoscimento e subordinazione che non mancherà di far sentire la sua eco nella filosofia classica tedesca.

Con Kant si assiste a una traslazione in termini morali della dicotomia roussoviana di asservimento e riappropriazione, che riaffiora nella contrapposizione di eteronomia e autonomia. Il problema centrale di Rousseau, l’urgenza di conciliare la necessità del potere politico con l’esigenza della salvaguardia della libertà di ciascuno, si traduce ora nell’indagine sulle condizioni che consentano di comporre in unità l’imperatività incondizionata della legge morale e la libertà del soggetto pratico. I due idoli polemici, i rischi contrapposti da evitare in un caso come nell’altro, sono l’asservimento a

---

<sup>16</sup> Rousseau J.J., *Il contratto sociale*, p. 63.

<sup>17</sup> Hobbes T., *Leviatano*, p. 182.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 181-182.

un'autorità estranea – rispetto agli individui associati o alla ragione trascendentale – e l'anarchia degli interessi, dei desideri, delle inclinazioni personali. Il primo di questi scogli, lo spettro della dipendenza, è quindi il lascito duraturo che la riflessione hobbesiana sull'alienazione dei diritti ha consegnato al pensiero politico e, tramite la mediazione kantiana, alla filosofia morale moderna. Contro quello spettro, sulle orme di Rousseau e di Kant, ma in forme nuove e originali, impensabili senza la mediazione di Hegel e di Feuerbach, ha combattuto lo stesso Marx, per il quale la lezione contrattualistica si risolve essenzialmente in un monito contro la dipendenza dell'uomo dai prodotti della sua attività. Nell'opera marxiana verrà meno, invece, la spontaneità della cessione dei diritti, poiché egli, rifiutando sulla scorta di Hegel la postulazione fittizia di un patto volontario e facendo della storia concreta l'alimento delle sue riflessioni, dovrà ricondurre il fenomeno dell'alienazione a un processo dotato di una propria legalità interna, che prescinda dal riferimento al disegno cosciente degli individui razionali astrattamente intesi.

Come abbiamo visto, alla prospettiva contrattualista non è neppure estraneo il tema, importante anch'esso per intendere il pensiero di Marx e decisivo nella riflessione di Feuerbach, della proiezione, implicito nelle concezioni del corpo politico come uomo o corpo artificiale, cui gli individui associati conferiscono forza e forma, potenza e qualità. L'isomorfismo tra gli uomini e il loro artefatto politico, per il quale questo appare come una proiezione accresciuta di quelli, traspare in tutta evidenza nella celebre illustrazione sul frontespizio del *Leviatano*, ma percorre con la medesima regolarità i testi di Hobbes,<sup>19</sup> di Locke<sup>20</sup> e di Rousseau,<sup>21</sup> quasi che l'antropomorfismo conferisca legittimità, oltre che intelligibilità – in base al principio hobbesiano per il quale il comportamento morale è conoscibile *a priori* perché è un prodotto umano – alla teoria politica. Il rilevamento del meccanismo proiettivo, dal quale si origina secondo Feuerbach il contenuto antropomorfo della religione, trova nel dio mortale di Hobbes e nelle sue qualità fisiche e morali un diretto antecedente politico.

Essenzialmente estraneo al contrattualismo sei-settecentesco, in virtù del presupposto razionalistico che lo anima, della totale trasparenza del progetto politico allo sguardo dell'uomo che lo concepisce e lo realizza, è invece il motivo dell'inversione, del rovesciamento di fini e mezzi,

---

<sup>19</sup> “È tanta la potenza e tanta la forza che gli [al Leviatano] sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che [...] è una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore” (ivi, p. 182).

<sup>20</sup> “Quando un gruppo, col consenso di ciascun individuo, costituisce una comunità, di quella comunità fa con ciò stesso un sol corpo, che ha il diritto di deliberare come un sol corpo, cioè solo in base alla volontà e alla decisione della maggioranza. I decreti d'una comunità non essendo infatti se non il consenso degli individui a essa appartenenti, e, essendo necessario che ciò che costituisce un sol corpo si muova in una sola direzione, è indispensabile che quel corpo si muova nella direzione in cui lo spinge la forza maggiore, e cioè il consenso della maggioranza” (Locke J., *Trattato sul governo*, pp. 71-72, corsivi miei).

<sup>21</sup> “In luogo della persona singola di ciascun contraente, questo atto di associazione produce un corpo morale collettivo, composto di tanti membri quanti sono gli aventi diritto al voto dell'assemblea, il quale proprio attraverso questo atto riceve la sua unità, il suo «io» comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona che si forma attraverso l'unione di tutte le altre si chiamava una volta città e ora si chiama *repubblica o corpo politico*; questo a sua volta vien detto dai suoi membri *stato* quando è passivo, *sovrano* quando è attivo, *potenza* nei rapporti coi suoi simili” (Rousseau J.J., *Il contratto sociale*, p. 64).

determinante e determinato. Sebbene la nozione del trasferimento, della proiezione dei diritti individuali nel corpo politico implichi l'idea della soggezione gerarchica, della subordinazione dei contraenti del patto alla persona artificiale che hanno istituito, tuttavia quella subordinazione è obiettivo perseguito volontariamente, assunto consapevolmente sin dal principio, in vista di un bene maggiore rispetto alla libertà cui si rinuncia, non effetto imprevisto del rovesciamento del progetto iniziale. Il calcolo razionale, che presiede al passaggio dallo stato di natura alla condizione civile, consiste nella preventiva assunzione dello scopo e nella predisposizione degli strumenti commisurati a raggiungerlo, tra i quali trova piena legittimazione la stessa soggezione, pur se definita in anticipo per qualità ed estensione. Quanto alle possibili falsificazioni della teoria – la tirannide e il dispotismo: l'autonomizzazione dello Stato rispetto agli scopi in vista dei quali è stato istituito – esse figurano come effetti degenerativi accidentali, circostanze di fatto che possono manifestare la discrasia esistente tra il processo storico e il disegno razionale, ma che come tali non possiedono diritto di cittadinanza in una teoria politica normativa, che si prefigge obiettivi di legittimazione del potere politico, non di ricostruzione storica della sua genesi.<sup>22</sup> Il piano razionale consapevole che sorregge la generazione dello Stato ne pone fin da principio la natura strumentale, che consente di delimitarne prerogative e limiti, e che garantisce *a priori* dalla sua metamorfosi in fine in sé; qualora avvenisse, questa non riguarderebbe tanto il piano della teoria normativa, sottratto preventivamente alle perturbazioni provocate degli eventi concreti, ma quello, malsicuro e incapace di fornire titoli di legittimità, del processo storico.<sup>23</sup>

Per quest'ultimo aspetto, il pensiero marxiano sull'alienazione, in quanto rifiuta le presupposizioni razionalistiche a favore di un'assidua ricognizione della storia, non può essere ricondotto alla tradizione contrattualistica, ma la eccede nel tentativo di guadagnare un punto di vista radicalmente critico, eppure non astrattamente intellettualistico, memore della lezione roussoviana e kantiana, trasfigurata tuttavia alla luce della riflessione di Hegel. Solo il superamento della visione deontologica propria dell'intelletto astratto e la considerazione della storia umana come ambito precipuo di realizzazione della ragione – principali eredità hegeliane nella riflessione di Marx – gli consentiranno di pensare l'alienazione come momento immanente nel processo storico e necessario al suo sviluppo dialettico.

---

<sup>22</sup> A questo proposito, rimando al già citato rilievo di Bobbio (cfr. *supra*, p. 58, n. 26).

<sup>23</sup> Il mancato riconoscimento alla storia della capacità autonoma di fornire titoli di legittimità sul piano teorico vale ovviamente in termini di principio e non impedisce, come abbiamo visto analizzando la giustificazione lockiana della proprietà privata, l'interpolazione di circostanze di fatto nell'argomentazione razionale.

## § 2. Hegel: alienazione ed estraniamento.

Un'esaustiva definizione della categoria hegeliana di alienazione, compito complesso la cui esecuzione richiederebbe, data la pluralità di significati con i quali essa si presenta nell'opera del filosofo di Stoccarda, uno studio apposito,<sup>24</sup> esula dagli intenti e dai limiti di questo lavoro. È senz'altro più agevole e fruttuoso, in un'indagine genetico-teoretica dell'uso marxiano del concetto di alienazione, indicare i singoli elementi di quella nozione che, già presenti in Hegel, hanno costituito motivo di riflessione per Marx e per i suoi immediati ispiratori della Sinistra hegeliana, Feuerbach e Hess su tutti, funzionando da spunto per la loro originale elaborazione teorica. Perché una simile ricerca consegua risultati attendibili senza incorrere in possibili forzature è però necessario guardarsi dai due rischi opposti della coatta separazione e della piatta sovrapposizione tra Hegel e Marx. Quando non hanno letto la concezione hegeliana dell'alienazione alla luce di quella di Marx, come un'anticipazione di temi destinati a ricevere pieno sviluppo ad opera di quest'ultimo, gli studiosi marxisti si sono infatti lasciati per lo più guidare dall'interpretazione che lo stesso Marx ha offerto del pensiero di Hegel, limitandosi in sostanza a glossare i rilievi critici che gli ha rivolto,<sup>25</sup> senza guadagnare un punto di vista realmente indipendente, teoreticamente corretto e storicamente avvertito.

Alla questione del significato della categoria hegeliana dell'alienazione è strettamente intrecciata quella della sua origine, in merito alla quale sono state ipotizzate due fonti molto distanti tra loro, tanto dal punto di vista problematico quanto da quello cronologico: la filosofia politica contrattualistica e l'onto-teologia neo-platonica. La prima filiazione è stata sostenuta con forza da Lukàcs, secondo il quale, nei corsi jenesi del 1803-1804 e del 1805-1806, Hegel riprende, nel concetto di alienazione, la riflessione dei periodi di Berna e di Francoforte sulla positività, arricchendola però di un nuovo elemento, suggeritogli dal confronto con l'economia politica di Adam Smith: l'idea che i rapporti sociali ed economici tra gli uomini, che già gli erano apparsi oggettivati in un mondo estraneo e indipendente, siano in realtà prodotti della prassi umana.<sup>26</sup> Ne consegue l'indicazione dell'economia

---

<sup>24</sup> Il testo che Marcella D'Abbiere ha dedicato allo studio dei termini che indicano alienazione ed estraniamento nell'opera hegeliana, per quanto utilissimo, non esaurisce il tema dal punto di vista teorico, poiché è intenzionalmente limitato all'indagine terminologica e non considera, per ammissione della stessa autrice, una pluralità di questioni filosofiche che nel pensiero di Hegel sono intimamente intrecciate con il concetto di alienazione (cfr. D'Abbiere M., «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970).

<sup>25</sup> Anche una critica di alto livello teorico, come quella di Galvano Della Volpe, ha mostrato, proprio nel momento in cui ristabiliva la corretta interpretazione del pensiero marxiano contro i fraintendimenti del Lukàcs di *Storia e coscienza di classe*, un'eccessiva dipendenza dal giudizio di Marx nella comprensione della filosofia hegeliana (cfr. Della Volpe G., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*).

<sup>26</sup> «Questa «vita sé in sé movente del morto» è la nuova forma della «positività» in Hegel: l'«alienazione». Non solo il lavoro, in Hegel, costituisce l'uomo ad uomo, non solo fa sorgere la società nella sua molteplicità imperscrutabile e sistematicità unitaria, ma fa nello stesso tempo, del mondo dell'uomo, un mondo «alienato», «estraniato» ad esso. Qui, dove possiamo osservare la concezione hegeliana dell'«alienazione» nel suo materiale originario, nei rapporti economici, il duplice carattere dell'«alienazione» appare in modo particolarmente chiaro. Mentre la vecchia concezione della «positività» ha sottolineato in modo rigido e unilaterale il lato morto ed estraneo di questi rapporti, nell'alienazione si esprime il convincimento di Hegel che questo mondo dell'economia, che domina l'uomo, e a cui il singolo è consegnato impotente, è insieme e inseparabilmente, nella sua essenza, il prodotto stesso dell'uomo. In questa ambivalenza consiste l'idea profonda e feconda dell'«alienazione»». (Lukàcs G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, p. 466).



politica come luogo d'origine della categoria hegeliana di alienazione e dell'attività sociale dell'uomo come ambito privilegiato della sua applicazione, ciò che fa di Hegel una sorta di Marx *ante-litteram*, animato da un impeto rivoluzionario costretto, a causa dell'arretratezza storica della Germania, a sublimarsi nell'"utopia filosofica [...] del ricupero dell'alienazione nel soggetto, della trasformazione della sostanza in soggetto".<sup>27</sup> Lukàcs è consapevole del fatto che Hegel sottopone il tema dell'alienazione a una progressiva generalizzazione filosofica, che può dirsi compiuta già nella *Fenomenologia dello spirito*, ma reputa che esso continui a indicare – secondo il modello contrattualistico – una relazione dialettica tra dipendenza e indipendenza e che mantenga così il suo originario significato storico-umano, pur se trasfigurato nell'astrazione filosofica del rapporto tra soggetto e oggetto.<sup>28</sup>

A una sorta di contrattualismo senza contratto rimanda l'interpretazione di Jean Hyppolite, che ha visto nei corsi jenesi la ripresa dell'alienazione nell'accezione tradizionale della filosofia politica settecentesca, epurata tuttavia dal riferimento a un patto volontario tra individui in forza del presupposto organicistico da cui muove Hegel.<sup>29</sup> Il rapporto tra questi e il contrattualismo è stato riconosciuto anche da Mario Rossi, il quale tuttavia, in esplicita contrapposizione rispetto alla tesi di Lukàcs, lo confina alle opere del periodo bernese, nelle quali egli avrebbe ripreso, tramite la mediazione di Rousseau e di Kant cui si è già accennato, l'idea dell'alienazione-riappropriazione come dialettica di asservimento ed emancipazione, eteronomia e autonomia, depauperandola tuttavia del mordente rivoluzionario.<sup>30</sup> Solo in questa fase giovanile la riflessione hegeliana sul concetto di positività riguarderebbe la soggettività e la prassi umane, mentre già a partire da Francoforte l'alienazione assumerebbe la funzione, del tutto nuova e irriducibile alla tradizione illuministico-contrattualistica, di mediare l'articolazione interna della totalità.<sup>31</sup> Con il superamento della prospettiva deontologica, critico-razionale dell'illuminismo e sotto il perdurante influsso dell'organicismo proto-

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 467.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 747.

<sup>29</sup> "In tale forma immaginosa [del contratto] si pensa un movimento *necessario* [corsivo mio], quello con cui l'individuo si innalza all'universale «grazie alla negazione di sé». Solo che nella storia l'alienazione non si compie tanto semplicemente, e da prima la volontà generale appare all'individuo come ciò che gli è estraneo, che è altro. Questa volontà generale è l'in-sé dell'individuo e ciò che egli deve divenire. E quindi non può trattarsi di un *contratto*, sia pure tacito, costituente come tale la volontà generale. «Il tutto è anteriore alle parti» come aveva già detto Aristotele, e la sostanza sociale appare al Sé come una realtà estranea che egli deve guadagnare alienando se stesso" (Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, pp. 476-477).

<sup>30</sup> Secondo Rossi, nel periodo bernese Hegel "concepisce la storia della successione dello spirito cristiano-borghese a quello greco come la storia della perdita del possesso di sé da parte dell'uomo, e considera la soppressione dell'alienazione come un'istanza deontologica, come un dover essere da realizzarsi per mezzo della soppressione delle condizioni che l'hanno determinata. Ma a considerare attentamente la questione, è poi l'alienazione, in questo senso, una scoperta hegeliana? Che cos'altro aveva proposto il pensiero rivoluzionario illuministico se non la constatazione d'una situazione d'asservimento dell'umanità alle potenze estranee dell'autoritarismo religioso e politico, della superstizione e del dispotismo e l'istanza d'una liberazione dell'umanità per mezzo della ragione? E il termine stesso di alienazione non costituisce, per altro verso, la categoria principale della concezione contrattualistica, che implica la cessione, da parte del singolo, d'una parte dell'ambito del suo arbitrio al corpo sociale [...]?" (Rossi M., *Marx e la dialettica hegeliana. Vol. 1: Hegel e lo Stato*, p. 126).

<sup>31</sup> "A Francoforte Hegel ha invece attribuito questa categoria non più all'uomo, in funzione di constatazione storica, ma all'intero, in funzione di articolazione sistematica" (ivi, p. 301).

romantico di Tubinga, si sarebbe consumato il definitivo divorzio tra il pensiero hegeliano e la prassi storica dell'uomo, sacrificata a favore di una metafisica dell'assoluto, solo apparentemente nutrita di storia.

Alla tradizione che interpreta il pensiero di Hegel alla luce di un'ispirazione teologica e neoplatonica può essere ascritto *in primis* lo stesso Feuerbach, che nei *Principi della filosofia dell'avvenire* gli riservò la celebre definizione di "Proclo tedesco".<sup>32</sup> Alla generica indicazione di un'affinità teorica tra Hegel e gli esponenti del platonismo alessandrino, che ha tratto i suoi argomenti non solo da uno studio comparativo delle opere dell'uno e degli altri, ma anche dall'esplicito apprezzamento che Hegel ha manifestato, nelle sue *Lezioni di filosofia della storia*, in particolare verso Proclo, si è aggiunto, in tempi relativamente recenti, il tentativo di ricondurre la genesi del tema specifico dell'alienazione a una fondamentale suggestione procliana.<sup>33</sup> Secondo questa interpretazione, l'alienazione consisterebbe in un processo duplice, bifronte, corrispondente al movimento di emanazione-conversione in Proclo: da un lato vi sarebbe lo svuotamento della divinità, che fuoriesce da sé, trae dal proprio seno la materia e vi imprigiona le singole anime; dall'altro il ritorno a sé del *Noûs* e la risalita dell'anima, che si spoglia del mondo storico-naturale e della sua stessa soggettività, per ricongiungersi con il principio divino.<sup>34</sup> Una simile lettura, trasformando una suggestione teorica in una piena identità di vedute, rischia di far torto a entrambi i pensatori, costretta com'è ad oscillare tra i poli di una duplice, forzata attribuzione: di un senso di caduta, di degradazione, che essa in genere non possiede, all'alienazione hegeliana; di una funzione di arricchimento dell'Uno, che le è del tutto estranea, all'emanazione procliana. Il suo punto di forza è rappresentato dal fatto di basarsi direttamente sull'interpretazione hegeliana del pensiero di Proclo, ossia su un'esegesi condotta alla luce della dialettica dell'Idea che si fa Spirito;<sup>35</sup> tuttavia la circostanza per cui Hegel – come hanno mostrato gli storici della filosofia – abbia visto nella triade procliana più di quanto vi fosse realmente espresso, cioè una diretta anticipazione del proprio pensiero, indica di per sé che la sua concezione

---

<sup>32</sup> Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1948, p. 114.

<sup>33</sup> Luciano Albanese ha visto nel movimento dialettico hegeliano una diretta ripresa della triade permanenza-emanazione-conversione (cfr. Albanese L., *Il concetto di alienazione. Origine e sviluppi*, Roma, Bulzoni, 1984). Questa lettura, per quanto consenta di illustrare alcuni significativi aspetti del processo dell'alienazione, sfocia in una sovrapposizione indebita di idealismo e neoplatonismo, che è stata respinta dalla critica più avvertita (cfr. Beierwaltes W., *Idealismo e platonismo*, Bologna, Il Mulino, 1987; De Gandillac M., *Hegel et le néoplatonisme*, in AA.VV., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 121-131).

<sup>34</sup> "L'alienazione e il male [...] sono momenti, dolorosi ma necessari, del processo di articolazione dell'Essere. Tale processo ha la sua prima e più pura manifestazione nel «movimento tonico» del *Noûs*. Generando dal proprio seno la materia intelligibile, il *Noûs* si divide e *si articola*. Grazie a questa alienazione-mediazione, a questa «ferita» che si infligge, l'Essere può successivamente tornare in sé *pienamente consapevole di se stesso*" (Albanese L., *Il concetto di alienazione*, p. 53, corsivi miei). È evidente la forte coloritura hegeliana di questa lettura del pensiero di Proclo.

<sup>35</sup> "Hegel fait dire à Proclus que «l'Un supprime les négations en lui-même et se divise (*entzweiet*) de telle sorte qu'il devient actif, productif», d'où il résulterait que la négation est «l'acte par lequel l'unité sort d'elle-même et retourne à elle-même» [...]. C'est oublier [...] que pour Proclus aucune *Entzweigung* n'est pensable au niveau de l'unité pure (et même de l'unité participable). [...] Dernier exemple de ces glissements de sens; lorsque Hegel lit [...] que la vie est le lien entre l'être et l'esprit, là encore il néglige le caractère «*descendant*» du ternaire [...] et il croit voir dans la vie une négation de l'illimité, la source d'une remontée «*enrichissante*», le début d'une «*vérité qui se connaît elle-même*»" (De Gandillac M., *Hegel et le néoplatonisme*, pp. 129-130, corsivi miei).

dell'alienazione presenta elementi di originalità rispetto alla tradizione neoplatonica e non possa esserle integralmente ricondotta.

A questo risultato sono giunti i più attenti studiosi del rapporto tra l'idealismo tedesco e la filosofia alessandrina, i quali non si sono limitati a segnalare la distanza tra la triade permanenza-emanazione-conversione e il processo triadico della dialettica,<sup>36</sup> ma hanno altresì sottolineato il ruolo svolto dalla riflessione del giovane Hegel sull'Incarnazione nella definizione di un concetto di alienazione che non implicasse caduta, degradazione e perdita, ma al contrario consentisse di pensare l'articolazione reciproca di universale e particolare, Dio e uomo, Spirito e Natura, soggetto e oggetto.<sup>37</sup> È solo quest'ultimo il modello che può rendere conto della funzione positiva che l'alienazione svolge nell'articolazione interna dell'Assoluto – aspetto totalmente estraneo al platonismo alessandrino<sup>38</sup> –, nella concezione della sostanza come soggetto, nell'elaborazione di una metafisica non più statica, ma dinamico-processuale, che abbracci e comprenda in sé non solo il mondo naturale, ma anche la storia dell'uomo e della sua attività materiale e spirituale.

Pur nella loro parzialità, le diverse interpretazioni sull'origine e sul significato del concetto hegeliano di alienazione ne fanno già presentire la polisemia, che tuttavia solo nel confronto diretto con i testi può rivelarsi in tutta la sua ricchezza. Hegel, a partire dalle *Jugendschriften* e fino alle lezioni berlinesi, designa i concetti di alienazione ed estraniamento con una pluralità di termini: *Entäußerung*, *Veräußerung*, *Entfremdung* e le rispettive voci verbali. Marcella D'Abbiere ha osservato, nella sua attenta indagine terminologica, che l'estrema differenziazione dei sensi che essi acquisiscono a seconda dei contesti impedisce di riconoscere loro un significato tecnico preciso nella riflessione hegeliana, quale può invece essere rinvenuto in quella di Marx. La variabilità semantica non impedisce tuttavia di indicare alcune accezioni prevalenti, ancorché non generalizzabili, talora ricorrenti in testi di argomento diverso e cronologicamente distanti tra loro.

L'analisi di D'Abbiere, che si prefigge esplicitamente l'obiettivo di sgomberare il campo dalle interpretazioni aprioristiche, fortemente condizionate da esplicite pre-comprensioni teoriche, consegue

---

<sup>36</sup> “La «genesi» rispettiva è determinante per la *differenza* fra il concetto hegeliano di triade e quello di Proclo: mentre per Hegel il secondo membro della triade è in relazione puramente antitetica col primo, e ciò che agisce in senso mediante è soltanto la negazione in lui quale negazione di se stessa, nella triade di Proclo il secondo membro è in primo luogo mediazione, che nonostante la sua attività nei confronti del primo gli è tuttavia sempre più simile che non il terzo mediato” (Beierwaltes W., *Idealismo e platonismo*, pp. 189-190).

<sup>37</sup> “Ce qui semble surtout significatif est que Hegel ait cru trouver explicitement chez Proclus ce qui apparaît plutôt, à un stade ultérieur du développement historique, dans le néoplatonisme christianisé, là où le mouvement triadique n'implique en principe aucune dégradation, mais exprime, au contraire, la fécondité «interne» de l'Un [...] Historiquement la positivité du négatif semble bien liée aux thèmes de l'Incarnation et de la Passion, aussi étrangers à Proclus qu'à Platon mais sur lesquels avait médité longuement le jeune Hegel” (De Gandillac M., *Hegel et le néoplatonisme*, pp. 130-131).

<sup>38</sup> “L'inizio idealistico *diventa* ciò che deve essere, cioè soggetto assoluto, il più ricco e il più concreto, mentre l'inizio ontologico è già da sempre ciò che è e che può essere: il ritorno a lui di ciò cui ha dato origine non gli aggiunge nulla”; “L'Uno neoplatonico è dunque, in antitesi al soggetto assoluto di Hegel, a priori pienezza libera dal processo” (Beierwaltes W., *Idealismo e platonismo*, pp. 192, 198).

alcuni risultati di rilievo. In primo luogo, mostra che i termini *Entäußerung* ed *Entfremdung*<sup>39</sup> non possono essere identificati, perché Hegel, diversamente da Marx, pur utilizzandoli spesso congiuntamente, non se ne serve però in modo indifferente,<sup>40</sup> come se si trattasse di veri sinonimi: *Entfremdung*, che in italiano è tradizionalmente reso con estraniamento, ha un senso negativo ed è vocabolo più specifico rispetto a *Entäußerung* (alienazione),<sup>41</sup> che è invece termine estremamente generico, tutt'altro che tecnico e utilizzato in accezione più spesso positiva che negativa.<sup>42</sup> Evidenzia inoltre, contrariamente a quanto è sostenuto da chi identifica la questione dell'alienazione con la dialettica, ossia dalla quasi totalità degli interpreti, che *Entäußerung* non compare nelle sezioni della *Logica* e dell'*Enciclopedia* in cui Hegel illustra il movimento triadico e pertanto non designa esplicitamente il momento della negazione logica. Da ultimo – ciò che più conta ai nostri fini – consente di mettere a fuoco alcuni tratti semantici che concorrono alla definizione del concetto di alienazione e che costituiranno in seguito motivo di riflessione e di rielaborazione originale per gli esponenti della Sinistra hegeliana e per Marx.

In prima approssimazione, per D'Abbio si può dire che *Entäußerung* esprima l'idea della *rinuncia* a qualcosa, sia nel senso del trasferimento di beni sia in quello della cessione di diritti, ma anche nei significati più apertamente filosofici di esteriorizzazione dello spirito nella natura e nella coscienza sensibile o di abbandono dell'interiorità individuale e dell'immediatezza naturale da parte dell'autocoscienza che si riconosce nell'universale. Le prime accezioni, per le quali Hegel si mostra debitore del contrattualismo, sono attestate nella *Realphilosophie* jenese, dove acquistano uno spessore filosofico sconosciuto agli originali, indicando il movimento positivo in forza del quale l'individuo si pone nell'elemento dell'esteriorità ed estrinseca la propria volontà nel mondo delle altre volontà. Si fa così strada, entro gli schemi della tradizione giuridico-politica, il tema, tipicamente hegeliano, dell'universalizzazione dell'Io nella sostanza spirituale, che sarà fondamentale nella *Fenomenologia dello spirito*. In questo testo, nel quale ricorre con la massima frequenza, *Entäußerung* indica infatti prevalentemente la rinuncia a sé dell'autocoscienza, il movimento in forza del quale essa si spoglia, nella cultura, del sé immediato e si pone nella sostanza per riconoscersi; ma pure, sebbene più raramente, il movimento contrario della sostanza che rinuncia a sé a favore dell'autocoscienza, ossia della divinità che si abbandona nell'incarnazione, dello spirito che si sacrifica nella coscienza sensibile

---

<sup>39</sup> Limite a questi due termini la sintesi della ricerca svolta da D'Abbio, perché il terzo, *Veräußerung*, è scarsamente attestato nell'opera hegeliana, dove assume peraltro significati analoghi a quelli di *Entäußerung*.

<sup>40</sup> Alla stessa conclusione giunge anche Arturo Massolo, a proposito dell'uso dei due termini nella *Fenomenologia dello spirito* (cfr. Massolo A., «Entäußerung» - «Entfremdung» nella *Fenomenologia dello spirito*, in Id., *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 202-215).

<sup>41</sup> Lo conferma anche la distribuzione delle occorrenze, cui peraltro D'Abbio trascura di riferirsi per corroborare la propria tesi: nella *Fenomenologia dello spirito*, dove i due termini ricorrono con la massima frequenza, *Entäußerung* è equamente distribuito tra le sezioni *Der Geist* (27 occorrenze sulle 91 totali), *Die Religion* (32), *Das absolute Wissen* (28), mentre le frequenze di *Entfremdung* sono concentrate nella sezione *Der Geist* (61 su 73).

<sup>42</sup> Per la varietà degli usi di *Entäußerung* e la sua prevalente accezione positiva cfr. anche Massolo A., «Entäußerung» - «Entfremdung» nella *Fenomenologia dello spirito*, p. 203.

e nell'esteriorità spazio-temporale. In questi usi del termine, al motivo dell'universalizzazione, che fa dell'alienazione un momento positivo, si affianca quello dell'esteriorizzazione, di per sé neutro, ma suscettibile di produrre effetti negativi.<sup>43</sup>

Un'accezione costantemente negativa possiede invece il termine *Entfremdung*, che indica una situazione di *scissione*, di *estraneità*, di dura opposizione tra individuo e sostanza, uomo e Dio, realtà e pensiero, aldilà e aldiquà; pur designando situazioni tipiche del secondo momento dialettico, neppure esso compare nelle trattazioni tecniche della logica e la sua presenza si concentra in particolare nella *Realphilosophie*, nella *Fenomenologia* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.<sup>44</sup> Nella sezione *Spirito* del capolavoro jeneso, dove, a causa della regolarità e dell'univocità semantica con cui è utilizzato, pare acquisire un significato tecnico, esso esprime l'aspetto di dura effettualità impenetrabile con cui si presenta all'individuo la sostanza, ossia l'estraneità del mondo della cultura, che è frutto dell'attività umana, ma nel quale la coscienza singola dapprima non si riconosce.

Sebbene D'Abbiere osservi opportunamente che, mentre *Entfremdung* possiede un senso costantemente negativo, *Entäußerung* può designare indifferentemente situazioni positive o negative, sia nella sua accezione contrattualistica – a seconda che l'oggetto della rinuncia sia una merce ovvero un diritto inalienabile<sup>45</sup> – sia nel suo senso filosofico – a seconda che la rinuncia alla singolarità e l'esteriorizzazione sfocino nell'universalizzazione e nel riconoscimento ovvero nella collisione con un'effettualità estranea –, da questa osservazione non trae tuttavia la fondamentale conseguenza teorica. Laddove ricorrono insieme, i sostantivi *Entäußerung* ed *Entfremdung* mostrano infatti di articolarsi reciprocamente, nel senso che questo generalmente indica una situazione negativa conseguita al movimento espresso da quello. La relazione fra i due termini traspare con la massima evidenza nella sezione *Spirito* della *Fenomenologia*, nella quale il movimento di per sé positivo dell'*Entäußerung*, mediante il quale l'autocoscienza si spoglia della propria particolarità in vista dell'universale, si infrange contro un mondo estraniato, nel quale essa non si riconosce. Ciò significa che *Entfremdung* designa l'effetto negativo dell'*Entäußerung*,<sup>46</sup> per lo meno nei contesti in cui i due termini compaiono insieme, laddove assolve alla funzione di indicare il verificarsi delle possibili conseguenze negative che, non essendo espresse direttamente dal termine *Entäußerung*, sono tuttavia

---

<sup>43</sup> Per D'Abbiere "essere fuori di sé" è il senso prevalente, negativamente connotato, con cui *Entäußerung* compare nella *Scienza della logica*. Per Massolo, tuttavia, l'esteriorizzazione, nella sua costitutiva neutralità, può assolvere anche una funzione positiva (cfr. Massolo A., «*Entäußerung*» - «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello spirito*, p. 203).

<sup>44</sup> Non è senza significato il fatto che le categorie di alienazione e di estraniamento ricorrono con frequenza proprio nella *Fenomenologia dello spirito* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che sono, insieme con la *Scienza della logica*, le opere hegeliane decisive per la formazione filosofica di Marx, nonché le sole cui egli abbia dedicato un'analisi critica diretta, per quanto parziale.

<sup>45</sup> Significativamente, Hegel definisce questi diritti *unveräußerlich*, perché la loro alienazione condurrebbe a una condizione di schiavitù. Quando è utilizzato per indicare l'abdicazione forzata alla propria facoltà di decidere, il termine *Veräußerung* ha quindi significato interamente negativo.

<sup>46</sup> Lo ha osservato Arturo Massolo, proprio in relazione al mondo della cultura, dove "l'alienazione è a fondamento, e l'estraneazione un risultato, una situazione" (Massolo A., «*Entäußerung*» - «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello spirito*, p. 208) anche se poi egli individua un ulteriore tipo di articolazione tra i due termini a proposito del mondo della fede (cfr. *ivi*, p. 211).

implicite in esso. Vi sono inoltre, nella *Fenomenologia*, casi nei quali *Entäußerung* è utilizzato in aperta opposizione ad *Entfremdung*, indicando un'esteriorizzazione non estraniata, nella quale l'autocoscienza trova pieno riconoscimento.<sup>47</sup> La lingua tedesca, del resto, aiuta a cogliere sia la neutralità semantica di un termine – che rimanda genericamente all'esteriore, all'esterno (*äußer*) – di contro alla negatività dell'altro – che porta in sé il riferimento più preciso a ciò che è estraneo, straniero (*fremd*) – sia il loro nesso reciproco, che riposa sul fatto che, in determinate circostanze, l'esteriore può acquisire la fisionomia, più fortemente connotata, di alcunché di lontano, di radicalmente diverso ed irricognoscibile.

Non è forse un caso, allora, se nell'uso attestato dalla *Fenomenologia dello spirito*, che è il testo hegeliano fondamentale per comprendere la concezione marxiana dell'alienazione, vi sono una chiara differenza semantica tra i termini *Entäußerung* ed *Entfremdung* e, insieme, evidenti tracce di una loro reciproca articolazione. Quando Marx, nell'ultimo dei *Manoscritti economico-filosofici*, critica la concezione hegeliana dell'alienazione, la considera nell'accezione prevalente in cui essa appare nella sezione *Sapere assoluto*, dove indica l'oggettivazione estraniante dello Spirito, ovvero sia in un senso che connette inestricabilmente alienazione, oggettivazione ed estraniamento. Tuttavia, la sezione *Spirito* gli ha fornito, come abbiamo visto, un esempio concreto di un uso diverso di quella categoria, a partire dal quale è possibile avanzare l'ipotesi che, fatte salve le diverse prospettive teoriche dei due pensatori, Marx abbia ripreso, nella dicotomia di oggettivazione e alienazione, la distinzione hegeliana tra alienazione ed estraniamento. Per fare ciò, egli ha dovuto equiparare *Entäußerung* ad *Entfremdung*, attribuendo ad entrambi i termini il carattere di negatività che nell'uso hegeliano spetta solo al secondo e recuperando nel termine oggettivazione la neutralità semantica che per Hegel è connessa con il primo.<sup>48</sup>

Se l'imputazione marxiana, secondo la quale Hegel non avrebbe distinto l'oggettivazione dall'alienazione, riguardasse propriamente il significato dei due termini, da un lato dovrebbe essere invertita, poiché il filosofo di Stoccarda non ha attribuito al primo la negatività propria del secondo, come pretende Marx, bensì a questo la neutralità di quello;<sup>49</sup> dall'altro potrebbe essere rivolta allo

---

<sup>47</sup> “La coscienza di sé procederà in una situazione non più estraniata; dovrà costituirsi una realtà nella quale essa come singolo sarà riconosciuta. Dovrà sì alienarsi, ma questa alienazione non è più una estraniamento, anzi il suo contrario, semmai una *Entäusserung*, cioè una esteriorizzazione. Il termine *Entäusserung* ha indubbiamente un significato più ricco, ma questa sua ricchezza non può essere riconosciuta se non in una sua radicale differenziazione dall'altro termine che scompare con il mondo che esprime, il mondo della *Entwesung*. La coscienza che sorge dall'azione rivoluzionaria sarà una coscienza che non incontrerà più l'oggetto come un'entità estranea (*ein Fremdes*). Un nuovo mondo sorge come sua *Entäusserung*” (ivi, pp. 214-215).

<sup>48</sup> Peraltro, non è estranea a Marx la consapevolezza della neutralità semantica dei sostantivi *Entäußerung* e *Veräußerung*, poiché egli li utilizza anche per indicare la vendita di una merce e con *Äußerung*, dal quale essi derivano, esprime il processo di per sé positivo di estrinsecazione, di esteriorizzazione della forza-lavoro (cfr. *supra*, p. 91, n. 1).

<sup>49</sup> Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx, tributando il proprio omaggio alla *Fenomenologia*, sembra in realtà riconoscere all'alienazione un significato vicino a quello di oggettivazione, distinguendola di conseguenza dall'estraniamento: “Ciò che vi è di grande nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque in primo luogo che Hegel concepisce l'autocreazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come disoggettivazione, come alienazione e come soppressione di quest'alienazione;

stesso Marx, che è incorso nell'errore inverso, di aver confuso l'alienazione con l'estraniamento, attribuendo ad entrambe la connotazione negativa peculiare di quest'ultima. Tuttavia, sotto l'aspetto di una critica semantica e logica della dialettica e dei vocaboli mediante i quali essa è espressa, si cela in realtà la denuncia, condotta dal punto di vista del naturalismo sensualistico feuerbachiano, del suo carattere speculativo, ossia dell'impostazione filosofica generale di Hegel, la quale lo spinge a rappresentare l'essere umano, la sua attività e il mondo oggettivo cui dà forma<sup>50</sup> in maniera idealistica, mistica, rovesciata. Quest'ipotesi, se non priva di significato la critica marxiana a Hegel – che riguarda il modo di intendere la prassi umana più che l'alienazione in senso stretto – riscatta in parte quest'ultimo dall'immagine unilaterale cui è stato costretto dall'interpretazione marxista e nello stesso tempo consente di ristabilire, tra alienazione ed estraniamento, una distinzione nell'articolazione reciproca, che è andata perduta in seguito all'identificazione dei due termini operata da Marx.

Per quanto si è detto sin qui, apparirà chiaro che Hegel ha consegnato alla riflessione filosofica ulteriore un concetto di alienazione incomparabilmente più denso e vario, dal punto di vista semantico, di quello giuntogli dalla tradizione precedente. Già nella sola *Fenomenologia dello spirito*, Feuerbach e Marx poterono trovare un munitissimo arsenale teorico di cui servirsi per conferire a quel tema una coerenza, una sistematicità, una centralità che eccedono le intenzioni hegeliane. A titolo puramente esemplificativo, si possono considerare tre momenti, nei quali il movimento dell'*Entäußerung* e la situazione di *Entfremdung* presentano caratteri estremamente suggestivi per la successiva riflessione feuerbachiana e marxiana.

Nella figura della coscienza infelice, la dialettica di servo e signore è riportata all'interno della coscienza singola,<sup>51</sup> dove assume dapprima la forma della relazione tra una coscienza mutevole e la sua essenza ipostatizzata in un padrone celeste. La duplicazione della coscienza in due estremi contraddittori, opposti pur se interrelati, appare come una condizione di estraniamento, come mostra la frequenza con cui ricorrono in tutto il testo l'aggettivo *fremd*<sup>52</sup> e la sua forma sostantivata:

---

che egli coglie così l'essenza del *lavoro* e comprende l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*. Il comportamento *reale, attivo*, dell'uomo a sé come essere generico, ossia la sua manifestazione come un reale essere generico, cioè come un essere umano, è possibile soltanto in quanto l'uomo esplica realmente tutte le sue *forze generiche* – cosa che a sua volta è possibile soltanto grazie all'azione complessiva degli uomini, come risultato della storia, e si rapporta ad esse come ad oggetti, ciò che da principio è possibile solo nella forma dell'estraniamento" (Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 237-238).

<sup>50</sup> Quando analizza la ricchezza e il potere statale come figure estraniamento, Marx non critica la forma logica dell'esposizione di Hegel, ma i presupposti filosofici della sua riflessione; non tanto la concezione dell'alienazione, quanto la riduzione dell'essere umano ad autocoscienza e della sua prassi a puro pensiero: "Come l'*essere*, l'*oggetto*, appare come entità di pensiero, così il soggetto è sempre *coscienza o autocoscienza*" (ivi, pp. 235-236).

<sup>51</sup> "La duplicazione che precedentemente si distribuiva in due singoli, – il signore e il servo, – è tornata all'unità; è quindi presente la duplicazione dell'autocoscienza entro se stessa, atto che è essenziale nel concetto dello spirito; ma non è presente ancora l'unità di tale duplicità interiore: – e la *coscienza infelice* è la coscienza di sé come dell'essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione" (Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 174).

<sup>52</sup> I limiti intrinseci di un'indagine puramente terminologica, ancorché accurata, come quella di D'Abbiere appaiono in tutta evidenza nel fatto che essa finisca per sorvolare sulla figura della coscienza infelice, attraversata in tutta la sua dialettica interna dalla scissione e dall'estraniamento, per il semplice fatto che Hegel non adopera mai, nelle pagine che le dedica, il termine *Entfremdung*, ma solo l'aggettivo che lo compone.

Essendo essa da prima solo *l'unità immediata* di entrambe le autocoscienze, ma non essendo entrambe per lei lo stesso; per lei anzi essendo opposte; l'una, quella semplice e intrasmutabile, le è *l'essenza*; mentre l'altra, quella che si tramuta per molte guise, le è *l'Inessenziale*. Ambedue sono *per essa* essenze reciprocamente estranee (*fremde*); essa stessa, essendo la coscienza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza trasmutabile ed è a se stessa l'Inessenziale; [...] sebbene *per sé* sia soltanto coscienza trasmutabile, e sebbene la coscienza intrasmutabile le sia un estraneo (*ein Fremdes*), tuttavia *essa stessa* è coscienza semplice e quindi intrasmutabile; coscienza di cui essa si è consapevole come di *sua* essenza: ma in tal guisa ch'*essa stessa* per sé, ancora una volta, non è questa essenza. [...] *il rapporto di entrambe* è per lei come rapporto dell'essenza alla non-essenza, così che da togliersi è la non-essenza.<sup>53</sup>

L'essenza della coscienza le si presenta come sua propria e allo stesso tempo estranea, in quanto è posta in un aldilà apparentemente inattuabile, nel quale il lato intrasmutabile della coscienza in sé duplicata dello scettico è stato proiettato e fissato nella sua unilateralità.<sup>54</sup> Il continuo movimento della coscienza tra i poli della sua intima scissione è presentato come un moto di inversione,<sup>55</sup> nel quale si esprime il nesso antropo-teologico costitutivo della coscienza stessa, in forza del quale l'antropomorfismo della divinità e il teomorfismo dell'uomo rimandano l'un l'altro circolarmente.

Dapprima la coscienza estraniata, separata dalla propria essenza, sperimenta una condizione di dipendenza assoluta da una divinità infinitamente trascendente; in un secondo momento questa le si offre sotto sembianze umane; infine la coscienza – in un moto di riappropriazione che anticipa la conversione feuerbachiana della teologia in religione dell'uomo – scopre se stessa come l'universale nella forma della singolarità:

A quella coscienza il *primo intrasmutabile* è soltanto l'essenza *estranea* (*fremde*) che condanna la singolarità; ma dacché il *secondo intrasmutabile* è una *figura* della *singolarità* come lo è essa coscienza medesima, ecco che, *in terzo luogo*, essa si fa spirito: quivi ha la gioia di ritrovare se stessa, qui diviene consapevole della riconciliazione tra la sua singolarità e l'universale.<sup>56</sup>

Mentre in un primo tempo la relazione tra coscienza trasmutabile e coscienza intrasmutabile è posta nel segno della *dipendenza* da un sovrano celeste assoluto e irraggiungibile, in seguito la scissione tra i due lati della coscienza si manifesta nella forma dell'impenetrabilità della realtà effettuale:

avendo l'intrasmutabile *assunto una figura*, il momento dell'al di là non solo è rimasto, anzi è addirittura rafforzato; giacché [...] esso [...] le sta di contro come un impenetrabile *Uno* sensibile con tutta la crudezza di una *realtà effettuale* [...]. Tale coscienza deve pertanto innalzare

<sup>53</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, pp. 174-175.

<sup>54</sup> Nel suo commento alla coscienza infelice, Harris parla a più riprese di proiezione, indicando implicitamente in questa figura fenomenologica la radice della critica feuerbachiana alla religione: "Self-consciousness itself becomes a mode of consciousness, a way of being aware of an objective reality, something other. [...] We project the Absolute Self into an intellectual Beyond, which comprehends all of us with our contradictory world of appearance" (Harris H.S., *Hegel's ladder. I: The pilgrimage of Reason*, p. 397).

<sup>55</sup> "La nuova figura [...] sarà coscienza di sé come coscienza che si confonde e *s'inverte* (*sich verkehrenden*) in modo assoluto" (Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 173, corsivo mio).

<sup>56</sup> Ivi, p. 176.



all'assoluto divenir-uno il rapporto inizialmente esteriore verso quell'intrasmutabile figurato, come fosse un'effettualità estranea (*fremden*).<sup>57</sup>

L'estraniamento assume quindi, nella persistenza dell'opposizione che è essenziale al suo concetto, non più il significato della dipendenza dell'esistenza dall'essenza, ma piuttosto quello dell'*indipendenza* della seconda dalla prima, dell'*impossibilità* per la coscienza singola di *riconoscersi* nelle sembianze umane assunte dall'intrasmutabile. *Entfremdung* indica infatti, come mostrerà appieno il mondo della *Bildung*, l'impatto con un'esteriorità opaca che resiste all'immedesimazione, all'identificazione riappropriante. Lo scontro con quest'effettualità irricognoscibile<sup>58</sup> è il *Leitmotiv* del secondo momento della coscienza infelice, che, compiuta nella devozione – in cui l'oggetto “si fa innanzi come un qualcosa di estraneo (*ein Fremdes*)”<sup>59</sup> – l'esperienza dell'estraniamento, cerca di superarla nell'appetito e nel lavoro:

In questo ritorno in se stesso è divenuta per noi la sua *seconda relazione*, quella cioè dell'appetito e del lavoro, i quali, con il superamento e il godimento dell'essenza estranea (*fremden*), cioè dell'essenza nella forma della cosa indipendente, assicurano alla coscienza l'interiore certezza di se stessa, certezza che essa ha per noi conseguito. Ma la coscienza infelice si *trova* soltanto come coscienza che *appetisce* e *lavora*. Non si dà per essa che al trovarsi così stia a fondamento l'interiore certezza di sé, e che il suo sentimento dell'essenza sia tale sentimento di sé.<sup>60</sup>

L'estraneità dell'essenza consiste, ancora una volta, nella sua indipendenza dalla coscienza, nell'assenza di relazione tra l'effettualità e l'autocoscienza, la quale tuttavia, nel godimento, si racchiude nuovamente in sé, assimilandosi il mondo esteriore e ricavandone la certezza di se stessa. Ma quella certezza esiste per il momento solo per noi, in quanto la coscienza, nell'appetito e nel lavoro, avverte la propria essenza nell'elemento dell'esteriorità, non ha quindi ancora assunto consapevolezza dell'effettualità (sacralizzata, spiritualizzata dall'evento dell'Incarnazione) come della propria essenza. Anche in questo movimento di riappropriazione, che elimina l'estraneità del mondo effettuale, si riproduce quindi la scissione, poiché la coscienza trasmutabile attribuisce la capacità di assimilazione dell'oggettualità, di cui ha fatto esperienza nel lavoro, all'intrasmutabile, che non solo offre l'effettualità all'attività umana, ma dona all'uomo le sue stesse forze e facoltà, perché la metta a frutto e ne goda:

essendole, questa [l'effettualità], figura dell'intrasmutabile, la coscienza non è atta a toglierla mediante sé. Ma siccome essa arriva tuttavia alla distruzione dell'effettualità e al godimento, ciò può per essa avvenire essenzialmente perché l'intrasmutabile *fa getto* della sua figura e la lascia a lei in godimento [...]. Quella relazione verso l'effettualità è *alterare* o *operare*, ossia è l'esser-per-sé che appartiene alla coscienza *singola* come tale. Ma in questo atto essa è anche *in sé*: questo lato appartiene all'al di là intrasmutabile ed è costituito dalle facoltà e dalle forze: dono

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 178.

<sup>58</sup> “Qualche cosa non è *per lei*: non è per lei che questo suo oggetto, l'intrasmutabile, il quale a lei ha essenzialmente la figura della singolarità, sia *lei stessa*, lei stessa cioè la singolarità della coscienza” (ivi, p. 180).

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Ivi, p. 182.

che vien dal di fuori (*eine fremde Gabe*), concesso dall'intrasmutabile alla coscienza, affinché ne faccia uso.<sup>61</sup>

Sono quindi le forze stesse dell'uomo ad apparirgli infine estraniare,<sup>62</sup> appartenenti a un'essenza che lo trascende, di modo che l'appropriazione dell'effettualità da parte della coscienza è soltanto apparente ed essa, nell'esperienza della propria attività, anziché innalzarsi si umilia di fronte a una potenza estranea:

La forza attiva appare come la *potenza* nella quale l'effettualità si dissolve; ma così, per questa coscienza alla quale lo *in-sé* o l'essenza è un altro, tale potenza che è la veste sotto la quale essa sorge nell'attività, è l'al di là di se stessa. Invece, dunque, di ritornare dal suo fare in se stessa, e di essersi rassicurata per se stessa, quella coscienza riflette anzi questo movimento dell'operare nell'altro estremo che è così presentato come puro universale, come l'assoluta potenza.<sup>63</sup>

L'umiliazione della coscienza si manifesta nella sua riconoscenza verso l'essenza estranea, nel ringraziamento che le tributa per essersi abbandonata a lei e che in realtà costituisce il movimento reciproco, grazie al quale la coscienza si spoglia della propria singolarità e si unisce con l'intrasmutabile.<sup>64</sup> Infine, il duplice riconoscimento del render grazie come di una forma di affermazione della singolarità,<sup>65</sup> e della proiezione nella trascendenza dell'attività e della potenza come di un mezzo di riappropriazione dell'essenza,<sup>66</sup> di auto-posizione della coscienza,<sup>67</sup> apre la via verso

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 183.

<sup>62</sup> Con questo aspetto del rapporto tra la coscienza infelice e la figura dell'intrasmutabile presenta forti analogie la lettura marxiana della condizione dell'operaio salariato di fronte al capitale (cfr. *supra*, capp. 2.3, 2.4).

<sup>63</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, pp. 183-184.

<sup>64</sup> "Che la coscienza intrasmutabile *rinunzi* alla sua figura e *la elargisca*, di ciò appunto la coscienza singola *rende grazie*; vale a dire, essa *interdicesi* l'appagamento della consapevolezza della sua *indipendenza*, e rinvia l'essenza dell'operare lungi da sé, nell'al di là. A ogni modo, mediante questi due momenti del *reciproco abbandonarsi* delle due parti sorge alla coscienza la sua *unità* con l'intrasmutabile" (ivi, p. 184).

<sup>65</sup> "Non solo [...] nell'effettuale appetire, lavorare e godere, ma nello stesso render grazie, nel quale sembra accadere piuttosto il contrario, l'intero movimento si riflette nell'*estremo della singolarità*" (ivi, p. 185).

<sup>66</sup> Nella concezione della proiezione estraniante dell'essenza, della riflessione del "movimento dell'operare nell'altro estremo", come *momento* in vista della sua riappropriazione da parte della coscienza, del suo "ritorno in se stessa", si radicano, per Harris, il necessario rifiuto di qualsiasi istanza trascendente e la possibilità logica dell'ateismo, dunque anche – potremmo aggiungere – la legittimità della posizione feuerbachiana, che andrebbe perciò intesa, anziché come un rovesciamento della riflessione hegeliana, come un'esplicitazione e un'assolutizzazione di quanto in essa è soltanto implicito e parziale: "This «reflection into the other extreme» is a free act of consciousness resulting from the recognition of Scepticism as an «unhappy» condition. It will be stigmatized by the secular Enlightenment as an imaginative projection, and no more; but Hegel presents it as a necessary phase in the evolution of scientific consciousness. [...] The significance of that «return to self» will remain a matter of some controversy. But from the way the beginning of it is characterized here, we can see that an interpretation which eliminates «transcendent entities» altogether is logically legitimate. Faith is simply the movement that goes *all the way out* («reflection into the other extreme») in order to *come all the way back*. Just what Absolute Knowing involves will continue to be debated; but it does *not* involve any postulated beings. Reason does not *need* any absolute power which is not resolved into its own process of experience *without residue*. Postulation is the explicit shape of the *breakage* that is to be mended by rational comprehension" (Harris H.S., *Hegel's ladder. I: The pilgrimage of Reason*, p. 422).

<sup>67</sup> "L'agire essenziale dell'uomo è questo riconoscere in dio il solo che agisca. Allo stesso modo che il servo riconosceva il padrone, e da parte sua si poneva come servo, così la coscienza umana si pone come passiva, dipendente, rinunzia al suo dominio; ma [...] siffatta umiliazione dell'uomo che attribuisce tutto alla grazia senza concedere nulla a se stesso, in realtà è un innalzamento. È l'uomo stesso a porre in tal modo dio; lo riconosce padrone ma il riconoscerlo proviene da lui: egli finisce col trovarsi nel punto più alto proprio là dove si pone più in basso. Quindi l'autocoscienza non giunge a spogliarsi della propria libertà, ad alienarla veramente: glorifica dio e nega la libertà dell'uomo, ma questa è la *sua* azione più grande" (Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, pp. 256-257).

l'acquisizione della consapevolezza, da parte della coscienza stessa, di costituire ogni realtà, ossia verso il superamento della sua duplicazione nella figura unitaria della ragione:

Nel pensiero, ch'essa ha attinto, che la coscienza singola è, in sé, essenza assoluta, la coscienza ritorna in se medesima. Per la coscienza infelice l'esser-in-sé è l'al di là di se stessa. Ma il movimento di tale coscienza ha compiuto in lei questo: di aver posto la singolarità nel suo completo sviluppo, o la singolarità che è coscienza effettuale, come il negativo di lei stessa, vale a dire come l'estremo oggettivo; di aver svincolato da se stesso il suo esser-per-sé, e di averne fatto un essere; in tale passaggio si è sviluppata per la coscienza anche l'unità sua con questo universale; unità che, – il Singolo tolto essendo l'universale, – per noi non cade più fuori (*außer*) della coscienza; e che, – mantenendosi la coscienza in questa sua negatività, – costituisce nella coscienza come tale la sua essenza.<sup>68</sup>

La coscienza ha posto la propria essenza al di là di sé; questa essenza si è fatta poi esistenza singola, realtà effettuale, ovvero sia l'autocoscienza ha assunto la consistenza di una cosa, per riconoscersi infine in quest'oggettività innalzata all'autocoscienza e risolverla interamente in se stessa: "la ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà".<sup>69</sup> La duplicazione della coscienza svolge quindi una funzione di automediazione, perché le consente di assumere, a partire dall'estraniamento e dalla dipendenza, piena consapevolezza della propria absolutezza e libertà, ossia di riaccogliere in sé l'essenza dopo averla esteriorizzata, superando così la scissione tra esistenza ed essenza, pensiero ed essere, certezza soggettiva e dura effettualità oggettiva.

Nella figura della coscienza infelice, continuatori e critici di Hegel potevano quindi trovare esposti, in una dialettica complessa, arricchita dal continuo intersecarsi delle prospettive della coscienza trasmutabile e della coscienza intrasmutabile, tutti gli elementi che, opportunamente organizzati e tematizzati, avrebbero potuto dare forma a una coerente concezione dell'alienazione: l'estraniamento come condizione di scissione e di rigida opposizione, l'essenza trascendente come proiezione alienata della coscienza, la dialettica di dipendenza e indipendenza tra essenza ed esistenza, l'estraneità alla coscienza dell'effettualità indipendente, la potenza estraniata dell'essenza trascendente, il superamento dell'estraniamento nel riconoscimento dell'essenza spirituale del mondo effettuale.

Un'altra figura fenomenologica essenziale per intendere la concezione marxiana dell'alienazione e del suo superamento è, come si è già avuto modo di accennare, quella della *Bildung*, ossia dello spirito a sé estraniato. Qui l'*Entfremdung* si identifica con la condizione di scissione e di opposizione nella quale si trova la coscienza individuale, dopo la crisi della bella eticità greca, rispetto al mondo spirituale, il quale, benché non sia altro che il prodotto dell'operare collettivo del genere umano, del "fare di tutti e di ciascuno", le si presenta dapprima come qualcosa di estraneo e di irricognoscibile:

Quello spirito il cui Sé è lo assolutamente discreto ha il suo contenuto di contro a sé, come un'effettualità altrettanto dura; e il mondo ha qui la determinazione di essere un alcunché di esteriore (*ein Äußerliches*), il negativo dell'autocoscienza. Ma questo mondo è essenza spirituale, è in sé la compenetrazione dell'essere e dell'individualità; tale esserci di questo mondo è l'opera

---

<sup>68</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 193.

<sup>69</sup> Ivi, p. 194.

dell'autocoscienza; ma è anche una effettualità data immediatamente e a lei estranea (*fremde*); effettualità la quale ha un essere peculiare e dove l'autocoscienza non si riconosce.<sup>70</sup>

Riecheggiano in questa pagina, trasposte sul piano di una filosofia della coscienza, le due circostanze interconnesse che, secondo l'interpretazione marxianeggiante di Lukàcs, nei corsi jenesi di Hegel definivano la categoria di alienazione: il fatto che il mondo storico-sociale sia prodotto della prassi umana; l'impossibilità, per la coscienza singola, di assumerne consapevolezza, nella misura in cui quel mondo acquisisce un'autonomia che lo rende estraneo e impenetrabile. Nell'idea secondo la quale l'opera dell'autocoscienza (*das Werk des Selbst-bewußtseins*), il prodotto dell'uomo assume di fronte a lui uno spessore opaco, un'indipendenza a prima vista irriducibile, che non gli consente di riconoscervisi, ma che anzi lo sottomette a una legalità apparentemente esterna, a un cieco destino, può essere racchiuso il significato ultimo dell'intera riflessione di Marx, nonché il lascito più profondo che Hegel le ha consegnato. Qui si radica l'idea marxiana dell'alienazione come di un'*inversione reale*, che trasforma il condizionato, il dipendente, il derivato nell'incondizionato, nell'indipendente, nell'originario; per converso, l'indicazione della prassi umana come fonte del mondo spirituale – per Marx: della realtà storico-sociale nel suo complesso – costituisce la garanzia della necessità che l'uomo rovesci il mondo in sé invertito e riassuma il controllo della propria opera.

L'esplicita trasposizione, compiuta da Marx, della riflessione hegeliana sullo spirito estraniato sul piano della produzione materiale dell'uomo è giustificata dalla stessa *Fenomenologia*, nella quale anche lo Stato e la ricchezza, ovverosia due determinazioni che nell'orizzonte del sistema appartengono allo spirito oggettivo, appaiono come momenti della *Bildung*. Il movimento complessivo della figura consiste nella rinuncia della coscienza al suo Sé immediato, naturale, nella sua esteriorizzazione in un mondo oggettivo di natura spirituale,<sup>71</sup> del quale fanno parte anche i rapporti politici ed economici. Benché Hegel dipenda, in queste pagine, dalla smithiana *Ricchezza delle nazioni* per la rappresentazione della conciliazione tra l'egoismo individuale che anima il comportamento economico e la soddisfazione dell'interesse universale che ne scaturisce,<sup>72</sup> egli mostra nel contempo, riflettendo sulla condizione della nobiltà sotto il regno di Luigi XIV, la circostanza per cui non solo la ricchezza, ma anche lo *status* nobiliare si presenta di fronte all'individuo come una potenza autonoma, aleatoria nella sua dinamica perché dipendente dall'arbitrio di un sovrano capriccioso:<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Ivi, II, p. 42.

<sup>71</sup> "Rinunciando alla propria condizione naturale e ai vantaggi che derivano dalla sua immediatezza, il Sé si aliena nella sostanza, trasferisce nella realtà oggettiva i frutti del suo agire, e così la arricchisce e le conferisce progressivamente un significato spirituale; al tempo stesso il soggetto perde in questo processo la sua immediatezza separata e acquista a sua volta un contenuto sostanziale e un valore universale". (Pagano M., *Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede*, in Michelini F., Morani R., *Hegel e il nichilismo*, Milano, Angeli, 2003, p. 60).

<sup>72</sup> Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, pp. 483-484.

<sup>73</sup> "La coscienza nobile aliena se stessa nel potere statale costituendolo a sovrano unico e assoluto con il Re Sole; in cambio ne riceve la ricchezza e quindi il vero potere. Ma questo vertice, che sembra celebrare il trionfo della coscienza nobile, è anche il punto che segna la sua rovina: essendo rimandata a una ricchezza che deve ricevere dall'arbitrio di un altro, diventa essa stessa cliente, e quindi eguale alla coscienza spregevole. Questo rapporto di dominio arbitrario attraversa ormai tutta la

Qui la coscienza nobile non si rapporta dunque all'oggetto come essenza in generale; anzi è lo stesso *esser-per-sé*, che a lei è un estraneo (*ein Fremdes*); essa *trova* estraniato (*entfremdet*) il suo Sé come tale, come una salda effettualità oggettiva, cui ha da ricevere da un altro saldo *esser-per-sé*. Suo oggetto è l'esser-per-sé, e, precisamente, il suo *esser-per-sé* proprio, volontà propria; vale a dire essa vede il suo Sé in potere di una volontà estranea (*fremden*) da cui dipende il concederglielo. [...] qui essa si vede fuori di sé (*außer sich*) e appartenente a un altro dal lato della sua pura, intima *effettualità* o del suo Io; vede la sua *personalità* come tale dipendente dalla personalità accidentale di un altro, dal caso di un istante, di un arbitrio, o, comunque sia, della più indifferente circostanza.<sup>74</sup>

Se si astrae dalla duplice circostanza per la quale, da un lato, si tratta qui non semplicemente della sussistenza della coscienza nobile come essere-in-sé, della sua sopravvivenza naturale, bensì più profondamente del suo essere-per-sé, del suo riconoscimento statutario,<sup>75</sup> e, dall'altro, l'uomo fa esperienza della dipendenza da una singola personalità anziché da un sistema di leggi impersonali, al fondo di questa pagina si può intravedere la medesima struttura che l'*Entfremdung* presenta nei testi marxiani. Si tratta di una condizione di estraneità del mondo effettuale rispetto all'essere umano, che si manifesta da un lato come *autonomizzazione* del primo dall'azione volontaria del secondo, dall'altro come *asservimento* dell'uomo a potenze apparentemente trascendenti rispetto alle sue forze individuali e imperscrutabili nella mutevolezza dei loro effetti. Se dunque l'inversione del potere statale nella forza della ricchezza, della nobiltà dello *status* nella bassezza del censo, della coscienza nobile nella coscienza spregevole costituisce per Hegel la cifra dell'intera modernità come epoca dell'auto-estraniazione dello spirito,<sup>76</sup> per Marx l'inversione del rapporto di dipendenza tra l'attività umana finalistica e la sfera economica resasi autonoma è piuttosto l'effetto estremo della lacerazione tra l'uomo e il mondo della sua prassi, che trova compimento solo nella società capitalistico-borghese.

Da ultimo, nella *Fenomenologia* hegeliana l'auto-estraniazione dello spirito assume, rispetto all'opposizione fra autocoscienza ed effettualità, anche il senso ulteriore di duplicazione interna alla coscienza stessa, la quale per un lato si rapporta al mondo effettuale e per un altro lo trascende in direzione di un aldilà rappresentato; all'estraniazione *nel* mondo effettuale, prodotto inconscio e

---

società, che in ogni gradino vede ripetersi la relazione tra un signore capriccioso e tracotante e un vassallo che sa di dover ottenere il suo elemento essenziale, la fonte della sua sussistenza e del suo riconoscimento, dall'arbitrio dell'altro: la coscienza nobile divenuta spregevole constata ormai che il suo Sé è alienato nella ricchezza, è ridotto a una cosa" (Pagano M., *Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede*, p. 62).

<sup>74</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, II, p. 67.

<sup>75</sup> Così interpreta Harris la condizione della coscienza nobile sotto un sovrano assoluto: "The noble consciousness, as courtier, has to receive even its nobility from the monarch. As privileged, it is necessarily a *client*" (Harris H.S., *Hegel's ladder. II: The Odyssey of Spirit*, p. 292).

<sup>76</sup> "Nel *Nipote di Rameau* di Diderot, che proprio allora (1805) Goethe aveva tradotto da un esemplare francese ancora inedito, Hegel trova espressa la più lucida coscienza di questa generale inversione, che pervade tutti i pensieri e tutti i valori, e nulla lascia intatto. Questo stadio finale del processo storico rivela anche la verità dell'intero percorso: l'esito ultimo a cui si è pervenuti rende chiaro agli occhi di tutti che l'estraniazione è l'essenza del mondo moderno" (Pagano M., *Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede*, pp. 62-63). L'inversione dei valori di cui il *Nipote di Rameau*, sul finire della modernità, recava testimonianza per Hegel, è analoga a quella che Marx vedeva espressa, nel pieno dell'età moderna, nella denuncia shakespeariana del denaro come agente della metamorfosi universale.

irricognoscibile dell'azione umana, si affianca quindi l'estraniamento *da* quello stesso mondo, dal quale la coscienza fugge, rifugiandosi nella propria astratta purezza:

Lo spirito dell'estraniamento (*Entfremdung*) di se stesso ha il suo esserci nel mondo della cultura; ma poiché questo intiero si è fatto estraneo (*enfremdet*) a se stesso, al di là di quel mondo sta il mondo non effettuale *della coscienza pura* o del *pensare*. Il contenuto di questo mondo è il meramente pensato; il pensare è il suo elemento assoluto. Ma essendo il pensare anzitutto l'*elemento* di questo mondo, ecco che la coscienza questi pensieri li *ha* soltanto, ma non li *pensa* ancora, o non sa che sono pensieri; anzi essi sono per lei nella forma della *rappresentazione*.<sup>77</sup>

La seconda estraniamento non è solo un aspetto della prima, ma si radica in essa, poiché la fuga nell'aldilà è motivata dall'impossibilità di riconoscersi nell'effettualità estraniata.<sup>78</sup> L'analisi di questo nuovo versante dell'estraniamento, che anticipa la riflessione filosofico-religiosa della Sinistra hegeliana e di Marx,<sup>79</sup> consente allora di misurare il più profondo hegelismo di quest'ultimo rispetto ai suoi immediati precursori e ispiratori, in particolare nei confronti di Feuerbach. È stato infatti il solo Marx, grazie a un'originale ripresa di questa suggestione hegeliana, ad aver denunciato nella religione una forma di alienazione *secondaria*, derivata rispetto alla fondamentale alienazione economico-sociale, e ad aver rivolto di conseguenza l'attenzione al superamento di questa, come condizione dell'abolizione di quella.<sup>80</sup> Questa circostanza illumina un elemento fondamentale per intendere la concezione marxiana dell'alienazione: il fatto che questa, ancora una volta in accordo con la lezione fenomenologica, scaturisce sempre da un processo storico *necessario*, nel cui complesso acquisisce senso e assolve una funzione determinata, anch'essa necessaria e di significato progressivo.

### § 3. Feuerbach: proiezione e inversione.

La riflessione feuerbachiana sull'alienazione religiosa dipende strettamente da quella di Hegel, rispetto alla quale introduce tuttavia un fondamentale mutamento prospettico. Essa può essere intesa, infatti, come una rilettura unilaterale del movimento descritto dalla figura della coscienza infelice, che, assumendo come punto di vista assoluto la prospettiva parziale della coscienza trasmutabile, fa di uno

---

<sup>77</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, II, pp. 77-78.

<sup>78</sup> "The estranged shape of Faith – the belief that it is not our thinking at all, but a knowledge that is *given* – is the complementary form of our estrangement from the actual world. We picture a world in which the alienation of thought from life is done away. Here in our actual world, all the ideals of our thought are flagrantly contradicted by life. There, in God's world, all of our pure thoughts will be absorbed into a life that is better even than they are. [...] this supposed «overcoming» of estrangement in thought is simply the fulfilment, or logical completion, of the estranged condition of our world itself. Our actual estrangement consists precisely in the logical need for another world in which what this one lacks is supplied. Religion proper will be the overcoming of this whole conceptual pattern of estrangement" (Harris H.S., *Hegel's ladder. II: The Odyssey of Spirit*, pp. 256-257).

<sup>79</sup> Non si deve tuttavia dimenticare, come non manca di sottolineare lo stesso Harris, che la critica hegeliana alla fede è rivolta esclusivamente al suo aspetto alienato e pertanto non pregiudica la validità della religione correttamente intesa (su questo tema cfr. Pagano M., *Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede*).

<sup>80</sup> Sebbene anche in Feuerbach la fuga nell'aldilà sia connessa con l'impossibilità di riconoscersi nell'aldiquà, il carattere atemporale, filosofico-antropologico della sua riflessione fa sì che egli spieghi l'insorgenza della fede in termini naturali e psicologici, indipendenti dalle concrete determinazioni storiche (cfr. Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, pp. 196-197).

dei poli dell'autocoscienza duplicata in se stessa l'unico cardine attorno al quale ruota la sua dialettica. Questa lettura poteva per un verso essere suggerita a Feuerbach dall'andamento assunto dallo stesso processo fenomenologico, il quale, rispecchiando il punto di vista della coscienza naturale che si innalza allo Spirito, non può che dipanarsi secondo una logica ascensionale, radicata nell'esistente singolo e tesa a superarne l'unilateralità immediata. Per un altro verso, tuttavia, è stato lo stesso Hegel, nella consapevolezza dei fraintendimenti cui questo modo di procedere avrebbe potuto esporre il suo pensiero, a mettere in guardia costantemente il lettore, affinché non confondesse ciò che appare alla coscienza con ciò che accade per noi, il suo agire unilaterale con l'autentico dispiegamento dello Spirito, che urge in lei verso l'acquisizione della piena autocoscienza. Così, all'esposizione fenomenologica, che, assumendo la prospettiva della coscienza trasmutabile, fa apparire l'intrasmutabile come una sua proiezione unilaterale, Hegel accompagna costantemente opportune osservazioni di contrappunto, che consentono di recuperare immediatamente la visione d'insieme del movimento dialettico complessivo:

tale esperienza invero non è un movimento unilaterale dell'autocoscienza scissa, giacché essa stessa è coscienza intrasmutabile, e questa è quindi in pari tempo anche coscienza singola, e il movimento è altrettanto movimento della coscienza intrasmutabile la quale sorge in esso non meno dell'altra [...]. Ma tale considerazione, in quanto essa appartiene a noi, è qui intempestiva, giacché finora a noi non è sorto l'intrasmutabile in se e per se stesso, ma soltanto l'intrasmutabilità come intrasmutabilità della coscienza; intrasmutabilità la quale perciò non è quella vera, bensì quella ancora inficiata di opposizione; noi quindi non sappiamo come si comporterà l'intrasmutabile in sé e per sé.<sup>81</sup>

Rispetto alla complessità circolare della relazione dialettica, che si manifesta nell'azione reciproca degli estremi tra i quali si dispiega – ciascuno dei quali agisce mediante l'altro su di sé e mediante sé sull'altro –, Feuerbach attua una riduzione lineare, che fa di uno solo di essi il polo attivo, perché capace di autosussistenza e irrelato nella sua positività assoluta – il “positivo riposante su se stesso”<sup>82</sup> di cui parla Marx –, alla cui azione esclusiva è ricondotta l'esistenza stessa dell'altro

---

<sup>81</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 177. Una funzione analoga svolgono le seguenti precisazioni, l'una a proposito del rapporto tra la coscienza pura e la figura dell'intrasmutabile, l'altra sul movimento mediante il quale l'umiliazione della coscienza infelice si inverte nel suo finale innalzamento a ragione: “Se da prima noi consideriamo la coscienza inessenziale come *coscienza pura*, ecco che l'intrasmutabile che ha una figura personale, essendo esso per la coscienza pura, sembra venir posto com'esso è in se e per se stesso. Ma [...] esso non è ancora sorto secondo il suo essere in se e per se stesso. Affinché fosse nella coscienza com'è in se e per se stesso, ciò dovrebbe procedere più da lui stesso che non dalla coscienza; ma qui tale sua presenzialità è soltanto unilateralmente mediante la coscienza, epperò non è verace e perfetta, ma grave di un'imperfezione o di un'opposizione” (ivi, p. 179); “nel sacrificio effettivamente compiuto la coscienza, come ha tolto l'*operare* in quanto operare suo, così, *in sé*, ha dimesso da lei anche la sua *infelicità* derivante dall'*operare* stesso. Che questo dimettere sia in sé accaduto, ciò è tuttavia un'operazione dell'altro estremo del sillogismo, l'estremo dell'essenza *che è in sé*. Ma in pari tempo quel sacrificio dell'estremo inessenziale era non già un operare unilaterale, anzi conteneva in sé l'operare dell'Altro. Ché l'abbandonare il proprio volere è negativo soltanto unilateralmente, secondo il *suo concetto o in sé*; ma è in pari tempo positivo: vale a dire è il porre del volere come *Altro*; e, determinatamente, è il porre del volere come di un non-singolo, anzi di un universale” (ivi, pp. 188-189).

<sup>82</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 228.

estremo.<sup>83</sup> Il fondamentale nesso antropo-teologico, che sorregge il movimento della coscienza infelice hegeliana, è sciolto da Feuerbach a favore dell'uomo e trasformato in legame genetico unidirezionale:

se dunque, come dice la filosofia hegeliana, Dio è cosciente di sé nella coscienza che l'uomo ha di Dio, la coscienza umana è *per sé* una coscienza divina. Perché dunque alienare dall'uomo la sua coscienza e farne l'autocoscienza di un essere diverso da lui? Perché attribuire a Dio l'*essere*, all'uomo soltanto la *coscienza*? [...] La verità è soltanto nell'unità di essere e coscienza. L'essere di Dio non può trovarsi che là dove è la sua coscienza, cioè nell'uomo; nell'essere di Dio non ti si oggettiva che il tuo proprio essere, divieni *cosciente* di ciò che si cela nel tuo *subcosciente*.<sup>84</sup>

Nel rapporto tra uomo e Dio, finito e infinito, questo mutamento di prospettiva implica dunque il riconoscimento dell'autosufficienza dell'essere umano, del carattere infinito del finito,<sup>85</sup> in forza del quale al dinamismo, allo spessore, all'articolazione interna di un mondo imperniato sulla mediazione reciproca di due dimensioni interrelate, che si oppongono e si specchiano l'una nell'altra in una progressiva, vicendevole adeguazione, subentrano la staticità e la piattezza di una realtà unidimensionale, illusoriamente duplicata nel proprio riflesso estraniato.

Alla riduzione della complessità dialettica del rapporto tra l'uomo e Dio, che è il primo risultato dell'assunzione esclusiva della prospettiva umana, deve essere pertanto ricondotta la concezione della divinità come proiezione alienata dell'essenza umana in un aldilà immaginario.<sup>86</sup>

Nella religione *l'uomo opera* una frattura nel proprio essere, *scinde sé* da se stesso *ponendo* di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo perituro; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono due estremi: Dio il polo positivo, somma in sé tutto ciò che è reale, l'uomo il polo negativo, tutto ciò che è nullo.

Ma, come già abbiamo detto, l'uomo nella religione ha come oggetto il suo proprio essere ignoto. Si deve dunque dimostrare che questa antitesi, questa discordanza fra Dio e uomo, da cui trae origine la religione, è una discordanza fra l'uomo e il suo proprio essere.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Perone esprime in altri termini tanto l'abbandono della circolarità dialettica da parte di Feuerbach quanto la necessità che egli ricada entro lo schema hegeliano (per la quale cfr. *infra*, pp. 122-123): "Non volendo perdere la complementarità uomo-Dio, né l'esclusione, [Feuerbach] ha finito per far valere contro la complementarità l'esclusione (se c'è Dio non c'è l'uomo, e se c'è l'uomo non c'è Dio) e contro l'esclusione la complementarità (il vero volto di Dio è un volto umano, e l'uomo è il vero Dio)" (Perone U., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, Milano, Mursia, 1992, pp. 138-139).

<sup>84</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 246. Tomasoni interpreta la riduzione lineare della dialettica nei termini di un rovesciamento dell'hegelismo: "Riprendendo il principio hegeliano dell'identità fra la coscienza che l'uomo ha di Dio e l'autocoscienza di Dio stesso, Feuerbach ne inverte il senso concludendo che quest'ultima non è altro che l'autocoscienza dell'uomo" (Tomasoni F., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 229).

<sup>85</sup> È questo un tema costante nel pensiero di Feuerbach, nonché il motivo principale della sua distanza rispetto a Hegel, anche nella fase più strettamente hegeliana della sua riflessione, come ha sottolineato Ugo Perone (cfr. Perone U., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*).

<sup>86</sup> "In Feuerbach, l'opposizione, proprio perché è avvertita come un dato non sormontabile dialetticamente, obbliga a un approfondimento e a una risoluzione che attribuisca il primato a uno dei due termini e spieghi il sorgere dell'altro. Nelle prime opere [...] ciò avviene a beneficio dell'infinito, qui, viceversa, è il finito, cui viene attribuito questo primato. E l'intera *Essenza del cristianesimo* può essere letta come il tentativo per mostrare *come* dal finito si generi l'infinito o, in termini più esplicitamente religiosi, dall'uomo Dio" (ivi, pp. 73-74).

<sup>87</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 55, corsivi miei.



L'alienazione è il processo mediante il quale l'uomo separa da sé la propria essenza, oggettivandola in un ente che gli appare estraneo e contrapposto a sé, cui attribuisce l'essere, l'agire e ogni perfezione e dinanzi al quale si umilia: *scissione, proiezione, inversione, dipendenza*<sup>88</sup> sono dunque i concetti, qui presentati in estrema sintesi, di cui si serve Feuerbach per illustrare l'origine e il significato antropologico della religione. La derivazione dell'impianto teorico dell'*Essenza del cristianesimo* dalla figura della coscienza infelice appare qui in tutta la sua evidenza: la frattura intima nell'essere dell'uomo riprende la duplicazione della coscienza; la contrapposizione tra uomo e Dio la contraddizione fra trasmutabile e intrasmutabile; la nullità dell'uomo l'umiliazione della coscienza mutevole. Soprattutto, è il principale assunto teorico dell'opera, ossia l'idea che l'uomo si alieni in Dio, ma non sia consapevole di lui come della propria essenza estraniata, a dipendere dalla lezione hegeliana, secondo la quale la coscienza mutevole è consapevole dell'intrasmutabile come della propria essenza, non già però di costituire *essa stessa* quell'essenza; e lo stesso dicasi dell'esito della riflessione feuerbachiana, la quale, sostenendo la necessità per l'uomo di riconoscere in Dio la propria essenza estraniata e dunque di riaccoglierla in sé, comprendendo infine di essere egli stesso divino, riecheggia direttamente "la certezza della coscienza di essere, nella sua singolarità, assolutamente *in sé*, o di essere ogni realtà",<sup>89</sup> con la quale coincide la ragione secondo Hegel. La parabola descritta dall'autocoscienza nel passaggio dalla duplicazione della coscienza infelice all'unità della ragione diviene in Feuerbach la traiettoria che conduce l'uomo dalla scissione della coscienza religiosa alla riunificazione dell'autocoscienza filosofica, dalla teologia all'antropologia, dal culto di Dio al culto dell'uomo. Rispetto alla pagina fenomenologica è invece interamente lasciata cadere, a causa della riduzione lineare cui è sottoposta la struttura dialettica, l'accezione nella quale l'alienazione è presentata come il movimento inverso, come l'abbandonarsi dell'Assoluto che si fa incontro alla coscienza singola.

Data la profondità dell'influsso hegeliano, non stupisce che sia possibile rinvenire nell'opera di Feuerbach continue riprese di aspetti che già la *Fenomenologia* connetteva con il fenomeno dell'estraniamento; per quanto si è detto in merito all'obliterazione della prospettiva della coscienza intrasmutabile, non deve stupire neppure che vi manchi una reale trama dialettica, che colleghi quegli aspetti in modo necessario, secondo una scansione logica coerente. Così, per esempio, tra i due estremi della relazione, uomo e Dio, non si può dire che vi sia relazione dialettica, intesa come movimento di mediazione che si espliciti nell'azione reciproca; dal momento che solo il primo propriamente agisce, vi è piuttosto antitesi rigida, mutua esterioresità, contrapposizione statica.<sup>90</sup> La difformità tra l'uomo e Dio,

---

<sup>88</sup> "Il religioso pone come oggetto fuori di sé e sopra di sé, in modo da stabilire il rapporto di una *formale subordinazione*, ciò che il non religioso si limita a tenere nella propria testa" (ivi, p. 84, corsivo mio).

<sup>89</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 190.

<sup>90</sup> Ugo Perone ha mostrato come la forma dell'opposizione rigida, che in Feuerbach prevale sul momento, tipicamente hegeliano, della mediazione, lo conduca in realtà fuori della dialettica, poiché è incompatibile con i suoi presupposti dinamici (cfr. Perone U., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, pp. 30-35).

d'altronde, è tanto netta quanto effimera, perché si radica nella ferita, in via di principio sempre sanabile, che si è aperta nell'uomo tra esistenza empirica ed essenza generica; l'opposizione è dunque transitoria, poiché un estremo della relazione non è che l'essenza, avvertita come estranea e oggettivata, dell'altro, cui si tratta di ricondurlo; ancora meglio, essa è soltanto *apparente*, fenomenica, poiché coincide con l'allontanamento momentaneo da un'essenziale identità originaria:

la religione non concede nulla di buono alla natura umana: l'uomo è malvagio, corrotto, incapace del bene. Si pretende che la bontà si oggettivi all'uomo in Dio; ma non si viene allora a riconoscere che la bontà è un attributo dell'uomo? Se io sono malvagio, empio in senso assoluto, ossia nella mia natura, nella mia essenza, come posso avere ad oggetto il bene, la santità? Non fa differenza che quest'oggetto mi venga dato dall'esterno o sia a me interiore. Se il mio cuore è malvagio, se la mia ragione è corrotta, come posso percepire come santo ciò che è santo, come buono ciò che è buono?<sup>91</sup>

La difformità è riportata all'identità in forza del tacito presupposto dell'autosufficienza dell'uomo e del carattere proiettivo della divinità, che ne consegue: solo così Feuerbach può sostenere che l'uomo non può cogliere, in Dio, nient'altro che gli attributi della propria essenza, riducendo la conoscenza al moto soggettivo del riconoscimento di sé nell'altro, dell'identico nel differente. Il fatto che tra i due termini del rapporto non vi sia movimento reciproco, ma solo esteriorizzazione, oggettivazione di un estremo nell'altro spiega tanto la loro identità *a tergo* quanto la loro alterità *prima facie*, poiché tutto ciò che il secondo acquista e mostra di possedere in proprio deve essere inteso come una deduzione ai danni del primo. È questo il fondamento della relazione di *proporzionalità inversa* che intercorre tra gli attributi e le potenzialità che l'uomo riconosce a se stesso e al proprio dio:

poiché l'umano è l'unico elemento *positivo*, essenziale nella concezione o qualificazione dell'essere divino, la concezione o qualificazione dell'essere umano non può essere che negativa, nemica all'uomo. Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla. Ma l'uomo non sente neppure più il bisogno di essere per se stesso qualche cosa, perché tutto ciò di cui si spoglia non va in Dio perduto, ma serbato. L'uomo ha il suo essere in Dio, perché dovrebbe dunque possederlo in sé e per sé? Perché porre lo stesso oggetto due volte, due volte possederlo? Ciò che l'uomo sottrae a se stesso, ciò di cui per natura è privo, lo gode in Dio in misura incomparabilmente maggiore.<sup>92</sup>

Nella misura in cui l'uomo deve sottrarre a se stesso per poter donare a Dio, l'alienazione religiosa coincide con uno svuotamento di sé, che comporta non solo una scissione tra l'esistente singolo e la sua essenza, ma anche il suo avvilitamento, il disconoscimento e la perdita delle sue qualità, infine la sua dipendenza inconsapevole dall'essenza estraniata, nella quale egli ripone ormai l'oggetto e la possibilità di ogni felicità e godimento. Il processo di alienazione giunge a compimento quando gli esistenti concreti, dopo aver distaccato da sé e oggettivato in Dio la propria essenza, vi travasano i propri attributi, liberati però dai limiti naturali e concepiti nella loro infinità: "L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo *liberato* dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della

---

<sup>91</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, pp. 48-49.

<sup>92</sup> Ivi, p. 47, corsivo mio.

realtà, e *oggettivato*, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono perciò qualificazioni dell'essere *umano*".<sup>93</sup> Nell'idea di una proiezione, mediante la quale l'uomo trasfonde in un'ipostasi esterna le proprie forze e qualità, universalizzandole, riecheggia la concezione contrattualistica dell'alienazione come trasferimento e rinuncia alla propria libertà a favore di una persona artificiale di sovrumana potenza, arricchita tuttavia da una peculiare insistenza sui momenti della scissione e della perdita e dall'emergenza contestuale, seppure ancora implicita, del tema nuovo dell'inversione. Sebbene in forma rovesciata, già nel movimento proiettivo l'uomo mostra comunque di possedere una coscienza aurorale, immediata, preriflessiva dell'infinità della propria essenza, ma di doverla dapprima oggettivare in un ente estraneo per assumerne in un secondo momento piena consapevolezza teorica: "la religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo. [...] L'uomo sposta il suo essere *fuori di sé*, prima di trovarlo *in sé*. In un primo tempo egli è consapevole del proprio essere come di un altro essere".<sup>94</sup>

Quello di proiezione, come ha osservato Tomasoni,<sup>95</sup> non è un termine feuerbachiano, sebbene sia utilizzato correntemente dalla critica e ricorra di frequente nelle traduzioni italiane di *L'essenza del cristianesimo*,<sup>96</sup> dove è chiamato a indicare il processo di oggettivazione, ossia quel momento della produzione dell'ipostasi divina che segue la prima fase – nella quale l'immaginazione libera l'esistenza umana dai limiti cui è soggetta sul piano empirico, ovvero sia la parifica con l'essenza – e pone quest'ultima come un ente autonomo. L'ipostasi divina è quindi il risultato di un'infinitizzazione alienante, che astrae dai condizionamenti naturali ed emancipa l'individuo dalla limitatezza delle sue potenzialità, per oggettivarle tuttavia in un essere estraneo:

Dio come essere estraneo al mondo null'altro è che l'essere dell'uomo che dal mondo si è ritirato in se stesso, liberandosi da tutti i legami e gli impacci del medesimo, null'altro è che questo essere divenuto reale e contemplato come essere oggettivo; oppure null'altro è che la coscienza della facoltà di astrarre da tutto e di essere unicamente per sé e con se stesso, così come l'uomo la oggettiva nella religione, ossia come un essere particolare, distinto dall'uomo.<sup>97</sup>

La proiezione dell'essere divino è sempre presentata da Feuerbach come un processo scandito nei due momenti interconnessi della liberazione dai condizionamenti empirici e dell'oggettivazione dell'essenza così ottenuta in un ente estraneo, il primo dei quali svolge un ruolo positivo, poiché mette in comunicazione l'esistente singolo con l'universalità della specie, mentre al secondo compete

<sup>93</sup> Ivi, p. 36, corsivi miei.

<sup>94</sup> Ivi, p. 35.

<sup>95</sup> Tomasoni F., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, p. 231.

<sup>96</sup> Per limitarsi a un solo esempio, nell'edizione Feltrinelli del 1994 sono tradotte con "proietta fuori di sé" o "fuori da sé" espressioni tedesche molto diverse tra loro: *vergegenständlicht* (letteralmente: oggettiva, Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Berlin, Akademie Verlag, 1956, p. 75; trad. it. p. 50), *stößt von sich aus* (getta fuori di sé, ivi, p. 77; trad. it. p. 51), *setzt außer sich* (pone fuori di sé, ivi, p. 305; trad. it. p. 211). Addirittura, a pagina 39 (p. 58 nell'edizione tedesca), la traduttrice rende alla lettera con "presupponi" la voce verbale *voraussetzest*, ma poi traduce a senso con "proiezione" il sostantivo corrispondente *Voraussetzung*. Il processo che la tradizione interpretativa ha espresso con il termine proiezione è quindi rappresentato da Feuerbach come un movimento di oggettivazione o di esteriorizzazione, nel quale l'uomo getta fuori di sé e pone in un ente esteriore la propria essenza.

<sup>97</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 87.

l'effetto propriamente estraniante denunciato dalla critica antropologica della religione. Da un lato, nella coscienza religiosa l'individuo si universalizza, secondo un processo che Hegel ha indicato con il termine di *Entäußerung* nella sua accezione positiva: "Sotto le apparenze di abbassare l'uomo al grado infimo, in realtà lo si innalza al sommo grado. Così l'uomo in Dio e attraverso Dio ha di mira solo se stesso".<sup>98</sup> Dall'altro lato, nel fenomeno religioso l'oggettivazione non si distingue dall'estraniamento – l'*Entfremdung* hegeliana – sia perché, essendo in questione il trasferimento non di beni o di qualità determinate, ma dell'essenza umana stessa, il semplice movimento dell'esteriorizzazione e della trasfusione a favore di un altro comporta automaticamente la perdita di sé, l'umiliazione dell'uomo, la sua dipendenza da un ente esterno sia perché di quel movimento l'uomo è inconsapevole, dunque non riconosce nell'ipostasi divina un prodotto della propria immaginazione, avvertendola al contrario come alquanto estraneo e di radicalmente difforme da sé, secondo il modello offerto dall'effettualità nella figura fenomenologica della *Bildung*. Universalizzazione e oggettivazione estraniata sono quindi, in Feuerbach come in Hegel, i due principali elementi che concorrono alla definizione della categoria di alienazione.

Il tema dell'oggettivazione assolve una quadruplica funzione nell'argomentazione feuerbachiana: consente di ribadire il carattere positivo, autosufficiente dell'uomo, che ne costituisce il principale presupposto; fonda la denuncia dell'estraniamento religioso; permette di scorgere, nelle determinazioni divine, altrettanti attributi della specie umana; sostanzia la possibilità per l'uomo di riaccogliere in sé la propria essenza alienata. Per il primo aspetto, occorre notare che sin da subito il divino è posto da Feuerbach come *oggetto per l'uomo* e in quanto tale privato di autonomia e immediatamente ricondotto all'attività soggettiva che gli ha conferito un'esistenza separata.<sup>99</sup> Questa prospettiva si fonda su un umanesimo naturalistico radicalmente immanentista, che riconosce all'uomo piena autarchia e indipendenza da qualsiasi istanza trascendente e rende quest'ultima superflua in un universo sdivinizzato. Dio può apparire infatti come un oggetto esistente per l'uomo e posto dall'uomo solo in quanto l'essere umano, come ente naturale finito eppure infinito per essenza, è capace di porsi da sé e di essere fine a se stesso: "La ragione è [...] l'essere autonomo e indipendente. [...] Autonomo e indipendente è [...] unicamente ciò che è fine a se stesso, ciò che è a se stesso oggetto. Ciò che è fine e oggetto a se stesso, appunto per ciò non è più un mezzo né un oggetto di un altro essere".<sup>100</sup>

Proprio sulla positività in sé fondata dell'uomo e sul carattere derivato e secondario di ciò che è oggetto per altri si basa la riduzione antropologica della teologia, in forza della quale il contenuto della religione è interpretato come un'oggettivazione estraniata delle qualità essenziali dell'uomo. Quella riduzione, che dagli attributi di Dio induce i caratteri dell'ente che lo venera, non riposa, come potrebbe sembrare a prima vista, sulla presupposizione di un soggetto trascendentale, ma sul principio per il

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 51, traduzione modificata.

<sup>99</sup> Feuerbach riprende quindi il tema luterano del *Dio per noi*, finalizzandolo alla critica dell'antropomorfismo religioso.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 60-61.

quale l'oggetto religioso possiede un'esistenza reale solo all'interno della coscienza umana e non può quindi essere distinto da essa:

Nel rapporto con le cose *esteriori* la coscienza che l'uomo ha dell'oggetto è distinguibile dalla coscienza che l'uomo ha di se stesso; ma trattandosi dell'oggetto *religioso* la coscienza e l'autocoscienza vengono senz'altro a identificarsi. L'oggetto sensibile è *esterno* all'uomo, quello religioso è *in lui*, a lui interiore, perciò è un oggetto che non si può scindere dall'uomo, così come non si può da lui scindere la consapevolezza di sé, la coscienza.<sup>101</sup>

La caratteristica peculiare dell'oggetto religioso è infatti la mancanza di autosufficienza, il suo rinvio non già a se stesso, ma all'uomo in funzione del quale esso esiste e per il quale è appunto oggetto. Privato di consistenza autonoma, il divino attinge l'esistenza solo nel pensiero e nell'immaginazione dell'uomo; è questo il motivo per il quale la coscienza che l'uomo ha di Dio coincide con la coscienza che ha di sé, il moto coscienziale apparente verso l'esterno con il moto autocoscienziale reale verso l'interno:

la religione è la coscienza dell'infinito; essa dunque è, e non può essere altro, che la coscienza che l'uomo ha, non della limitazione, ma dell'infinità del proprio essere. Infatti un essere realmente finito non ha neppur la più lontana intuizione, non dico la coscienza, di un essere infinito, poiché il limite dell'essere è anche un limite della sua coscienza. [...] La coscienza dell'infinito null'altro è che la coscienza dell'infinità della coscienza stessa; ossia: nella coscienza dell'infinito l'essere cosciente oggettiva l'infinità della propria essenza.<sup>102</sup>

Così, l'adozione di una prospettiva coerentemente antropologica consente a Feuerbach di attuare un singolare rovesciamento empiristico-induttivo della prova ontologica, antico caposaldo della teologia razionalistico-deduttiva: "se tu *pensi* l'infinito, pensi e convalidi l'*infinità della potenza del pensiero*, se *senti* l'infinito, senti e convalidi l'*infinità della potenza del sentimento*".<sup>103</sup> La presenza, nella mente dell'uomo, del concetto di Dio non dimostra la sua esistenza, bensì l'infinità del pensiero: ne risulta una riduzione psicologica del fenomeno religioso, che è elemento caratteristico dell'*Essenza del cristianesimo*. La critica kantiana alla teologia razionale subisce una significativa intensificazione per opera di Feuerbach, per il quale non solo la ragione nel suo uso assoluto, ma pure il sentimento e l'immaginazione, allorché assumono Dio a proprio oggetto, sono facoltà autoreferenziali, riflessive, poiché, nell'apparenza di dirigersi verso qualcosa che le trascende, non afferrano in realtà altro che se stesse. Per questo aspetto, il concetto di oggettivazione esprime l'identità immediata dell'uomo e del suo dio, inteso come oggetto interno alla sua coscienza, che però nella religione acquista la consistenza autonoma di un ente esterno.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 34.

<sup>102</sup> Ivi, p. 24.

<sup>103</sup> Ivi, p. 30.

<sup>104</sup> "Quest'oggetto [...] non è qualcosa di estraneo, che abbia una consistenza autonoma; esso non è che l'essenza oggettivata del soggetto. Dunque l'oggetto è bensì il luogo della realizzazione del soggetto, il luogo in cui esso perviene alla coscienza di sé, ma questa coscienza è al tempo stesso la negazione e l'annullamento della realtà dell'oggetto, concepito come separato e autonomo dal soggetto" (Perone U., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, p. 82).

L'identità immediata dei due termini apparentemente contrapposti è il fulcro della riduzione antropologica della teologia. Come specchio in cui si riflette l'essenza umana, quest'ultima offre, nel contenuto obiettivo dei suoi dogmi e dei suoi misteri, un'immagine fedele dell'uomo; se infatti la religione si fonda sulla proiezione delle qualità umane in Dio,<sup>105</sup> per converso l'uomo può scorgervi, sebbene in forma estraniata, le proprie attribuzioni essenziali:

ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivato. Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principi, tale è il suo dio: quanto l'uomo vale, tanto e non più vale il suo dio. *La coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che l'uomo ha di sé.* Tu conosci l'uomo dal suo dio, e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano.<sup>106</sup>

Da ultimo, quell'identità funge da garanzia della riappropriazione da parte dell'uomo della sua essenza oggettivata in Dio. Il movimento mediante il quale l'oggetto è ricondotto al soggetto che lo ha originariamente posto, ossia è annullato nella sua esistenza indipendente, è presentato come un passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, dalla fanciullezza all'età adulta,<sup>107</sup> dalla fantasia alla ragione,<sup>108</sup> ma possiede altresì il carattere misterioso di una conversione, grazie alla quale quanto in Dio vi era dapprima di estraneo, di difforme, di opposto rispetto all'essere umano si rivela infine come la sua essenza più propria, la forma oggettivata dell'umanità stessa.

Nella religione, tuttavia, la coscienza dell'identità immediata tra uomo e Dio, che per Feuerbach va intesa nel senso della consapevolezza del carattere divino e infinito dell'essenza umana,<sup>109</sup> è propriamente ciò che non può essere riconosciuto;<sup>110</sup> al contrario, la religione non solo insiste sull'infinita differenza qualitativa tra l'uomo e Dio, ma si fonda sull'inversione programmatica della relazione genetica e assiologica che sussiste tra loro e, anche dove afferma l'identità tra essenza divina e attributi umani, la presenta tuttavia in forma rovesciata: "Una qualità non è divina per il fatto che Dio la possiede, ma Dio la possiede perché essa in sé e per se stessa è divina, perché Dio senza di essa sarebbe un essere imperfetto".<sup>111</sup> In questo modo si afferma un nuovo significato del concetto di *inversione*, che nella coscienza infelice indicava la duplice direzione assunta dal moto incessante dell'autocoscienza tra il suo polo trasmutabile e l'intrasmutabile;<sup>112</sup> nell'*Essenza del cristianesimo* esso

---

<sup>105</sup> "Nella rappresentazione della personalità di Dio, la personalità umana rende a sé estranei i suoi propri attributi" (Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 248).

<sup>106</sup> Ivi, p. 34.

<sup>107</sup> "Nella coscienza religiosa primitiva il concepire l'essere umano come un altro essere dotato di esistenza autonoma è una concezione spontanea, sincera, infantile" (ivi, p. 213).

<sup>108</sup> Cfr. ivi, p. 211.

<sup>109</sup> "Il concetto di divinità coincide con il concetto di umanità. Tutte le qualificazioni divine, tutte le qualificazioni che determinano le divinità di Dio, sono qualificazioni della specie umana; qualificazioni limitate nel singolo, nell'individuo, ma i cui limiti cadono nell'essenza, e perfino nell'esistenza della specie, in quanto la specie stessa ha l'esistenza a lei conforme soltanto in tutti gli uomini presi assieme" (ivi, pp. 166-167).

<sup>110</sup> "L'essenza segreta della religione è l'unità dell'essere divino e dell'essere umano; ma la forma della religione, ossia la sua natura apparente, manifesta, è la loro distinzione: ossia, Dio è l'essere umano, ma viene conosciuto come un altro essere" (ivi, p. 263).

<sup>111</sup> Ivi, p. 43.

<sup>112</sup> Cfr. *supra*, p. 105, n. 55.

esprime piuttosto il fatto che un polo assoluto, esistente di per sé ed autosufficiente, avendo proiettato fuori di sé un correlato immaginario, finisce per riconoscersi dipendente e derivato:

La religione è la prima coscienza che l'uomo ha di se stesso e appunto per questo le religioni sono sante. Ma [...] ciò che per la religione è il termine primo, Dio, è in realtà il termine secondo, cioè l'oggettivazione dell'essere dell'uomo; e ciò che per la religione è il termine secondo, l'uomo, deve perciò essere posto e riconosciuto come il termine primo. L'amore per l'uomo non deve essere un amore derivato o mediano, ma *originario*.<sup>113</sup>

L'ente estraneo in cui è oggettivata l'essenza umana è un elemento di automediazione che si rivela superfluo e superato non appena l'uomo si sia innalzato dalla forma infantile della coscienza religiosa a quella matura dell'autocoscienza filosofica e che si tratta pertanto di eliminare per rivendicare la positività autosufficiente dell'essere umano. Base dell'inversione è la proiezione alienante, ovverosia l'aver immaginato l'esistenza di un secondo mondo, che duplica in forma estraniata quello reale; suo compimento è l'aver anteposto la copia al modello, cosicché il compito che s'impone alla coscienza filosofica non è tanto di rovesciare nuovamente il rapporto tra i due mondi, in modo da ristabilirne il corretto ordine gerarchico, quanto di abolire la trascendenza di quello superfluo, conservandone tuttavia l'infinità nella dimensione concreta dell'immanenza.<sup>114</sup> Poiché *la proiezione, non l'inversione* è l'atto originario che produce l'alienazione religiosa, la ripresa, la riassunzione dell'essenza, non un rovesciamento di segno opposto costituisce l'atto simmetrico che reintegra l'essere umano nella sua piena autosufficienza. L'inversione è l'effetto superficiale ed estremo di un processo profondo, che si radica nella natura duplice, insieme finita e infinita, dell'uomo; nondimeno, essa costituisce la cifra universale del *fenomeno* religioso, che consente di ridurre a unità la molteplicità delle forme in cui esso si presenta. La metafora onirica, che indica nella coscienza religiosa il rovescio della coscienza desta, lascia trasparire tanto l'autosufficienza della comprensione filosofica del mondo quanto la fallacia della rappresentazione sentimentale della religione, che si tratta pertanto di annullare più che di subordinare all'istanza vigile della ragione:

Ma che cos'è il sogno? L'inversione della coscienza desta. Nel sogno l'agente diviene il paziente, e il paziente l'agente; nel sogno considero le mie autodeterminazioni come determinazioni imposte a me dall'esterno, i moti del mio sentimento come avvenimenti, le mie rappresentazioni e sensazioni come esseri veri e reali a me esterni; nel sogno subisco passivamente ciò che faccio da sveglio. [...] nella veglia l'io determina se stesso, nel sogno invece viene determinato sì da se stesso, ma come se il se stesso fosse un altro essere. [...] Il sentimento è il sogno ad occhi aperti; la religione è il sogno della coscienza desta; il sogno è la chiave dei misteri della religione.<sup>115</sup>

Che la denuncia dell'inversione vada intesa in termini valutativi, oltre che genetici, è dimostrato dall'insistenza con cui Feuerbach presenta il fenomeno religioso non solo come un rovesciamento di ciò che è primo con ciò che è secondo, ma anche, più profondamente, del fine con il mezzo: “non

---

<sup>113</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, pp. 286-287.

<sup>114</sup> Sulla conservazione implicita degli attributi della divinità, primo fra tutti l'infinità, nonostante la negazione esplicita di Dio, si basa la critica stirneriana all'ateismo di Feuerbach, per la quale cfr. *infra*.

<sup>115</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 154-155.

abbiamo che da invertire i termini dei rapporti religiosi, intendere sempre come fine ciò che la religione presenta come mezzo, innalzare alla dignità di principio, di cosa essenziale, di causa, ciò che per la religione è la cosa secondaria, l'accessorio, la condizione".<sup>116</sup> Dire fine significa infatti affermare il principio, il vertice assiologico rispetto al quale ogni altra cosa funge da semplice mezzo e che, secondo la lezione dell'etica kantiana, non può che coincidere con l'uomo. Nel riconoscimento dell'assoluta dignità dell'essere umano si radica quindi il tema feuerbachiano del rovesciamento tra il fine e i mezzi, che diverrà un *topos* filosofico molto fortunato nell'ambito della Sinistra hegeliana e costituirà la chiave di volta dell'intera concezione marxiana del modo di produzione borghese-capitalistico.

Una più estesa trattazione logico-filosofica del motivo dell'inversione è svolta da Feuerbach nelle *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* e nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, dove sostanzia la denuncia del carattere speculativo della filosofia hegeliana. Nell'*Essenza del cristianesimo* esso indica invece il grado estremo cui giunge l'alienazione religiosa, facendo apparire la riappropriazione dell'essenza generica da parte dell'uomo come un imperativo etico irrinunciabile. Questa non si pone, nell'intenzione dell'autore, come un'esigenza astrattamente deontologica, nella misura in cui riposa, come abbiamo visto, sull'identità originaria tra l'uomo e Dio, che ne costituisce la fondamentale garanzia ontologica. L'insistenza su quell'identità fa apparire tuttavia la fragilità della trama teorica intessuta da Feuerbach, nella quale ciò che appare sprovvisto di una necessaria giustificazione logica è proprio l'alienazione iniziale dell'essenza umana in Dio. Il venir meno dell'impianto dialettico costringe infatti Feuerbach a ricorrere, per spiegare la genesi del fenomeno religioso in termini non puramente contingenti, a necessità di natura psicologica:

necessariamente l'uomo nella religione proietta fuori di sé il proprio essere considerandolo un altro essere; necessariamente, perché l'essere umano teoretico è da lui ignorato, perché l'essere di cui è consapevole non oltrepassa la necessità pratica. Dio è l'altro suo Io, è la sua metà perduta; in Dio egli si completa; solo in Dio diviene uomo compiuto. Dio è per lui un bisogno: l'uomo sente che gli manca qualche cosa, senza ben sapere che cosa: Dio è questo qualche cosa che gli manca, che appartiene al suo essere e che gli è indispensabile.<sup>117</sup>

Come dimostra la diffusa presenza, nell'opera feuerbachiana, di termini quali pena, mancanza, bisogno, spontaneo e infantile, la psicologia umana è l'estremo strumento del quale la critica antropologica della religione possa servirsi per conferire necessità alla proiezione alienante, una volta che essa abbia rinunciato preliminarmente alla struttura dialettica e alla ricognizione minuziosa della storia dell'uomo. Tuttavia, la differenza tra le concezioni dell'alienazione di Hegel e di Feuerbach non riguarda esclusivamente il modo in cui è presentata la necessità dell'esteriorizzazione, ma anche i

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 289.

<sup>117</sup> Ivi, p. 211. Altrove è la metafora fisiologica a surrogare l'indicazione di una necessità propriamente logica: "Nella sistole religiosa l'uomo proietta il suo proprio essere fuori da sé, ripudia, respinge se stesso; nella diastole religiosa riaccoglie nel suo cuore questo essere che aveva ripudiato" (ivi, p. 51).



valori che le sono annessi, poiché, mentre il primo le attribuisce un ruolo positivo in vista dell'universalizzazione dell'io, il secondo, pur riconoscendo all'ipostasi religiosa la funzione di superare i limiti dell'esistenza singola, insiste sulla perdita, sulla scissione che essa comporta tra l'uomo e la sua essenza, cosicché nel suo pensiero è l'oggettivazione stessa a possedere un significato fondamentalmente negativo. Sebbene l'estraniamento dell'essenza umana in Dio non sembri scaturire da un'intima necessità, tanto da apparire come un errore e un'illusione che vanno come tali superati, un residuo di hegelismo è rappresentato comunque dalla circostanza per la quale essa è considerata una tappa inevitabile nel tragitto umano verso la piena autocoscienza, ossia verso la coscienza di sé come ente generico, appartenente alla specie.<sup>118</sup>

Non è questo l'unico caso in cui il modello dialettico continua a esercitare su Feuerbach un'influenza inconsapevole, al di là del suo apparente superamento. Alla rilettura unilaterale della dialettica della coscienza infelice, che conduce all'identificazione di Dio con l'oggettivazione estraniata dell'essenza umana, si affianca infatti, nella riflessione sul rapporto tra l'esistente singolo e la specie umana, un recupero in forme originali della dialettica tra finito e infinito, coscienza mutevole e coscienza intrasmutabile. Poiché la ripresa della dialettica non mette in discussione il dato acquisito della riduzione antropologica della teologia, lo schema circolare di interazione è ora applicato a un contenuto nuovo: non più al nesso antro-po-teologico, ma piuttosto all'articolazione reciproca di universale e particolare in seno alla specie umana. Così, da un lato, all'individuo l'essenza generica appare come l'insieme delle perfezioni, delle facoltà e delle forze, concepite in forma illimitata, dalle quali egli non può che riconoscersi dipendente e condizionato; dall'altro, è essa stessa a dipendere dai singoli individui empirici, grazie ai quali soltanto giunge concretamente all'esistenza. Nonostante che precisi a più riprese che l'essenza dell'uomo deve essere intesa semplicemente come la totalità del genere umano, Feuerbach la presenta spesso con toni che ricordano l'intrasmutabile nella figura della coscienza infelice o la potenza di Dio nella tradizione cristiana:

Vero, perfetto, divino è solo ciò che esiste in funzione di se stesso. Tale è la ragione, tale è l'amore, tale è la volontà. La divina trinità nell'uomo, al di sopra dell'uomo come individuo, è l'unità di ragione, amore e volontà. Di queste facoltà l'uomo non è padrone, poiché nulla egli è senza di esse, poiché egli è ciò che è solo per esse; ma quali elementi costitutivi del suo essere, che egli né possiede né crea, sono le potenze che lo animano, lo determinano, lo governano; potenze divine, assolute, alle quali egli non può opporsi.<sup>119</sup>

Davanti ad affermazioni come queste, Stirner ha buon gioco nel denunciare, da un punto di vista individualistico, la reincarnazione, nell'Umanità feuerbachiana, dell'Idea hegeliana o del Dio cristiano,

---

<sup>118</sup> Luciano Albanese ha visto nella funzione mediatrice attribuita da Feuerbach all'alienazione la ripresa integrale dello schema dialettico hegeliano, che di qui si sarebbe poi trasmesso senza fratture fino a Hess e a Marx (cfr. Albanese L., *Il concetto di alienazione*, p. 170). Quest'interpretazione, che fa di un recupero parziale il sintomo di una piena identità di vedute, ha il difetto di sottovalutare non solo le differenze tra la dialettica di Hegel e la struttura dell'argomentazione feuerbachiana, ma anche gli elementi di discontinuità tra questa e le successive riflessioni di Hess e di Marx.

<sup>119</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 25.

in quanto la nuova prospettiva antropologica si situa ancora entro l'orizzonte organicistico della vecchia filosofia, cosicché l'Uomo appare nulla più di una forma laicizzata dell'Idea, nella quale l'universale continua a subordinare a sé il particolare come il mezzo al fine. Il fatto che lo stesso Hegel abbia concepito l'universale concreto come immanente nel particolare rafforza l'analogia tra l'Idea della *Logica* e un'Umanità che, pur sovraordinata rispetto agli esistenti singoli, si risolve senza residui nella loro totalità. La validità dell'appunto stirneriano è confermata dalla replica dello stesso Feuerbach, il quale rivendica esplicitamente la necessità che, abolito Dio, i suoi attributi siano nondimeno mantenuti, anche se non più nella dimensione trascendente del cielo religioso, bensì nell'immanenza del mondo umano e naturale:<sup>120</sup> l'infinità non cessa quindi di costituire il punto di riferimento del finito, ma è ricondotta nell'ambito concreto dell'esistenza umana, cui conferisce una consistenza e una profondità che gli individui empirici di per sé non possiedono.

Per Feuerbach, la relazione tra individuo e specie si configura dunque come il nesso, intrinseco al singolo uomo,<sup>121</sup> tra l'esistenza empirica e l'essenza trascendentale, tra la limitatezza delle potenzialità individuali e l'onnipotenza del genere, tra finito e infinito:

L'uomo come *individuo* indubbiamente può, e perfino deve, sentirsi e riconoscersi limitato [...]; ma può avere coscienza di questo suo limite, di questa sua finitezza, solo perché ha davanti a sé come oggetto la perfezione, la infinità della specie. [...] Ma è un errore, un errore ridicolo e insieme colpevole, definire come finito, come limitato, ciò che costituisce la natura stessa dell'uomo, l'essenza dell'uomo, che è l'essere assoluto dell'individuo.<sup>122</sup>

Tra i due termini del rapporto non vi è identificazione immediata, ma relazione dialettica, ossia differenza reciproca nel mutuo rimando, poiché da un lato l'individuo partecipa in forma finita delle forze infinite della specie,<sup>123</sup> la quale, d'altro canto, pur eccedendo ciascun individuo, si realizza pienamente nell'infinita varietà dei singoli vicendevolmente differenti.<sup>124</sup> Tutti gli attributi essenziali dell'uomo figurano quindi come qualità che, *all'interno dell'individuo*, trascendono i limiti della sua determinatezza naturale; come plesso di qualificazioni immanenti agli esistenti empirici, l'essenza non

---

<sup>120</sup> All'accusa stirneriana secondo la quale egli avrebbe mantenuto i predicati divini, Feuerbach risponde, parlando di sé in terza persona: "Certo che li lascia sussistere, ma li *deve* anche lasciar sussistere, se no non potrebbe lasciar sussistere neanche la natura e l'uomo. [...] In che modo Feuerbach lascia sussistere i predicati? [...] nel modo in cui essi sono predicati di Dio? Certamente no. Nel modo, invece, in cui essi sono predicati della natura e dell'umanità – proprietà naturali, umane" (Feuerbach L., *Gesammelte Werke*, Berlin, Schuffenhauer, 1989, IX, pp. 427-428; C, pp. 249-250, trad. it. in Perone U., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, p. 142).

<sup>121</sup> "La bestia ha [...] solo una vita semplice, l'uomo una duplice vita: nella bestia la vita interiore si identifica con quella esteriore; l'uomo invece ha una vita interiore e una vita esteriore. La vita interiore dell'uomo è la vita in relazione alla sua specie, alla sua essenza" (Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 23).

<sup>122</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>123</sup> "La ragione [...] è la forza sovrumana, ossia la forza che nell'uomo è al di sopra e al di fuori della sua persona, l'essenza dell'uomo nell'uomo" (ivi, p. 56).

<sup>124</sup> "La specie [...] rivela l'infinità del suo essere realizzandosi in una pluralità infinita di differenti individui. [...] *Uno* è senza dubbio l'essere dell'uomo, ma questo essere è infinito; perciò la sua esistenza reale è infinita diversità che vicendevolmente si completa per realizzare la ricchezza dell'essere. L'unità nell'essere diviene molteplicità e varietà nell'esistenza" (ivi, p. 172).

deve essere intesa nei termini di un'astrazione, poiché trova adeguata manifestazione nella concreta cooperazione organica tra gli uomini:<sup>125</sup>

Senza gli altri uomini [l'individuo] nulla può né fisicamente né spiritualmente. Quattro mani possono più di due, ma anche quattro occhi vedono più di due. E questa forza riunita si differenzia non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente dalla forza isolata. La forza umana isolata è limitata, unita è senza limite. Limitato è il sapere del singolo, ma illimitata è la ragione, illimitata la scienza, poiché è un atto comune dell'umanità.<sup>126</sup>

Contro la pretesa assolutezza dell'individuo, che è per lui tanto il vizio d'origine della dottrina cristiana quanto il fondamento teorico dell'individualismo filosofico, Feuerbach fa valere l'opposto principio dell'organicismo, secondo il quale l'indipendenza, l'autosufficienza, la pienezza di senso sono determinazioni che spettano soltanto all'intero, ossia al genere. Per questa via sembra possibile rinvenire nel cristianesimo una forma ulteriore di rovesciamento dell'autocoscienza umana, poiché esso non solo riconduce l'uomo a Dio, ma si fonda altresì sull'inversione della naturale gerarchia assiologica tra l'individuo e il genere: "il cristianesimo sacrificò la specie all'individuo. [...] il paganesimo pensò e comprese l'individuo *soltanto* come parte a differenza del tutto, della specie, il cristianesimo invece *soltanto* in immediata, indistinguibile unità con la specie".<sup>127</sup> Tuttavia, al fine di intendere correttamente la concezione feuerbachiana dell'inversione, occorre precisare che egli utilizza esplicitamente questa nozione a proposito della relazione tra uomo e Dio – nella quale ciò che è primo diventa secondo e viceversa – non del rapporto tra l'esistenza singola e la sua essenza generica e che, anche quando denuncia l'alterazione del nesso tra la parte e il tutto, lo fa sempre all'interno della forma estraniata in cui quel legame si presenta nella religione. Il cristianesimo ha preposto l'individuo al genere *all'interno* della figura estraniata di Dio, nella quale dunque l'essenza, l'intima natura infinita degli esseri umani, è non solo oggettivata in forma trascendente, ma pure immediatamente identificata con l'esistenza singola; nella fede in Cristo confluiscono tanto l'alienazione religiosa vera e propria, la quale coincide con la proiezione che sottrae all'uomo la sua sostanza, quanto l'equiparazione indebita che fa dell'individuo l'adeguata manifestazione della specie: "Dio è il concetto della specie considerata come individuo, il concetto o l'essenza della specie che come specie, come essere universale, come compendio di tutte le perfezioni, di tutti gli attributi purificati dai limiti, reali o supposti, dell'individuo, è nel contempo un essere singolo, individuale".<sup>128</sup>

L'analisi dell'essenza umana nella sua relazione intrinseca con gli esistenti concreti consente quindi a Feuerbach di mettere in luce questo secondo effetto dell'alienazione religiosa, che consegue

---

<sup>125</sup> "Nella prospettiva di Feuerbach sarebbe sbagliato considerare alienazione – come fa Stirner – anche la coscienza o il sentimento della specie. In Feuerbach la coscienza della specie è ancora la coscienza della dipendenza dell'uomo da esseri esistenti fuori di lui, quindi la consapevolezza che dietro il concetto di «specie», di «genere» (*Gattung*) o di «comunità» (*Gemeinschaft*), si nasconde semplicemente un tessuto di relazioni naturali (Io-tu), tra le quali spiccano soprattutto quelle tra i sessi" (Albanese L., *Il concetto di alienazione*, p. 163).

<sup>126</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 102-103.

<sup>127</sup> Ivi, p. 166.

<sup>128</sup> Ivi, p. 167.

alla proiezione estraniante e oblitera l'essenzialità del nesso interumano a favore della sovranità di un soggetto assoluto, sfociando in un individualismo antropofobico, negatore dell'uomo: "la stessa attività per gli altri ha unicamente un significato religioso, ha Dio come unico scopo e fondamento, è essenzialmente solo un'attività per Dio". L'innalzamento di Dio a fine dell'azione umana è indice di alienazione in un duplice senso: da una parte, poiché sostituisce al riconoscimento della divinità della natura umana la dipendenza dell'uomo dalla sua figura estraniata, alla filantropia la teofilia; dall'altra, poiché presenta quella natura nella forma di un'individualità autosufficiente, rovesciando la solidarietà umana in egoismo.

Nella critica dell'alienazione religiosa si combinano quindi i due motivi ispiratori, gli assunti metodologici fondamentali della filosofia feuerbachiana, il materialismo e l'organicismo, poiché la metamorfosi del legame naturale tra la parte e il tutto si manifesta proprio nell'orizzonte estraniato dell'aldilà, nella duplicazione immaginaria del mondo reale. Nonostante che siano impiegati insieme nel contesto di una riflessione sulla religione, quei motivi sono tuttavia reciprocamente indipendenti, poiché solo il primo riguarda il rapporto tra uomo e Dio, mentre il secondo attiene propriamente al nesso tra individuo e genere. Da un lato, la relazione dell'uomo con la divinità deve essere intesa come il nesso tra un soggetto creatore e il prodotto della sua attività creatrice, in quanto l'uomo separa da sé e oggettiva la propria essenza in Dio, dal quale si riconosce infine dipendente: l'alienazione è quindi un processo di scissione e di oggettivazione – cui consegue l'inversione del rapporto tra il soggetto e l'oggetto, l'uomo e il suo prodotto – che può essere compreso solo sulla base del presupposto materialistico dell'autosufficienza della specie umana. Dall'altro lato, nella figura estraniata della divinità, l'essenza umana appare in forma individuale, cosicché l'uomo, equiparando nell'ipostasi divina l'individuo al genere, disconosce il nesso organico che li ordina reciprocamente secondo una gerarchia naturale. Nel fenomeno religioso l'infrazione di questo legame gerarchico, ossia la violazione del principio organicistico, consegue alla proiezione alienante e al capovolgimento del rapporto tra uomo e Dio, ossia al rovesciamento del principio materialistico. Feuerbach mostra la reciproca articolazione dei due processi eterogenei nel Dio cristiano, eretto a simbolo tanto dell'alienazione religiosa quanto dell'individualismo filosofico, cosicché la trasposizione del rapporto tra la parte e il tutto nel seno di quello tra uomo e Dio fa confluire nella critica al cristianesimo la denuncia del primato dell'individualità. Per converso, giacché, nella fede in Cristo, l'identificazione immediata del singolo con il genere consegue alla proiezione alienante dell'essenza umana in Dio, dalla negazione del cristianesimo scaturisce un duplice effetto: la riappropriazione dell'essenza estraniata da parte dell'uomo e la riscoperta della sua natura sociale; non solo dunque l'ateismo, ma pure la filantropia.

L'intersecazione tra due diversi punti di vista spiega anche la peculiare concezione feuerbachiana dell'astrazione. Da un lato, in virtù del presupposto materialistico, nel rapporto tra uomo e Dio è necessario che il primo, come ciò che è fondato in se stesso, sia considerato il concreto e quindi

rappresenti il fine, rispetto al quale il secondo vale esclusivamente come mezzo; dall'altro lato, in virtù dell'assunto organicistico, nella relazione tra l'individuo e la specie umana è questa a figurare come il concreto, come il fine, in quanto l'esistente singolo è pienamente se stesso solo nella misura in cui appartiene al genere. L'astrazione coincide in un caso con l'idealità, nell'altro con la particolarità, sempre con la *scissione*, in quanto sono astratti tanto l'universale ideale scisso dalla materia quanto il particolare materiale scisso dall'universale: realmente concreto è dunque soltanto l'universale immanente nella materia, l'idea incarnata, la specie umana. Pertanto sia Dio, sia l'individuo *absolutus* sono termini astratti, ma per motivi differenti: l'uno in quanto frutto ideale della *proiezione* estraniante di un'essenza materiale, l'altro in quanto termine finito preposto all'infinito mediante un processo di *inversione*; mentre la specie, che condivide l'universalità con il primo e la materialità con il secondo, rappresenta il vero concreto nei confronti di entrambi. Il cristianesimo, contrariamente a quanto pensava Hegel, è quindi la confessione che ha spinto fino in fondo il processo di astrazione, poiché non solo ha preposto l'ideale al materiale, come accade necessariamente in ogni religione, ma lo ha concepito nella forma di un'individualità per sé esistente, autosufficiente e assoluta, che nega la natura comunitaria dell'essere umano. Nell'individualità di Cristo si compie dunque un duplice rovesciamento tra mezzi e fini, una duplice violazione dell'assolutezza assiologica della specie umana, poiché la si subordina a un'ipostasi estranea, concepita per di più nella forma di una personalità singola: alla base del cristianesimo si trova infatti il "presupposto che l'individuo sia *per se stesso* un essere perfetto, sia *per se stesso* la completa rappresentazione o esistenza della specie".<sup>129</sup>

La concezione dell'astrazione rimanda quindi al rapporto, di trascendenza o di immanenza, che si instaura tra universale e particolare: da un lato, Dio è astratto e derivato, ossia è un universale secondario o alienato, in quanto è separato dalla concretezza umana, discendendo da un'esteriorizzazione estraniante che ne istituisce la trascendenza; dall'altro, l'Umanità è un universale primario o positivo, riposante su di sé e dunque non alienato, in quanto esiste solo nel nesso con il particolare nel quale è immanente. In altri termini, nella critica feuerbachiana della religione appare con evidenza che non l'universalizzazione e l'infinitizzazione, che sono processi di per sé positivi, di riconoscimento del carattere infinito del finito e quindi della loro unità, bensì l'*esteriorizzazione* e l'*oggettivazione* sono forme di estraniamento, poiché comportano, al contrario, la scissione tra l'essenza e l'esistenza e l'inversione che ne consegue tra ciò che è primo – l'uomo – e ciò che è secondo – Dio –, tra il fine e il mezzo. Come abbiamo visto, ciò che rende duplicemente astratto il Dio cristiano è, accanto al carattere trascendente che egli condivide con la forma generale del divino, la sua peculiare figura individuale, poiché solo l'universale immanente al particolare è realmente autosufficiente, positivo, concreto.

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 169.

Per quanto si è visto finora, occorre dunque tenere distinti, come reciprocamente irriducibili, i concetti di alienazione e di inversione, benché essi appaiano spesso intrecciati nella riflessione feuerbachiana. Il primo indica, nel fenomeno religioso, il movimento di scissione, esteriorizzazione e perdita dell'essenza umana in un essere trascendente, che sfocia infine nell'inversione del nesso genetico e assiologico tra questi e l'uomo, nella dipendenza dell'uomo da Dio. Questo esito della proiezione alienante permette a Feuerbach di equiparare la teologia alla filosofia speculativa, poiché il medesimo rovesciamento dei rapporti di predicazione, che quella opera tra uomo e Dio, questa compie tra realtà e pensiero. L'inversione non coincide dunque di per sé con una situazione di alienazione, della quale può costituire semmai un effetto: dell'obliterazione della materia e della sua duplicazione illusoria, operata dalla coscienza idealistica, nel caso della filosofia; della cessione a Dio dell'essenza umana, nella religione. In questo secondo caso, il rovesciamento del rapporto, la subordinazione dell'uomo a Dio, appare esito *necessario* della stessa autonomizzazione dell'essenza, proprio perché questa è già dapprimo sovraordinata rispetto ai soggetti empirici che la alienano e tale rimane dopo l'esteriorizzazione; in altri termini, il finito non può che riconoscersi dipendente – come da ciò che lo eccede – dall'infinito, il particolare dall'universale, anche se questo si presenta in forma estraniata.

Rispetto alla fondamentale inversione peculiare del fenomeno religioso, che coincide con il capovolgimento del principio materialistico, il cristianesimo introduce un'ulteriore tipologia di alterazione dell'ordine naturale – questa volta nel rapporto tra essenza ed esistenza, dunque in relazione al principio organicistico – nella quale alcuni pensatori della Sinistra hegeliana riconosceranno una nuova forma di inversione e persino di alienazione. In effetti, sebbene Feuerbach indichi di preferenza in Cristo l'*identificazione immediata* di individuo ed essenza umana, non già la subordinazione di questa a quello e quindi l'inversione del loro naturale rapporto gerarchico, abbiamo visto che, almeno in un'occasione, quell'identificazione è presentata *anche* come un sacrificio della specie all'esistente singolo. Questa equiparazione è potuta apparire come un'inversione poiché, riconoscendo l'autosufficienza al singolo uomo e innalzandolo a fine, sconfessa il principio organicistico e lo rovescia nell'opposto principio dell'individualismo filosofico.

Pure ammettendo che si possa parlare di inversione non solo a proposito del nesso tra l'uomo e Dio, ma anche nel caso dell'identificazione immediata di individuo e specie, come sosterranno tra gli altri Hess e Marx, i testi feuerbachiani non autorizzano a riconoscere in questo secondo rapporto una condizione di vera alienazione. I due processi non sono infatti isomorfi, poiché l'uno attiene al legame tra un soggetto e un oggetto, che si susseguono in termini di realtà, in quanto il primo è originario e il secondo derivato, tanto che tra i due intercorre un rapporto di esteriorizzazione; invece l'altro riguarda due elementi esistenti solo nel nesso reciproco e la cui priorità relativa può valere dunque solo in termini assiologici, non di fatto, poiché ciascuno di essi non si dà mai concretamente senza l'altro. Nel loro rapporto reale il pensiero può cogliere sintomi di scissione e anche di inversione, ma non di

esteriorizzazione, oggettivazione, proiezione – che è precisamente quanto è richiesto perché si dia alienazione, ma anche ciò che si manifesta esclusivamente nelle forme estraniare della religione e della filosofia speculativa. In altri termini, seppure si potesse con pieno diritto cogliere nella riflessione feuerbachiana sul rapporto tra individuo e specie la denuncia di una nuova tipologia di *inversione*, non se ne potrebbe in alcun modo trarre l'identificazione di questo rovesciamento con una forma di alienazione. Questa non coincide infatti con l'inversione, che pure può in alcuni casi conseguire, bensì con quel processo di *esteriorizzazione nel prodotto della sua attività mentale*, mediante il quale l'uomo si scinde interiormente e smarrisce se stesso, che costituisce la sorgente del fenomeno religioso e della filosofia speculativa, ma non riguarda direttamente l'equiparazione tra l'individuo e la sua essenza generica.

La reciproca articolazione dell'esteriorizzazione e dell'inversione costituisce dunque la trama teorica sulla quale riposa la critica feuerbachiana dell'alienazione religiosa. Essa nasce dall'incrocio di due motivi eterogenei: la denuncia materialistica dell'oggettivazione estraniata dell'uomo in Dio, che anima la riduzione antropologica della religione; il richiamo organicistico all'intima essenza sociale dell'uomo, alla sua natura di essere generico, empiricamente finito, ma infinito per costituzione, che sostanzia l'ideale filantropico. Gli stessi motivi sorreggeranno la riflessione di Hess e del giovane Marx, i quali, trasponendo il tema dell'alienazione dall'ambito filosofico-religioso a quello socio-economico, ne mostreranno la fecondità euristica, anche se a prezzo di travisamenti involontari, ampliamenti semantici imprevisti e combinazioni con suggestioni allotrie.

#### § 4. Hess: alienazione e denaro.

Se il concetto hegeliano di alienazione, nella sua costitutiva polisemia, ha subito per opera di Feuerbach un processo di riduzione e di specificazione, ma anche un parziale arricchimento grazie all'introduzione del tema dell'inversione, con Moses Hess si compie l'ultimo passo verso la concezione marxiana dell'estraniamento: la sua applicazione alla sfera dei rapporti socio-economici. Nell'articolo su *L'essenza del denaro*, destinato in origine alla pubblicazione sugli *Annali franco-tedeschi*, ma apparso successivamente, a causa della loro soppressione, negli *Annali renani per la riforma sociale*, egli, a partire dall'umanesimo organicistico feuerbachiano, legge infatti attraverso la lente dell'alienazione le forme del rapporto sociale peculiari del mondo borghese.

La premessa dell'argomentazione di Hess, dalla quale consegue l'inalienabilità del rapporto dell'uomo con i suoi simili, è il carattere naturalmente sociale degli esseri umani, che soffrono, sfioriscono e muoiono se è loro precluso l'accesso alla vita del genere:

Se essi vengono separati dal loro *medium* di vita sociale non possono vivere, come non possono vivere fisicamente separati dal loro *medium* di vita fisica – se viene loro sottratto l'ossigeno vitale. Essi si comportano nei confronti dell'intero corpo sociale così come i singoli membri e

organi si comportano nei confronti del corpo dell'individuo singolo. Questi cessano di vivere se vengono separati l'un dall'altro. La loro vera vita consiste solo nel reciproco scambio delle loro attività vitali produttive, solo nel cooperare, solo nel contesto dell'intero corpo sociale.<sup>130</sup>

L'essenza generica dell'uomo riposa sulla cooperazione e sullo scambio reciproco delle attività, che devono essere intese in senso tanto teorico quanto pratico: da un lato, infatti, solo dalla relazione dialogica sgorga il pensiero; dall'altro, l'azione scaturisce sempre dal rapporto tra diverse individualità cooperanti. Tuttavia, rispetto alla costitutiva socialità dell'uomo, la società borghese manifesta caratteri paradossali, poiché, proprio nel momento in cui è diventato infine possibile regolare razionalmente la vita sociale affrancata dai limiti della penuria, armonizzando reciprocamente le sfere di attività individuali come in un tutto organico, si verifica il fenomeno opposto della generalizzazione dell'alienazione inconsapevole, disordinata e discorde delle facoltà e delle forze di ciascuno: "noi tutti senza eccezione e in ogni momento mercanteggiamo noi stessi la nostra attività, la nostra forza produttiva, la nostra facoltà, [...] il cannibalismo, il delitto di rapina vicendevole e la schiavitù, con cui è iniziata la storia dell'umanità, [sono] stati elevati a principio".<sup>131</sup>

Alla radice di questo generale smarrimento dell'essenza sociale dell'uomo si colloca un'inversione fondamentale tra individuo e genere, che si manifesta sul piano teorico nella religione cristiana e sul piano pratico nella società borghese. L'organicismo feuerbachiano anima la duplice critica, religiosa e socio-economica, alla forma alienata in cui si presenta il mondo moderno:

Su quest'ordine cosmico si fonda la visione naturale del mondo secondo la quale nel genere è da scorgere la vita stessa mentre nell'individuo solo il mezzo per la vita. La visione del mondo rovesciata domina invece nello stato d'egoismo, poiché questo stato stesso è quello di un mondo capovolto. Per i nostri filistei, per i nostri bottegai cristiani e cristiani giudei, l'individuo è lo scopo, mentre la vita del genere è il mezzo della vita. Si sono creati per loro un mondo a parte. Teoricamente l'immagine classica di questo mondo capovolto è il cielo dei cristiani. [...] mentre nella vita reale agisce nell'individuo e tramite lui, *nel cielo l'essenza generica vive fuori degli individui*, e non sono questi il mezzo per il cui tramite Dio agisce, per il cui tramite l'essenza generica vive, bensì, tutto al contrario, *per il tramite di Dio vivono gli individui*.<sup>132</sup>

Dietro la ripresa apparentemente fedele della critica feuerbachiana alla religione si cela in realtà uno schema argomentativo originale, ad essa irriducibile, nel quale il motivo organicistico della priorità del genere offusca quello materialistico dell'origine umana dell'essenza divina. In primo luogo, mentre in Feuerbach l'inversione peculiare del fenomeno religioso consisteva nel riconoscimento della priorità, genetica e assiologica, di Dio rispetto all'uomo, dell'aldilà rispetto all'aldiquà, secondo la formulazione di Hess essa non riguarda il rapporto tra i due mondi, bensì la struttura interna di ciascuno di essi, i quali, considerati indipendentemente l'uno dall'altro, sono invertiti nel loro stesso principio. Teoria e pratica, cielo e terra sono esattamente isomorfi, poiché all'interno di entrambi si compie un identico

---

<sup>130</sup> Hess M., *Sull'essenza del denaro*, in Id., *Filosofia e socialismo: scritti, 1841-1845*, a cura di G.B. Vaccaro, Lecce, Milella, 1988, pp. 203-204.

<sup>131</sup> Ivi, p. 208.

<sup>132</sup> Ivi, p. 208-209, corsivi miei.



rovesciamento dell'autosussistenza dell'intero nel primato dell'individuo isolato. Ciò significa che l'inversione indica, nel caso di Feuerbach, il capovolgimento dell'assunto materialistico; nel caso di Hess, quello del principio organicistico. Questo mutamento di prospettiva per un verso consente a Hess di ancorare nel "mondo capovolto", ossia nella situazione concreta della società borghese, la "visione del mondo rovesciata", cioè la religione cristiana, come suo adeguato riflesso ideale, che ne condivide il fondamentale principio egoistico e che le è isomorfa proprio nella misura in cui antepone l'individuo al genere; per un altro, lo conduce alla piena identificazione del cristianesimo con l'individualismo, dunque all'obliterazione del suo carattere specificamente religioso, alienato, idealistico.

Se il mondo celeste della fede è perfettamente isomorfo alla società borghese, è invece totalmente difforme dall'ordine cosmico, che non solo attesta una necessaria sovraordinazione del genere rispetto all'individuo, ma anche l'immanenza dell'essenza negli esistenti empirici. Per questo aspetto, il cielo religioso appare come l'esatto rovesciamento di ogni gerarchia naturale, in due sensi distinti, ma interrelati: da un lato l'essenza generica, che nella vita reale si realizza negli individui, nel mondo ideale possiede un'esistenza separata; dall'altro, mentre sulla terra agisce tramite gli individui, in cielo essa è ridotta a strumento della loro azione. L'argomentazione di Hess, pur riprendendo i motivi ispiratori della riflessione feuerbachiana – il materialismo immanentistico, con la sua denuncia dell'esteriorizzazione alienante dell'essenza umana in un ente trascendente; l'organicismo, con la critica all'inversione del nesso gerarchico tra la parte e il tutto –, attribuisce un'evidente preminenza al secondo, che lo conduce infine alla conclusione paradossale di denunciare nel cristianesimo la riduzione di Dio a mezzo di vita degli individui.

Per comprendere le ragioni di quest'esito, occorre ricordare che, nell'*Essenza del cristianesimo*, gli assunti del materialismo e dell'organicismo, pur confluendo in unità nella critica alla religione cristiana, vi assolvono due funzioni distinte: sul primo si basa la denuncia dell'estraniamento dell'essenza umana in Dio, dell'alienazione religiosa *tout court*; sul secondo la critica della riduzione della specie a strumento dell'individuo, ossia il rifiuto dell'individualismo filosofico. Il cristianesimo si situa nel punto di intersezione tra il fenomeno religioso e il principio egoistico, condividendo con questo l'inversione del nesso organico e con quello l'oggettivazione estraniante dell'essenza. Alla duplice violazione degli assunti di partenza attribuita al cristianesimo corrisponde, nell'opera di Feuerbach, l'esigenza etica di una doppia reintegrazione, poiché l'essenza umana deve essere liberata tanto dall'estraniamento religioso quanto dal capovolgimento egoistico, ovverosia gli esistenti empirici devono riaccoglierla in sé e insieme riconoscerla come il proprio fine. I due movimenti dell'interiorizzazione e dell'innalzamento a fine sono ugualmente necessari perché l'esistenza umana si elevi alla dignità della sua essenza, la quale è per natura tanto immanente negli individui quanto autosufficiente e in sé perfetta. Se non si verificassero entrambe le condizioni per la liberazione dell'essenza, ne deriverebbero due possibili conseguenze: qualora essa fosse raccolta nell'uomo, senza

però essere preposta all'individuo, all'ateismo, che sancisce positivamente l'autosufficienza dell'uomo, si affiancherebbero gli effetti negativi dell'egoismo e dell'individualismo; qualora fosse riconosciuta come fine dagli esistenti singoli, ma non riappropriata dall'uomo, si rimarrebbe nell'ambito alienato della religione, con la sottomissione degli individui a un ente estraneo che questa necessariamente comporta.

Proprio questa seconda possibilità sembra riecheggiare nella protesta di Hess, secondo la quale "nel cielo [...] per il tramite di Dio vivono gli individui". Presentando una situazione ideale nella quale gli individui siano i mezzi tramite cui Dio agisce, egli propone inconsapevolmente l'innalzamento a fine dell'essenza nella sua forma alienata, divina, prima e indipendentemente dal processo mediante il quale l'uomo deve raccoglierla in sé: è questo l'effetto di una sottovalutazione del tema materialistico dell'estraniamento religiosa come scissione e perdita dell'essenza in un ente trascendente. In questo modo, Hess riduce il fenomeno dell'*alienazione* all'*inversione* tra individuo e specie. In Feuerbach, al contrario, il motivo materialistico dell'oggettivazione e quello organicistico dell'inversione/identificazione tra parte e tutto sono sviluppati indipendentemente l'uno dall'altro, il primo nella critica dell'alienazione religiosa, il secondo nell'analisi dell'essenza umana. Solo in due casi essi si presentano insieme: una volta a proposito della religione cristiana, dove assolvono entrambi una funzione critica, l'uno della proiezione alienata dell'essenza umana, l'altro dell'identificazione immediata in Dio di individuo e genere; l'altra nell'alienazione religiosa *qua tale*, dove le loro funzioni divergono, poiché il primo ne rivela l'aspetto negativo, di esteriorizzazione dell'essenza in un ente estraneo, mentre il secondo consente di far emergere il processo positivo di universalizzazione che la coscienza umana compie nel fenomeno religioso. Proponendo un ideale in cui gli individui siano il mezzo per il cui tramite Dio agisce, Hess isola l'universalizzazione che, in forza del presupposto organicistico, appare come il momento positivo dell'alienazione, senza sottolineare il fatto che essa avviene nell'orizzonte di una proiezione estraniante, il cui carattere negativo sarebbe dovuto emergere alla luce del principio materialistico. Anche per Feuerbach l'ente divino, nella sua infinità, educando l'individuo singolo alla subordinazione alla specie e facendogli apparire per la prima volta, sebbene in forma mediata e inconsapevole, il carattere infinito del genere cui appartiene, svolge un ruolo positivo nel percorso umano verso l'autocoscienza. La sottomissione all'essenza specifica è, infatti, una necessità derivante dall'assunzione della prospettiva organicistica, ma l'assunto materialistico dell'autosufficienza dell'uomo impedisce a Feuerbach di avallare quella sottomissione nella sua forma alienata, motivando al contrario l'esigenza etica dell'ateismo. Dio è senz'altro l'universale, e come tale è sovraordinato rispetto al particolare, ma è l'universale astratto, estraniato, separato, che deve essere ricondotto in seno all'uomo perché l'alienazione, l'inversione tra soggetto e oggetto, creatore e creatura, terra e cielo sia infine superata.

L'affermazione di Hess risulta paradossale per due motivi ulteriori. In primo luogo, egli non si avvede del fatto che, per Feuerbach, nel Dio cristiano avviene, più che un'inversione tra la parte e il tutto, l'immediata identificazione di individuo ed essenza, e quindi che nel cristianesimo Dio non coincide semplicemente con l'essenza, cui spetta l'elevazione a fine, ma con entrambi gli estremi del rapporto. Per questo aspetto, seppure di inversione si trattasse, come pretende Hess, essa non avverrebbe tra Dio e gli individui intesi come esistenti umani empirici, ma semmai, *all'interno di Dio*, tra l'universalità della sua essenza e *la singolarità della sua personalità*. Infine – e in ciò consiste il più grave travisamento della riflessione feuerbachiana – in un'ottica religiosa Dio non può figurare come mezzo, poiché è sempre il fine che sprona, guida e indirizza l'attività umana. Inversamente, la riduzione di Dio a strumento di mediazione dell'autocoscienza umana non costituisce per Feuerbach un sintomo di alienazione, è anzi l'obiettivo etico e teoretico che orienta la sua riduzione antropologica della teologia.

Un'analoga confusione di prospettive si manifesta nella riflessione di Hess a proposito del denaro, che rappresenta il nucleo tematico dell'articolo e il punto di maggior interesse per la nostra ricerca. La traslazione del discorso dalla teologia all'economia si configura come un naturale passaggio dalla dimensione teorica a quella pratica dell'esistenza umana, in forza del quale il delirio egoistico su cui si fonda il cristianesimo trova realizzazione concreta nel mondo borghese, dominato dalla sete di ricchezza:

L'individuo, il quale desidererebbe vivere non attraverso se stesso per il genere, bensì attraverso il genere per sé solo, deve anche praticamente costruirsi un mondo capovolto. Nel nostro mondo di bottegai si verifica quindi nella pratica, come nel cielo dei cristiani in teoria, che l'individuo è scopo, e il genere umano solo mezzo della vita. La vita del genere [...] anche qui, come in cielo, è posta al di fuori degli individui e *abbassata a strumento* dei medesimi; essa è qui il denaro.<sup>133</sup>

Anche qui, nel denaro, si assommano con effetti paradossali considerazioni desunte da due principi indipendenti: per un verso si lamenta l'esteriorizzazione, la reificazione, la perdita della vita del genere, intesa questa volta, praticamente, come lo scambio reciproco delle attività vitali individuali; per un altro, si denuncia la strumentalizzazione del rapporto sociale reificato, identificata con la riduzione a mezzo dell'essenza generica stessa. Sebbene l'intenzione di Hess risulti complessivamente comprensibile dalla sua pagina, ancora una volta egli interseca il tema dell'esteriorizzazione con quello dell'inversione, finendo per deplorare nel denaro non tanto la reificazione della socialità umana, quanto la strumentalizzazione cui è sottoposta *la sua forma alienata*. Privilegiando, nell'analisi dell'alienazione economica, il capovolgimento del nesso gerarchico tra individuo e specie rispetto all'esteriorizzazione dell'essenza sociale dell'uomo, ossia l'inversione rispetto all'alienazione vera e propria, egli giunge all'esito assurdo di dover identificare la condizione estraniata del mondo moderno con la riduzione del denaro a semplice mezzo di vita degli esistenti empirici e di proporre

---

<sup>133</sup> Hess M., *Sull'essenza del denaro*, p. 209, corsivo mio.

implicitamente l'ideale del suo innalzamento a fine in sé. Come mostrerà coerentemente Marx, il carattere alienato della società borghese riposa, al contrario, sull'elevazione del denaro, ossia dell'essenza sociale dell'uomo nella sua figura estraniata, a *fine* dell'esistenza. Hess anche in questo caso non si avvede del fatto che il borghese, come già il cristiano di fronte a Dio, sostituendo l'interesse egoistico all'essenziale socialità dell'uomo, pone il denaro come scopo della propria azione e se stesso come strumento della sfera economica, dipendente dal suo funzionamento e asservito alle sue necessità.

Su questo punto Marx si rivelerà ben più fedele interprete di Feuerbach: come per questi non costituiva problema tanto la degradazione di Dio, quale oggettivazione dell'essenza umana generica, a strumento della vita individuale, quanto il fatto che in lui il genere si alienasse, non dunque la sua strumentalizzazione, ma la sua natura di ipostasi estraniata che domina sull'uomo, così per quegli oggetto di critica non potrà mai essere l'uso strumentale del denaro da parte degli individui – poiché, tutt'al contrario, il denaro nella società capitalista, come Dio nel cristianesimo, è fine, non mezzo –, bensì la reificazione nella ricchezza dell'essenza sociale umana, la sua metamorfosi in una sfera oggettiva, che sfugge al controllo dell'uomo e lo sottomette alle proprie implacabili leggi. La strumentalizzazione delle sembianze estraniata sotto le quali appare l'essenza, lungi dal costituire motivo di apprensione, rappresenta per entrambi un momento positivo, in quanto segna l'inizio del processo mediante il quale l'uomo si appresta a riaccoglierla in sé: così, come tappa lungo il cammino verso l'acquisizione dell'autocoscienza generica, Dio svolgeva una funzione positiva proprio in quanto era infine eliminato nella sua esistenza separata e ricondotto in seno all'uomo; analogamente, come mezzo verso la creazione di una comunità di liberi produttori associati, il denaro dovrà consentire il pieno sviluppo delle forze produttive sociali, raggiunto il quale avrà assolto il suo compito storico e potrà quindi essere soppresso. Del resto, lo stesso Hess mostra di comprendere e approvare la strumentalizzazione del denaro, allorché riconosce a quest'ultimo un ruolo positivo in quel processo di automediazione del genere umano, che, partendo dalla giustapposizione degli astratti individui isolati, giunge alla scoperta della loro natura intrinsecamente sociale:

È giustissimo che nello stato d'isolamento degli uomini avutosi finora, nella mutua alienazione degli uomini fino ad ora, sia stato inventato un simbolo esteriore che rappresenti lo scambio dei prodotti spirituali e materiali. Tramite quest'astrazione del reale, spirituale e vivo rapporto sociale, la facoltà, l'energia produttiva degli uomini, fu potenziata durante la loro alienazione; essi ebbero cioè in questo astratto mezzo di rapporto un intermediario della propria alienazione; essi dovettero, essendo essi stessi non-uomini, cioè non uniti, ricercare fuori di sé il momento unificante, in un essere inumano, sovrumano. Senza questo mezzo di rapporto inumano essi non sarebbero affatto entrati in rapporto. Ma appena gli uomini si riuniscono, l'inumano, esteriore, morto mezzo di rapporto deve necessariamente venir abolito.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Ivi, p. 225. La funzione mediatrice del denaro si colloca per Hess all'interno del movimento dialettico che conduce al comunismo: "La comunità organica, alla quale noi miriamo, poteva solo venire alla luce in seguito all'estremo sviluppo di tutte le nostre forze per mezzo del doloroso pungiglione del bisogno e dei cattivi sentimenti. La comunità organica, frutto maturo dell'evoluzione umana, non poteva entrare in vita finché non eravamo ancora del tutto sviluppati, e non potevamo svilupparci se non entravamo in rapporto l'uno con l'altro" (ivi, p. 226).

Né Dio né il denaro possono mai valere come fini, se non nel mondo estraniato della religione e del capitale; ma come mezzi essi valgono solo in quanto devono essere superati nella loro esistenza separata. I problemi che si manifestano alla coscienza critica di Feuerbach e di Marx, per il primo sul piano teorico della religione, per il secondo sul piano pratico dello scambio sociale, sono quindi di natura duplice: da un lato riguardano l'esteriorizzazione dell'essenza generica, dall'altro la sua subordinazione all'esistenza individuale. Benché questi due aspetti siano concomitanti e si intreccino vicendevolmente, occorre tenerli distinti nella critica, per non incorrere nell'errore di esecrare la riduzione a mezzo per l'uomo delle forme alienate nelle quali si presenta la sua essenza generica: Dio nella religione, il denaro nell'economia.

L'identificazione dell'alienazione con l'inversione tra individuo e genere, che tornerà nei *Manoscritti economico-filosofici*, ma non più nei testi marxiani maturi, riposa dunque su un sostanziale travisamento della riflessione feuerbachiana. Ciò nondimeno, essa può apparire parzialmente giustificata, se si pone mente al fatto che l'oggettivazione estraniante e il rovesciamento del nesso organico tra parte e tutto, pur svolgendosi su piani divergenti, si radicano tuttavia nell'elemento comune della *scissione* dell'essenza generica dall'esistente singolo. Nel solco di questa originaria separazione si collocano le analisi di Hess, che la sottolineano con vigore e per questa via influenzano il pensiero di Marx. Lo smarrimento dell'essenza si manifesta nella reificazione delle forze, delle facoltà, delle capacità di estrinsecazione della naturale vitalità umana, che si compie mediante il denaro:

Quel che Dio rappresenta per la vita teorica, lo rappresenta il denaro per la vita pratica del mondo capovolto: l'alienata facoltà dell'uomo, la sua attività vitale mercanteggiata. Il denaro è il valore umano espresso in cifre, è lo stampo della nostra schiavitù, l'incancellabile marchio a fuoco della nostra servitù: uomini che si possono comprare e vendere sono appunto schiavi. Il denaro è il sangue che scorre, sudato dai poveri, che portano sul mercato la propria ricchezza inalienabile, la propria personalissima capacità, la propria attività vitale stessa, per barattare contro di queste il *caput mortuum* delle medesime.<sup>135</sup>

Nella venalità dell'essere umano, che traspare dalla compravendita della forza lavorativa, si rivela dunque la generale alienazione che caratterizza la società borghese, nella quale la cessione dell'attività vitale priva l'uomo del suo *proprium*, della modalità di esistenza che gli è peculiare e specifica. Il denaro è il mezzano che realizza lo scambio reciproco delle attività, è la linfa vitale dell'uomo resa oggetto e intermediario universale: grazie ad esso la vita può essere ceduta in cambio del suo morto involucro inerte, della pura esistenza corporea. Per fare ciò, esso deve sottoporre l'essere umano a una metamorfosi, tradurre le differenze qualitative in gradazioni quantitative, esprimere l'ineffabile in cifre, trasformare il concreto in astratto. Si innesta dunque qui, sul motivo dell'alienazione intesa come cessione dell'attività vitale, il tema del rovesciamento tra l'essenza e l'esistenza, della riduzione

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 209.

dell'operosità umana a strumento della pura conservazione della vita; esso ne è tuttavia indipendente, poiché si fonda sull'idea secondo cui il finito, nella sua assolutezza priva di legami con il genere, è incapace di giungere alla vera umanità, la quale riposa sul riconoscimento, teorico e pratico insieme, dell'essenziale socialità dell'uomo:

noi dobbiamo continuamente vendere il nostro stesso essere, la nostra vita, la nostra libertà, la nostra libera attività vitale per poter tirare avanti la nostra misera esistenza. Noi ci compriamo continuamente la nostra esistenza individuale con la perdita della nostra libertà. E, beninteso, non solo noi proletari, ma anche noi capitalisti siamo i miserevoli che si succhiano vicendevolmente il sangue [...]. Noi tutti non possiamo dare liberamente un'attività alla nostra vita, non possiamo creare e agire l'uno per l'altro; noi tutti possiamo solo consumare la nostra vita [...]. Ché il denaro, che noi consumiamo e al cui guadagno lavoriamo, è la nostra propria carne e il nostro proprio sangue, che devono essere acquistati, conquistati e consumati da noi nella loro forma alienata. Noi tutti siamo [...] cannibali, animali rapaci, vampiri. E lo restiamo fintanto che non agiamo tutti l'un per l'altro, finché ognuno è costretto a lottare per se medesimo.<sup>136</sup>

Nell'accavallarsi di motivi e suggestioni diverse, non sempre collegate tra loro in modo chiaro e coerente, sembra comunque delinearsi una fondamentale identificazione tra l'estrinsecazione delle essenziali capacità umane e l'attività produttiva, operata in modo più evidente e netto di quanto accada nei *Manoscritti* marxiani, che sono caratterizzati piuttosto da una peculiare insistenza sul tema, di derivazione feuerbachiana, del carattere *universale* dell'attività produttiva dell'uomo come conferma pratica della sua *autocoscienza generica*.<sup>137</sup> Solo a uno sguardo superficiale può apparire tuttavia che l'alienazione si risolva senza residui nella compravendita generalizzata delle capacità lavorative, poiché in realtà essa affonda le sue radici in un principio più profondo, nella separazione dell'essenza generica dagli esistenti concreti, i quali, nella loro chiusa singolarità irrelata, possiedono il carattere astratto di ogni finito che si consideri pienamente autosufficiente:

Si aveva bisogno solo dell'uomo privato, praticamente già esistente, della società borghese del medioevo [...], il quale aveva eliminato da sé tutto quello che faceva parte della sua vita generica, lo aveva tirato via, reso astratto e, in cielo, cioè in teoria, lo aveva attribuito a Dio, in terra, cioè in pratica, al denaro; [...] bastò solo elevare ancora a principio l'alienazione pratica della vita come la teorica: in tal modo l'egoismo celeste era perseguito anche sulla terra. [...] Si sanzionò l'egoismo pratico, dichiarando gli uomini individui singoli, e le astratte, nude persone, uomini veri; proclamando i diritti dell'uomo, diritti degli uomini indipendenti, dichiarando dunque l'indipendenza reciproca degli uomini, la separazione e l'isolamento, come l'essenza della vita e della libertà, ed etichettando le persone isolate come uomini liberi, veri, naturali.<sup>138</sup>

Dalla scissione tra l'individuo e la sua essenza si originano due astrazioni correlative: astratto è infatti non solo il singolo uomo nella sua presunta indipendenza, ma anche l'essenza, separata dagli individui particolari in cui concretamente si realizza e vive. Sono quindi la concezione feuerbachiana del rapporto tra finito e infinito e più in generale i principi dell'immanentismo organicistico, per i quali il tutto precede le parti ma non esiste fuori e senza queste, a fondare una critica della società borghese

---

<sup>136</sup> Ivi, pp. 209-210.

<sup>137</sup> Cfr. *supra*, pp. 32-37.

<sup>138</sup> Hess M., *Sull'essenza del denaro*, pp. 214-215.

che ha di mira, prima di determinate strutture sociali, una concezione atomistico-egoistica dell'essere umano<sup>139</sup> come quella che sta alla base della tradizione di pensiero giusnaturalistico-utilitaristica. Prima ancora e più profondamente dell'inversione tra il tutto e le parti, è la scissione tra individuo e genere, che la filosofia borghese teorizza in astratto e il capitalismo realizza in concreto, a definire la condizione dell'alienazione come separazione di ciascuno dal suo intimo Sé:

Solo adesso il principio della schiavitù – l'alienazione dell'essenza umana attraverso l'isolamento degli individui e la degradazione di questo essere a ruolo di mezzo per l'esistenza degli individui – è potuto entrare nei suoi termini generali nella vita. L'egoismo eretto a principio nel mondo moderno mercantile elimina nell'al di qua e nell'al di là, nella teoria e nella pratica, ogni rapporto sociale immediato, ogni vita immediata, e permette questa stessa solo come mezzo dell'esistenza privata.<sup>140</sup>

L'alienazione consiste dunque, per Hess, nei due momenti interrelati della separazione degli individui dalla loro essenza sociale e della riduzione di questa a strumento dell'esistenza singola, dell'obliterazione del nesso interumano e della sua surroga nell'universale venalità delle facoltà e delle forze. Nel deserto relazionale originatosi dalla rescissione di ogni legame sociale naturale, la compravendita è l'unica forma residua di scambio tra gli uomini e il denaro funge da magro succedaneo della relazione sociale, inadeguato a esprimerne il carattere qualitativo, organico, concreto:

Come può essere espresso in cifre, in somme, il valore di un essere vivente, dell'uomo e del suo sommo vivere e operare? Come può essere espresso in cifre, in somme, il valore della vita sociale? A questo nonsenso si è potuti giungere solo dopo avere spogliato la vita reale della sua anima, dopo averla spezzata e suddivisa e averne messo una metà nell'al di là e l'altra nell'al di qua.<sup>141</sup>

La società borghese – che si cela dietro la comunità cristiana, esplicito idolo polemico di Hess – è rappresentata come il completo rovesciamento dell'ordine naturale, come un mondo in cui si dissolve ogni legame organico dell'uomo con il suo ambiente fisico e sociale. La descrizione di un'umanità costituita da atomi giustapposti, reciprocamente indipendenti e indifferenti, nella quale la relazione sociale, vera linfa vitale dell'uomo, è disseccata e cristallizzata nel morto involucro del denaro, mostra quanta miseria, fisica e morale, si celi dietro il vessillo dell'individualità libera, chiusa in se stessa, issato dal liberalismo cristiano-borghese, per il quale l'esistenza si riduce infine alla conservazione della vita nella sua forma larvale, arida e passiva:

Ma l'egoismo, il quale vuole conservare la nuda persona, sottratta o indipendente dal proprio ambiente naturale e umano, staccata dalla propria atmosfera fisica e sociale, senza vita, inorganica, inattiva; l'egoismo [...] distrugge ben più la reale vita dell'individuo stesso. [...] l'uomo non può essere sottratto all'atmosfera in cui respira, senza soffocare miseramente in questo suo isolamento; [...] fa parte della sua vita naturale e fisica [...] la natura tutta; [...] fanno parte della sua attività spirituale o sociale [...] tutti i prodotti della vita sociale. [...] Essi [i saggi

---

<sup>139</sup> Sul carattere filosofico-morale, più che sociologico ed economico, dell'analisi di Hess ha giustamente insistito Auguste Cornu (cfr. Cornu A., *Marx ed Engels. Dal liberalismo al comunismo*, p. 658).

<sup>140</sup> Hess M., *Sull'essenza del denaro*, p. 215.

<sup>141</sup> Ivi, p. 220.

legislatori cristiani] hanno sottratto all'uomo ogni ossigeno vitale sociale e gli hanno perciò offerto la libertà di avvolgersi nei vapori del denaro, questo spirito o Dio cristiano materializzato, e possibilmente di conservarsi.<sup>142</sup>

Nel fosco disegno della società contemporanea, raffigurata come un ambiente anaerobico, asfittico, privo di vera vita, la forza evocativa delle immagini supplisce alla mancanza di precisione e di profondità dell'analisi economica. Tuttavia, se si tengono a mente le considerazioni svolte nei *Manoscritti economico-filosofici* a proposito della scissione del lavoratore dalla natura intesa come il suo corpo inorganico e dagli altri uomini intesi come la sua anima sociale, è arduo negare che queste pagine dovettero suscitare una viva impressione nel giovane Marx. L'importanza della mediazione di Hess non si limita d'altronde alla forza suggestiva di alcuni passi dell'*Essenza del denaro* o al ruolo storico che egli ebbe nella maturazione del passaggio marxiano dal liberalismo al comunismo,<sup>143</sup> ma riguarda il decisivo innesto della riflessione feuerbachiana sul rapporto tra individuo e genere all'interno del tema, da essa originariamente indipendente, dell'alienazione umana in Dio. Il motivo dell'inversione, che costituisce il perno concettuale intorno al quale ruota anche la denuncia marxiana del carattere alienato dell'intero modo di produzione capitalistico-borghese e che nel *Capitale* seguirà lo schema feuerbachiano del rovesciamento dei rapporti di predicazione, compare infatti inizialmente nei *Manoscritti* sotto l'ipoteca dell'interpretazione hessiana,<sup>144</sup> con conseguenze storico-teoriche di grande rilievo, poiché proprio nell'influsso esercitato da Hess sul giovane Marx l'ideologia lavoristica, diffusa nella tradizione di pensiero marxista, ha a lungo trovato, sebbene inconsapevolmente, un punto di appoggio tanto decisivo quanto fragile.

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 217.

<sup>143</sup> “Nonostante i suoi difetti, quell'articolo, insieme alla critica dell'economia politica di Engels, esercitò una profonda influenza su Marx per il modo con cui erano concepiti il carattere e l'importanza del denaro, considerato come l'incarnazione dell'essenza umana, e, con l'esposizione degli effetti della concorrenza in regime capitalistico, avviò Marx a dare alla sua concezione del comunismo una base non soltanto politica e sociale ma anche economica” (Cornu A., *Marx ed Engels. Dal liberalismo al comunismo*, pp. 659-660).

<sup>144</sup> Albanese ravvisa una fondamentale influenza hessiana nei testi di Marx compresi tra la *Judenfrage* e i *Grundrisse*. Sebbene quest'influsso sia innegabile in termini generali, sul tema dell'alienazione esso non si estende, contrariamente a quanto sostiene Albanese, oltre i *Manoscritti del '44* (cfr. Albanese L., *Il concetto di alienazione*, pp. 180-183).



## CAPITOLO IV

### ALIENAZIONE E FETICISMO

#### § 1. *L'effettualità estranea del capitale.*

La nozione di alienazione che Marx eredita dalla tradizione filosofica possiede una costitutiva polisemia, che è l'esito di un lungo processo di graduale sedimentazione semantica: in quanto designa un movimento di scissione, cessione e perdita, essa rimanda al contrattualismo sei-settecentesco, dove indicava il trasferimento di un diritto a vantaggio di altri, e Marx la impiega per illustrare il processo di espropriazione del lavoratore diretto da parte della classe proprietaria; in quanto designa la produzione di un'oggettività estranea, autonoma, in cui è invertito il rapporto di dipendenza dal soggetto che la ha originariamente posta, essa rinvia piuttosto alla riflessione di Hegel e di Feuerbach, e Marx vi ricorre per esprimere la situazione di generale asservimento nella quale versa l'umanità nella società capitalistica.

Nei *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* e nel primo libro del *Capitale* trova infatti espressione, in un indissolubile intreccio con il tema dell'alienazione *orizzontale* o *interumana*, intesa come il processo di espropriazione dell'uomo da parte dell'uomo modellato sullo schema separazione-cessione-perdita,<sup>1</sup> un ripensamento in termini rigorosamente economici di un'alienazione che potremmo definire *verticale* o *oggettuale*, in forza della quale il prodotto collettivo della prassi sociale acquista una consistenza autonoma, assurge a potenza indipendente dall'attività dell'uomo e infine lo soggioga all'impersonale volontà della legalità economica. Questo modo di intendere la forma specificamente capitalistica dell'alienazione economica nasce dall'incrocio della riflessione hegeliana sulla *Bildung*, nella quale il mondo spirituale, prodotto dell'attività umana, appare alla coscienza singola come una dura effettualità estranea, con la critica antropologica di Feuerbach, che denuncia nella religione il rovesciamento della relazione di dipendenza tra l'uomo e la sua proiezione alienata. A riprova della duplice origine della nozione marxiana di alienazione oggettuale si può richiamare la presenza costante, tanto nei *Lineamenti* quanto nel *Capitale*, di tutti i principali tratti semantici che la definivano nella *Fenomenologia dello spirito* e nell'*Essenza del cristianesimo*: l'estraneità, l'autonomia, l'indipendenza del mondo esterno rispetto all'uomo; l'inversione del rapporto tra determinante e determinato; la dipendenza dell'uomo dalla sua proiezione alienata; l'opacità

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, cap. 2.4. Il tema dell'espropriazione attraversa l'intero primo libro del *Capitale*, costituisce il fulcro del capitolo sull'accumulazione originaria e la parola ultima con la quale Marx si congeda dai suoi lettori: "il modo di produzione e accumulazione capitalistico, quindi anche la proprietà privata capitalistica, provocano la distruzione della proprietà privata poggiante sul lavoro personale; poggiano perciò sull'espropriazione del lavoratore" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 965).

resistente al riconoscimento dell'oggettività estraniata; il carattere soggettivo, personale, mistico, che essa acquisisce al cospetto della coscienza individuale. Sebbene non si tratti di acquisizioni del Marx maturo, poiché quei temi erano già stati posti e parzialmente sviluppati a partire dagli appunti manoscritti del periodo parigino,<sup>2</sup> solo nei suoi testi più significativi essi sono organicamente connessi con l'intimo funzionamento del modo di produzione capitalistico, alla cui comprensione forniscono il fondamentale dispositivo categoriale. Dopo aver stabilmente installato il proprio punto di vista all'interno dell'orizzonte discorsivo dell'economia e averne assunto la strumentazione terminologica e concettuale, pur conducendo un'analisi economica su oggetti economici, dalla merce al capitale, Marx continua ad essere *metodologicamente* hegeliano e feuerbachiano: dicotomizza costantemente fenomeni apparentemente semplici – merce, valore, lavoro –, ponendo in rapporto di reciproca tensione le loro opposte determinazioni, e dappertutto mostra la forma capovolta in cui esse appaiono all'interno del sistema capitalistico. La contrapposizione dialettica e la denuncia del rovesciamento dei rapporti di predicazione sono dunque ugualmente essenziali alla comprensione della struttura logica che sorregge l'analisi del *Capitale*.

L'aspetto più generale che il fenomeno dell'alienazione assume nei testi marxiani della maturità è l'*estraneità* della sfera della prassi produttiva e dei rapporti economici rispetto agli individui, che pure ne rappresentano tanto le fonti originarie quanto gli attori concreti. Essa si manifesta in una pluralità di forme, ad esempio nell'esteriorità dell'integrazione sociale tra i lavori individuali, reciprocamente divisi:

È vero che lo scambio, in quanto mediato dal valore di scambio e dal denaro, presuppone l'universale dipendenza reciproca dei produttori, ma presuppone al tempo stesso il completo isolamento dei loro interessi privati ed una divisione del lavoro sociale, la cui unità e integrazione reciproca esiste [...] come un rapporto *naturale esterno* agli individui, indipendente da loro. È la pressione reciproca della domanda e dell'offerta generali che media la connessione degli individui reciprocamente indifferenti.<sup>3</sup>

La divisione del lavoro separa gli uni dagli altri non solo le attività produttive, ma anche gli uomini, tanto che il loro nesso reciproco appare come l'esito di un gioco di forze impersonali, esteriori rispetto agli individui, per quanto esse scaturiscano dall'interazione dei loro comportamenti economici, da un sistema di mutue pressioni nei quali si incarna in maniera inconsapevole l'"operare di tutti e di ciascuno". Lo scambio sociale possiede un carattere – nel quale riecheggia la lezione dell'*Entfremdung* hegeliana – di dura effettualità, di necessità fatale sottratta alla forza di condizionamento del disegno umano cosciente, che Marx esprime con il concetto di *natura*, utilizzato nell'accezione di legalità meccanica impersonale, priva di ragione e di scopo,<sup>4</sup> di *non-io*. Egli vi ricorre anche nel *Capitale*,

---

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, cap. 1.

<sup>3</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 99-100, corsivo mio.

<sup>4</sup> "Oggi la variazione del lavoro non s'impone che come legge naturale prepotente, e con l'effetto ciecamente distruttivo di una legge di natura" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 636).

laddove cerca di determinare la forma specifica che distingue la circolazione delle merci dal baratto, individuando nel denaro l'agente della conversione del rapporto personale in rapporto naturale: "Qui si vede, da un lato, come lo scambio delle merci *infranga le barriere individuali e locali del baratto*, dando sviluppo al ricambio organico del lavoro umano; dall'altro, come in forza di esso si generi tutto un insieme di rapporti naturali sociali non controllabili dalle persone agenti".<sup>5</sup> Il potere alienante del denaro consiste nella facoltà di astrarre, nella capacità di svincolare lo scambio delle merci dalle limitazioni imposte dalla necessaria reciprocità delle transazioni effettuate *in praesentia*: grazie alla sua mediazione, il mondo storico-sociale, risultato dell'interazione umana intenzionale, sfugge alla volontà dell'uomo e agisce come forza cieca e irrazionale, come inesorabile destino. Nel concetto di natura rifugge quindi il carattere di esteriorizzazione estraniata, resistente al riconoscimento e all'immedesimazione riappropriante da parte dell'uomo, che la sfera dei rapporti sociali acquisisce sotto il dominio del capitale.

Dal punto di vista dell'esistenza concreta, l'alienazione consiste nella sottrazione all'individuo del potere di disporre delle condizioni oggettive della propria vita, ossia nella soggezione alle fluttuazioni arbitrarie del caso, come rivela il carattere accidentale della fortuna economica:

Il denaro è [...] immediatamente la *reale sostanza comune*, in quanto è la sostanza universale dell'esistenza per tutti, e nello stesso tempo il prodotto sociale di tutti. Ma nel denaro [...] la sostanza comune è nello stesso tempo mera astrazione, mera cosa estrinseca, accidentale per il singolo individuo [...]. Nel denaro (valore di scambio) l'oggettivazione dell'individuo non è quella di lui in quanto è posto nella sua determinatezza naturale, ma di lui in quanto è posto in una determinazione (rapporto) sociale, che gli è nello stesso tempo estrinseca.<sup>6</sup>

Nell'aleatorietà del denaro ricompare un preciso momento della dialettica tra coscienza nobile e coscienza spregevole della *Fenomenologia* hegeliana, ma è l'intera figura della *Bildung* a fornire a Marx lo schema interpretativo della relazione tra l'uomo moderno e la "sostanza comune", il mondo storico-sociale, il quale, pur essendo tanto il prodotto della prassi collettiva quanto il fondamento dell'esistenza di ciascuno, si presenta all'uomo nella forma estranea e irriconoscibile della relazione monetaria, che non gli aderisce per essenza, ma per puro caso. L'alienazione verticale, nel suo aspetto più generale, riposa su questo schema binario, di *produzione e contrapposizione*, che attraversa l'intera opera marxiana ed emerge anche nella determinazione del concetto nodale di plusvalore: "Questo nuovo *valore*, che si contrappone al lavoro vivo come valore autonomo che si scambia con esso, cioè come capitale, è il *prodotto del lavoro*".<sup>7</sup> La medesima relazione dialettica intercorre tra lavoratore e ricchezza, lavoro vivo e lavoro morto,<sup>8</sup> capitale variabile e capitale costante:

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 195-196.

<sup>6</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 187.

<sup>7</sup> Ivi, II, p. 70.

<sup>8</sup> "Tutta la ricchezza reale, il mondo del valore reale ed anche le condizioni reali della propria valorizzazione gli sono contrapposte come esistenze autonome. Sono le possibilità inerti nel grembo stesso del lavoro vivo che in conseguenza del

ora questo lavoro oggettivato – queste condizioni della sua [della forza-lavoro viva] esistenza esistenti al di fuori di essa e questo autonomo esser-fuori-di-essa di queste condizioni materiali – si presentano *come suo proprio prodotto*, come poste da essa medesima, tanto come sua propria oggettivazione, quanto come oggettivazione di essa sotto forma di un potere da essa stessa indipendente e che anzi la domina con la sua propria azione.<sup>9</sup>

L'estraneità della ricchezza, del capitale, del plusvalore fornisce così l'occasione per ribadire la distinzione tra oggettivazione e alienazione, sulla quale Marx si era lungamente soffermato nell'ultimo dei *Manoscritti economico-filosofici*:

non è uno dei momenti dell'attività sociale – ossia il lavoro oggettivato – che diventa corpo sempre più potente dell'altro momento, del lavoro vivo, soggettivo, bensì sono le condizioni oggettive del lavoro che assumono rispetto al lavoro vivo un'autonomia sempre più colossale che si manifesta attraverso la loro stessa estensione, e la ricchezza sociale si contrappone al lavoro in dimensioni sempre più imponenti come un potere dominante ed estraneo. L'accento cade non sul fatto che l'enorme potere oggettivo, che il lavoro sociale stesso si è contrapposto come uno dei suoi momenti, sia *oggettivato*, ma sul fatto che esso sia *alienato*, espropriato, estraniato, che appartenga non all'operaio, ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale. [...] questa distorsione e inversione sono *effettive*, non sono una mera *opinione*.<sup>10</sup>

Sebbene per un verso trovi fondamento nel fenomeno dell'espropriazione del lavoratore da parte del capitalista collettivo, l'alienazione si presenta qui in primo luogo come una peculiare forma di oggettivazione, nella quale il nesso genetico tra il soggetto e l'oggetto è irricognoscibile, apparentemente cancellato e rovesciato nella più netta contrapposizione. Secondo la concezione marxiana dell'oggettivazione, il prodotto del lavoro è costitutivamente subordinato al lavoratore, grazie al quale soltanto possiede forma e significato umani, dunque è privo di piena autosufficienza, poiché rimanda ad altro da sé in senso tanto ontologico quanto logico. Questa prospettiva, che ricalca quella della coscienza servile hegeliana, non sfocia nell'idealismo perché riconosce alla materia prima un'esistenza anteriore e indipendente rispetto al processo produttivo, il quale ne modifica esclusivamente la forma, ma sancisce comunque una relazione di dipendenza formale del prodotto dal suo produttore. L'*autonomia* è invece il tratto caratteristico dell'oggetto alienato, che, svincolatosi dall'essenziale rimando al soggetto, trapassa dall'esteriorità all'estraneità, dall'esistenza separata all'aperta contrapposizione.

L'oggettivazione deve essere intesa in stretta analogia con la generazione degli esseri viventi, nella quale ogni esistente singolo reca in sé la traccia della propria origine, ovvero sia possiede consistenza individuale solo in forza di un processo naturale di filiazione: come tra padre e figlio, così tra produttore e prodotto vi è una precisa relazione di dipendenza, subordinazione, determinazione, rimando e intrinsecità, che nell'oggetto alienato si perverte in un'innaturale assenza di relazione,

---

processo di produzione esistono come realtà esterne al lavoro – ma in quanto *realtà ad esso estranee*, che costituiscono la ricchezza in opposizione ad esso” (ivi, II, pp. 73-74).

<sup>9</sup> Ivi, II, p. 72.

<sup>10</sup> Ivi, II, p. 575.

nell'indipendenza, nell'autonomia, nell'antitesi e nell'estraneità. Benché, per un altro verso, l'oggettivazione si distingue dal processo generativo proprio perché ha a che fare con un dato esteriore preesistente,<sup>11</sup> con una materia che possiede già originariamente indipendenza<sup>12</sup> rispetto all'attività umana, non è questo genere di indipendenza che Marx attribuisce all'oggettività estraniata. All'attività lavorativa, intesa come quella prassi finalistica mediatrice che sintetizza la determinazione materiale dell'oggetto con la determinazione noetica del soggetto, spetta infatti il compito di *conservare* la materia prima nel momento stesso in cui ne abolisce l'alterità formale, imprimendovi il sigillo umano.<sup>13</sup>

L'indipendenza dell'oggetto alienato, che compare nuovamente al termine della produzione, non ha quindi nulla a che vedere né con l'originaria inerzia della materia prima del lavoro, né con la consistenza fisica del suo prodotto, dotato di autonoma esistenza spazio-temporale;<sup>14</sup> essa rimanda piuttosto alla sua forma sociale,<sup>15</sup> alla qualità in forza della quale esso non esiste per il consumo individuale dell'operaio o del capitalista, bensì in vista dello scambio, come cosa-a-sé o cosa-per-altri, oggetto immediatamente e universalmente permutabile. È questa motilità essenziale dell'oggetto-merce, questa capacità di esistere in sospensione, nella continua virtualità del trapasso, a staccarlo da una relazione stabile di possesso e di sottomissione all'uomo e a conferirgli un'indipendenza formale, acquisita, immateriale, che consiste nello svincolamento dalla dipendenza immediata dal bisogno e dal consumo e nella loro subordinazione alle necessità della mediazione mercantile. L'indipendenza della

<sup>11</sup> "Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è fonte dei valori d'uso (e di tali valori consta la ricchezza reale!) come il lavoro che in sé è soltanto espressione di una forza naturale, l'umana forza-lavoro" (Marx K., *Critica al programma di Gotha*, Roma, Samonà e Savelli, 1968, p. 31).

<sup>12</sup> "La natura, come materiale posto di fronte agli uomini, è priva di forma solo in relazione agli scopi della loro attività. In sé il materiale naturale [...] è già formato" (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, p. 57).

<sup>13</sup> "Nella teoria di Marx il problema della costituzione del mondo rivive in forma materialistica. Egli infatti cerca di salvare per mezzo del concetto di prassi tanto il motivo idealistico della produzione quanto il motivo della indipendenza della realtà esterna alla coscienza" (ivi, p. 106). Nell'opera marxiana sono diverse le attestazioni di questo modo di intendere il lavoro come prassi mediatrice tra soggetto e oggetto, uomo e natura: "L'attività *formatrice* consuma l'oggetto e consuma se stessa, ma consuma soltanto la forma data dell'oggetto per porlo in una nuova forma oggettiva, e consuma se stessa soltanto nella sua forma soggettiva di attività. Essa consuma l'oggettività dell'oggetto – l'indifferenza alla forma – e la soggettività dell'attività; forma l'uno, materializza l'altra" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 286); "L'uomo può agire nella sua produzione solo come la natura stessa, cioè può soltanto modificare la forma della materia. Di più: in questo processo di trasformazione e ritrasformazione, egli è costantemente assistito da forze naturali. Dunque, *il lavoro non è l'unica sorgente dei valori d'uso ch'esso produce, della ricchezza materiale*. Padre della ricchezza materiale è il lavoro, come dice William Petty; sua madre è la terra" (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 116-117); "Al termine del processo lavorativo, si ha un risultato che era già presente all'inizio nella mente del lavoratore; che, quindi, esisteva già come idea. Non è che egli si limiti a produrre un cambiamento di forma nel dato naturale; realizza in esso, nel medesimo tempo, il proprio scopo, uno scopo ch'egli conosce, che determina a guisa di legge il modo del suo operare, e al quale egli deve subordinare la propria volontà" (ivi, p. 274).

<sup>14</sup> Ovviamente *questo* tipo di indipendenza è una determinazione naturale dell'oggettività in quanto tale; ad essa si riferisce Schmidt nel passo seguente: "Una volta prodotto, il mondo dei valori d'uso, composti di lavoro più materia naturale – natura umanizzata –, sta di fronte agli uomini come qualcosa di oggettivo, come una esistenza da loro indipendente, al pari della materia naturale nella sua prima immediatezza, non ancora penetrata umanamente. Per il fatto che la forza produttiva umana, sia intellettuale che pratica, si imprime alla materia naturale, l'esistenza di quest'ultima, indipendente dalla coscienza, è non tanto soppressa quanto pienamente confermata" (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, p. 60).

<sup>15</sup> Karl Löwith ha visto giustamente nella forma di merce l'espressione economica dell'alienazione e ha così mostrato la confluenza del *topos* giovanile marxiano dell'inversione tra mezzo e fine – depurato dei suoi aspetti più apertamente umanistici – entro il tema decisivo dell'opposizione tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti: "Nella merce si rivela per [Marx] la fondamentale struttura ontologica di tutto quanto il nostro mondo oggettivo, cioè la sua «forma di merce». Questa caratterizza tanto l'estraneità dell'uomo da sé quanto delle cose da lui" (Löwith K., *Da Hegel Nietzsche*, p. 237; cfr. anche ivi, p. 239).

merce, espressa teoricamente nel concetto di valore di scambio,<sup>16</sup> coincide con la sua esistenza nella sfera del mercato, inteso come l'insieme delle relazioni sociali tra gli uomini sfuggite al loro controllo e tramutatesi in un'immane camicia di forza. La stessa capacità di lavoro, che è strumento naturale del ricambio organico tra l'uomo e il suo ambiente, diviene suscettibile di una strumentalizzazione alienata, che ne fa un mezzo per la valorizzazione del capitale, solo in quanto è posta come oggetto di scambio e come tale assume un'esistenza indipendente dal suo naturale possessore. L'autonomia acquisita dal prodotto del lavoro, che sfocia nella dipendenza dell'uomo dalle leggi dello scambio mercantile, si presenta quindi in forma nuova rispetto all'irriducibilità al lavoratore del mondo oggettivo, alla resistenza che l'essere oppone all'agire formativo del servo hegeliano, poiché questa è naturale, riposa sulla relazione di exteriorità che la natura, pur nella connessione organica con l'uomo, mantiene nei suoi confronti, mentre quella è sociale, è il segno del fatto che il processo lavorativo non ha conseguito l'obiettivo dell'umanizzazione del mondo, dell'annullamento della sua indipendenza formale, che ha, tutt'al contrario, rafforzato. Il peculiare uso marxiano del concetto di natura indica nel mondo estraniato la permanenza, accresciuta e potenziata, di quell'esteriorità che è compito precipuo del lavoro attenuare e superare.

L'autonomizzazione della sfera oggettiva dell'esistenza umana, l'acquisizione di un'indipendenza reale da parte dei rapporti economici e sociali, delle condizioni di vita e di scambio reciproco tra gli uomini, è dunque la cifra distintiva dell'esteriorizzazione nella sua forma estraniata. In questo senso l'alienazione appare come una condizione universale dell'individuo moderno, che trova nella potenza del mercato mondiale una manifestazione emblematica ed estrema per forza ed estensione:

il quadro globale del commercio e della produzione [...] fornisce in realtà la dimostrazione di come agli individui il loro stesso scambio e la loro stessa produzione si contrappongano sotto forma di rapporto *oggettivo, indipendente* da essi. Nel *mercato mondiale la connessione del singolo individuo con tutti*, ma nello stesso tempo anche *l'indipendenza di questa connessione dai singoli individui* stessi, si è sviluppata ad un livello tale che perciò la sua formazione contiene già contemporaneamente la condizione del suo trapasso.<sup>17</sup>

L'autonomia, l'impersonalità e l'involontarietà, che nel mercato mondiale acquisiscono una consistenza spaziale metaforica, costituiscono i caratteri salienti della legalità economica, la quale, indifferente alle finalità umane, si fa valere con l'invariabile ineluttabilità di un meccanismo automatico, quale che sia la forma fenomenica che assume di volta in volta: della domanda e dell'offerta, della concorrenza o della caduta tendenziale del saggio di profitto. Come tratto distintivo

---

<sup>16</sup> “Il capitalismo novecentesco ha sviluppato il processo di *mercificazione* di tutte le cose ed i rapporti umani ben oltre le stesse previsioni di Marx. [...] È noto che Marx aveva già compreso per tempo questa tendenza, e non a caso aveva deciso di scegliere il tema della contraddizione fra valore d'uso e valore di scambio come punto archimedeo della sua analisi dell'accumulazione capitalistica” (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 124).

<sup>17</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 103.

della condizione di alienazione, l'autonomia si manifesta tanto nell'assolutizzazione del denaro<sup>18</sup> quanto nella separazione delle condizioni oggettive del lavoro dal lavoratore<sup>19</sup> e nell'antitesi tra uomo e macchina,<sup>20</sup> ossia in tutte le circostanze in cui l'oggetto si svincola dalla relazione di dipendenza dal soggetto; ma essa pervade più in generale, come una possibilità latente, tutte le principali categorie economiche, che sono attraversate dalla tensione tra determinazioni contrapposte: valore d'uso e di scambio, lavoro necessario e pluslavoro, lavoro vivo e lavoro morto, lavoro e valorizzazione, bisogno e domanda solvibile.

Nell'immagine goethiana dell'apprendista stregone in balia di forze che non può signoreggiare è condensata la fondamentale intuizione critica di Marx, secondo la quale nella società borghese il mondo oggettivo ha assunto una facoltà autonoma di sviluppo e di movimento che la filosofia ha tradizionalmente riservato al soggetto umano. L'autonomia, che per Kant era il tratto caratteristico della legge morale e il sommo attributo dell'uomo, la sua capacità di obbedire alla sola ragione, di essere fine a se stesso e di sottrarsi in questa misura alla necessità meccanica dell'ordine naturale diventa in Marx, in virtù di un rovesciamento consapevolmente paradossale, la principale prerogativa di un mondo storico-sociale che tanto più sfugge alla volontà umana quanto più funziona secondo regolarità meccaniche. Nel capitale produttivo d'interesse, il cui valore d'uso coincide con la valorizzazione, ovvero con l'incremento del valore di scambio,<sup>21</sup> l'autonomizzazione del valore attinge la propria esistenza in forma pura, senza la mediazione del lavoro produttivo; ma è la *creazione del plusvalore* in generale, ossia il processo di valorizzazione che anima e sorregge l'intero modo di produzione capitalistico, a essere contrassegnata da una preventiva autonomizzazione rispetto al processo di lavoro e al riferimento naturalistico che esso comporta. Il carattere estremo dell'autonomia acquisita dal valore nell'economia capitalistica è espresso dal fatto che esso tende naturalmente alla propria riproduzione allargata, dunque non solo elide qualsiasi rimando al valore d'uso, ma impiega lo stesso valore di scambio come mezzo di un movimento continuo che è chiamato incessantemente a superarlo: *“Come unità di processo lavorativo e processo di creazione di valore, il processo di produzione è processo di produzione di merci; come unità di processo lavorativo e processo di valorizzazione, è processo di produzione capitalistico, forma capitalistica della produzione di merci”*.<sup>22</sup> Se è vero che già la merce

---

<sup>18</sup> “Non appena si devono compiere pagamenti reali, [il denaro] non si presenta come mezzo di circolazione, come forma solo transeunte e mediatrice del ricambio organico, ma come l'incarnazione individuale del lavoro sociale, esistenza autonoma del valore di scambio, merce assoluta” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 226).

<sup>19</sup> “Sono le condizioni oggettive del lavoro che assumono rispetto al lavoro vivo un'autonomia sempre più colossale che si manifesta attraverso la loro stessa estensione” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 575).

<sup>20</sup> “La forma autonoma ed alienata, che il modo di produzione capitalistico in generale conferisce alle condizioni e al prodotto del lavoro di contro all'operaio si sviluppa [...], con la macchina, in antitesi completa” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 573).

<sup>21</sup> “Il suo valore d'uso in quanto tale consiste nella sua *valorizzazione*, nell'essere cioè denaro come denaro, non come mezzo di circolazione; nel suo *valore d'uso come capitale*” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 309).

<sup>22</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 295.

possiede una duplicità di determinazioni e pertanto vi si annida la possibilità della loro autonomizzazione, il capitale aggiunge a questo elemento quello dell'auto-attività, del movimento incrementale, ossia l'innescò di una dinamica "sogettiva" di continuo rilancio e di espansione indefinita del valore: "Il capitale in quanto riproduce e moltiplica il suo valore è il valore di scambio autonomo (il denaro) come processo, come *processo di valorizzazione*".<sup>23</sup> La forza di questa dinamica, che spiega come il mondo oggettivo abbia potuto acquisire un enorme potere di condizionamento sugli esseri umani, riposa proprio sulla capacità di svincolarsi da determinazioni quali il valore d'uso, l'utilità del lavoro, il bisogno, che, pure entrando nella definizione dei beni economici,<sup>24</sup> rimandano allo spessore propriamente extra-economico della vita umana e in questa misura esercitano una funzione di contenimento sull'espansione della produzione.<sup>25</sup> Già Locke mostrava di aver colto questo aspetto del capitalismo nella sua fase aurorale, quando giustificava l'accumulazione indefinita dell'oro proprio sulla base di un suo preventivo svincolamento da qualsiasi riferimento naturalistico al bisogno o alla capacità di consumo del singolo uomo.

Il completo affrancamento dalle determinazioni naturali e umane del lavoro, che si manifesta nell'autonomizzazione del processo di valorizzazione dal processo lavorativo, è quindi la condizione che consente di far emergere l'alienazione nel meccanismo stesso di produzione del plusvalore.<sup>26</sup> Questa alienazione oggettuale si innesta sul carattere antagonistico della società capitalistica, ovverosia su una fondamentale estraniamento interumana, poiché il prodotto del lavoro può presentarsi come "*valore per sé stante*", cosa-a-sé, solo in quanto è già dappprincipio "*proprietà altrui*",<sup>27</sup> cosa-di-un-altro. La rilevanza, ai fini della comprensione del modo di produzione capitalistico, di questo intreccio fra alienazione orizzontale e alienazione verticale si rivela appieno a proposito della forza-lavoro,<sup>28</sup> ossia di quella merce che possiede la peculiare capacità di creare valore: il processo di lavoro si presenta infatti come processo di valorizzazione sulla base della produzione di un'eccedenza rispetto al valore della forza-lavoro, che il capitalista può estorcere all'operaio solo in quanto si è preventivamente

---

<sup>23</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 292.

<sup>24</sup> Il valore d'uso si differenzia dalla semplice capacità di soddisfare un bisogno per il suo carattere intrinsecamente sociale, il quale soltanto può farlo apparire come una determinazione propria della forma-merce: "Il fatto che una cosa abbia una certa utilità per un certo uomo, per es. per chi la produce, non dà ancora la definizione economica del valore d'uso. Solo il fatto che la cosa abbia un'utilità sociale (utilità «per altri») dà la definizione economica del «valore d'uso» come proprietà della merce" (Korsch K., *Karl Marx*, p. 112).

<sup>25</sup> "Quando in una formazione socio-economica predomina non il *valore di scambio* del prodotto ma il suo *valore d'uso*, il pluslavoro trova un limite nella cerchia più o meno vasta dei bisogni, ma dal *carattere stesso della produzione non nasce un bisogno sfrenato di pluslavoro*" (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 340-341).

<sup>26</sup> Contro le interpretazioni discontinuiste e dicotomizzanti del pensiero di Marx, Costanzo Preve ha giustamente rivendicato l'esistenza di una "equazione tra forma valore e alienazione": "i filosofi [...] riescono al massimo ad «avvertire» (del tutto inascoltati) che vi è un'unità fra teoria del valore e alienazione" (Preve C., *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 17, 29). Per la continuità tra le categorie di estraniamento e di plusvalore cfr. anche De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 238.

<sup>27</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 73.

<sup>28</sup> "La forza-lavoro si riferisce al lavoro vivo come a un lavoro estraneo, e se il capitale volesse pagarla *senza* farla lavorare, essa accetterebbe volentieri l'affare. Il suo stesso lavoro le è dunque altrettanto estraneo [...] quanto il materiale e lo strumento" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 84).



appropriato il diritto di disporre della sua capacità lavorativa. Il capitalista è quindi l'agente che media il passaggio dall'alienazione interumana a quella oggettuale, poiché, dopo aver separato la capacità lavorativa dall'operaio inteso come concreto portatore di bisogni ed essersi impadronito del suo valore d'uso, può finalizzarla all'incremento del valore. Egli si distingue dal signore feudale, che si appropria il prodotto del lavoro servile per goderne direttamente, e dal tesaurizzatore, al quale pure lo accomuna la spasmodica ricerca del profitto, per il fatto di essere funzione incarnata del capitale, strumento di un processo che trascende la sua volontà, puro *relais* di mediazione e di trapasso dalla dipendenza dell'uomo dall'uomo all'universale dipendenza di ciascuno dalle esigenze della valorizzazione:

Fanatico della valorizzazione del valore, egli non ha scrupoli nel pungolare l'umanità *a produire per amore del produire* [...]. Il capitalista [...] condivide col tesaurizzatore la spinta assoluta all'arricchimento. Ma ciò che in questi appare come mania individuale, nel capitalista è effetto del meccanismo sociale di cui egli non è che un ingranaggio. Inoltre, lo sviluppo della produzione capitalistica eleva a necessità l'aumento continuo del capitale investito in un'impresa industriale, e la concorrenza impone ad ogni singolo capitalista le leggi immanenti del modo di produzione capitalistico come *leggi coercitive esterne*. [...] Perciò in quanto il suo fare e non fare è soltanto funzione del capitale che in lui è dotato di volere e coscienza, ai suoi occhi il proprio consumo privato è un furto ai danni dell'accumulazione del proprio capitale [...]. L'accumulazione è conquista del mondo della ricchezza sociale. Con la massa del materiale umano sfruttato, essa estende nel contempo il dominio diretto e indiretto del capitalista.<sup>29</sup>

Nella sfera del valore, più precisamente nel meccanismo di riproduzione allargata del capitale, trova dunque compimento il processo di alienazione che originariamente si era manifestato nell'espropriazione del lavoratore diretto. Una volta che sia stata sottratta all'operaio e che abbia acquisito autonomia di fronte a lui come una merce qualsiasi, la forza-lavoro diviene strumento dell'accrescimento indefinito di un mondo non semplicemente oggettivo, ma contrapposto al soggetto, di un'effettualità estranea che oppone resistenza all'immedesimazione riappropriante dell'uomo. Solo nel processo semovente di valorizzazione del capitale l'alienazione raggiunge quindi la forma economica concreta pienamente adeguata al suo concetto.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 757. Petrucciani, ravvisando in questo passo l'indicazione di una duplice spiegazione – l'una endogena, l'altra esogena – del processo di riproduzione allargata del capitale, interpreta indebitamente come una dicotomia *reale* la differenza *prospettica* che da un lato fa apparire come trascendenti rispetto al capitalista singolo quelle leggi della concorrenza che, dall'altro lato, fungono da regole immanenti del meccanismo economico: “Perché mai dovrebbe esistere un attore sociale [...] il quale, anziché puntare a un risultato determinato, deve sempre di nuovo impegnarsi nella lotta per la conquista di una più grande ricchezza astratta? Come può questa forma di economia illimitata, che gli antichi individuavano come una patologia e chiamavano crematistica, divenire la forma normale dell'attività economica nella società moderna? [...] La risposta di Marx [...] non ci pare del tutto univoca, in quanto per un verso l'accumulazione illimitata sembra iscritta nella logica propria del capitale, per l'altro sembra derivare dall'imposizione della concorrenza, che pone il capitalista di fronte all'alternativa tra crescere e perire” (Petrucciani S., *Marx*, pp. 186-187).

<sup>30</sup> Nell'idolatria del movimento che attraversa la filosofia del primo Novecento e che informa in particolare la metafora bergsoniana dello slancio vitale, Costanzo Preve ha visto l'espressione teorica del dinamismo insito nel capitale. A prescindere dalla perspicuità del rimando a Bergson, quest'interpretazione ha il merito di indicare nell'autoreferenzialità del movimento di valorizzazione del valore, nel suo svincolamento dal riferimento a fini umani e dunque nell'assolutizzazione del mezzo i caratteri peculiari del modo di produzione capitalistico. Alla luce di questa prospettiva, Preve può denunciare nel riformismo bersteiniano il pieno trionfo dello spirito del capitalismo: “Alla fine dell'Ottocento ciò era già stato presagito dal socialdemocratico Bernstein, il cui motto recitava «il fine è nulla, il movimento è tutto». L'unico modo per legittimare e anzi sacralizzare il movimento risiedeva nel togliere al movimento qualsiasi senso che eccedesse il semplice scorrimento

## § 2. L'inversione universale.

L'indipendenza del mondo oggettivo, dei prodotti del lavoro umano e delle relazioni sociali, nella quale si manifesta il carattere alienato della società borghese, appare per un altro verso come *dipendenza* di ciascuno dal frutto estraniato della prassi di tutti. Nei più diversi contesti, la nozione di autonomia implica in Marx la capacità non solo di svincolarsi da un condizionamento, bensì, più radicalmente, di ribaltare la direzione in cui esso si esercita, di mutare di segno e invertire forzatamente un nesso di dipendenza naturale. È la società capitalistica nel suo complesso ad apparire come “una formazione sociale in cui il processo di produzione asservisce gli uomini invece di esserne dominato”,<sup>31</sup> poiché è essenziale al concetto stesso di capitale, inteso come rapporto sociale, il riferimento a una condizione di assoggettamento delle forze umane a un potere estraneo, impersonale anche se incarnato nella figura sensibile del capitalista:

il risultato globale del lavoro [...] è stato posto come capitale, come valore di scambio autonomo e indifferente che si contrappone alla forza-lavoro viva o al suo mero valore d'uso. La forza-lavoro si è soltanto appropriata delle condizioni soggettive del lavoro necessario [...] ed ha posto queste condizioni stesse come *cose*, come *valori*, che le si contrappongono in una personificazione estranea che comanda. [...] la valorizzazione che in essa era contenuta potenzialmente, la possibilità di creare valore esiste ora altresì come plusvalore, plusprodotto, insomma come capitale, come dominio sulla forza-lavoro viva, come valore dotato di forza e volontà proprie di fronte ad essa nella sua povertà astratta, priva di oggettività, puramente soggettiva.<sup>32</sup>

Il costante ricorrere del tema della dipendenza dell'uomo dalla sfera delle sue realizzazioni pratiche, vero *Leitmotiv* dell'intera produzione marxiana dai *Manoscritti* al *Capitale*, è segno incontrovertibile dell'estrema pervasività del tema dell'alienazione. Essa si manifesta tanto nel rapporto tra il singolo lavoratore e il capitalista collettivo<sup>33</sup> quanto nel sistema dello scambio<sup>34</sup> o, ancora, nella condizione dell'operaio nella moderna fabbrica meccanizzata:

L'attività dell'operaio, ridotta a una semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario, e non viceversa. La scienza, che costringe le membra inanimate delle macchine [...] ad agire conformemente ad uno scopo come un automa,

---

«vitale» della autoriproduzione capitalistica illimitata. Il Novecento capitalistico non poteva filosoficamente nascere meglio. Il motto di Bernstein fu a tutti gli effetti una radiosa aurora per l'autocoscienza filosofica del capitalismo novecentesco: l'onnipotenza astratta si incarnava nella assolutizzazione del movimento, mentre la concreta impotenza prendeva forma nell'annichilimento programmatico del fine. Il riformismo socialista si arrende ancora prima di accettare la battaglia” (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 203).

<sup>31</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 160.

<sup>32</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 71-72.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, II, p. 86.

<sup>34</sup> Il nodo che stringe, nel sistema capitalistico, l'indipendenza personale alla dipendenza reciproca mediata dallo scambio è un tema centrale dell'opera marxiana; valgano da esempio due passi significativi dei *Grundrisse* e del *Capitale*: “La risoluzione di tutti i prodotti e di tutte le attività in valori di scambio presuppone sia la dissoluzione di tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali (storici) nella produzione, sia la generale dipendenza reciproca dei produttori. [...] Questa dipendenza reciproca si esprime nella necessità permanente dello scambio e nel valore di scambio quale mediatore universale” (*ivi*, I, p. 96); “I nostri possessori di merci scoprono che la stessa divisione del lavoro che li rende *produttori privati autonomi*, rende *indipendenti da essi il processo di produzione sociale* e i loro rapporti nel suo ambito; che l'indipendenza reciproca delle persone si completa in un sistema di dipendenza materiale onnilaterale delle stesse” (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 190-191).

non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce, attraverso la macchina, come un potere estraneo su di lui, come potere della macchina stessa. [...] Il processo di produzione ha cessato di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo soverchi come l'unità che lo domina. Il lavoro si presenta piuttosto soltanto come organo cosciente, in vari punti del sistema delle macchine, nella forma di singoli operai vivi; frantumato, sussunto sotto il processo complessivo delle macchine, esso stesso solo un membro del sistema, la cui unità non esiste negli operai vivi, ma nel macchinario vivente (attivo), che di fronte all'operaio si presenta come un possente organismo contrapposto alla sua attività singola e insignificante.<sup>35</sup>

Proprio in quanto è lo strumento di lavoro adeguato al capitale, la macchina traduce nel linguaggio essoterico dell'oggetto fisico il messaggio esoterico di un rapporto sociale basato sull'eccedenza del potere oggettivo, sulla superiorità del mondo delle cose sul mondo degli uomini. Questo sistema di oggettività ipertrofica e soverchiante è il risultato della proiezione estraniata delle forze collettive, materiali e intellettuali, dell'umanità in un meccanismo indipendente, la cui potenza si accresce in ragione inversa a quella degli uomini, secondo lo schema offerto dalla proiezione-trasfusione dell'*Essenza del cristianesimo*:

Le forze intellettuali della produzione allargano la loro scala da un lato, perché da molti lati si obliterano. Ciò che gli operai parziali perdono si concentra, di contro ad essi, nel capitale. La divisione manifatturiera ha per effetto che le *potenze intellettuali* del processo materiale di produzione si contrappongono all'operaio come *proprietà altrui* e come *potere che lo domina*.<sup>36</sup>

Nel sistema automatico di macchine, rappresentazione plastica di un rapporto sociale, trova realizzazione concreta il concetto del dio feuerbachiano, nel quale l'uomo conferisce esistenza separata alle proprie facoltà generiche: il sapere collettivo, le acquisizioni scientifiche del cervello sociale si incarnano in quello esattamente come l'autocoscienza del genere umano si oggettiva in questo; in un caso come nell'altro, l'istanza estraniata sovrasta gli individui che la hanno inconsapevolmente posta. Dio e Capitale, critica della religione e critica dell'economia capitalistica sono perfettamente isomorfi, poiché riposano su una medesima concezione dell'alienazione; l'unico aspetto che consente di distinguere un Feuerbach "protestante" da un Marx "cattolico" è il fatto che questi ricorra, per spiegare la genesi del capitale dal lavoro, a un intermediario umano – il capitalista, "fanatico valorizzatore", sacerdote del valore – che ha la funzione di mediare la proiezione estraniata delle forze dell'uomo. Tuttavia, neppure il capitalista, umano ministro della potenza sociale estraniata, è sottratto alla sua suprema giurisdizione,<sup>37</sup> che gli si presenta nella forma fenomenica del movimento dei capitali in

---

<sup>35</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 390-391.

<sup>36</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 491.

<sup>37</sup> "Come nella *Fenomenologia* hegeliana, il produttore, secondo Marx, si aliena *nella merce e nel denaro*, e questa alienazione monumentale costituisce il *Capitale*, che, vero protagonista dell'opera di Marx, *prodotto dall'uomo* finisce per *dominare l'uomo nella storia*, e per ridurlo a un *semplice ingranaggio del suo funzionamento*. Certo, dietro la formula del capitalista «D-M-D'» si nasconde lo sfruttamento di una classe da parte di un'altra e la fonte del plus-valore che permette a D' di essere più grande di D, ma, ciononostante, non è il solo proletario ad essere alienato. Il capitalista in altro modo finisce per esserlo altrettanto" (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 174).

reciproca competizione: “La libera concorrenza *fa valere* nei confronti di quest’ultimo [del capitalista singolo], come legge coercitiva esterna, le leggi immanenti della produzione capitalistica”.<sup>38</sup>

I continui riferimenti alla religione, che costellano l’intera opera marxiana, non sono allora né casuali né accessori, bensì rivelano la costante presenza, al fondo della sua analisi economica, del dispositivo concettuale messo a punto da Feuerbach ai fini di una critica antropologica del cristianesimo. L’analogia tra religione ed economia è imperniata sul tema dell’*inversione*, ossia sulla circostanza per la quale l’autonomia acquisita dalla sfera dei rapporti sociali si converte nella dipendenza dell’umanità da quegli stessi rapporti alienati. Quello capitalistico si presenta infatti allo sguardo marxiano come “un modo di produzione nel quale l’operaio esiste per i bisogni di valorizzazione di valori esistenti anziché, inversamente, la ricchezza materiale per i bisogni di sviluppo del lavoratore. Come nella religione l’uomo è dominato dall’opera della sua testa, così nella produzione capitalistica lo è dall’opera della propria mano”.<sup>39</sup> L’inversione è il processo fondamentale che consente di ridurre ad unità la molteplicità fenomenica della società borghese, poiché è innestata al centro del meccanismo di riproduzione dell’economia capitalistica, dal quale irradia i suoi effetti a tutti i livelli dello scambio sociale.<sup>40</sup>

Lo schema logico del rovesciamento dei rapporti di predicazione, che Feuerbach elabora in funzione di una critica antispeculativa della filosofia e della religione, è una presenza costante nella produzione di Marx, dagli articoli della *Gazzetta renana* alle *Teorie sul plusvalore*. Nei testi giovanili, in particolare nella *Questione ebraica* e nei *Manoscritti economico-filosofici*, esso è utilizzato dapprima per denunciare – rispettivamente in termini politici ed economici – nella dissoluzione del rapporto organico tra esistenza individuale ed essenza generica la cifra peculiare dell’alienazione dell’uomo borghese e del moderno operaio salariato. A questo uso dello schema feuerbachiano, già in queste opere se ne affianca tuttavia un altro – che lo sostituirà del tutto a partire dall’*Ideologia tedesca* – più coerente con la sua originaria formulazione, per il quale il rovesciamento dei rapporti di predicazione concerne piuttosto la relazione che si instaura, nell’ambito del lavoro salariato, tra l’attività dell’uomo e il suo prodotto, tra soggetto e oggetto, dunque per estensione tra l’umanità nel suo complesso e i rapporti economico-sociali che si originano dalla prassi collettiva. Questo modo di intendere

---

<sup>38</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 380. Nella necessaria subordinazione alle leggi della concorrenza si manifesta per Marx la dipendenza del capitalista singolo dal sistema economico complessivo: “Non dobbiamo qui considerare in qual modo le leggi immanenti della produzione capitalistica si manifestino nel movimento esterno dei capitali, si facciano valere come leggi imperiose della concorrenza, e quindi appaiano alla coscienza del capitalista singolo *come motivi animatori*” (ivi, p. 438); “La stessa legge della determinazione del valore mediante il tempo di lavoro, che col nuovo metodo si rende sensibile al capitalista nella forma ch’egli deve vendere le proprie merci al disotto del loro valore sociale, obbliga i suoi rivali, come legge coercitiva della concorrenza, a introdurre il nuovo modo di produzione” (ivi, p. 441).

<sup>39</sup> Ivi, p. 791.

<sup>40</sup> “L’uomo [...] da soggetto reale è scaduto [...] a predicato dei propri predicati, divenuti, essi, i soggetti reali. [...] questa inversione non costituisce per Marx una semplice caratteristica della società borghese, bensì la sua struttura fondamentale e il suo connotato inconfondibile. In Marx, quindi, la teoria dell’alienazione fa veramente corpo e al limite si identifica con la critica della società capitalistica e della sua espressione teorica, l’economia politica” (Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, pp. 147-148).

l'inversione consente di far confluire le lezioni di Hegel e di Feuerbach in un'organica concezione dell'alienazione economica, nella quale l'estraneità del mondo effettuale, prodotto dell'uomo resosi autonomo, irricognoscibile, resistente all'immedesimazione, comporta il rovesciamento del naturale rapporto di dipendenza tra il soggetto e l'oggetto.<sup>41</sup> Del resto, la *Bildung* hegeliana aveva costituito un modello anche per Feuerbach, che aveva concepito Dio come un prodotto inconsapevole dell'uomo – nel quale egli non si riconosce, che gli si contrappone rigidamente come un ente estraneo – esattamente come il mondo della cultura nella *Fenomenologia*; l'apporto originale del filosofo di Landshut alla teoria dell'alienazione era quindi consistito nell'indicazione del processo dell'inversione. Marx assume la riflessione sull'alienazione al punto preciso di elaborazione cui la aveva condotta Feuerbach, per riportarla sul terreno che Hegel le aveva assegnato come suo proprio, quello del prodotto collettivo della prassi umana, inteso tuttavia in un senso specificamente economico-sociale, anziché genericamente spirituale.

In termini economici l'inversione, pur configurandosi in generale come un capovolgimento tra mezzi e fine, ovverosia tra due elementi ordinati gerarchicamente in senso tanto ontologico quanto assiologico, assume una pluralità di forme empiriche, a seconda dell'ambito preciso in cui si colloca. I suoi diversi fenomeni possono essere distinti in due categorie tipologiche, a seconda che il rovesciamento riguardi propriamente il nesso tra l'uomo e il suo prodotto, tra l'attività soggettiva e la sfera oggettiva in cui essa si manifesta, oppure avvenga all'interno dell'oggettività, tanto che essa appaia invertita nel suo stesso principio. In quest'ultimo senso Marx riprende parzialmente la seconda accezione, più sfumata e problematica, in cui Feuerbach aveva presentato l'inversione, come immediata coincidenza di individuo e specie, particolare e universale, nel Dio cristiano, ossia all'interno della sfera estraniata della religione considerata di per sé, al di fuori della sua relazione con l'uomo.<sup>42</sup>

In primo luogo, dunque, il rovesciamento dei rapporti di predicazione appare nella dipendenza dell'uomo dai suoi prodotti alienati, sia che essa si manifesti nella sfera dello scambio, sia che si riveli nell'ambito della produzione. Il legame sociale trova un surrogato alienato, come già sottolineavano gli *Appunti su Mill*, nell'interdipendenza universale mediata dallo scambio di merci:

La mutua e generale dipendenza degli individui reciprocamente indifferenti costituisce il loro nesso sociale. Questo nesso sociale è espresso nel *valore di scambio* e solo in esso, per ogni individuo, la propria attività o il proprio prodotto diventano un'attività o un prodotto fine a se stessi; egli deve produrre un prodotto generico – il *valore di scambio* o – considerato questo per sé isolatamente e individualizzato, – *denaro*.<sup>43</sup>

Il denaro, come perfetta incarnazione della pura determinazione di valore, indifferente alla forma concreta che essa assume nelle merci particolari, è il simbolo del dominio dell'astrazione nella sfera

---

<sup>41</sup> “L'idea di *alienazione* in Hegel e in Feuerbach è la fonte del pensiero filosofico di Marx. Nella *Fenomenologia* di Hegel la nostra vita viene presentata come qualcosa che ci diviene estraneo. Ma essa non è solo la vita biologica, è la vita umana come *Storia*” (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 153).

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, pp. 124-128.

<sup>43</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 97.

dello scambio sociale,<sup>44</sup> ossia del capovolgimento in forza del quale l'elemento alienato di mediazione tra gli uomini è eretto a fine in sé:

Che prima il *mezzo di scambio particolare* si scambiasse o meno con uno particolare, era un fatto accidentale; ora invece la merce deve scambiarsi col *mezzo di scambio universale*, rispetto al quale la sua particolarità sta in una contraddizione ancora più grande. Per assicurare la scambiabilità della merce, le si contrappone la scambiabilità stessa come una merce autonoma. (Da mezzo, esso diventa scopo).<sup>45</sup>

Nell'ambito dell'attività produttiva, quindi a un livello strutturale più profondo della società capitalistico-borghese, l'inversione si manifesta non solo nei molteplici nessi di dipendenza che legano il lavoratore alle condizioni oggettive del lavoro, intese tanto nella forma generale di capitale costante o di lavoro morto quanto nell'aspetto materialmente determinato della macchina o del sistema di macchine, ma anche nella forma salario, nella quale all'attività vitale è fatto corrispondere un prodotto, ossia un atto è immediatamente posto come equivalente a un oggetto, tramite una forzata reificazione dell'energia produttiva umana:

Invece di essere queste condizioni [oggettive del lavoro] a venir realizzate come condizioni della sua valorizzazione nel processo di produzione, al contrario è essa [la forza-lavoro] che ne esce come mera condizione per la *loro* realizzazione e conservazione in quanto valore per sé stante di fronte ad essa stessa. Il materiale che essa elabora è materiale *altrui*; e lo strumento è strumento *altrui*; il suo lavoro si presenta soltanto come un accessorio di essi che sono la sostanza, e perciò si realizza in qualcosa che non *le* appartiene. Anzi, lo stesso lavoro vivo si presenta come *estraneo* rispetto alla forza-lavoro viva di cui è il lavoro, di cui è la stessa manifestazione vitale, giacché esso è stato ceduto al capitale in cambio di lavoro oggettivato.<sup>46</sup>

Prima ancora che sul piano quantitativo, dove assume il significato di un'estorsione di tempo di lavoro eccedente rispetto a quello necessario alla reintegrazione dei mezzi di sussistenza del lavoratore, la sua alienazione si colloca, coerentemente con l'impostazione feuerbachiana, su un piano qualitativo, concernendo l'inversione del nesso organico tra sostanza e accidente, soggetto e predicato, determinante e determinato che sussiste naturalmente tra l'uomo che lavora da un lato, la materia prima che egli trasforma e lo strumento di cui si serve dall'altro. La funzionalizzazione della forza-lavoro alle esigenze della valorizzazione, che si manifesta finanche materialmente nella riduzione dell'operaio ad accessorio della macchina,<sup>47</sup> ha il significato di una subordinazione del concreto all'astratto,

---

<sup>44</sup> "Il denaro è [...] il diventare reale dell'astrazione" (Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*, p. 51); "Il denaro o il rapporto di denaro determina l'«inversione» del rapporto «normale» qualità-quantità, è incarnazione della quantificazione dei bisogni e ne diviene il portatore. Esso è il rappresentante puramente quantitativo della ricchezza sociale" (Heller A., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 57).

<sup>45</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 156.

<sup>46</sup> Ivi, II, pp. 83-84.

<sup>47</sup> *Grundrisse e Capitale* presentano accenti simili a proposito di questo tema: "Questo automa è costituito di numerosi organi meccanici e intellettuali, di modo che gli operai stessi sono determinati solo come organi coscienti di esso. [...] La macchina non si presenta sotto nessun rispetto come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua *differentia specifica* non è affatto, come nel mezzo di lavoro, quella di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; ma anzi quest'attività è posta ora in modo che è essa a mediare soltanto ormai il lavoro della macchina" (ivi, II, pp. 390-391); "La specialità a vita di maneggiare uno strumento parziale si trasforma in specialità a vita di servire una macchina parziale. *Si abusa* del macchinario per fare dello stesso operaio, fin da piccolo, l'accessorio di una macchina parziale. [...] Nella manifattura e

dell'umano al non-umano, della vita alla morte,<sup>48</sup> che è l'esatto contrario di quel compito di umanizzazione del mondo che Marx, hegelianamente, assegna al lavoro. Nella degradazione del lavoratore a puro *mezzo* trova compimento quel rovesciamento paradossale della filosofia pratica di Kant, che si era inizialmente manifestato nell'attribuzione di un'esistenza autonoma al mondo oggettivo, prodotto della prassi umana: "il concetto di lavoratore produttivo non comprende soltanto un rapporto fra attività e effetto utile, fra lavoratore e prodotto del lavoro, ma include anche un rapporto di produzione specificamente sociale, storicamente nato, che imprime all'operaio il marchio di *mezzo diretto di valorizzazione del capitale*".<sup>49</sup>

In secondo luogo, la società capitalistico-borghese in sé considerata, a prescindere dal riferimento ai soggetti che vi operano e la riproducono, si presenta come una formazione economico-sociale paradossale, che si basa su un sistema di produzione nel quale tutte le fondamentali determinazioni economiche compaiono in forma rovesciata rispetto al loro ordine naturale. È questo il motivo per il quale Marx – come già Feuerbach nei confronti della teologia e della filosofia speculativa – si pone in rapporto critico rispetto all'economia politica, intesa, soprattutto nella sua forma "volgare",<sup>50</sup> come quella scienza dell'apparenza, la quale, anziché cogliere il carattere conflittuale, antagonistico, in sé contraddittorio del funzionamento di quel modo di produzione, si limita a rispecchiare e a conferire legittimazione teorica alla forma rovesciata in cui le categorie economiche compaiono alla sua superficie.

Già nella traiettoria descritta dal processo di circolazione, il ciclo capitalistico denaro-merce-denaro si presenta come l'esatto rovesciamento dei cicli economici merce-denaro-merce che lo hanno preceduto; sotto il dominio del capitale, per la prima volta nella storia è il denaro a figurare, nella sua astrattezza, come fine dello scambio, mentre la merce, che nella sua concretezza implica un riferimento alla forma determinata in cui si manifesta il bisogno dell'uomo, funge da semplice mezzo di automediazione, di realizzazione del valore:

il denaro, attraverso la merce, viene mediato con se stesso e si presenta come l'unità che nella sua circolazione combacia con se stessa. In tal modo esso figura non più come mezzo, ma come scopo della circolazione. [...] Nel primo caso il denaro è soltanto mezzo per ottenere le merci, e

---

nella bottega artigiana, l'operaio si serve dello strumento; nella fabbrica, serve la macchina. Là il movimento del mezzo di lavoro parte da lui; qui, egli deve seguirne il movimento. Nella manifattura, gli operai costituiscono le membra di un meccanismo vivente. Nella fabbrica, esiste un meccanismo morto indipendente dagli operai, e questi gli sono incorporati come viventi appendici" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 561).

<sup>48</sup> "Il lavoro vivo si presenta come mero mezzo per valorizzare il lavoro morto, oggettivato, per infondere in esso un'anima vivificatrice e perdervi la propria – e come risultato ha prodotto, da un lato, la ricchezza creata come cosa estranea, dall'altro, soltanto l'indigenza della forza-lavoro viva come cosa propria" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 82).

<sup>49</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 658, corsivo mio.

<sup>50</sup> Karl Korsch ha osservato opportunamente che nelle *Teorie sul plusvalore*, "ma anche in vari tratti dello stesso I libro [del *Capitale*], [...] si ha spesso l'impressione che la critica di Marx non si dirigesse più in generale contro i concetti economici dei classici, ma soltanto contro il mancato svolgimento e anzi l'involuzione, la superficialità e l'annebbiamento apologetico dei concetti dell'«economia volgare» post-classica" (Korsch K., *Karl Marx*, p. 108). Sulla distinzione marxiana tra economia politica classica ed economia volgare cfr. Garegnani P., *Marx e gli economisti classici*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 21-23.

le merci sono lo scopo; nel secondo caso la merce è soltanto mezzo per ottenere denaro e il denaro è lo scopo.<sup>51</sup>

Il denaro è scopo tanto della circolazione quanto della produzione, poiché nel sistema capitalistico, inteso come produzione generalizzata di merci, la determinazione essenziale del prodotto del lavoro umano non è il valore d'uso, che rimanda alla sfera naturale e storica, pre- ed extra-economica, di un bisogno umano che esige soddisfazione, bensì l'elemento, propriamente economico, del valore di scambio: “Quale *rappresentante materiale della ricchezza generale*, quale *valore di scambio individualizzato*, il denaro deve essere *immediatamente* oggetto, scopo e prodotto del lavoro generale, del lavoro di tutti i singoli. Il lavoro deve produrre immediatamente il valore di scambio, ossia denaro”.<sup>52</sup>

Proprio nella duplicità della merce e in quella, che le è strettamente correlata, del lavoro umano si compie la saldatura tra il rovesciamento fra soggetto e oggetto e l'inversione del mondo oggettivo entro se stesso. Da una parte, nel sistema capitalistico, tanto la merce quanto il lavoro produttivo sono in sé invertiti: piegati ai fini della valorizzazione, essi figurano in primo luogo come valore di scambio<sup>53</sup> e come lavoro astrattamente umano,<sup>54</sup> ovverosia rispettivamente come il *prodotto* e l'*esecuzione*, qualitativamente indifferenti, di un processo generico di *erogazione di energia* muscolare e nervosa, mentre nella loro realtà naturale appaiono l'una come valore d'uso, oggetto che soddisfa un preciso bisogno, e l'altro come un determinato lavoro utile, qualitativamente differenziato dagli altri, che produce una specifica categoria di oggetti. Nel modo di produzione capitalistico, la merce e il lavoro assumono dunque una forma rovesciata, nella quale le determinazioni naturali *qualitative* sono elise e subordinate a caratteristiche secondarie, acquisite in forza di un processo sociale di astrazione dai loro caratteri peculiari e di omologazione in base a un criterio suscettibile di gradazione esclusivamente *quantitativa*.<sup>55</sup> Inoltre, poiché le determinazioni naturali della merce e del lavoro implicano il riferimento alla sfera extra-economica del bisogno umano, dalla quale viceversa le loro proprietà astratte sono preventivamente svincolate, la subordinazione del valore d'uso al valore di scambio e del

---

<sup>51</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 157. Similmente, nel *Capitale* si legge: “Ciò che [...] distingue a priori i due cicli M-D-M, e D-M-D, è l'ordine di successione inverso delle stesse fasi antitetiche della circolazione. La circolazione semplice delle merci ha inizio con la vendita e fine con la compra; la circolazione del denaro come capitale ha inizio con la compra e fine con la vendita. Là il punto di partenza e il punto d'arrivo del movimento è costituito dalla *merce*; qui, dal *denaro*. Nella prima forma, è il denaro che media il ciclo complessivo; nella seconda, invece, è la merce” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 239).

<sup>52</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 184.

<sup>53</sup> “Nel considerare la forma equivalente, la prima *peculiarità* che balza agli occhi è questa: *il valore d'uso diviene forma fenomenica del suo contrario, il valore*. La forma naturale della merce diventa forma valore” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 132).

<sup>54</sup> “Una seconda *peculiarità della forma equivalente è dunque che il lavoro concreto diventa forma fenomenica del suo contrario, il lavoro astrattamente umano*” (ivi, p. 134).

<sup>55</sup> La centralità che le antitesi di valore d'uso e valore di scambio, lavoro utile e lavoro astratto, processo di lavoro e processo di valorizzazione possiedono nell'analisi critica del *Capitale* rivela l'importanza decisiva dell'influsso esercitato sul pensiero marxiano dalla *Logica* hegeliana, nella quale la qualità, come categoria concreta, precede la più astratta determinazione della quantità.



lavoro utile al lavoro astratto possiede il significato di un'inversione tra l'uomo e l'ambito dei suoi prodotti, tra la radice naturale-umana del modo di produzione e l'attività economica concepita come realtà a se stante, autoreferenziale, sciolta da qualsiasi riferimento naturalistico e antropico. Nel caso di entrambe le categorie, l'inversione può essere denunciata in base al principio secondo il quale solo all'uomo, nella concretezza dei suoi bisogni, spetta la dignità di fine in sé: per questo motivo il significato umano, relativo della merce e del lavoro, il loro carattere di oggetto-per-l'uomo e di attività-per-l'uomo, è assiologicamente sovraordinato rispetto al loro significato economico, assoluto, di oggetto-di-valore e di attività-produttrice-di-valore. Nell'inversione della merce e del lavoro entro se stessi, che si manifesta nell'innalzamento a fine delle loro astratte determinazioni sociali, si compie quindi l'autonomizzazione della sfera economica dall'attività umana che pure la produce e riproduce costantemente, lo svincolamento dei suoi fenomeni dal loro costitutivo rimando all'uomo, la subordinazione della sfera dei fini umani alle esigenze impersonali della valorizzazione, ossia tanto la hegeliana *Entfremdung* del mondo oggettivo, prodotto della prassi umana, quanto il feuerbachiano *rovesciamento dei rapporti di predicazione*.

La merce funge dunque da elemento di giunzione tra l'inversione di soggetto e oggetto e il capovolgimento del mondo oggettivo entro se stesso; ma poiché, in qualità di cellula sociale elementare, essa è situata al centro tanto del sistema di produzione capitalistico quanto dell'analisi critica cui esso è sottoposto nel *Capitale*, l'articolazione reciproca delle due tipologie di rovesciamento, che essa assicura, si riverbera su tutte le principali categorie economiche. Ciascuna di esse, implicando un riferimento più o meno diretto alla forma-merce, vi trova la radice della propria duplicità; ma poiché la stessa duplicità della merce deve essere intesa a sua volta in modo duplice, in quanto indica sia l'inversione, che si compie *nella* merce, tra valore d'uso e valore di scambio, sia quella, che avviene *tramite* la forma-merce, fra l'uomo e i suoi prodotti, ne consegue che anche nelle determinazioni economiche più complesse permane la traccia di entrambi i sensi che quell'inversione assume. La stessa distinzione tra le due accezioni del rovesciamento si rivela infine un effetto di superficie, poiché esso esprime in ogni caso, all'interno di un fenomeno, di un processo o di una categoria economica, la subordinazione dell'elemento più concreto, relativo, che rimanda alla sfera naturale dell'attività e del bisogno umani, all'elemento più astratto, assoluto, che se ne svincola preventivamente, indicando piuttosto l'accrescimento del potere acquisito sull'uomo dal mondo oggettivo nella sua forma estraniata.

Proprio nell'aspetto dell'inversione tra soggetto e oggetto, fine e mezzi il tema dell'alienazione ricompare, come schema categoriale latente, presentato in veste rigorosamente economica, alla base

della teoria marxiana del plusvalore.<sup>56</sup> Il meccanismo produttivo si presenta, nella sua forma capitalistica, come un processo duplice e in sé capovolto, nel quale l'attività lavorativa concreta funge da strumento del movimento astratto di autovalorizzazione del valore: “nel modo di produzione capitalistico il processo lavorativo appare come puro mezzo del processo di valorizzazione”.<sup>57</sup> Ciò significa non solo che l'attività lavorativa è orientata al valore di scambio,<sup>58</sup> ma che la stessa produzione di valore è subordinata al suo incremento indefinito, ossia che il prodotto, il lavoro necessario e il valore esistono come funzioni, in posizione subalterna, rispettivamente del plusprodotto, del pluslavoro<sup>59</sup> e del plusvalore:

Il valore d'uso non è, nella produzione di merci, l'oggetto *qu'on aime pour lui même*. Qui, in genere, i valori d'uso vengono prodotti solo perché e in quanto *substrati materiali, veicoli, del valore di scambio*. E il nostro capitalista [...] vuole produrre non solo un *valore d'uso*, ma una *merce*, non solo valore d'uso, ma *valore*, e non solo valore, ma anche *plusvalore*.<sup>60</sup>

Le due opposte determinazioni della merce, valore d'uso e valore di scambio,<sup>61</sup> sono trasposte, sul piano dell'attività produttiva, nei concetti di processo lavorativo e di processo di valorizzazione. A questa prima coppia di categorie antitetiche, che serve a mostrare il carattere dialettico, intrinsecamente antagonistico e in sé invertito del modo di produzione capitalistico, Marx ne aggiunge altre tre – lavoro-pluslavoro, prodotto-plusprodotto e valore-plusvalore –, perfettamente isomorfe tra loro, che devono fornire l'*unità di misura*, il criterio di riduzione quantitativa della tensione che la prima coppia categoriale esprime in termini puramente qualitativi. Mentre valore d'uso e di scambio, processo di lavoro e di valorizzazione indicano aspetti qualitativamente distinti della merce e del processo produttivo, tanto da risultare reciprocamente incommensurabili,<sup>62</sup> lavoro e pluslavoro, prodotto e plusprodotto, valore e plusvalore appaiono come determinazioni formalmente differenti di una medesima sostanza comune – rispettivamente lavoro, prodotto e valore – e sono pertanto suscettibili di confronto quantitativo. All'apparenza, quindi, non c'è isomorfismo tra le prime categorie e le seconde, cosicché la denuncia dell'inversione e dell'alienazione capitalistica, che quelle consentono di formulare in termini economici, andrebbe persa irrimediabilmente in queste. Tuttavia, anche prescindendo dal fatto che nei concetti di pluslavoro, plusprodotto e plusvalore è evidente già a livello lessicale il riferimento

---

<sup>56</sup> “Aggiungendo alla teoria del valore quella del plus-valore (sfruttamento deviato dell'uomo sull'uomo), si può capire la genesi dialettica e la storia del *Capitale* che è la più grande alienazione dell'uomo nella storia” (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 154).

<sup>57</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 727.

<sup>58</sup> “Lo scambio non si arrestò alla creazione formale di valori di scambio, bensì procedette necessariamente a subordinare la produzione stessa al valore di scambio” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 234).

<sup>59</sup> “Nella produzione basata sul capitale l'esistenza del tempo di lavoro *necessario* è condizionata dalla creazione di tempo di lavoro *superfluo*” (Ivi, I, p. 413).

<sup>60</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 283.

<sup>61</sup> “Valore d'uso e valore (di scambio) non sono semplici «punti di vista» separabili per via analitica dal concetto della merce, e giustapponibili in maniera estrinseca l'uno all'altro, bensì costituiscono gli estremi di una contraddizione dialettica, immediatamente identici e immediatamente opposti” (Vigorelli A., *Il valore d'uso dalla scienza all'utopia*, in AA.VV., *Stili marxisti. Il marxismo dopo le grandi narrazioni: crisi e ipotesi di ricostruzione*, Milano, Franco Angeli, 1981, p. 70).

<sup>62</sup> Per il carattere *qualitativo* della contraddizione tra valore d'uso e valore, cfr. Ivi, p. 76.

essenziale a un'eccedenza, dunque allo sfruttamento e all'espropriazione del lavoratore diretto, essi conservano la capacità di esprimere la fondamentale inversione sulla quale si basa il modo di produzione capitalistico grazie alla differenza formale che li separa dal lavoro, dal prodotto e dal plusvalore. Nell'omogeneità della giornata lavorativa Marx introduce infatti una scansione, che divide il tempo durante il quale l'operaio produce un valore equivalente a quello della sua forza-lavoro, quindi *lavora per sé*, da quello durante il quale produce un valore eccedente, un plusvalore, ossia *lavora per il capitalista*. Sebbene le due frazioni di cui si compone la giornata lavorativa – nonché il suo prodotto e il valore di questo – non possano essere mutuamente distinte dal punto di vista qualitativo, consistendo entrambe in porzioni di una medesima sostanza, ossia in quantità di tempo (di prodotto e di valore), le differenzia formalmente il fatto di fungere l'una da strumento del ricambio organico dell'operaio, l'altra da mezzo di valorizzazione del capitale: in un caso l'attività lavorativa trova il proprio fine nel consumo del lavoratore, dunque rimanda alla sfera umana del bisogno vitale ed è pertanto attività *concreta*,<sup>63</sup> nell'altro è orientata all'incremento del valore, svincolata da qualsiasi riferimento naturalistico, ed è pertanto attività *generica*, assoluta, lavoro astrattamente umano. Benché, per un altro verso, siano anch'esse astratte, poiché designano rispettivamente il lavoro umano genericamente inteso e la merce in quanto valore di scambio, le categorie di lavoro e di valore appaiono determinazioni concrete se messe a confronto con quelle di pluslavoro e di plusvalore, giacché l'astrazione è un concetto che misura sempre una distanza *relativa* rispetto all'uomo, che è assunto come criterio di riferimento assoluto:

*La ricchezza in quanto tale* assume una veste tanto più distinta e ostentata quanto più si allontana dalla produzione immediata e a sua volta funge da mediatrice tra parti che, considerate ciascuna per sé, hanno già la forma di relazioni economiche. Il denaro allora da mezzo diventa scopo, e dappertutto la forma superiore della mediazione assume la funzione del capitale, che pone a sua

---

<sup>63</sup> Per non aver adeguatamente distinto l'espropriazione dall'alienazione oggettuale e per aver sovrapposto al tema del rovesciamento tra l'uomo e il prodotto del suo lavoro quello, abbandonato da Marx subito dopo i *Manoscritti economico-filosofici*, dell'inversione tra essenza ed esistenza, Ágnes Heller è giunta alla sconcertante conclusione di identificare il lavoro astratto non con l'attività tesa alla creazione del valore di scambio, bensì con la prassi che l'operaio svolge per soddisfare i propri immediati bisogni vitali. La gravità dell'equivoco risalta nel fatto che, in questa prospettiva, il lavoro astratto appare come un'entità naturale eterna, anziché come elemento peculiare del modo di produzione capitalistico: "In tutte le società il lavoro possiede un *duplice* carattere di lavoro astratto e di lavoro concreto. Quest'ultimo ha come fine la soddisfazione di bisogni umani e la sua stessa esecuzione ne costituisce il mezzo. Nell'estraniamento (e particolarmente nel capitalismo) il rapporto fine-mezzo inerente al lavoro si capovolge nel suo contrario. Nella società della produzione delle merci il valore d'uso (il prodotto del lavoro concreto) *non* serve alla soddisfazione dei suoi bisogni. La sua essenza consiste invece nel soddisfare i bisogni del *non-possessore*. Al lavoratore è completamente indifferente il genere di valori d'uso da lui prodotto, non avendo con essi alcuna relazione. Quello che compie per la soddisfazione dei suoi bisogni è invece *lavoro astratto*: lavora unicamente per sostenersi, per soddisfare i meri bisogni «necessari»" (Heller A., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 52). Altrettanto sconcertante è l'idea per la quale l'allungamento della giornata lavorativa a fronte dell'introduzione delle macchine non indicherebbe tanto il rafforzamento della riduzione dell'operaio a strumento della valorizzazione, quanto piuttosto l'abbassamento a mezzo dell'incremento della produttività del lavoro: "anche qui si capovolge il rapporto mezzo-fine. Poiché nel capitalismo la produzione di plusvalore è il fine dell'aumento della produttività, anche questo diventa solo un mezzo. Non si alleggerisce così il lavoro operaio, ma lo si rende ancora più inumano; il tempo di lavoro non diminuisce anzi si allunga" (ivi, p. 53). Heller non si avvede del fatto che anche in una società comunista l'aumento della produttività del lavoro non costituirebbe un fine in sé, semmai un mezzo orientato a scopi differenti – la soddisfazione di bisogni umani – rispetto all'estrazione di plusvalore; del resto, la stessa riduzione del tempo di lavoro è pensabile solo a condizione di porre l'incremento di produttività come un mezzo, anziché come un fine.

volta quella inferiore come lavoro, come semplice fonte del plusvalore. P. es.: l'agente di cambio, il banchiere ecc. rispetto ai fabbricanti e agli agricoltori, i quali rispetto a lui sono relativamente posti nella determinazione del lavoro (del valore d'uso), mentre egli si pone rispetto a loro come capitale, come creazione di plusvalore; e così via, fino ad arrivare alla figura più paradossale di tutte, quella del finanziere.<sup>64</sup>

Come nella merce, così nel processo di produzione si manifesta, a un diverso livello di astrazione, una duplicità di determinazioni, che sfocia infine nell'inversione del loro ordine naturale: "*Dove il capitale domina [...] il tempo di lavoro assoluto dell'operaio è posto per lui come una condizione per poter lavorare quello necessario*".<sup>65</sup> Nei concetti di plusvalore e di pluslavoro trovano così un nuovo punto di saldatura le due diverse accezioni dell'alienazione: l'inversione del rapporto tra l'attività dell'uomo e la sua oggettivazione estraniata e l'espropriazione del lavoratore diretto da parte del proprietario dei mezzi di produzione. Essi svolgono quindi la duplice funzione di mostrare la metamorfosi *qualitativa* che il processo produttivo subisce allorché assume forma capitalistica, affrancandosi dall'ambito delle finalità umane, e di fornire un'indicazione *quantitativa* del grado di sfruttamento dell'uomo sull'uomo.<sup>66</sup> Per questo secondo aspetto, come lavoro non retribuito e valore sottratto all'operaio il pluslavoro e il plusvalore indicano la forma specifica che il lavoro e il valore assumono sulla base dell'espropriazione; ma poiché, da un punto di vista sostanziale, nulla li distingue dalle rispettive forme non alienate, gli uni e le altre possono essere reciprocamente confrontati, e le proporzioni in cui entrano in mutuo rapporto possono valere come espressioni quantitative della condizione di alienazione della classe operaia.

Lungi dal superare la tematica giovanile dell'alienazione, Marx pone dunque nel *Capitale* le condizioni teoriche per la sua definizione in termini quantitativi. La metamorfosi della qualità in quantità rappresenta del resto una manifestazione dell'universale tendenza all'astrazione caratteristica del movimento del capitale, che si rivela dapprima nei fenomeni interconnessi dell'omologazione dei valori d'uso nell'indifferenza del valore di scambio e della parificazione dei lavori utili nell'uniformità del lavoro genericamente umano. La qualità peculiare, la *differentia specifica* del processo di valorizzazione consiste appunto nell'elidere ogni peculiarità e qualità specifica e nell'erigere a fine in sé l'infinito incremento quantitativo del valore:

dal punto di vista quantitativo, 110 sterline sono una somma di valore limitata quanto 100 sterline. [...] Se dunque non si tratta che di *valorizzare* il valore, il bisogno di valorizzare 110 sterline equivale al bisogno di valorizzarne 100. [...] La circolazione semplice delle merci – vendere per comprare – serve come mezzo a un fine ultimo esterno alla circolazione: l'appropriazione di valori d'uso, la soddisfazione di bisogni. La circolazione del denaro come

---

<sup>64</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 327.

<sup>65</sup> Ivi, II, p. 172.

<sup>66</sup> Come ha osservato Cingoli, a Marx spetta dunque "il merito di aver operato [...] nel senso della elaborazione di un modello scientifico dello sfruttamento" (Cingoli M., *Marxismo, empirismo, materialismo*, Milano, Marcos y Marcos, 1986, p. 25, corsivo mio).

capitale è invece fine a se stessa, perché la *valorizzazione del valore* esiste solo all'interno di questo movimento che non conosce tregua. Il movimento del capitale, perciò, non ha confini.<sup>67</sup>

Il concetto di plusvalore consente quindi di far emergere l'inversione assiologica e *qualitativa* tra lavoro e valorizzazione sullo sfondo di un processo di irrefrenabile espansione *quantitativa*. Proprio perché pone come fine e presupposto del processo produttivo il profitto anziché il valore d'uso, la propria valorizzazione anziché la soddisfazione di bisogni umani, il capitale deve infatti costantemente diminuire il tempo di lavoro necessario alla reintegrazione della forza-lavoro dell'operaio allo scopo di aumentare il suo tempo di pluslavoro. Sia che si presenti nella forma assoluta del prolungamento della giornata lavorativa, sia che assuma la forma relativa dell'abbreviazione del tempo di lavoro necessario, la tendenza capitalistica all'accrescimento dell'estorsione di pluslavoro rende evidente anche in termini quantitativi la circostanza strutturale per la quale la creazione di plusvalore è *condizione* di produzione del valore e la valorizzazione del capitale condizione di corresponsione del salario. La distinzione teorica della giornata lavorativa nelle sue due parti componenti, che è elemento definitorio del concetto di plusvalore, e il tentativo pratico di comprimerne la porzione necessaria, che esprime sul piano storico la tendenza immanente del capitale, rivelando che l'operaio può riprodurre in quantità invariata i propri mezzi di sussistenza solo nella misura in cui produce e accresce la prosperità sociale, spiegano in termini economici sia l'antagonismo tra capitale e lavoro sia il fenomeno, che i *Manoscritti economico-filosofici* definivano di alienazione, per il quale l'operaio tanto più si impoverisce quanto maggiore è la ricchezza che produce:

Il capitale impiega la macchina [...] solo nella misura in cui essa abilita l'operaio a lavorare per il capitale una parte maggiore del suo tempo, a riferirsi ad una parte maggiore del suo tempo come a tempo che non gli appartiene, a lavorare più a lungo per un altro. È vero che, con questo processo, la quantità di lavoro necessario alla produzione di un determinato oggetto viene ridotta a un minimo, ma solo perché un massimo di lavoro venga valorizzato nel massimo di tali oggetti. [...] Fa parte del concetto del capitale che la produttività accresciuta del lavoro sia posta [...] come incremento di una forza al di fuori di esso e come depotenziamento del lavoro stesso.<sup>68</sup>

Infine, la medesima subordinazione del processo di lavoro alle esigenze della valorizzazione, della produzione del valore d'uso alla produzione di valore di scambio, dell'uomo alla sfera dei rapporti economici, che trova nel concetto di plusvalore la sua più matura elaborazione teorica, acquista forma sensibile nell'uso capitalistico delle macchine. Grazie al suo carattere materiale, tangibilmente presente, il macchinario offre un'esemplificazione intuitiva delle principali contraddizioni economiche che attraversano il sistema capitalistico, dall'appropriazione della forza-lavoro da parte del capitale<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 243.

<sup>68</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 396-397.

<sup>69</sup> “Se consideriamo il processo di produzione dal punto di vista del *processo lavorativo*, l'operaio tratta i mezzi di produzione non come capitale, ma come semplice mezzo e materia della propria attività produttiva finalistica. [...] Le cose appaiono in una luce diversa non appena consideriamo il processo di produzione dal punto di vista del *processo di valorizzazione*. Qui i mezzi di produzione si trasformano subito in mezzi per succhiare lavoro altrui. *Non è più l'operaio che utilizza i mezzi di produzione; sono i mezzi di produzione che utilizzano l'operaio*” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 430).

all'antagonismo tra capitale e lavoro, tempo di lavoro e tempo libero, soggiogamento e liberazione dalla fatica:

le macchine prese a sé abbreviano il tempo di lavoro, mentre usate capitalisticamente prolungano la giornata lavorativa; [...] prese a sé alleviano il lavoro, ma usate capitalisticamente ne accrescono l'intensità; [...] prese a sé rappresentano una vittoria dell'uomo sulla forza della natura, mentre usate capitalisticamente soggiogano l'uomo con la forza della natura; [...] prese a sé aumentano la ricchezza del produttore, mentre usate capitalisticamente lo pauperizzano.<sup>70</sup>

Alla superficie del processo lavorativo capitalistico, nell'apparato tecnologico di cui esso si serve per produrre, la sua fisionomia invertita appare nella forma della più stridente contraddizione, la quale lascia trasparire, sullo sfondo dell'insensatezza del capitalismo, le potenzialità liberatorie implicite nelle forze che esso ha suscitato. L'articolazione dell'esposizione per antitesi nette da un lato fa risaltare la paradossalità del funzionamento del capitale, che appare come un agente di distorsione irrazionale della stessa attività economica,<sup>71</sup> dall'altro indica l'altezza delle conquiste per le quali esso ha involontariamente approntato tutti i mezzi necessari. Alla luce della realizzabilità dell'obiettivo della liberazione dalla fatica si misura per Marx l'intima miseria del capitale, ossia di quel modo di produzione nel quale, per la prima volta nella storia mondiale, la povertà, l'asservimento e il sacrificio dei singoli individui crescono in proporzione diretta con la ricchezza sociale complessiva. Il regime del capitale è attraversato quindi da una contraddizione fondamentale tra le possibilità aperte allo sviluppo umano dal colossale incremento nella produzione di valore d'uso e l'obliterazione di quelle potenzialità nel perseguimento autoreferenziale della valorizzazione del valore. Il carattere contraddittorio del capitale risalta nel confronto tra la sua prospettiva e il modo in cui gli antichi concepivano il ricorso a congegni meccanici che facilitassero il lavoro umano:

«Se», sognava Aristotele, il più grande pensatore dell'antichità, «se ogni strumento potesse eseguire su comando, o anche per previsione, il lavoro che gli compete al modo che le opere d'arte di Dedalo si muovevano da sole o i tripodi di Efesto eseguivano di proprio impulso il sacro lavoro ad essi affidato; se, analogamente, le spole del tessitore tessessero da sé; allora il maestro non avrebbe bisogno di aiuti, né il padrone di schiavi».<sup>72</sup>

Il riferimento ad Aristotele permette a Marx di recuperare la prospettiva del valore d'uso, come quel punto di vista che è al tempo stesso *interno all'economia*, poiché esprime una determinazione intrinseca della merce, e *aperto verso il suo esterno*, nel rimando alla sfera ulteriore del bisogno umano. In questa posizione liminare del valore d'uso, che consente di concepire l'economia in termini relativi, come un'attività *dell'uomo e per l'uomo*, orientata da finalità umane, si radica la possibilità di criticare, nell'assolutizzazione del valore di scambio, il carattere *economicamente irrazionale* del capitalismo. È questo il motivo profondo per il quale la critica dell'economia politica è inconcepibile al di fuori dello

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 584.

<sup>71</sup> A proposito dell'uso capitalistico delle macchine, in un altro passo del *Capitale* Marx parla del "paradosso economico per cui il mezzo più potente per abbreviare il tempo di lavoro si converte nel mezzo più infallibile per trasformare l'intero tempo di vita dell'operaio e della sua famiglia in tempo di lavoro disponibile per la valorizzazione del capitale" (ivi, p. 544).

<sup>72</sup> *Ibidem*. Il riferimento marxiano è a *Politica I* (A), 4, 1253 b (cfr. Aristotele, *Politica*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 9).

schema della *scissione* tra valore d'uso e valore di scambio, dell'*autonomizzazione* di questo da quello e dell'*inversione* in forza della quale il primo è subordinato al secondo; ed è questo il motivo per cui, nella sua struttura categoriale, la critica economica del capitale coincide perfettamente con la denuncia filosofica dell'alienazione.

### § 3. *I due volti del feticcio.*

Il concetto di feticismo compare per la prima volta nell'opera di Marx in un articolo del 1842 e da quel momento accompagna costantemente la sua riflessione economica. La critica non ha potuto contestarne la presenza negli scritti della maturità, come è invece avvenuto a proposito dell'alienazione, per il semplice motivo che Marx gli dedica, nel primo libro del *Capitale*, il celeberrimo paragrafo finale del capitolo sulla merce. Ciò nonostante, anche a proposito della categoria di feticismo non sono mancate interpretazioni imprecise, tendenziose e fuorvianti, tra le quali ha goduto di una certa fortuna quella che vi riconosce una traduzione "scientifica" della nozione antropologica e filosofica di alienazione.<sup>73</sup> Questa ipotesi, tuttavia, si scontra in primo luogo con la circostanza per la quale il concetto di feticismo non è confinato alle opere più mature di critica dell'economia politica, bensì attraversa, come già si è visto, anche gli scritti giovanili di Marx, dai testi pubblicati sulla *Gazzetta renana* agli *Appunti su Mill*, ai *Manoscritti economico-filosofici*; in secondo luogo, essa non si avvede del fatto che il fenomeno del feticismo, anziché sostituire quello dell'alienazione, gli è inestricabilmente connesso, in quanto lo affianca e lo chiarisce, sottolineando alcuni suoi effetti peculiari; infine, dopo aver denunciato il carattere eccessivamente filosofico della nozione di alienazione, questa lettura finisce paradossalmente per sostenere che Marx accede al rigore scientifico proprio allorché fa ricorso a una nozione desunta dall'antropologia religiosa. Alla questione della determinazione della precisa collocazione che al concetto di feticismo spetta nell'edificio complessivo della critica dell'economia politica marxiana si affianca quella della corretta definizione del significato che esso vi assume; anche da questo punto di vista, gli interpreti sono giunti a risultati non del tutto soddisfacenti, poiché, identificando per lo più la nozione di feticismo con quella di reificazione<sup>74</sup> sotto

---

<sup>73</sup> Su questa ipotesi convergono, pur sulla base di presupposti teorici diversi, alcuni noti interpreti del pensiero marxiano, tra i quali Korsch, Althusser e Bedeschi (cfr. *supra*, p. 25, n. 49).

<sup>74</sup> Ad esempio, Colletti, che pure insiste giustamente sulla personificazione e sull'animazione della merce, considera feticismo, estraniamento e reificazione come termini sostanzialmente equivalenti: "il tema unitario che è al fondo di tutta la sua opera [è] il tema [...] della «reificazione» o «feticismo» o «estraniamento» o – il che è lo stesso – dell'ipostatizzazione o sostantificazione dell'astratto" (Colletti L., *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969, p. 353); su questo punto, l'interpretazione di Bedeschi è direttamente dipendente da quella di Colletti (cfr. Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, p. 173); in Mészáros l'identificazione tra feticismo e reificazione è espressa in maniera ancora più netta: "Feticismo, nell'uso marxiano del termine, in questo contesto significa semplicemente valutare la ricchezza come qualcosa di estraneo all'uomo e da esso indipendente: come qualcosa che possiede il carattere dell'assoluta *oggettività*" (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, p. 160, corsivo mio).

l'influenza inconsapevole del primo Lukàcs,<sup>75</sup> si sono preclusi la comprensione di alcuni tratti semantici essenziali alla sua definizione.

Marx desume la categoria di feticismo dalla lettura dell'opera di Charles De Brosses *Sul culto degli dei feticci*, della quale reca testimonianza una citazione quasi letterale contenuta nell'articolo della *Gazzetta renana* sui *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*: "I selvaggi di Cuba ritenevano che l'oro fosse il *feticcio degli spagnoli*".<sup>76</sup> Pur nella sua brevità, la citazione è indicativa di una tendenza, peculiare dell'intera riflessione marxiana e particolarmente evidente a proposito del concetto di feticismo, a istituire un parallelismo tra critica religiosa e critica economica, mediante la trasposizione nella seconda delle categorie interpretative proprie della prima. L'equiparazione dell'oro a un feticcio, cui è giunta l'indagine etnografica di De Brosses, costituisce per Marx un'utile suggestione e il punto di partenza per l'applicazione conseguente di quel concetto non solo al denaro, ma ai più diversi fenomeni economici, dalla terra alla merce, al capitale, nonché all'economia politica stessa, nella sua fisionomia di scienza apologetica della ricchezza.

Per De Brosses il feticismo consiste nella consuetudine, attestata in diverse popolazioni indigene sud-americane, di attribuire poteri spirituali di natura divina ad oggetti ed eventi naturali, in particolare a quelli "le cui cause sono loro sconosciute, e che hanno un'aria di novità".<sup>77</sup> La tendenza a divinizzare gli enti materiali trova quindi una prima spiegazione psicologica nell'*ignoranza del processo che li ha generati*, la quale porta a fingere una genealogia fantastica per fenomeni che sfuggono alla comprensione umana. All'ignoranza si affianca un'originaria soggezione alla natura, alle cui forze soverchianti l'uomo è dapprincipio esposto senza possibilità di difesa e di controllo: "Finché queste passioni lo tengono sospeso nell'ansiosa incertezza per gli eventi futuri che non può né conoscere né controllare, la sua immaginazione si impegna a formarsi una qualche idea di certi poteri superiori ai suoi".<sup>78</sup> Questa primitiva soggezione affiora alla coscienza dell'uomo nell'idea secondo la quale i fenomeni naturali sono dotati di una propria *potenza* individuale, concepita in analogia con le forze umane: "Dato che tali potenze sono state concepite in analogia ai poteri umani, si ricorre, allo scopo di

---

<sup>75</sup> In *Storia e coscienza di classe*, con una scelta che condiziona persino le interpretazioni di molti suoi critici, Lukàcs presenta infatti il fondamentale testo marxiano sulle "cose sensibilmente sovrasensibili" come una descrizione del fenomeno della *reificazione* (cfr. Lukàcs G., *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1974, p. 111). In tutto il testo il feticismo è costantemente identificato con un processo di esteriorizzazione o di oggettivazione distorta e innaturale, ovvero di astrazione intellettualistica in senso hegeliano, come appare nel passo seguente, dedicato alla reificazione della coscienza: "La trasformazione del rapporto di merce in una cosa caratterizzata da una «oggettualità spettrale» non può [...] limitarsi alla mercificazione di tutti gli oggetti del soddisfacimento di bisogni. Essa imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, ma appaiono come «cose» che l'uomo «possiede» ed «esteriorizza», alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno" (ivi, p. 130).

<sup>76</sup> Marx K., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, pp. 263-264. Per il testo di De Brosses cfr. *infra*. L'esplicita identificazione dell'oro con un feticcio ritorna nel *Capitale*: "Per trattenere l'oro come denaro, e dunque come elemento della tesaurizzazione, bisogna impedirgli di circolare, cioè di risolversi come mezzo di acquisto in mezzi di consumo. Il tesaurizzatore sacrifica quindi al feticcio oro i suoi appetiti carnali. Prende sul serio il vangelo della rinuncia" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 221).

<sup>77</sup> De Brosses C., *Sul culto degli dei feticci, o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della Nigrizia*, Roma, Bulzoni, 2000, p. 126.

<sup>78</sup> Ivi, p. 228.



piegarle a proprio favore, a quegli stessi mezzi utilizzati per influenzare gli uomini per assicurarsi i loro benefici o rimuovere la loro ostilità”.<sup>79</sup> L’antropomorfismo del feticcio si rivela nella circostanza per la quale i poteri che gli sono attribuiti non si limitano alle abilità materiali che esso esibisce, ma sono per lo più concepiti in termini spirituali, soggettivi, quindi divini: “i Brasiliani hanno per Feticcio ordinario una grossa zucca secca, nella quale gettano chicchi di mais o piccole pietre [...]. È il loro Dio Lare, il cui uso è consacrato soprattutto alla divinazione; credono che lo spirito risieda in essa e dia le sue risposte, quando si va a consultare il rumore che fa questa specie di strumento”.<sup>80</sup> Proprio l’analogia con l’uomo consente una comunicazione diretta con il divino, la quale, muovendo dal riconoscimento di un’originaria sproporzione di forze, non può che assumere la forma asimmetrica della venerazione: “nessuna Divinità di questo tipo è stata così funesta ai Selvaggi come l’oro, che credono sia certamente il Feticcio degli Spagnoli, giudicando la natura di questa credenza sulla base delle proprie e sulla base della profonda venerazione manifestata da questi ultimi verso quel metallo”.<sup>81</sup> L’identificazione dell’oro con un feticcio, che dovette colpire il giovane Marx, è dunque necessariamente indotta dalle popolazioni indigene sulla base della devozione che gli avventurieri europei gli tributano.

Questa lineare ricostruzione della genesi dei culti feticistici è velocemente sintetizzata da De Brosses in un passo di grande rilevanza teorica:

Conosciamo bene la tendenza, naturale all’uomo, a concepire gli altri esseri a somiglianza di se stesso ed a supporre nelle cose esterne quelle stesse qualità, che ritrova in sé. Spontaneamente, senza riflessione, egli attribuisce bontà o malizia persino alle cause inanimate, che gli procurano piacere o che, invece, gli arrecano danno. Questa abitudine, a *personificare* sia *esseri fisici* sia qualunque tipo di enti morali, è una metafora intrinseca alla natura dell’uomo [...]. Fa dunque grande meraviglia se questo stesso individuo rozzo, che appartiene, inoltre, a popoli ignoranti e grossolani, sia giunto a figurarsi che in certi esseri materiali, oggetto del suo culto, vi sia una *potenza*, un qualche Genio, un Feticcio, un Manitu? [...] Ci stupiamo se, spinto dal timore ad *immaginare poteri invisibili*, ma sollecitato dai suoi stessi sensi a *fissare la propria attenzione sugli oggetti visibili*, egli abbia riunito in una due operazioni opposte ma simultanee, finendo così coll’*attribuire il potere invisibile all’oggetto visibile*, senza distinguere [...] l’oggetto materiale dal potere intelligente attribuitogli [...]? Ed ancora è lecito meravigliarsi se quest’uomo grossolano ha riconosciuto a tale potere intelligente le stesse passioni dell’amore, dell’odio, della collera, della gelosia, della vendetta, della pietà etc. che turbano il suo stesso animo?<sup>82</sup>

L’attitudine antropomorfa dell’immaginazione umana è chiamata qui a giustificare il movimento di proiezione in forza del quale un ente fisico subisce un processo di personificazione, nella misura in cui gli sono attribuiti poteri e facoltà di natura spirituale. Ancora più importante di questa osservazione, che richiama brevemente l’intera argomentazione precedente, è il fatto che De Brosses spieghi in termini psicologico-gnoseologici la genesi del feticismo mediante l’incrocio di due facoltà umane – l’immaginazione e la sensibilità – che hanno come correlato due diverse dimensioni

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Ivi, p. 127.

<sup>81</sup> Ivi, p. 126.

<sup>82</sup> Ivi, p. 228, corsivi miei.

dell'essere – soggettività e oggettività, spirito e materia –, cosicché la feticizzazione degli enti naturali consisterebbe nell'*attribuzione di un potere immaginario all'oggetto fisico attestato dalla sensazione*. A seconda della prospettiva dalla quale ci si colloca, quest'esito sembrerà dipendere da un processo di reificazione di un elemento spirituale o piuttosto di soggettivazione di un ente materiale e il feticcio potrà quindi essere inteso, al modo di un'erma bifronte, come il frutto di un'indebita materializzazione dello spirito o di un'altrettanto indebita spiritualizzazione della materia.

Del duplice significato del fenomeno feticistico Marx mostra di essere consapevole già negli scritti giovanili, dove esso è chiamato implicitamente a far risaltare il doppio volto del denaro. Da un lato, negli *Appunti su James Mill* questo è presentato, sulla scorta di Hess, per il quale era “l'inumano, esteriore, morto mezzo di rapporto” tra gli uomini, come il frutto della reificazione alienata dello scambio sociale; dall'altro, vi è definito “vero dio” e “vera potenza”,<sup>83</sup> e nei *Manoscritti economico-filosofici* si parla ancora di “forza del denaro”<sup>84</sup> e di “potenza del denaro”,<sup>85</sup> esso “funge da essere onnipotente”,<sup>86</sup> ed è chiamato “divinità visibile”,<sup>87</sup> ovvero, con le parole del *Timone di Atene*, “visibile dio”,<sup>88</sup> in virtù di un evidente processo di personificazione mistica. Nella *Questione ebraica* la divinizzazione del denaro è affermata in maniera ancora più netta:

Il dio *del bisogno pratico e dell'egoismo* è il *denaro*. Il denaro è il geloso dio d'Israele, di fronte al quale nessun altro dio può esistere. Il denaro avvilito tutti gli dei dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora. Il dio degli ebrei si è mondanizzato, è diventato un dio mondano.<sup>89</sup>

Anche quando non è reso esplicito, il riferimento al feticismo è essenziale per intendere il denaro come sintesi estraniata tra le facoltà umane e l'ambito delle relazioni economiche divenuto indipendente dall'uomo, in un intreccio indissolubile con la tematica feuerbachiana della genesi del divino come proiezione alienata dell'essenza umana: “la forza *divina* del denaro risiede nella sua *essenza* in quanto *essenza generica* estraniata (alienante e alienantesi) degli uomini. Il denaro è il *potere alienato dell'umanità*”.<sup>90</sup> Già negli articoli giovanili e nei primi appunti manoscritti di argomento economico, Marx si serve dunque di due concetti desunti dall'etnografia religiosa e dalla critica filosofica della religione per esprimere la deformazione cui è soggetta la sfera della produzione materiale dell'esistenza umana, allorché essa acquista autonomia rispetto alla condotta consapevole

---

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, p. 18.

<sup>84</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 220.

<sup>85</sup> Ivi, p. 193.

<sup>86</sup> Ivi, p. 219. Su questa potenza divina del denaro fa leva Preve, quando afferma, con un misto di ironia e disincanto, che “il denaro non richiede deduzione trascendentale [...] non c'è nessun bisogno di legittimare filosoficamente il capitalismo, finché esso riesce dialetticamente a funzionare nelle metropoli depauperando la natura e il resto del mondo” (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 212).

<sup>87</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 221.

<sup>88</sup> Ivi, p. 220.

<sup>89</sup> Marx K., *Sulla questione ebraica*, in Marx K., Engels F., *Opere*, III, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 187.

<sup>90</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 221.

degli uomini e assume di fronte a loro una consistenza spettralmente oggettiva o misticamente soggettiva.

Tuttavia, il punto in cui la questione del feticismo è esplicitamente tematizzata e la forza euristica di quel concetto è direttamente messa alla prova nel confronto con la materia economica è il paragrafo del primo libro del *Capitale* intitolato *Il carattere feticistico della merce e il suo segreto*. Se si tiene conto del fatto che esso è posto a chiusura del fondamentale capitolo dedicato all'analisi della merce; che rappresenta un esempio esteso e coerente di applicazione di una categoria religiosa all'analisi economica; che consente di mettere in luce l'inversione sulla quale si fondano la società e il modo di produzione capitalistico-borghesi, non stupisce che proprio su questo testo la critica abbia prevalentemente basato l'interpretazione del significato che la categoria di feticismo possiede nell'opera marxiana.

Per Marx la forma di merce rappresenta, tanto per la coscienza comune quanto per il discorso scientifico dell'economia, un enigma, in quanto conferisce all'oggetto un carattere mistico, indecifrabile, che trova plastica rappresentazione nella celebre immagine del tavolo animato:

la forma del legno risulta modificata quando se ne fa un tavolo: ciò malgrado, il tavolo rimane legno, un'ordinaria cosa sensibile. Ma, non appena si presenta come merce, eccolo trasformarsi in una cosa insieme sensibile e sovrasensibile. Non solo sta coi piedi al suolo, ma si mette a testa in giù di fronte a tutte l'altre merci, e dipana dalla sua testa di legno grilli ben più stupefacenti che se cominciasse a ballare da sé.<sup>91</sup>

Al di là della forza suggestiva della personificazione del tavolo, l'esempio marxiano è volutamente criptico: fornisce gli indizi necessari alla soluzione dell'enigma, lasciandoli tuttavia circonfusi di un'atmosfera misteriosa, che serve a mantenerli celati in vista dello scioglimento finale. Il primo elemento che Marx mette in risalto è la natura duplice della merce, che è insieme cosa sensibile, oggetto modificato in forma utile per l'uomo, e cosa sovrasensibile, entità trascendente, dotata di poteri indipendenti ed eccedenti rispetto al suo aspetto naturale. Una volta che sia considerata in questa seconda determinazione, che l'analisi precedente permette di identificare agevolmente con il valore,<sup>92</sup> la merce mostra di poter entrare in relazione con tutte le altre solo a condizione di aver effettuato un preventivo rovesciamento entro se stessa<sup>93</sup> – che trova espressione figurata nel ribaltamento del tavolo – poiché essa non sarebbe capace di comunicazione e di scambio con altri prodotti del lavoro umano sulla base del suo peculiare valore d'uso. Quest'inversione, che richiama implicitamente il ben noto schema dell'alienazione, è scandita in tre passaggi logici:

---

<sup>91</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 148.

<sup>92</sup> “Un abito non esprime valore più che possa esprimerlo il primo pezzo di tela capitato per le mani. Ciò dimostra soltanto che, all'interno del rapporto di valore con la tela, l'abito conta più che fuori, allo stesso modo che tanti uomini contano di più entro un abito gallonato che fuori di esso” (ivi, p. 126).

<sup>93</sup> È questo il senso dell'affermazione di Löwith, secondo la quale “la forma o la struttura di merce contraddistingue l'alienazione tanto dell'individualità umana quanto delle cose” (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, p. 61).

Da dove nasce, dunque, il carattere enigmatico del prodotto del lavoro, non appena riveste la *forma di merce*? Evidentemente, da questa stessa forma. L'eguaglianza dei lavori umani assume la forma materiale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro; la misura del dispendio di forza lavoro umana mediante la sua durata temporale assume la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro; infine, i rapporti tra i produttori, nei quali le determinazioni sociali dei loro lavori si attuano, assumono la forma di un rapporto sociale fra i prodotti del lavoro.<sup>94</sup>

Nelle pagine precedenti Marx ha mostrato che la necessità dello scambio impone l'uguagliamento dei prodotti del lavoro, il quale richiede una corrispondente equalizzazione delle diverse tipologie di lavoro utile; qui il processo è ricostruito dal punto di vista inverso: la reciproca commensurabilità dei diversi lavori utili si traduce nell'uguaglianza tra le merci, in quanto cristallizzazioni di lavoro umano astrattamente inteso. Inoltre, poiché l'unità di misura di questo lavoro generico non può che essere il tempo della sua esecuzione, ne consegue che anche i prodotti possano essere reciprocamente raffrontati sulla base del tempo di produzione, che assume forma obiettiva nella determinazione di valore; infine, i lavoratori entrano in mutuo rapporto tramite la mediazione dei prodotti del loro lavoro, poiché solo mediante la forma di merce, che questi hanno acquisito, si attua l'equalizzazione delle attività individuali<sup>95</sup> che li rende reciprocamente commensurabili e suscettibili di scambio e di conseguenza i singoli lavori privati attingono il loro significato specifico all'interno dell'articolazione sociale complessiva. Il feticismo si annida nella circostanza per la quale, in forza di questo processo di uguagliamento dei lavori e dei loro prodotti, la merce acquisisce proprietà sociali che sembrano competerele per natura.<sup>96</sup> Nella denuncia del carattere di feticcio della merce torna quindi l'idea – già espressa negli *Appunti su Mill* – che il rapporto sociale sia mediato dalla sfera dello scambio, con le fondamentali differenze che ora l'agente della socializzazione alienata è individuato nella merce, anziché nel denaro, e che il feticismo è esplicitamente identificato con l'indebita naturalizzazione di qualità sociali:

L'enigma della forma merce consiste dunque semplicemente nel fatto che, a guisa di specchio, essa rinvia agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettuali degli stessi prodotti del lavoro, proprietà naturali sociali di questi oggetti; quindi rinvia loro anche l'immagine del rapporto sociale fra i produttori da un lato e il lavoro complessivo dall'altro come rapporto sociale fra oggetti, rapporto esistente al di fuori dei produttori medesimi. Grazie a questo *quid pro quo*, i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, o sociali.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 149.

<sup>95</sup> Per Marx Aristotele non poté comprendere la forma equivalente della merce proprio perché viveva in una società di individui ineguali, nella quale era inconcepibile l'uguagliamento dei diversi lavori: "L'arcano dell'espressione di valore, l'eguaglianza ed eguale validità di tutti i lavori perché ed in quanto *lavoro umano in generale*, può essere decifrato solo quando il concetto dell'eguaglianza umana possiede già la consistenza e la tenacia di un pregiudizio popolare. Ma ciò è possibile unicamente in una società in cui la forma merce è la forma generale del prodotto del lavoro, e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini come possessori di merci è il rapporto sociale dominante" (ivi, p. 136).

<sup>96</sup> Per il concetto di feticismo cfr. anche Marx K., *Teorie sul plusvalore*, III, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXVI, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 134-137.

<sup>97</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 149-150.

Come nei feticci degli indigeni sud-americani, così nelle merci della società borghese qualità generate da una proiezione antropomorfa – là puramente psicologica, qui storico-economica – aderiscono agli oggetti come se ne costituissero determinazioni naturali intrinseche. Nella trasposizione dall'antropologia religiosa all'economia, la categoria di feticismo conserva dunque il suo significato, con l'unica differenza, imposta dalla diversità dell'oggetto, per la quale il carattere sovrasensibile della merce designa la sua funzione sociale di mediazione tra gli uomini,<sup>98</sup> anziché la funzione psicologica di mediazione tra l'individuo e le forze naturali. Se dunque, da un lato, nella merce il rapporto sociale è reificato, presentandosi come nesso naturale tra oggetti, dall'altro lato il prodotto del lavoro può assolvere il suo ruolo sociale solo nella misura in cui gli si attribuisce una forma soggettiva, personale,<sup>99</sup> svincolata dalla sua specifica consistenza materiale e capace di attività autonoma. L'autonomizzazione del valore di scambio e la sua capacità di mediare il rapporto tra gli uomini costituiscono dunque il segreto della sovrasensibilità della merce. Il ricorso al concetto di feticismo è giustificato anche dal carattere confuso, mistico, sovranaturale con cui la merce si presenta alla coscienza umana, ovverosia dall'obliterazione del processo sociale che ha originato la figura peculiare che il prodotto del lavoro umano assume nella società capitalistica:

Per trovare un'analogia a questo fenomeno, dobbiamo rifugiarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Qui i prodotti della testa umana appaiono come figure autonome, dotate di vita propria, che stanno in rapporto l'una con l'altra e tutte insieme con gli uomini. Così accade, nel mondo delle merci, anche ai prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che aderisce ai prodotti del lavoro non appena sono prodotti come merci, e che perciò è inseparabile dalla produzione di merci.<sup>100</sup>

La percezione feticistica non deve essere intesa, tuttavia, come una deformazione soggettiva di una realtà limpida e trasparente, dovuta a ingenuità o a difetto di acribia da parte della coscienza comune, bensì come il fedele rispecchiamento di un mondo in sé invertito, come la forma di conoscenza che corrisponde adeguatamente al modo peculiare in cui i prodotti del lavoro si presentano all'interno di una formazione sociale determinata. Nella merce, infatti, il valore possiede un'esistenza obiettiva, così come il lavoro generico nelle forme più avanzate di capitalismo:<sup>101</sup> l'uno e l'altro valgono quindi come *astrazioni reali*,<sup>102</sup> determinazioni di pensiero incarnate nello spessore della

---

<sup>98</sup> “La società borghese è la particolare forma sociale in cui proprio le relazioni fondamentali che gli uomini stringono nella produzione sociale della loro vita appaiono soltanto a posteriori alla coscienza degli interessati in questa forma rovesciata, come rapporti di *cose*. Poiché essi fanno dipendere le loro azioni coscienti da queste rappresentazioni, vengono effettivamente dominati dal prodotto delle mani, come il selvaggio dal suo feticcio” (Korsch K., *Karl Marx*, p. 122).

<sup>99</sup> Löwith, commentando l'articolo marxiano sui furti di legna, descrive così il fenomeno feticistico: “Poiché qualcosa come la legna, questa apparente «cosa-in-sé», sulla base di certi rapporti sociali viene a determinare l'essere e il comportamento dell'uomo insieme con la «reificazione» dell'autocoscienza umana, anche le cose stesse finiscono col diventare *la misura dell'uomo* [corsivo mio]. *I rapporti umani si materializzano, dal momento che i rapporti materiali si umanizzano in potenze quasi personali che si impadroniscono dell'uomo*” (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, p. 62).

<sup>100</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 150.

<sup>101</sup> Cfr. Marx K., *Per la critica dell'economia politica. Introduzione*, Roma, Editori Riuniti, 1957, pp. 192-193.

<sup>102</sup> “Non si dice più solo della *filosofia* ma direttamente della *realtà*, delle cose, che sono «sensibilmente sovrasensibili», cioè mistiche, ossia testa all'ingù” (Colletti L., *Il marxismo e Hegel*, p. 113). Colletti collega il tema dell'astrazione reale con la critica logico-politica del giovane Marx all'hegelismo: “la metafisica non è più solo una particolare forma della

storia; analogamente, la reificazione del rapporto sociale, la personificazione del mondo oggettivo, la dipendenza dell'articolazione dei lavori individuali dalla sfera dello scambio mercantile sono altrettanti caratteri reali della società borghese e come tali entrano nella coscienza immediata, pre-riflessiva dei singoli attori sociali:

Dato che i produttori privati entrano socialmente in contatto solo mediante lo scambio dei prodotti del loro lavoro, è anche solo all'interno di questo scambio che i caratteri specificamente sociali dei loro lavori privati si manifestano. Ovvero, è solo attraverso i rapporti in cui lo scambio pone i prodotti del lavoro e, per il loro tramite, i produttori, che i lavori privati si attuano veramente come articolazioni del lavoro sociale complessivo. Perciò, ai produttori, i rapporti sociali fra i loro lavori privati *appaiono* come quel che *sono*, cioè non come rapporti immediatamente sociali fra uomini nei loro lavori medesimi, ma come *rapporti materiali fra persone e rapporti sociali fra cose*.<sup>103</sup>

Il dato fondamentale, nella prospettiva marxiana, è l'indipendenza della divisione sociale e della mutua connessione del lavoro dei singoli da qualsiasi piano concertato, razionale e consapevole della collettività. A questa sottrazione del nesso sociale all'azione consapevole dell'uomo è connessa una percezione socialmente necessaria, il cui aspetto propriamente feticistico consiste nel fatto che sfugge alla coscienza l'origine storico-economica della forma di merce, cosicché le proprietà sociali dei prodotti del lavoro sembrano coincidere con le loro qualità naturali immediate.<sup>104</sup> È feticistica questa naturalizzazione del sociale, che, ignorando la genesi della forma-merce,<sup>105</sup> erige l'esito a dato e irrigidisce il frutto della temporalità storica nella presenzialità statica dell'eternità naturale.<sup>106</sup> Qui si fonda l'analogia tra il misticismo proprio dell'economia politica, che nel dato economico astrattamente considerato annulla il processo storico della sua genesi, e l'antropomorfismo inconsapevole della coscienza religiosa, che venera come incondizionato ciò che è posto dall'uomo e come originario l'esito di una proiezione. Proprio nell'ignoranza della genesi dell'ente materiale De Brosses aveva

---

conoscenza, ma è un processo che investe dall'interno la *realtà* stessa. In altre parole, capovolta o «testa in giù» non è più soltanto la rappresentazione (metafisica) della realtà medesima, ma il mondo stesso, che va appunto sovvertito e raddrizzato. [...] In breve, l'ipostasi del concetto hegeliano rimanda all'ipostasi del capitale e dello Stato" (ivi, p. 355). Sul tema dell'astrazione reale cfr. Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (saggio su Marx)*, Roma, Bulzoni, 1987.

<sup>103</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 150-151.

<sup>104</sup> "Nell'espressione di peso del pan di zucchero, il ferro rappresenta una proprietà naturale comune ad entrambi i corpi, la loro gravità – mentre, nell'espressione di valore della tela, l'abito rappresenta una proprietà sovranaturale di entrambi gli oggetti: il loro valore, qualcosa di puramente sociale. [...] la forma equivalente [...] consiste proprio nel fatto che un corpo di merce, l'abito, – questa cosa così com'è, essa e non altra –, esprime valore; quindi, possiede per natura forma valore. Certo, questo è vero soltanto entro il rapporto di valore in cui la merce tela è riferita alla merce abito come equivalente; ma poiché *le proprietà di una cosa non nascono dal suo rapporto con altre, ma non fanno che attuarsi in esso*, anche l'abito *sembra possedere per natura* la sua forma equivalente, la sua proprietà di immediata scambiabilità, così come possiede per natura la proprietà di essere pesante o di tenere caldo" (ivi, pp. 132-133 corsivo mio); "Un nero è un nero. È solo in condizioni particolari che egli diventa uno schiavo. Una macchina filatrice del cotone è una macchina per filare il cotone. È solo in condizioni particolari che essa diventa *capitale*. Se viene strappata a tali condizioni, essa non è capitale: proprio come l'oro, in sé e per sé, non è *denaro* e lo zucchero non è il *prezzo* dello zucchero" (Marx K., *Lavoro salariato e capitale*, p. 169).

<sup>105</sup> "La merce è un'unità di opposte determinazioni. In quanto «cellula» della società borghese essa riflette in sé il rapporto fra natura e processo storico" (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, p. 59).

<sup>106</sup> "L'economia politica fissa la forma sociale estraniata come forma naturale: ma non può sopprimere la base sociale «reale» e pre-categoriale. *Il feticismo è la naturalizzazione del sociale estraniato*" (Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*, p. 61).

indicato la causa psicologica della sua feticizzazione e Marx traspone lo stesso tema nel rapporto tra l'uomo e i suoi prodotti:

Gli uomini, dunque, non riferiscono l'uno all'altro, come valori, i prodotti del proprio lavoro perché questi contino per essi come puri *involucri materiali di lavoro umano* omogeneo. All'opposto: eguagliano l'uno all'altro come lavoro umano i loro pur diversi lavori in quanto eguagliano l'uno all'altro nello scambio, come valori, i propri prodotti eterogenei. Non sanno di farlo, ma lo fanno. Perciò al valore non sta scritto in fronte *che cos'è*.<sup>107</sup>

La merce possiede un carattere enigmatico perché l'uomo non è consapevole di eguagliare, tramite lo scambio mercantile, non solo valori d'uso differenti, ma gli stessi lavori utili che in essi trovano oggettivazione. L'elemento dell'incoscienza, che era tratto essenziale anche della concezione feuerbachiana della religione come oggettivazione alienata e inconsapevole dell'essenza umana, funge da *trait d'union* tra la critica alla fede e la critica al capitale; l'importanza del concetto di feticismo risiede dunque nel fatto che esso consente di tematizzare quell'elemento di inconsapevolezza, che nella nozione di alienazione restava piuttosto implicito. Per converso, tanto l'alienazione religiosa quanto il feticismo economico trovano il proprio superamento nel ripristino di un nesso diretto tra la coscienza da un lato, l'essenza generica e la sfera dei rapporti sociali dall'altro:

Immaginiamo [...] un'associazione di uomini liberi, che lavorino con mezzi di produzione posseduti in comune e spendano le loro molteplici forze lavoro individuali come un'unica forza lavoro sociale. [...] Le relazioni sociali fra gli uomini, i loro lavori e i prodotti del loro lavoro, rimangono qui in una semplicità cristallina sia nella produzione che nella distribuzione. [...] *Il riflesso religioso* del mondo reale può scomparire, in genere, solo quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentino ogni giorno all'uomo relazioni limpidamente razionali col proprio simile e con la natura. La forma del processo di vita sociale, cioè del processo di produzione materiale, si spoglia del suo mistico velo di nebbia solo quando, come prodotto di uomini liberamente associati, sia sottoposto al loro controllo cosciente, e conforme a un piano.<sup>108</sup>

Il riferimento alla critica della religione svolge quindi un duplice ruolo: da un lato, grazie al concetto di feticismo, consente di indicare per via analogica nell'opacità il carattere peculiare del sistema capitalistico; dall'altro, ponendo l'esigenza della trasparenza, individua la principale condizione del suo trapasso in una società di uomini liberi. È dunque il medesimo elemento della presa di coscienza a mediare tanto il passaggio dal feticismo delle merci al controllo pianificato del nesso sociale quanto il superamento della fede religiosa nell'ateismo e nella filantropia.

L'atteggiamento feticistico non caratterizza tuttavia esclusivamente la coscienza comune, bensì connota, in forma storicamente variabile, anche le rappresentazioni ideologiche dell'economia,

---

<sup>107</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 152.

<sup>108</sup> Ivi, pp. 157-158. Löwith ha ben sottolineato l'elemento dell'opacità come tratto caratteristico del feticismo e l'esigenza dialettica della trasparenza come momento essenziale del suo superamento nella società comunista: "Marx sviluppa la possibilità di un futuro ordinamento sociale comunistico, per contrapporre ancora una volta l'opaco perversimento del moderno mondo di merci – la sua inumanità – alla «trasparenza» delle relazioni sociali di tale ordinamento con i prodotti del suo lavoro. [...] Al ritorno dal carattere di merce al carattere d'uso corrisponde [...] la rimozione del capitalismo" (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, p. 69).

ciascuna delle quali è feticistica in un senso peculiare e specifico.<sup>109</sup> Così, il mercantilismo feticizza l'oro, considerandolo denaro per natura; la fisiocrazia il suolo, attribuendogli la capacità naturale di produrre rendita; gli economisti classici il capitale, immaginando che costituisca una fonte indipendente di valore:<sup>110</sup>

Da dove traggono origine le illusioni del sistema monetario? Esso non ha visto che, come denaro, l'oro e l'argento rappresentano un rapporto sociale di produzione; ma li ha visti nella luce di cose naturali dotate di proprietà stranamente sociali. E la moderna economia politica, che piena di boria e di sussiego sogghigna del sistema monetario, non tradisce a sua volta smaccatamente il proprio feticismo non appena considera il capitale? Da quanto tempo è svanita l'illusione fisiocratica che la rendita fondiaria nasca non dalla società, ma dal suolo?<sup>111</sup>

Come la comune coscienza religiosa trova nella dottrina teologica una formulazione astratta e rigorosa del suo stesso punto di vista, così il modo in cui i fenomeni economici appaiono alla superficie della società trova nel discorso dell'economia politica una diretta sanzione teorica; al pari della teologia, l'economia è dunque una forma di conoscenza ideologica, feticistica, poiché riproduce nella teoria i nessi causali così come si presentano al livello fenomenico, riducendo l'essenza all'apparenza: considera le determinazioni sociali dell'oggetto come altrettante proprietà naturali,<sup>112</sup> solo perché esso mostra di possederle attualmente; disconosce il processo storico che ha portato ad assegnargliele; recide il legame fra la storia e l'uomo; frappone tra questi e il suo prodotto un velo che rende opaca la loro relazione; autonomizza l'oggetto, conferendogli un'esistenza indipendente e irrelata. Il feticismo non è dunque carattere distintivo di una determinata teoria della ricchezza, bensì tratto che accomuna tutte le dottrine economiche moderne, cosicché l'opera marxiana si configura come una critica generale dell'economia politica, che, prendendo a bersaglio la sua forma più aggiornata e rigorosa, si applica a

---

<sup>109</sup> Tronti ha visto giustamente nel feticismo un effetto ideologico, anche se ha poi commesso l'errore di considerare l'ideologia come una falsa apparenza, mentre per Marx essa è piuttosto un'apparenza *socialmente necessaria*: "Il feticismo è una forma dell'ideologia; non c'è in Marx teoria del feticismo, c'è critica dell'ideologia come falsa apparenza" (Tronti M., *I «grilli» della merce*, in Mistura S., *Figure del feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, p. 103).

<sup>110</sup> "Come *incremento periodico del valore capitale*, ossia come frutto periodico del capitale in processo, il plusvalore prende la forma di un *reddito nascente dal capitale*" (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 727-728).

<sup>111</sup> Ivi, p. 162.

<sup>112</sup> "D-D': abbiamo qui il punto di partenza originario del capitale, il denaro nella formula D-M-D' ridotta ai suoi due estremi D-D', dove D' è  $D + \Delta D$ , denaro che genera più denaro. È la formula originaria e generale del capitale condensata in un *resumé* privo di senso. È il capitale fatto e finito, unità di processo di produzione e processo di circolazione, che perciò genera in un determinato periodo di tempo un determinato plusvalore. Nella forma del capitale produttivo di interesse ciò appare immediatamente, senza la mediazione del processo di produzione e del processo di circolazione. Il capitale si presenta come fonte misteriosa e autogeneratrice dell'interesse, del suo proprio incremento. La *cosa* (denaro, merce, valore) è, come mera cosa, già capitale, e il capitale stesso appare come semplice cosa; il risultato dell'intero processo di produzione appare come proprietà di per sé inerente ad una cosa; [...] nel capitale produttivo d'interesse questo feticcio automatico trova la sua espressione più pura, è valore che si valorizza, denaro che figlia denaro [...]. Produrre valore, fruttare interesse, diventa così proprietà del denaro, come è proprietà di un albero di però il produrre pere. [...] Qui la forma feticistica del capitale e la rappresentazione del capitale come feticcio sono complete. In D-D' abbiamo la forma concettualmente impropria del capitale, lo stravolgimento all'ennesima potenza dei rapporti di produzione come cose: la forma produttiva di interesse diventa la forma semplice del capitale, in cui esso è presupposto al proprio processo di riproduzione. La capacità della merce, e rispettivamente del denaro, di valorizzare il proprio valore indipendentemente dalla riproduzione, ecco la mistificazione del capitale nella sua forma più flagrante. Per l'economia volgare, che pretende di rappresentare il capitale come fonte autonoma del valore, della creazione di valore, questa forma – in cui la fonte del profitto non è più riconoscibile e il risultato del processo di produzione capitalistico assume, scisso da questo stesso processo, un'esistenza indipendente – è naturalmente la manna" (Marx K., *Il capitale*, libro III, pp. 493-495).



*fortiori* a quelle che la hanno preceduta, poiché pone in questione il loro comune presupposto, quella pretesa di assolutezza e di astoricità che sfocia nella grezza identificazione dell'essenza con il fenomeno e del dato naturale con il risultato storico:

Formule che portano scritta in fronte la loro appartenenza ad una formazione sociale in cui il processo di produzione asservisce gli uomini invece di esserne dominato, valgono per la loro [degli economisti] coscienza borghese come ovvia necessità naturale quanto lo stesso lavoro produttivo, ed essa quindi tratta le forme preborghesi dell'organismo sociale di produzione suppergiù come i padri della Chiesa trattavano le religioni precristiane.<sup>113</sup>

Anche per questo verso Marx si rivela debitore di Feuerbach, poiché annette al concetto di feticismo desunto da De Brosses una valenza universale che esso non possedeva nell'originale. Infatti, mentre per De Brosses è feticistica solo una determinata specie, ingenuamente antropomorfa, di religione, per Feuerbach non vi è devozione che non si fondi sull'oggettivazione estraniata di facoltà umane, sia che la divinità sia identificata con un ente fisico sia che appaia come un'entità immateriale di natura puramente spirituale. Ne consegue, inoltre, – e in ciò risalta un'ulteriore analogia con il discorso marxiano – che il compito precipuo che si impone a una critica antropologica della religione è quello di mostrare l'alienazione proprio nella confessione più spirituale, che ha condotto più a fondo e nel modo più coerente lo sforzo di liberarsi da ogni residuo naturalistico e antropomorfo:

Le prime religioni sono idolatrie per le religioni posteriori; queste riconoscono che l'uomo ha adorato il proprio essere senza saperlo. [...] Ma ogni religione particolare che definisce idolatrie le sue più antiche sorelle, esclude se stessa – ed invero necessariamente, altrimenti non sarebbe più religione – da questo destino, da questa natura universale della religione; soltanto alle altre religioni attribuisce ciò che pur sempre rimane – se pure in modo diverso – il vizio della religione in generale.<sup>114</sup>

L'identificazione della religione *tout court* con l'idolatria offre a Marx lo schema per l'estensione della categoria di feticismo alla scienza economica in tutte le sue forme, dalla più ingenua a quella apparentemente più sofisticata. In un passo della *Miseria della filosofia* la mediazione feuerbachiana risalta con la massima evidenza:

Gli economisti hanno un singolare modo di procedere. Non esistono per essi che due tipi di istituzioni, quelle dell'arte e quelle della natura. Le istituzioni del feudalesimo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia istituzioni naturali. E in questo gli economisti assomigliano ai teologi, i quali pure stabiliscono due sorte di religioni. Ogni religione che non sia la loro è un'invenzione degli uomini, mentre la loro è emanazione di Dio.<sup>115</sup>

La costanza del riferimento religioso, che si manifesta tanto nell'uso della categoria di feticismo quanto nel parallelismo istituito tra economia politica e teologia, autorizza a cercare nella critica filosofica della religione gli elementi necessari a intendere il significato dell'identificazione degli

---

<sup>113</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 159-160. Tronti commenta: "Ecco di nuovo, e più in profondità, il vero feticismo: fare di una costruzione storica un prodotto naturale, fare di una parte un tutto, di un oggetto un soggetto, di una cosa una persona" (Tronti M., *I «grilli» della merce*, p. 109).

<sup>114</sup> Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, p. 35.

<sup>115</sup> Marx K., *Miseria della filosofia*, p. 103.

oggetti economici, dal denaro<sup>116</sup> al suolo, dalla merce al capitale,<sup>117</sup> con altrettanti feticci. Come si è già accennato, nel fenomeno del feticismo delle merci la critica ha generalmente sottolineato, anche sulla scorta di alcune formulazioni marxiane, la reificazione del rapporto interumano, che ne costituisce tuttavia solo un aspetto parziale, lasciando in secondo piano la soggettivazione fantastica dell'oggetto di scambio,<sup>118</sup> che è ugualmente necessaria a definire il suo concetto. A quest'obliterazione corrisponde una coscienza ancora impigliata nel presupposto teologico della superiorità dello spirito rispetto alla materia: se, infatti, la reificazione della divinità è ciò che nel feticismo sconcerta la coscienza religiosa, la coscienza naturalistica è disturbata al contrario dall'animazione antropomorfa dell'ente fisico. Nella tradizione occidentale, a partire almeno da Platone e da Aristotele e con la significativa eccezione dello stoicismo, ripugna al pensiero concepire l'essere divino in termini materiali e ancor più come un ente naturale finito, a causa dell'identificazione della materia con una forma degradata e dipendente di essere, intrisa di imperfezione, errore, mutamento e mancanza. Nella prospettiva materialistica, viceversa, la natura è autosufficiente da un punto di vista tanto ontologico quanto logico, poiché trova in se stessa le ragioni per esistere e le condizioni per essere compresa, cosicché la sua spiritualizzazione non può che risultare da un'indebita proiezione antropomorfa. In questo senso, non nella degradazione della potenza spirituale, bensì nell'umanizzazione dell'ente naturale consiste l'aspetto scandaloso del feticcio; ovverosia, in termini economici, è l'animazione della merce, la trasfusione a suo vantaggio della capacità umana di muoversi da sé ciò che sottrae all'uomo il controllo del mondo oggettivo e lo subordina al potere autonomo del processo economico.

Per Marx, tra uomo e natura sussiste un nesso dialettico di autonomia e interazione, che consente il dispiegamento della finalità umana nel mondo. L'autonomia del mondo fisico, rivendicata con forza contro lo spiritualismo idealistico, si fonda infatti sulla regolarità della legalità naturale, nella quale

---

<sup>116</sup> Il denaro è feticcio perché lo si identifica con la misura immanente del valore, mentre esso ne costituisce solo la forma fenomenica: "Non è il denaro che rende commensurabili le merci. Al contrario, le merci possono rappresentare collegialmente i loro valori nella stessa merce specifica, elevandola così a comune misura del valore, cioè denaro, in quanto come valori sono tutte lavoro umano oggettivato e quindi sono in sé e per sé commensurabili. Il denaro come misura del valore è la *necessaria forma fenomenica* della misura *immanente* del valore delle merci: il tempo di lavoro" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 175). Già nei *Grundrisse* Marx scriveva: "Nella sua terza determinazione, nella sua pienezza, dove il fatto di essere misura e il fatto di essere moneta figurano soltanto come funzioni del denaro, ogni determinazione formale è scomparsa, o meglio essa coincide immediatamente con la sua natura di metallo. In esso non si vede affatto che la determinazione di essere denaro è un semplice risultato del processo sociale: esso è denaro" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 208).

<sup>117</sup> "Il capitale non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 955).

<sup>118</sup> Commentando la hegeliana *Vita di Gesù*, nella quale pane e vino sono concepiti come "oggetti «mistici», cose a un tempo sensibili e sovrasensibili" (Löwith K., *Da Hegel Nietzsche*, p. 485), che diventano soggettive nell'atto di mangiare e di bere, Löwith mostra implicitamente di aver colto proprio nella soggettivazione la cifra peculiare della nozione marxiana di feticismo. Anche nella sua sintetica ma limpida ricostruzione del feticismo delle merci egli conferisce il giusto rilievo all'aspetto soggettivo acquisito dai prodotti del lavoro umano (cfr. Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, pp. 66-68). Sulla soggettività della merce insiste anche Tronti, che le connette la capacità che questa possiede di invertirsi entro se stessa e di trasformarsi nelle determinazioni più complesse dell'economia: "Soggetto moderno è la merce, da quando essa è diventata denaro e da quando il denaro è diventato capitale. Trasformazioni della merce in qualcos'altro, ma anche trasformazioni della merce in se stessa, al suo interno. C'è dunque un'interiorità della merce, come c'è una sua soggettività? Sembra di sì; così appare"; "è la soggettività, e la totalità, sociale del potere d'influenza delle cose sugli uomini il fatto che definisce, determina e identifica il processo moderno del feticismo" (Tronti M., *I «grilli» della merce*, pp. 107, 118).

l'uomo – inteso anch'egli come un ente naturale – trova la garanzia per intervenire sugli oggetti fisici e piegarli ai propri fini. L'autonomia della natura non è quindi sinonimo di autosufficienza assoluta, ma allude piuttosto a una forma di autoregolazione meccanica che consente il dispiegamento intelligente dell'azione dell'uomo. Di tutt'altro segno è l'autonomia acquisita dal mondo delle merci di fronte alla comunità umana, che Marx esprime nei termini metaforici dell'animazione dell'inerte: in questo caso, proprio l'attribuzione agli oggetti di qualità umane, soggettive è chiamata a segnalare l'estraneità irrelata, la completa sottrazione all'azione consapevole dell'uomo. Se, nel suo spessore oggettivo di valore d'uso, il prodotto del lavoro è sempre disponibile per l'uomo come oggetto-per-un-soggetto, nella forma soggettiva di valore di scambio, viceversa, esso gli si sottrae indefinitamente come soggetto autonomo, ovvero come oggetto indifferente ed estraneo, sensibilmente sovrasensibile. Per questo motivo, come già mostrava De Brosses sul piano etnografico, non nella reificazione, bensì nella soggettivazione, nella personificazione antropomorfa è racchiuso il significato intimo del feticismo, che in questo senso consente di esprimere la peculiarità di una società in cui l'uomo non è più saldo timoniere del proprio destino, ma debole naufrago in balia di un gorgo di merci.

#### § 4. Animismo e capitalismo.

Se questo è il significato che Marx attribuisce all'autonomia che il mondo delle merci assume nei confronti della prassi umana, la rassegna di personificazioni che punteggia la sua opera non deve essere intesa semplicemente come un espediente retorico per conferire vivacità alla scrittura, ma piuttosto come l'espressione metaforica di una fondamentale acquisizione teorica. La categoria di feticcio è quella che meglio consente di indicare la coesistenza, nell'oggetto materiale, di proprietà fisiche e di qualità umane o sociali, attribuitegli surrettiziamente per proiezione antropomorfa, quindi di esprimere l'*effetto fenomenico* peculiare dell'*alienazione economica*<sup>119</sup> della società moderna in termini di inversione tra l'uomo e i suoi prodotti, di “personificazione delle cose e reificazione delle persone”.<sup>120</sup> Nel fenomeno del feticismo quei due movimenti simmetrici sono ricondotti a unità, poiché

---

<sup>119</sup> Rovatti ha visto correttamente nel feticismo la parvenza fenomenica originata dal processo reale di alienazione (cfr. *supra*, p. 31, n. 66); ne deriva che “feticismo e alienazione sono momenti interconnessi ma distinti: il passaggio dal primo al secondo non è un procedimento di riduzione, ma un procedimento di comprensione. [Questo fatto] ci pone consapevolmente in presenza di *due piani o livelli*, di cui uno è manifesto e l'altro resta occultato, ma tali per cui il disoccultamento del secondo, come operazione teorica, non elimina o fa dileguare il primo ma scopre le condizioni di una modificazione pratica. Come si vede, le coppie feticismo-apparenza e alienazione-realtà pongono la esigenza di una descrizione teorica più complessa, per la quale deve risultare la *materialità* dell'apparenza (che quindi è una condizione di fatto), il tipo di *presenza* della realtà [...] e fundamentalmente il nesso apparenza-realtà in parallelo al nesso feticismo-alienazione” (Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle “Note di lettura 1844-1845” di Marx*, p. 50).

<sup>120</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 197. Lo stesso tema compare nel *Manifesto* e nelle *Teorie sul plusvalore*: “Nella società borghese il capitale è personale ed indipendente mentre l'individuo operante è privo d'indipendenza e di personalità” (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 32); “Poiché il lavoro vivo – mediante lo scambio tra capitale e operai – è incorporato al capitale e appare come un'attività che appartiene a questo, tutte le forze produttive del lavoro sociale, non appena ha inizio il processo lavorativo, si presentano come forze produttive del capitale, esattamente nello stesso modo in cui la forma generalmente sociale del lavoro appare nel denaro come qualità di una cosa. Così la forza produttiva del lavoro

diviene evidente il fatto che essi sono i due aspetti correlati di un unico processo di inversione, osservato da punti di vista opposti. È questo il motivo per il quale le opere marxiane pullulano di feticci e i fenomeni inorganici vi appaiono spesso dotati di vita propria. Alienazione e feticismo sono dunque due categorie strettamente interrelate: non si escludono a vicenda, non si sostituiscono l'una all'altra, non strutturano ciascuna un campo discorsivo indipendente, non consentono di tracciare faglie di discontinuità all'interno dell'opera marxiana; semmai, si differenziano per lievi sfumature, che consentono all'una di sottolineare con maggior forza quello che nell'altra poteva risultare soltanto accennato. Così, nella nozione di feticismo il momento della soggettivazione, per il quale il prodotto del lavoro umano si autonomizza in forma estraniata rispetto alla prassi dell'uomo, assume una raffigurazione plastica e un rilievo maggiore di quello che gli riconosceva il concetto di alienazione, ma pur sempre all'interno di un medesimo campo tematico e semantico. L'acquisizione di autonomia da parte della sfera dei rapporti economici è infatti uno dei sintomi dell'alienazione nella società moderna, cosicché l'onnipresenza, nell'opera marxiana, di espressioni che indicano personificazione degli oggetti e animazione dell'inorganico segnala ancora una volta la pervasività dei temi intrecciati del feticismo e dell'alienazione. L'antropomorfizzazione del capitale si manifesta nel modo più evidente ed esplicito nel processo di valorizzazione, in cui il valore assume le sembianze di un organismo vivente, capace di automovimento e persino di procreazione:

Se si fissano le forme fenomeniche particolari che il valore che si valorizza prende alternativamente nel suo ciclo di vita, si ottengono le definizioni: *capitale è denaro, capitale è merce*. In realtà, il valore è qui il *soggetto* di un processo in cui, mutando continuamente le forme di denaro e di merce, esso muta la sua stessa grandezza, e si stacca in quanto plusvalore da sé in quanto valore originario; si autovalorizza. Giacché il movimento in cui il valore genera plusvalore è il suo proprio movimento; quindi, la sua valorizzazione è *autovalorizzazione*. Esso ha ricevuto l'occulta proprietà di creare valore, perché è valore; partorisce figli vivi, o almeno depone uova d'oro.<sup>121</sup>

Prendere sul serio la categoria di feticismo, con le sue implicazioni soggettivistiche, significa cogliere, come significato decisivo della metafora della potenza generativa del valore, non tanto l'ovvia circostanza per la quale esso tende costantemente ad accrescersi, quanto piuttosto il fatto che quell'incremento avviene *spontaneamente*, è un movimento dotato di una propria necessità interna e indipendente dalla progettazione umana intelligente. Il capitale si distingue dal valore staticamente

---

sociale e le forme particolari di essa si presentano ora come forze produttive e forme del capitale, del lavoro *oggettivato*, delle reali condizioni di lavoro – le quali, in quanto sono una tale forma divenuta indipendente nei confronti del lavoro vivo, sono personificate nel capitalista. C'è qui di nuovo quel rovesciamento di rapporti, per esprimere il quale abbiamo già indicato, nel corso dell'analisi del denaro, il termine *feticismo*. [...] Già questo rapporto, nella sua semplicità, è un capovolgimento, una personificazione della cosa e una cosificazione della persona” (Marx K., *Teorie sul plusvalore*, I, pp. 419-420).

<sup>121</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 246.

considerato proprio per la vitalità e per il dinamismo che manifesta, nei quali Marx vuole indicare la forza di un meccanismo che può fare a meno dell'uomo, perché è sfuggito al suo controllo:<sup>122</sup>

Convertendo denaro in merci che servono come elementi costitutivi materiali di un nuovo prodotto, come fattori del processo lavorativo; incorporando nella loro morta oggettività la forza lavoro viva, il capitalista trasforma *valore*, cioè lavoro *morto*, passato, oggettivato, in *capitale*, in *valore che si valorizza*, in mostro animato che comincia a «lavorare» come se gli fosse entrato amore in corpo.<sup>123</sup>

Il capitale è feticcio e oggetto di venerazione non solo per il modo in cui lo concepisce l'economia politica, che gli attribuisce la proprietà naturale di creare valore, ma anche per il fatto di presentarsi, dinanzi all'uomo, come potenza autonoma che lo domina: già secondo Hegel, del resto, vi è religione dovunque si creda nell'esistenza di una potenza (*Macht*). Dunque, se da un lato non c'è feticismo senza alienazione, dall'altro l'alienazione sfocia necessariamente nell'autonomia dell'ente nel quale l'uomo si oggettiva in forma estraniata. Rispetto alla merce, nella quale vi era scissione, duplicità, inversione il capitale, come valore che si valorizza, consente di sottolineare proprio quest'elemento feticistico della soggettivazione, dell'autoattività, dell'innescò di una dinamica autonoma, per quanto inevitabilmente parassitaria: "Il capitale è lavoro morto che si rianima, a guisa di vampiro, solo assorbendo lavoro vivo; e tanto più esso vive, quanto più ne succhia".<sup>124</sup> Come sempre accade in Marx, questa capacità, che nel capitale è espressa in forma teorica, trova nell'apparato tecnologico che corrisponde al suo concetto un'adeguata realizzazione concreta: come già il valore nel processo di valorizzazione, così nell'attività produttiva<sup>125</sup> è l'automa ad apparire il vero soggetto; come il capitale nel suo inarrestabile moto incrementale, così "il mezzo di lavoro diventa, in sé e per sé, un *perpetuum mobile* industriale, che continuerebbe a produrre senza interruzione".<sup>126</sup>

Sottolineando l'autonomia soggettiva che i prodotti della prassi umana assumono nella società capitalistica, il concetto di feticismo consente di osservare in una nuova luce il rapporto tra Marx e Hegel a proposito della categoria di alienazione. Nell'ultimo dei *Manoscritti economico-filosofici*, nel quale si confronta con la filosofia hegeliana, Marx appunta i suoi strali critici sul modo in cui essa concepisce l'uomo, la sua prassi e il mondo oggettivo, riducendoli rispettivamente ad autocoscienza, ad attività spirituale e ad entità di pensiero. Sebbene riguardi i presupposti ontologici generali del pensiero

---

<sup>122</sup> Antonio Negri illustra così la forza espansiva del capitale che si traduce in potere di comando sul lavoro: "Quando l'antagonismo è superato, il capitale si presenta non semplicemente come processo unificato [di lavoro e valorizzazione], ma esso stesso *come soggetto*. «Il valore compare come soggetto». Il capitale si autovalorizza ormai, assume i costi sociali della sua conservazione come elementi di sudditanza che gli sono dovuti. Il capitale si propone come forza espansiva, come produzione e riproduzione, e sempre come comando. *La valorizzazione è un processo totalitario e continuo*, non conosce né confini né soste. Il lavoro è talmente dominato dentro il processo di valorizzazione che la sua autonomia in ogni caso sembra ridotta ad un limite estremo, alla riduttività della non-esistenza. [...] *qui l'accento è posto sull'unità del processo e sulla soggettivazione del capitale*. Nel processo di valorizzazione il capitale conquista una soggettività totalitaria di comando" (Negri A., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 85-86).

<sup>123</sup> *Il capitale*, libro I, p. 293.

<sup>124</sup> Ivi, p. 337.

<sup>125</sup> Cfr. ivi, p. 558.

<sup>126</sup> Ivi, p. 538.

di Hegel, l'imputazione marxiana assume dapprima, come punto di applicazione – con una scelta che ha fuorviato la critica – la sua concezione dell'alienazione, nella quale sarebbero confusamente identificati i due processi distinti dell'oggettivazione e dell'estraniamento: per Hegel, “l'*estraniamento* [...] è l'opposizione [...] di *oggetto* e *soggetto* [...]. Non è il fatto che l'essere umano si *obiettivi disumanamente*, in opposizione a se stesso, ma il fatto che egli *si obiettivi distinguendosi* dal pensiero astratto e in *opposizione* ad esso, che vale come l'essenza posta e da sopprimere dell'estraniamento”.<sup>127</sup>

Dalla riduzione dell'uomo ad astratta autocoscienza e della sua attività essenziale a puro pensiero consegue necessariamente che l'oggetto materiale, misurato sulla base di quel presupposto idealistico, appaia affetto da un coefficiente di exteriorità e di estraneità, senza che “ciò condizioni in modo profondo e radicale la struttura logica della teoria hegeliana dell'alienazione”,<sup>128</sup> come pure è stato sostenuto, se per struttura logica si intende lo scheletro formale di quel processo. Sebbene infatti l'alienazione dell'autocoscienza coincida con il movimento mediante il quale essa pone la cosalità come altro da sé e, simmetricamente, la revoca dell'alienazione consista nella risoluzione dell'oggettività nell'autocoscienza, nel riconoscimento che questa è “presso di sé nel suo esser-altro come tale”,<sup>129</sup> in entrambi i casi l'identificazione dell'alienazione con l'oggettivazione non è imputabile alla struttura dell'alienazione, bensì alla natura dell'autocoscienza, rispetto alla quale il mondo oggettivo si presenta come una realtà estranea per definizione. Consapevole del suo reale obiettivo polemico, Marx contrappone allo spiritualismo hegeliano, che conduce all'identificazione dell'estraniamento con l'oggettivazione, il naturalismo feuerbachiano, il quale, concependo l'uomo come un ente naturale oggettivo, che trova conferma di sé nei prodotti della sua prassi intesa come un'attività altrettanto oggettiva, consente di distinguere l'oggettivazione in quanto tale dalla sua forma disumana, estraniata; contestualmente, Marx riconosce a Hegel il merito di aver approntato, con la sua concezione dell'estraniamento, lo strumento teorico necessario alla critica filosofica della realtà presente: “La *Fenomenologia* è [...] la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa e mistificante; ma in quanto essa tien ferma l'*estraniamento* dell'uomo – benché l'uomo appaia soltanto nella forma dello spirito – si trovano nascosti in essa *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati* ed *elaborati* in una maniera che sorpassa di gran lunga il punto di vista hegeliano”.<sup>130</sup>

La letteratura marxista ha visto spesso in queste pagine una critica della concezione hegeliana dell'alienazione, nella quale Marx avrebbe affiancato all'indicazione dell'erroneità dell'impostazione di Hegel il parziale riconoscimento della fecondità della sua riflessione. Tuttavia, se riguardassero,

<sup>127</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 234.

<sup>128</sup> Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, p. 70. È singolare che Bedeschi, il quale pure sottolinea, nel feticismo delle merci, l'assunzione di attributi soggettivi da parte dei prodotti del lavoro, non colga l'isomorfismo strutturale tra la concezione marxiana dell'alienazione e quella hegeliana, imputando a quest'ultima una deformazione idealistica che discenderebbe dall'assunzione di presupposti spiritualistici.

<sup>129</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 245-246.

<sup>130</sup> Ivi, p. 235.

come talora si è sostenuto, il medesimo aspetto della teoria hegeliana, la critica e la ripresa sarebbero reciprocamente contraddittorie,<sup>131</sup> come appare in modo evidente dal confronto tra le due citazioni appena riportate, la prima delle quali afferma la scorrettezza del modo di intendere quella stessa *Entfremdung* che nella seconda si considera meritorio aver tenuto ferma. Come abbiamo visto, l'apparente contraddizione può essere sciolta a patto di riconoscere che nel terzo manoscritto parigino la critica di Marx colpisce l'ontologia spiritualistica – “il punto di vista hegeliano” –, ma in nessun modo la *struttura logico-formale dell'alienazione*, che infatti è riproposta in forma invariata in tutti i testi marxiani.<sup>132</sup> Un'ulteriore conferma della correttezza di quest'interpretazione è offerta dal fatto che, come le riserve di Marx si appuntano sempre sui diversi aspetti dell'ontologia hegeliana, così egli esprime apprezzamento nei confronti di Hegel proprio in quanto ha concepito in termini dialettici il rapporto tra l'uomo e il suo mondo, come un movimento di esteriorizzazione in cui il soggetto si arricchisce staccando da sé una sfera oggettiva, per svilupparsi in essa e riappropriarsela al termine del processo:

Ciò che vi è di grande nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque in primo luogo che Hegel concepisce l'autocreazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come disoggettivazione, come alienazione e come soppressione di quest'alienazione; che egli coglie così l'essenza del *lavoro* e comprende l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*.<sup>133</sup>

Se si sostituisce all'*azione spirituale* di Hegel l'*agire pratico-materiale* di Marx, l'isomorfismo tra le due teorie risalta in piena luce, poiché l'esteriorizzazione coincide per il primo con l'esteriorizzazione dell'attività spirituale in un prodotto *oggettivo* resistente all'immedesimazione – come lo Stato o la Ricchezza –, per il secondo con la realizzazione dell'attività materiale in una sfera *soggettiva*, nella quale i prodotti del lavoro assumono l'apparenza di realtà indipendenti, capaci, alla stregua di soggetti animati, di intraprendere un'autonoma attività di auto-valorizzazione. All'identificazione dell'esteriorizzazione con l'oggettivazione, che discende dall'aver concepito l'uomo e la sua prassi in termini spiritualistici, corrisponde esattamente la coincidenza dell'alienazione con la soggettivazione, che consegue a una concezione naturalistico-sensibile dell'uomo e della sua azione nel mondo: in un

---

<sup>131</sup> La reciproca contraddittorietà dei due passi è avvertita da Bedeschi, il quale pensa di poterla superare accantonando il riconoscimento che Marx tributa a Hegel a favore del momento critico della sua analisi: “È vero che a questo punto Marx fa ad Hegel un importante riconoscimento, e proprio a proposito dell'alienazione. [...] Ma, a nostro avviso, questo riconoscimento di Marx non diminuisce affatto l'asprezza né modifica il senso della sua critica alla teoria hegeliana dell'alienazione” (Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, pp. 71-72).

<sup>132</sup> Valgono quindi anche per il *Capitale* le acute osservazioni che Dal Pra ha avanzato a proposito dei *Manoscritti economico-filosofici*: “È dunque la differenza della base in cui operano le strutture dialettiche del processo e della positività del negativo a dare alle strutture stesse una diversa portata e un risultato differente. Resta fermo, però, che la differenza della base su cui operano le strutture dialettiche non porta Marx a dare di queste una diversa giustificazione teorica, una nuova fondazione, estranea a quella hegeliana; e resta fermo altresì che, di fronte alla concreta realtà dell'uomo che le strutture dialettiche debbono comprendere e spiegare, esse hanno una funzione *a priori sintetica*, non il semplice senso di una generalizzazione empirica” (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 160).

<sup>133</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 237.

caso come nell'altro, l'estraniamento indica, a partire da punti di vista differenti, il medesimo movimento del *divenire altro da sé*, l'acquisizione, da parte del prodotto della prassi umana, di un'esistenza *indipendente*, di una forma estranea nella quale è impossibile riconoscersi.<sup>134</sup> Solo se si assume la diretta derivazione da Hegel dello schema marxiano dell'alienazione si può sottrarre all'apparenza della casualità e conferire al contrario intima necessità all'espedito retorico della soggettivazione del mondo oggettivo, cui Marx ricorre, sulla base di una concezione materialistica dell'uomo, per esprimere l'indipendenza assunta dai rapporti economici nella società capitalistica, ovvero sia l'universale condizione di *Entfremdung* che la caratterizza.

Un analogo isomorfismo tra le due teorie si riscontra a proposito del movimento opposto della riappropriazione, nel quale l'indipendenza dell'effettualità estranea si rivela infine apparente o transitoria ed essa è ricondotta alla sua origine umana. Nel momento in cui contesta a Hegel il carattere fittizio dell'alienazione, imputandogli il fatto che la cosalità, essendo posta dall'autocoscienza, non possiederebbe una reale indipendenza e in essa l'autocoscienza rimarrebbe dunque presso di sé,<sup>135</sup> Marx da una parte omette di considerare che è proprio la relatività di quell'indipendenza, ossia la persistenza di un rimando genetico e gerarchico tra l'uomo e il suo oggetto, a fare dell'alienazione una categoria dialettica e, dall'altra parte, non riconosce che la propria teoria si basa su un identico schema, cioè sul carattere altrettanto relativo del processo di soggettivazione. Ancora una volta, il bersaglio polemico di Marx non è la struttura della riappropriazione,<sup>136</sup> fondata sul rapporto di identità nella diversità, ma piuttosto la concezione idealistica dell'oggettività. Anche per lui, infatti, il mondo oggettivo reso indipendente dagli uomini può essere riassunto sotto il controllo collettivo in quanto è un loro prodotto e mantiene quindi sempre, in via di principio, un rimando implicito all'ambito umano, in relazione al quale esiste come oggetto, come cosa-per-loro; per quanto Marx riconosca al modo di produzione capitalistico un'indipendenza di tutt'altra natura e consistenza rispetto a quella che pertiene alla cosalità hegeliana, ciò non gli impedisce di intravedere la possibilità di una sua rinnovata

---

<sup>134</sup> Questa interpretazione consente quindi di mantenere la distinzione marxiana di oggettivazione e alienazione – che Dal Pra sintetizza efficacemente nel passo riportato di seguito – senza contrapporre tuttavia quest'ultima, nella sua struttura formale, alla concezione hegeliana dell'*Entfremdung*: "l'alienazione del lavoro non sta nel fatto che ogni lavoro si esplica in un oggetto, ma nel fatto che questo «oggetto» appare come «estraneo» al lavoro, nel fatto che il «produrre l'oggetto» si presenta come un «perdere l'oggetto», nel fatto che l'operazione con la quale l'uomo realizza l'asservimento a sé dell'oggetto mette capo ad un asservimento dell'uomo da parte dell'oggetto" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 118).

<sup>135</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 241.

<sup>136</sup> "Il concetto di estraniamento ha [...] anche per Marx un significato positivo, che Hegel ha riconosciuto e occorre fare valere proprio all'interno della riformulazione del suo termine di riferimento. Da questo punto di vista l'estraniamento diventa la condizione necessaria dell'appropriazione all'uomo della sua essenza generica e la storia dell'estraniamento diventa la storia della realizzazione dell'essenza dell'uomo. [...] Hegel, pur concependo l'uomo come spirito, ne ha parlato nei termini di un'essenza che si realizza in un processo storico in cui le forme di oggettivazione non hanno il significato di strutture naturali definitive. La «dialettica della negatività», cioè l'estraniamento e la soppressione dell'estraniamento, è il risultato finale della *Fenomenologia* hegeliana e costituisce al tempo stesso il principio della «critica nascosta» in essa contenuta, perché permette di concepire le forme storiche dell'oggettivazione e dell'estraniamento come momenti di un processo, anche se poi l'estraniamento, per l'inadeguatezza del suo termine di riferimento, si riduce all'oggettività pensata" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 124).



subordinazione a finalità umane.<sup>137</sup> Se vi fosse completa esteriorità e totale assenza di relazione tra l'uomo e il suo mondo oggettivo, la sfera dei rapporti economici resasi autonoma dai produttori non potrebbe essere ricondotta sotto il loro controllo cosciente,<sup>138</sup> dunque il ritorno dall'alienazione sarebbe impossibile e la critica marxiana regredirebbe a rimpianto nostalgico di un passato irrevocabile o a pura rivendicazione di un astratto e irrealizzabile dover essere. Al contrario, la struttura dialettica dell'alienazione consente di pensare, insieme all'alterità e all'estraneità, la possibilità della riappropriazione,<sup>139</sup> poiché essa esprime, in un rapporto di tensione, tanto la distanza e la difformità quanto la permanenza della relazione tra i suoi termini. Questo è l'intimo significato della duplicità delle categorie economiche marxiane, nelle quali una determinazione indica sempre la forma alienata che il prodotto del lavoro assume di contro all'uomo, il suo svincolamento dai fini umani e la sua aspirazione all'indipendenza; l'altra la relazione che, nella distanza, continua a legarlo a lui, in posizione potenzialmente subordinata. La merce, il denaro, il capitale, allorché assumono sembianze soggettive rispettivamente come valore di scambio, incarnazione del valore e valore che si autovalorizza, disegnano in forma capovolta la medesima traiettoria descritta dalla cosalità hegeliana, che si separa dall'autocoscienza e le si oppone come una dura effettualità irriducibile; ma, come valore d'uso e forza-lavoro viva, rimangono, esattamente come l'oggetto pensato dell'idealismo, in una costitutiva relazione con l'uomo, la quale, consentendo pur sempre di spogliarli della loro apparente soggettività, potrà infine restituirli alla collettività come alla loro naturale origine e destinazione.

#### § 5. *Il velo, lo specchio e la retina.*

Dall'innalzamento a dato naturale del risultato di uno svolgimento storico, dal disconoscimento del processo proiettivo che ha conferito qualità sociali alla merce, al denaro e al capitale discende un ulteriore aspetto che la categoria di feticismo consente di mettere in luce: l'*opacità* del rapporto tra

---

<sup>137</sup> Il carattere transeunte dell'alienazione marxiana è stato rilevato da Mario Dal Pra, il quale, pur sottolineando la concretezza del fenomeno del lavoro alienato, gli ha correttamente attribuito il significato di momento parziale all'interno del processo dialettico che culmina nel suo superamento (cfr. Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 135).

<sup>138</sup> Nella sua lettura fenomenologica del feticismo, Rovatti annoda insieme l'intrinsecità del nesso soggetto-oggetto e il superamento dell'opacità nel tema del recupero del rapporto intenzionale dell'uomo verso i prodotti della sua prassi: "Il passaggio dal proprio feticizzato al proprio intenzionale avviene attraverso la individuazione e il rovesciamento della relazione cosa-persona (prodotto-produttore) [...]. Tale descrizione del proprio non può essere [...] una descrizione realistica: è bensì il risultato della operazione critica del disoccultamento e come tale è una *descrizione fenomenologico-intenzionale*" (Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*, p. 66-68).

<sup>139</sup> Karl Löwith ha visto nella concezione marxiana della revoca dell'alienazione una trasgressione rispetto al modello hegeliano, poiché essa intenderebbe il superamento nella forma originale dell'annientamento: "Una vera appropriazione di ciò che è alienato può [...] verificarsi soltanto con l'«annientamento» delle determinazioni estraniare del nostro mondo oggettivo. Attraverso questa incidentale modificazione del «superamento» in un annientamento, Marx si distingue da Hegel anche metodologicamente, e quindi, sotto questo punto di vista, in linea di principio, mentre per il resto accetta le categorie hegeliane e le mantiene in una forma più concreta persino nel *Capitale*" (Löwith K., *Da Hegel Nietzsche*, p. 419). La distinzione operata da Löwith non appare tuttavia convincente, perché dimentica che l'annientamento della forma estraniata dell'oggettività, di cui parla Marx, non coincide con l'annichilimento del mondo oggettivo, bensì – esattamente come in Hegel – con la revoca dell'indipendenza che esso ha assunto nei confronti dell'uomo.

l'uomo e la sfera della sua prassi oggettiva. Nel *Capitale*, quell'opacità trova espressione in una serie di metafore e di similitudini che indicano in primo luogo l'occultamento che i rapporti economici effettivi subiscono nel regime capitalistico e, in secondo luogo, le sembianze rovesciate che le relazioni di essenza assumono nelle forme fenomeniche proprie di quel modo di produzione. Sia che si manifesti come mascheramento dell'essenza sia che si riveli nel suo capovolgimento nel fenomeno, la categoria di feticismo indica che gli uomini, nello scambio sociale, *non sanno ciò che fanno*, perché non hanno consapevolezza dei rapporti reali che si celano dietro la parvenza delle relazioni giuridico-economiche; ma poiché l'analisi critica marxiana concerne tanto la coscienza comune quanto la coscienza scientifica corrispondente alla società borghese, quella categoria consente di mostrare altresì che gli economisti *non vedono ciò che gli uomini fanno*, come dimostrano le illusioni del mercantilismo, della fisiocrazia e dell'economia politica classica. L'obiettivo scientifico che Marx si pone nel *Capitale* è precisamente quello di rendere trasparenti, nella loro reciproca articolazione, le relazioni di essenza che strutturano in una totalità organica la società capitalistico-borghese, ma che l'economia politica non coglie a causa della sua ipostatizzazione idolatrica del dato fenomenico.

Tra le metafore del *Capitale* un ruolo centrale svolge quel "mistico velo di nebbia" che avvolge i rapporti dell'uomo con i suoi simili e con la natura allorché essi perdono la loro immediatezza e sono sottratti alla sua azione consapevole, sia per la sua collocazione nel paragrafo dedicato al feticismo delle merci sia per il paragone che consente di istituire con l'ambito religioso sia, soprattutto, perché indica nell'occultamento delle relazioni di essenza l'effetto precipuo del modo di produzione capitalistico. Il velo ha un carattere mistico poiché, intorbidando una relazione originariamente trasparente, impone di cercare altrove, nel riflesso religioso, il senso che sfugge alla coscienza empirica; alla metafora del velo si lega quindi quella dello specchio, in quanto l'impossibilità di attingere l'oggetto nella sua vera forma, offuscata da una coltre nebbiosa, induce ad attribuirgliene una per duplicazione proiettiva.

La similitudine dello specchio consente di unire in una sola immagine la funzione dell'occultamento, già espressa dalla metafora del velo, e quella della riflessione, così da far risaltare il carattere duplice del fenomeno economico, il quale, come effetto di proiezione antropomorfa, nasconde l'oggetto nello stesso momento in cui rimanda all'uomo la sua propria immagine proiettata. Soggettivazione proiettiva dell'oggetto e perdita della trasparenza nel rapporto tra soggetto e oggetto sono quindi i due aspetti correlati del fenomeno-specchio, che trovano nella forma-merce un'adeguata esemplificazione:

L'enigma della forma merce consiste dunque semplicemente nel fatto che, a guisa di specchio, essa rinvia agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettuali degli stessi prodotti del lavoro, proprietà naturali sociali di questi oggetti [...]. Analogamente, l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico si rappresenta non come stimolo soggettivo dello stesso nervo, ma come forma oggettiva di una cosa esistente al di fuori dell'occhio. Senonché, nell'atto del vedere, la luce è realmente proiettata da una cosa, l'oggetto esterno, su

un'altra, l'occhio; è un rapporto fisico tra cose fisiche; mentre la forma merce, e il rapporto di valore fra i prodotti in cui essa si esprime, non hanno assolutamente nulla a che vedere con la loro natura fisica e coi rapporti materiali che ne discendono: è solo il rapporto sociale ben determinato esistente fra gli uomini che qui assume ai loro occhi la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose.<sup>140</sup>

Il paragone con il processo fisiologico della visione serve a Marx da un lato per illustrare in modo intuitivo il meccanismo della proiezione, dall'altro per sottolineare la forma specifica, di duplicazione fantastica, che esso assume nell'ambito sociale. Poiché, a livello fenomenico, le grandezze di valore variano, la determinazione di valore appare un loro carattere intrinseco, benché sia l'esito di una proiezione, invenzione umana alla stessa stregua del linguaggio;<sup>141</sup> la merce è dunque uno specchio nel senso preciso di forma fenomenica che nasconde la propria natura essenziale mentre restituisce all'uomo i suoi stessi caratteri oggettivati. Ciò che la differenzia dall'oggetto della visione consiste nel fatto che, mentre nel rapporto fisico tra occhio e luce l'equivoco riguarda esclusivamente l'*attribuzione causale* della stimolazione nervosa, nel rapporto tra l'uomo e le merci esso concerne altresì l'*esistenza effettiva* del valore. La comparazione marxiana sembra riprodurre a livello intuitivo lo schema logico della definizione aristotelica, ottenuta per genere prossimo e differenza specifica, poiché il riferimento fisiologico fa risaltare, in qualità di termine generale di confronto, la peculiarità innaturale della sfera economica, che la apparenta strettamente con la "regione nebulosa del mondo religioso".

Anche quando non è richiamata esplicitamente, la duplice valenza dello specchio, che occulta e insieme riflette, è propria di tutte le principali forme fenomeniche che le proprietà e le relazioni economiche assumono all'interno del modo di produzione capitalistico: "La forma denaro della cosa è ad essa esteriore, pura *forma fenomenica* di rapporti umani celati dietro le sue spalle".<sup>142</sup> Ne consegue che critica dell'opacità e critica della soggettivazione, disoccultamento ed emersione dell'oggetto nella sua oggettività sono due aspetti correlati di un'unica operazione teorica, che dissolve il feticismo insito nell'idolatria del fenomeno, svelando le relazioni essenziali che si celano dietro lo schermo dell'illusoria parvenza. Tuttavia Marx, a causa del carattere storico-concreto della sua critica, non si limita a denunciare il feticismo dell'apparenza, ma ne mostra altresì la genesi, ovvero, anziché contrapporre astrattamente l'essenza al fenomeno, ricostruisce il processo storico che necessariamente ha tradotto e tradito quella in questo.<sup>143</sup> Come già nel caso della forma-merce, così anche in quello del denaro il metodo critico-genealogico di Marx risalta in piena luce: sebbene una merce funzioni come denaro perché le altre rappresentano in essa i loro valori, in apparenza avviene piuttosto il contrario,

---

<sup>140</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 150.

<sup>141</sup> Ivi, p. 153.

<sup>142</sup> Ivi, p. 171.

<sup>143</sup> La spiegazione della genesi del feticismo assolve la funzione di determinare in modo preciso l'ambito storico entro il quale esso si dispiega, come ha sottolineato Petrucciani a proposito della concezione adorniana del feticismo, che anche per questo aspetto mostra di essere ricalcata sul modello marxiano (cfr. Petrucciani S., *Il mitico nel moderno. Figure del feticismo in Adorno*, in Mistura S., *Figure del feticismo*, p. 209).

ossia sono le merci a rappresentare i loro valori in una merce particolare in quanto essa è per natura denaro; la percezione distorta, per la quale l'uomo riconosce al denaro proprietà magiche, è tanto feticistica quanto storicamente necessaria, poiché si origina dal fatto che la lunga genesi della moneta, il lento passaggio dalle forme immediate alle modalità mediate di scambio svanisce nel suo risultato senza lasciare traccia.<sup>144</sup>

L'attribuzione antropomorfa di proprietà sociali ai prodotti del lavoro umano non è quindi frutto di una proiezione psicologica, al modo della religione in Feuerbach, bensì esito di un processo storico che ha sostituito al rapporto diretto tra l'uomo e il mondo oggettivo l'esigenza generale della *mediazione*, alla dipendenza personale tra gli uomini l'interdipendenza universale mediata dallo scambio, all'articolazione organica dei lavori individuali nel lavoro sociale complessivo l'eguagliamento dei lavori privati, mutuamente differenti, nell'indifferenza del lavoro astratto.<sup>145</sup> Dal momento in cui la scissione ha attraversato il rapporto reciproco tra gli individui, tra i loro lavori e tra i loro prodotti, e lo scambio sociale, persa l'originaria immediatezza, è stato consegnato alla mediazione del mercato, l'ambito delle relazioni interumane è sfuggito alla percezione della coscienza individuale e al controllo della coscienza collettiva, trovando un succedaneo irricognoscibile e ingovernabile nella sfera estraniata dello scambio mercantile. Il mercato riproduce così artificialmente, sul piano storico, le medesime condizioni necessarie all'insorgere del culto feticistico che De Brosses aveva individuato nello stato naturale: l'impossibilità di *controllare* e di *conoscere* gli eventi futuri. Esse si implicano vicendevolmente, poiché la perdita di controllo sulla sfera dell'azione intersoggettiva, ossia la sua autonomizzazione o soggettivazione alienata, rappresenta in forma pratica ciò che nell'annebbiamento della visione umana trova espressione teorica: l'una e l'altra costituiscono aspetti correlati del medesimo processo di mediazione, che si presenta ora come dominio del mercato, ora come sottrazione dello scambio sociale allo sguardo consapevole dell'uomo.<sup>146</sup> Tanto l'assolutizzazione dell'elemento

---

<sup>144</sup> Cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 173-174.

<sup>145</sup> Lucio Colletti ha colto il nesso tra esigenza della mediazione e soggettivazione alienata a proposito del lavoro astratto: "In quanto le attività individuali umane non sono immediatamente collegate tra loro, esse risultano riferibili l'una all'altra come aliquote del lavoro sociale complessivo, solo a condizione che ciascuna venga ridotta a «lavoro umano eguale», *astratto*, cioè al «lavoro» così com'esso si presenta quand'è preso a *prescindere* dai soggetti concreti che lo esercitano: il che significa che, per valere come *sociale* [...] il lavoro individuale qui deve negarsi e trasformarsi nell'*opposto*, cioè figurare *non* come lavoro individuale ma come «lavoro di *nessun* individuo singolo», come lavoro *astratto* [...]. E qui è evidente che soggetto è, ormai, *il lavoro*, predicato l'uomo" (Colletti L., *Il marxismo e Hegel*, p. 427).

<sup>146</sup> Petrucciani ha indicato nell'opacità un aspetto costitutivo del feticismo marxiano e nell'esigenza della mediazione la sua originaria scaturigine: "Il feticismo marxiano è [...] apparenza socialmente necessaria in quanto è generato da una mancanza: un certo rapporto sociale storicamente determinato appare come un dato naturale in quanto *non è posto in modo consapevole dagli uomini stessi*, ma è da essi generato in modo inintenzionale attraverso il loro agire («Non lo sanno, ma lo fanno»). Il feticismo, che investe non solo la forma di merce, ma tutte le forme storico-sociali che l'accompagnano nella società mercantile dispiegata, non è altro che l'espressione della mancanza di una coordinazione cosciente e razionale della loro produzione sociale da parte degli individui. Per dirla con l'efficace sintesi che Marx traccia nella *Critica al programma di Gotha*, il fatto che il valore appaia come una «proprietà oggettiva» dei prodotti del lavoro dipende dal fatto che i lavori individuali sono «parti costitutive del lavoro complessivo», non «in modo diretto», ma solo attraverso «un processo indiretto» e cioè, come diremmo noi, inintenzionale e inconsapevole" (Petrucciani S., *Il mitico nel moderno. Figure del feticismo in Adorno*, p. 198).

mediatore quanto la perdita di trasparenza della relazione sono del resto possibilità intrinseche al movimento della mediazione:

Per quanto la totalità di questo movimento si presenti come un processo sociale, e per quanto i singoli momenti di questo movimento provengano dalla volontà cosciente e dagli scopi particolari degli individui, tuttavia la totalità del processo si presenta come una connessione oggettiva che nasce naturalmente, che è bensì il risultato dell'interazione reciproca degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né, come totalità, viene ad essi sussunta. La loro individuale collisione reciproca produce un potere sociale estraneo che li sovrasta; la loro azione reciproca è un processo e una forza indipendenti da loro.<sup>147</sup>

Che le eventualità dell'opacità e della soggettivazione del mondo oggettivo si annidino nella necessità della mediazione è confermato dal fatto che Marx indichi nell'atomizzazione sociale, nella separazione tra gli individui reciprocamente indifferenti, la condizione dell'assunzione, da parte dei rapporti di produzione, di una forma indipendente dal controllo cosciente dell'uomo:<sup>148</sup> mentre, nel caso della dipendenza personale diretta, le relazioni politiche ed economiche di subordinazione tra gli uomini sono immediatamente visibili e limpide per la coscienza individuale, nella forma del mercato il nesso sociale, resosi indipendente dagli individui, appare estraneo, imperscrutabile, resistente all'immedesimazione.<sup>149</sup> La funzione occultante svolta dalla mediazione mercantile risalta con la massima evidenza nei rapporti giuridici fondati sul duplice presupposto dell'indipendenza formale e della dipendenza materiale tra gli uomini, come la compravendita e la retribuzione della forza-lavoro, in particolare nella forma-salario:<sup>150</sup>

*la forma del salario cancella ogni traccia della divisione della giornata lavorativa in lavoro e pluslavoro, in lavoro pagato e lavoro non pagato: ogni lavoro appare come lavoro retribuito.*

---

<sup>147</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 151.

<sup>148</sup> Cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 174.

<sup>149</sup> "Il carattere sociale dell'attività, così come la forma sociale del prodotto e la partecipazione dell'individuo alla produzione, si presentano qui come qualcosa di estraneo e di oggettivo di fronte agli individui; non come loro relazione reciproca, ma come loro subordinazione a rapporti che sussistono indipendentemente da loro e nascono dall'urto degli individui reciprocamente indifferenti. Lo scambio generale delle attività e dei prodotti, che è diventato condizione di vita per ogni singolo individuo, il nesso che unisce l'uno all'altro, si presenta ad essi stessi estraneo, indipendente, come una cosa. Nel valore di scambio la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra cose; la capacità personale, in una capacità delle cose. [...] Ciascun individuo possiede il potere sociale sotto la forma di una cosa. Strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo alle persone sulle persone" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 97-98).

<sup>150</sup> Nella *Lettera a Engels dell'8 gennaio 1868* Marx, a conferma della centralità del fenomeno feticistico, indica proprio nell'opacità della forma salario una delle tre fondamentali scoperte contenute nel primo libro del *Capitale*: "il salario è presentato per la prima volta come forma fenomenica irrazionale di un rapporto celantesi dietro ad essa" (Marx K., *Lettera a Engels, 8 gennaio 1868*, in Marx K., Engels F., *Opere complete*, XLIII, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 14) Anche la prima scoperta che Marx rivendica di aver compiuto, il concetto di plusvalore, svolge una funzione anti-feticistica, poiché consente di attuare una demistificazione critica della forma-profitto: "il profitto è una forma trasmutata del plusvalore, una forma in cui la sua origine e il segreto della sua esistenza sono nascosti e obliterati. In effetti, il profitto è la forma fenomenica del plusvalore, ed è con l'analisi che il secondo si deve enucleare dal primo. Nel plusvalore è messo a nudo il rapporto fra capitale e lavoro; nel rapporto fra capitale e profitto, cioè fra il capitale e il plusvalore così come appare, da un lato, quale eccedenza realizzata nel processo di circolazione sul prezzo di costo della merce e, dall'altro, quale eccedenza più esattamente determinata dal suo rapporto al capitale totale, *il capitale figura come rapporto con se stesso*, un rapporto in cui esso si distingue come somma di valore originaria da un nuovo valore originato da sé medesimo. Ciò di cui si ha coscienza è che esso genera questo nuovo valore attraverso i due processi, di produzione e di circolazione. Ma il modo in cui ciò avviene è ora mistificato e sembra trarre origine da qualità nascoste ad esso inerenti" (Marx K., *Il capitale*, libro III, p. 75).

Nella *corvée*, il lavoro che il servo fa per sé, e il lavoro che è costretto a fare per il signore, si distinguono nello spazio e nel tempo in modo tangibile ai sensi. Nel *lavoro schiavistico*, anche la parte della giornata lavorativa in cui lo schiavo si limita a reintegrare il valore di propri mezzi di sussistenza, e nella quale, perciò, lavora di fatto per se stesso, appare come lavoro per il suo padrone: ogni suo lavoro appare come lavoro non pagato. Nel *lavoro salariato*, invece, anche il lavoro non pagato, il pluslavoro, appare come lavoro pagato. Là, il rapporto di proprietà nasconde il *lavoro compiuto dallo schiavo per sé*; qui, il rapporto monetario nasconde il *lavoro che il salariato compie gratuitamente*.

È quindi comprensibile l'importanza decisiva della metamorfosi del valore e del prezzo della forza lavoro nella forma del salario, ovvero in valore e prezzo dello stesso lavoro. Su questa *forma fenomenica*, che rende invisibile il vero rapporto e mostra esattamente il suo contrario, poggiano tutte le idee giuridiche sia del lavoratore che del capitalista, tutte le mistificazioni del modo di produzione capitalistico, tutte le sue chimere di libertà, tutte le ciance apologetiche dell'economia volgare.<sup>151</sup>

Sebbene occulti la reale condizione del lavoratore sotto il giogo del capitale, la forma-salario non lo fa per mascheramento o per riflessione, ma per capovolgimento: più che al velo sovrapposto all'oggetto o allo specchio che riflette lo sguardo di chi lo osserva essa appare affine all'immagine rovesciata impressa sulla retina. Il fenomeno feticistico si riattacca quindi per via metaforica alla comprensione ideologica dei rapporti di esistenza reali: "Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico".<sup>152</sup> All'opposto della *corvée*, che lascia trasparire non solo il fatto dell'appropriazione di lavoro altrui, ma anche la sua precisa estensione, il salario non si limita a nascondere l'esistenza di un tempo di lavoro non retribuito, bensì genera un'apparenza che *inverte* il rapporto economico reale, secondo la quale il detentore dei mezzi di produzione non si appropria una parte del valore prodotto dall'operaio, ma al contrario gliela cede detraendola dal proprio capitale. Nell'economia medioevale, basata su rapporti diretti di signoria e servitù, le relazioni sociali tra persone nel lavoro appaiono in forma naturale, per quel che sono; solo in un sistema economico che alla dipendenza personale sostituisce la dipendenza indiretta mediata dallo scambio essi compaiono travestiti, nella forma mistica e ideologica del salario, da rapporti tra i prodotti del lavoro, poiché la mediazione occulta la relazione personale che la sorregge: così è potuto accadere che lo sfruttamento dell'operaio e la sua subordinazione al capitalista potessero essere mascherati rispettivamente nell'apparenza della retribuzione integrale del lavoro e della libera vendita della capacità di svolgerlo. A questo modo capovolto di rappresentare la retribuzione dell'operaio salariato corrisponde la categoria, anch'essa feticistica, di capitale variabile, che ha la funzione di mascherare il contenuto reale del rapporto tra le classi, rovesciandolo nel suo opposto:

L'illusione prodotta dalla forma denaro [del salario] svanisce d'un soffio, non appena si considerino non il capitalista singolo o l'operaio singolo, ma la classe capitalistica e la classe

<sup>151</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 694-695.

<sup>152</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 13.

operaia. La classe capitalistica dà costantemente alla classe operaia, sotto forma di denaro, degli assegni su una parte dei prodotti che questa stessa ha generati e quella si è appropriati. A sua volta, l'operaio restituisce costantemente tali assegni alla classe capitalistica, e così le sottrae la parte del proprio prodotto che a lui spetta. La forma merce del prodotto e la forma denaro della merce mascherano questa transazione. Dunque, il *capitale variabile* non è se non una *particolare, storica forma fenomenica* del fondo di mezzi di sussistenza, o *fondo di lavoro*, di cui l'operaio ha bisogno per il suo sostentamento e per la sua riproduzione, e che in *tutti* i sistemi di produzione sociale egli stesso deve sempre produrre e riprodurre. Il fondo di lavoro gli affluisce costantemente sotto forma di *mezzi di pagamento* del suo lavoro, unicamente perché il suo prodotto si allontana costantemente da lui sotto *forma di capitale*. Ma questa forma fenomenica del fondo di lavoro non cambia nulla al fatto che il capitalista *anticipa* all'operaio *il lavoro oggettivato dell'operaio medesimo*.<sup>153</sup>

Sono il denaro e la merce, in qualità di agenti di mediazione, a occultare prima il fatto che il salario restituisce all'operaio parte del valore che egli stesso ha aggiunto alla materia del lavoro, poi la circostanza per la quale, tramite l'acquisto della merce, egli non fa che riappropriarsi una quota di ciò che ha originariamente prodotto e quindi a far sì che la ricchezza sociale sembri sgorgare dal capitale, anziché dal lavoro. I rapporti di produzione capitalistici non si limitano pertanto a mascherare i nessi economici reali nella loro trascrizione giuridica, bensì li trasformano nel loro opposto, cosicché le forme fenomeniche si presentano, sotto il dominio del capitale, come un esatto capovolgimento delle relazioni di essenza. L'alienazione universale del sistema capitalistico, la forma rovesciata che vi assumono i rapporti tra soggetto e predicato, sostanza e accidente, lavoro vivo e lavoro morto, lavoro e capitale coincidono quindi, in ultima istanza, con l'inversione dell'essenza nel fenomeno. Ne consegue, in primo luogo, la conferma della centralità che i temi dell'alienazione e del feticismo rivestono – in un inestricabile intreccio reciproco – lungo tutta l'opera marxiana; in secondo luogo, il carattere *reale*, benché storicamente determinato e quindi *passaggero*, delle forme fenomeniche che i rapporti di essenza acquisiscono nella società moderna;<sup>154</sup> in terzo luogo, la possibilità *attuale*, radicata nell'essenza celata dietro il velo del fenomeno, di un nuovo rovesciamento riappropriante. Il merito dell'economia politica è il suo stesso difetto, poiché essa ha analizzato correttamente la forma sociale determinata in cui le si presentano i processi economici, assumendola tuttavia come eternamente valida, ossia erigendo surrettiziamente il fenomeno ad essenza:

Nell'espressione «*valore del lavoro*», il concetto di valore è non solo completamente obliterato, ma capovolto nel suo opposto. È un'espressione immaginaria, come chi dicesse: *valore della terra*. Ma queste espressioni immaginarie scaturiscono dagli stessi rapporti di produzione: sono categorie designanti *forme fenomeniche di rapporti essenziali*. Che spesso, nell'apparenza, le cose si presentino capovolte, è abbastanza noto in tutte le scienze, fuorché nell'economia politica.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 728-729.

<sup>154</sup> “Ciò che Marx scoprì sono le basi economiche oggettive del feticismo. L'illusione ideologica trasforma poi categorie economiche reificate in «forme oggettive» (di pensiero) valide per un dato modo di produzione, storicamente determinato. La teoria del feticismo diventa allora la teoria generale dei rapporti di produzione dell'economia mercantile, propedeutica all'economia politica” (Rubin I.I., *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1976).

<sup>155</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 691.

La funzione della scienza, secondo Marx, consiste al contrario nel riportare la forma fenomenica alla natura essenziale, la quale, al di qua di qualsiasi trascrizione giuridica, attesta – come già la coscienza servile hegeliana in sé considerata – che nel processo di produzione è la classe operaia a generare valore, a produrre e riprodurre mezzi di sostentamento e strumenti di lavoro per sé e per la classe capitalistica, a umanizzare il mondo e a signoreggiare la necessità naturale. In questa consapevolezza scienza e politica, conoscenza teorica e trasformazione pratica trovano un punto essenziale di ancoraggio e di articolazione reciproca, poiché l'uomo potrà divenire artefice consapevole della propria sorte solo allorché l'essenza sarà emersa dai fumi vaporosi della parvenza e ciò che egli fa senza saperlo sarà restituito alla limpidezza della sua coscienza.



## CAPITOLO V

### IL LAVORO DIVISO

#### § 1. La scuola scozzese.

Tra le diverse fonti cui Marx attinge nella sua riflessione sulla divisione del lavoro,<sup>1</sup> una posizione particolare occupano due testi, entrambi provenienti dall'ambiente culturale dell'illuminismo scozzese settecentesco, i quali, per la costanza con cui egli vi si riferisce dalla *Miseria della filosofia* alle *Teorie sul plusvalore*, sembrano rappresentare gli interlocutori privilegiati di un dialogo critico serrato e fecondo, che trova la sua più matura sintesi teorica nel dodicesimo capitolo del primo libro del *Capitale*: il *Saggio sulla storia della società civile* di Adam Ferguson e l'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith. Nel primo, Marx apprezza infatti la precoce sottolineatura degli effetti negativi della divisione del lavoro, mentre nel secondo, cui pure nega qualsivoglia originalità su questo tema,<sup>2</sup> vede la *summa* teorica del modo di produzione manifatturiero, nel quale la divisione del lavoro si dispiega appieno e celebra i suoi fasti prima dell'avvento della grande industria meccanizzata.

Il *Saggio sulla storia della società civile*, pubblicato nel 1767, non è un'opera confinabile entro gli angusti limiti dell'economia politica, poiché conduce, in un inestricabile intreccio di indagine storica e riflessione filosofica, un'analisi complessiva dello sviluppo sociale, particolarmente attenta agli effetti morali e politici prodotti sulla società civile dalle trasformazioni economiche, in un modo che ricorda da vicino i *Discorsi* rousseviani. In questo contesto generale si situa l'interesse di Ferguson per la divisione manifatturiera del lavoro, che gli appare come la principale condizione del progresso nelle attività economiche, in termini sia qualitativi sia quantitativi:

È evidente che un popolo, sebbene spinto da un sentimento di necessità e da un desiderio di comodità e sebbene favorito dai vantaggi della situazione e della politica, non potrebbe fare nessun gran progresso nel coltivare le arti della vita, fin tanto che non abbia separato e affidato a persone diverse i vari compiti che richiedono una peculiare abilità e attenzione. [...] L'artista trova che quanto più egli può limitare la sua attenzione ad una parte specifica di qualche lavoro, tanto più perfette risultano le sue produzioni, e si sviluppano fra le sue mani in maggiori quantità. Ogni imprenditore di manifatture trova che quanto più nell'azienda può suddividere i compiti dei suoi operai e quante più mani può impegnare nei distinti articoli, tanto più diminuiscono le sue spese e aumentano i suoi profitti. Anche il consumatore richiede, per ogni articolo di consumo,

---

<sup>1</sup> Per limitarsi alle esplicite indicazioni contenute nel dodicesimo capitolo del primo libro del *Capitale*, intitolato *Divisione del lavoro e manifattura*, si possono ricordare Lauderdale, Ure, Babbage, Storch, Skarbek, Petty e Steuart, per l'ultimo dei quali Marx mostra un particolare apprezzamento.

<sup>2</sup> "A. Smith non ha formulato alcuna nuova idea in merito alla divisione del lavoro, ma ciò che lo caratterizza come l'economista che riassume in sé tutto il periodo manifatturiero è l'accento che su di essa pone" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 476, nota c).

una esecuzione più perfetta di quella che mani impiegate in una molteplicità di oggetti possano ottenere, e il progresso del commercio è solo una ininterrotta suddivisione delle arti meccaniche.<sup>3</sup>

Diversamente da quanto accadrà di lì a poco, secondo la denuncia di Marx, nell'ordine discorsivo proprio dell'economia classica – che privilegerà in modo esclusivo la prospettiva del valore di scambio –, in Ferguson questa non è mai disgiunta dalla considerazione del valore d'uso delle merci, che appare decisivo soprattutto dal punto di vista del consumatore: “Con la separazione delle arti e delle professioni si aprono le fonti del benessere; ogni tipo di materiale viene lavorato con la più grande perfezione ed ogni comodità prodotta nella più grande quantità”.<sup>4</sup> Riguardata nel suo complesso, la società moderna appare come un gigantesco meccanismo, la cui efficienza è accresciuta dal perfezionamento dell'articolazione reciproca dei suoi singoli membri, progressivamente organizzati in vista di un unico fine; il modello della connessione meccanica serve a spiegare tanto l'efficace funzionamento degli apparati statali quanto la produttività del sistema economico, nel quale l'interdipendenza funzionale tra gli attori individuali assume la forma di un'armonia involontaria, scaturita naturalmente senza preventivo accordo:

I pubblici funzionari [...] sono fatti come le parti di una macchina, che concorrono ad un medesimo fine senza un qualche accordo fra di loro e, ugualmente ciechi, come lo sono i commercianti, per ogni combinazione generale, concorrono, proprio come questi, in modo unitario a fornire allo Stato le sue ricchezze, la sua linea di condotta e la sua forza.<sup>5</sup>

A differenza della macchina, nella quale la coerenza delle parti e l'orientamento del tutto verso un unico fine sono presenti *a priori* nella mente dell'inventore, le istituzioni civili, e per estensione anche la strutturazione interna del sistema economico, sembrano essersi perfezionate per continui aggiustamenti parziali, tanto che il loro piano complessivo appare sottratto alle coscienze individuali anche dopo il suo pieno dispiegamento: “Quelle istituzioni sorsero da successivi perfezionamenti che vennero realizzati senza che se ne avvertisse l'effetto generale [...]; neanche quando l'intero sia stato compiutamente realizzato se ne può comprendere in pieno l'estensione”.<sup>6</sup> Accanto all'incremento della produttività del lavoro, tanto in termini quantitativi quanto in termini qualitativi, l'effetto generale che la divisione del lavoro comporta sul piano dell'organizzazione sociale è dunque un'articolazione di crescente complessità, nella quale alla coesione dell'insieme si accompagna la cecità dei membri che lo compongono. La cifra della modernità è pertanto la divaricazione tra le prospettive delle parti e del tutto, che si manifesta nella circostanza per la quale all'incivilimento complessivo e all'incremento della ricchezza sociale corrisponde l'ottundimento delle facoltà intellettuali dei singoli, la cui capacità produttiva dipende dall'acquisizione di attitudini stereotipate e involontarie di movimento:

---

<sup>3</sup> Ferguson A., *Saggio sulla storia della società civile*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 205-206.

<sup>4</sup> Ivi, p. 206.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 206-207.

<sup>6</sup> Ivi, p. 207.

Si può perfino mettere in dubbio se la capacità generale di una nazione cresca in proporzione al progresso delle arti. Molti mestieri manuali non richiedono nessuna capacità. Essi riescono alla perfezione mediante una totale soppressione del sentimento e della ragione. L'ignoranza è la madre dell'industria come della superstizione. La riflessione e la immaginazione sono esposte all'errore, laddove l'abitudine di muovere la mano o il piede non dipende né dalla immaginazione né dalla riflessione. Di conseguenza, le manifatture prosperano di più quando la mente viene consultata il meno possibile e quando l'officina può essere considerata, senza grande sforzo di immaginazione, come una macchina le cui parti sono uomini.<sup>7</sup>

Nella metafora della macchina che opera tanto più speditamente quanto più l'uomo è ridotto a suo ingranaggio, Ferguson esprime implicitamente la natura intrinsecamente antagonista del processo produttivo, nel quale l'accresciuta produttività del lavoro trova il suo rovescio nell'avvilimento e nella disumanizzazione dell'operaio che lo compie. Quel carattere antagonista si rivela appieno nella scissione che la divisione del lavoro introduce tra professioni intellettuali e manuali, tra compiti direttivi e mansioni esecutive, per la quale la conoscenza è posta come forza produttiva indipendente e soggetta a monopolio:

Nella stessa manifattura il genio dell'imprenditore viene, forse, coltivato, mentre quello dell'operaio resta incolto. L'uomo di Stato può avere una profonda conoscenza degli affari umani, mentre quelli di cui egli si serve come strumenti ignorano il sistema al quale partecipano come parti. L'ufficiale generale può essere espertissimo nella conoscenza delle arti della guerra, mentre il soldato viene limitato a compiere pochi movimenti della mano e del piede. Il primo può avere guadagnato ciò che l'ultimo ha perduto.<sup>8</sup>

La separazione di attività intellettuale e manuale non significa quindi pacifica autonomizzazione di due sfere reciprocamente distinte, bensì sottrazione e trasferimento delle funzioni produttive gerarchicamente superiori dai lavoratori a una classe indipendente, ossia, in termini marxiani, alienazione o espropriazione capitalistica dei produttori diretti. Ferguson, cui sta a cuore la determinazione degli effetti politici delle trasformazioni che avvengono nella società civile, non manca di sottolineare il rapporto di soggezione tra le classi che discende dalla divisione del lavoro:

Il primo fondamento di subordinazione è nella differenza dei talenti e delle disposizioni naturali; il secondo nella ineguale divisione della proprietà; il terzo, che non è meno rilevante, risulta dalle abitudini che vengono acquisite a mezzo della pratica delle differenti arti. [...] Alcune occupazioni sono liberali, altre meccaniche. Esse richiedono talenti differenti e ispirano sentimenti differenti.<sup>9</sup>

Ne consegue un'esplicita indicazione del carattere dialettico dello sviluppo economico, che può innalzare una classe solo a condizione di abbassarne un'altra; nonostante che si riferisca a questo avvilimento in termini principalmente morali, la diagnosi di Ferguson ha il pregio di essere tutt'altro

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Ivi, p. 208. Più oltre il testo continua: "L'esperto di ogni arte e professione può fornire materia di ricerca generale all'uomo di scienza. Il pensare stesso, in questa epoca di differenziazioni, può diventare un mestiere particolare" (*ibidem*).

<sup>9</sup> Ivi, p. 209.

che moralistica, poiché all'astratta naturalizzazione dei vizi dei ceti popolari oppone la necessaria storicità della loro genesi:

In ogni Stato commerciale, nonostante ogni pretesa ad eguali diritti, l'esaltazione di pochi *deve necessariamente* deprimere i molti. In questa combinazione, noi pensiamo che l'estrema abiezione di certe classi debba sorgere principalmente da una carenza di conoscenze e dalla mancanza di una educazione liberale. E ci riferiamo a queste classi come ad una immagine di ciò che dovette essere stata l'umanità nel suo stadio rozzo e incolto. Ma dimentichiamo, in questo modo, quante circostanze, specialmente nelle città ricche di abitanti, tendono a corrompere le classi più basse della società. L'ignoranza è il minore dei loro difetti. [...] Se il selvaggio non ha ricevuto le nostre conoscenze, ignora anche i nostri vizi. Non conosce superiori né può essere servile, perché non conosce disuguaglianze di beni.<sup>10</sup>

Ferguson rifugge quindi tanto dalle "robinsonate" di cui parlerà Marx quanto dall'autoreferenzialità del discorso economico, che egli si sforza, al contrario, di collocare in una prospettiva storica, per far emergere i nessi che lo legano alla sfera più comprensiva del comportamento morale e della partecipazione politica. Quest'attitudine anti-riduzionistica e storicizzante, insieme alla denuncia degli effetti negativi prodotti sugli individui dalla divisione del lavoro, spiega il sostanziale apprezzamento che Marx mostra di nutrire nei confronti dell'opera di Ferguson,<sup>11</sup> nonché la frequenza con cui citazioni e osservazioni di sapore fergusoniano punteggiano il dodicesimo capitolo del primo libro del *Capitale*.

A confronto con il testo di Ferguson, *l'Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, pubblicata nel 1776, segna una considerevole restrizione di prospettiva all'ambito specifico dell'economia politica e un simultaneo regresso dell'indagine storica, che spesso è surrogata da riflessioni di carattere morale o psicologico. L'importanza che Smith attribuisce alla divisione del lavoro è testimoniata dalla collocazione dei capitoli dedicati ai suoi benefici effetti e alle sue origini proprio in apertura del primo libro dell'opera, significativamente intitolato *Delle cause del progresso nelle capacità produttive del lavoro e dell'ordine secondo cui il prodotto viene naturalmente a distribuirsi tra i diversi ceti della popolazione*. Essa vi appare infatti come la causa principale del progresso della produttività,<sup>12</sup> la quale è assunta tuttavia, in forza del restringimento di visuale di cui si

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 211, corsivo mio. Similmente, Marx parlerà di "inacidimento intellettuale artificialmente prodotto dalla trasformazione di uomini maturi in semplici macchine per la fabbricazione di plusvalore, e da non confondere con la rude incultura che tiene la mente a maggese senza corromperne la capacità di sviluppo e la fecondità naturale" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 535).

<sup>11</sup> De Palma definisce nel modo seguente l'impostazione di Ferguson rispetto a quella di Smith: "Più complessa e articolata è la posizione di Ferguson. Senza dubbio, egli è più interessato a un'analisi sociologica che collochi la divisione del lavoro in un contesto non economico, e la sua analisi della separazione delle arti e delle professioni sembra assumere una forma maggiormente dilemmatica e, entro certi limiti, mettere in questione l'impalcatura stessa dello stato commerciale. Ma anch'egli, in ultima analisi, finiva col giustificare la società scozzese del suo tempo, impegnata in una profonda trasformazione delle vecchie strutture feudali" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 22-23).

<sup>12</sup> "La causa principale del progresso nelle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto, sembra sia stata la divisione del lavoro"; "La divisione del lavoro [...] nella misura in cui può essere introdotta, determina in ogni mestiere un aumento proporzionale delle capacità produttive del lavoro. Sembra che la separazione di diversi mestieri e occupazioni sia nata proprio in conseguenza di questo vantaggio e in genere essa è più spinta nei paesi più industriosi che godono di un più alto livello di civiltà" (Smith A., *Indagine sulla*

è detto, dal punto di vista pressoché esclusivo del valore di scambio, ossia della quantità o del prezzo delle merci prodotte nell'unità di tempo.<sup>13</sup> Rispetto a Ferguson, Smith introduce la distinzione, che Marx tematizzerà apertamente sulla scorta di Skarbek,<sup>14</sup> tra divisione manifatturiera e divisione sociale del lavoro, anche se le vede in stretta connessione reciproca,<sup>15</sup> riducendone le differenze a una semplice questione di scala, e appunta poi la sua attenzione soltanto sulla prima, nella quale la parcellizzazione delle mansioni è collegata in modo più evidente con l'incremento della produttività:

Questo grande aumento della quantità di lavoro che, a seguito della divisione del lavoro, lo stesso numero di persone riesce a svolgere, è dovuto a tre diverse circostanze: primo, all'aumento di destrezza di ogni singolo operaio; secondo, al risparmio del tempo che di solito si perde per passare da una specie di lavoro a un'altra; e infine all'invenzione di un gran numero di macchine che facilitano e abbreviano il lavoro e permettono a un solo uomo di fare il lavoro di molti.

La maggior destrezza dell'operaio, in primo luogo, non può che accrescere la quantità di lavoro che è in grado di svolgere.<sup>16</sup>

In rapporto al singolo lavoratore, la divisione del lavoro agisce come un potenziatore di abilità e prontezza, poiché semplifica l'operazione che gli è richiesto di compiere: "In conseguenza della divisione del lavoro, l'intera attenzione di ogni uomo viene indirizzata verso un unico oggetto molto semplice".<sup>17</sup> Questa semplificazione non sembra tuttavia comportare una degradazione dell'operaio, una sua riduzione a ingranaggio di un congegno automatico, bensì produce il benefico effetto di accrescerne la perizia nel suo compito particolare, cosicché non vi è traccia di riprovazione o di rammarico nell'affermazione per cui "le diverse operazioni in cui si suddivide la fabbricazione di uno spillo o di un bottone metallico sono tutte molto più semplici e la destrezza di una persona che ha passato tutta la vita a compiere quelle operazioni è di solito molto maggiore".<sup>18</sup> Un esempio tratto dalla crescente specializzazione cui si assiste nel campo del sapere mostra che per Smith non vi è contraddizione tra la prosperità della società nel suo complesso e la condizione particolare dei suoi singoli membri, poiché la divisione del lavoro accomuna l'una e gli altri nel segno del progresso: "Questa suddivisione delle occupazioni nella filosofia, come in ogni altra attività, accresce la perizia e fa risparmiare tempo. *Ciascun individuo* diviene più competente nel suo ramo specifico, *complessivamente* viene svolto un lavoro maggiore e la quantità del sapere ne risulta

---

*natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, pp. 9, 10-11). Secondo Karl Korsch, un appunto autografo di Marx dimostrerebbe che il concetto di "forze produttive sociali" gli sia stato suggerito dalla lettura del primo di questi brani (cfr. Korsch K., *Karl Marx*, p. 214).

<sup>13</sup> Fa eccezione un fugace accenno alla qualità delle merci prodotte: "la nazione povera, per quanto possa rivaleggiare, in qualche misura, nonostante l'inferiorità delle sue colture, con quella ricca nel prezzo e nella qualità del suo grano, non può aspirare a nessuna competizione del genere nel campo manifatturiero" (Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, p. 12).

<sup>14</sup> Cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 479.

<sup>15</sup> "Esaminando il modo in cui la divisione del lavoro funziona in manifatture particolari, sarà più facile comprenderne gli effetti sull'insieme della società" (Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, p. 9).

<sup>16</sup> Ivi, p. 12.

<sup>17</sup> Ivi, p. 14.

<sup>18</sup> Ivi, p. 13.

considerevolmente accresciuta”.<sup>19</sup> La distinzione tra il piano collettivo e quello individuale obbedisce dunque a esigenze puramente logico-espositive, non indicando in alcun modo una divaricazione simile a quella che già Ferguson aveva sottolineato; la prospettiva di Smith è tanto irenica e a-dialettica da non riconoscere l’esistenza di macroscopiche differenze tra le classi neppure nei livelli di consumo, mentre i lavoratori sono rappresentati, in forza di un’astrazione dalle loro reali condizioni di vita, come proprietari dei mezzi di produzione che si scambiano vicendevolmente le proprie eccedenze:

La grande moltiplicazione dei prodotti di tutte le varie arti, in conseguenza della divisione del lavoro, è all’origine, in una società ben governata, di una generale prosperità che estende i suoi benefici fino alle classi più basse del popolo. Ogni operaio può disporre di una grande quantità del suo lavoro che supera le sue necessità e [...] è in grado di scambiare una gran quantità dei suoi beni con una grande quantità dei beni degli altri [...]. Egli li fornisce copiosamente di ciò di cui hanno bisogno ed essi fanno lo stesso con lui, sicché una generale abbondanza si diffonde fra tutti i diversi ceti sociali.<sup>20</sup>

La perfetta armonia tra prosperità collettiva e benessere individuale è collegata con l’interdipendenza generale dei lavori reciprocamente divisi, quasi che l’universale necessità dello scambio equivallesse all’uguale partecipazione di ciascuno ai prodotti della ricchezza sociale:

Osservate il benessere di cui godono, in un paese civile e fiorente, il più comune artigiano o lavorante a giornata e vi accorgete che è incalcolabile il numero di coloro che sono stati impiegati per procurargli questo suo benessere con una parte, anche piccola, della loro operosità. L’abito di lana col quale si ripara il lavorante a giornata, per esempio, per grezzo e ruvido che sia, è il prodotto del lavoro congiunto di una moltitudine di operai. [...] se [...] esaminassimo tutte queste cose e considerassimo quale complessità di lavoro c’è voluta per ciascuna di esse, ci convinceremmo che, senza l’assistenza e la cooperazione di molte migliaia di persone, l’ultimo degli abitanti di un paese civile non potrebbe mai godere, come ora di norma gode, di un tenore di vita che noi a torto riteniamo semplice e facile ad aversi.<sup>21</sup>

Il capitolo di apertura dell’*Indagine* smithiana, dedicato alla divisione del lavoro, si conclude quindi con l’affermazione, tanto risoluta quanto impegnativa, secondo la quale, all’inizio dell’età industriale, le classi umili dei paesi più sviluppati godrebbero di un elevato tenore di vita, contrariamente a quanto denuncerà Marx meno di un secolo più tardi, allorché, dati storici alla mano, sosterrà il costante peggioramento delle condizioni di esistenza dei lavoratori agricoli inglesi a partire dall’ultimo trentennio del XV secolo.<sup>22</sup> L’accrescimento del benessere dei singoli sembra coincidere

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 15, corsivi miei.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, p. 15-16. Marx osserva che il brano “riproduce quasi alla lettera un passo delle *Remarks* di B. de Mandeville alla sua *Fable of the Bees, or, Private Vices, Public Benefits*” (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 483-484, nota b).

<sup>22</sup> Il capitolo XXIV del primo libro del *Capitale*, dedicato all’accumulazione originaria, riconduce al fenomeno delle *enclosures* l’origine del depauperamento della classe dei coltivatori diretti, che fino al XV secolo era costituita da liberi produttori indipendenti o da salariati che tuttavia possedevano anche piccoli appezzamenti e godevano dei diritti d’uso delle terre comuni. Riguardo all’epoca in cui Smith scrisse e pubblicò la sua opera, Marx afferma che “l’usurpazione delle terre comuni e la rivoluzione agraria ad essa concomitante ebbero effetti così acuti sui lavoratori dei campi, che, perfino secondo Eden, fra il 1765 e il 1780 il loro salario cominciò a scendere al di sotto del minimo [sufficiente alla semplice sussistenza] e ad essere completato dall’assistenza ai poveri. Ormai la loro mercede, egli dice, «bastava appena per i più elementari bisogni della vita»” (ivi, p. 912). Per Marx, questa circostanza non è peculiare dell’Inghilterra settecentesca, poiché, contrariamente a quanto sostiene Smith, l’accentuazione della sperequazione sociale è effetto necessario del progresso

immediatamente con il perfezionamento e l'intensificazione della divisione sociale del lavoro, ossia con la dipendenza del consumo individuale da un numero crescente di attività divenute reciprocamente autonome. L'inadeguatezza di questo nesso logico è indicativa del fatto che Smith non sia tanto interessato a determinare le *particolari* condizioni di esistenza delle classi umili, quanto piuttosto a mostrare il significato *generalmente* progressivo della divisione sociale del lavoro, ovvero sia la sua positività per la società nel suo complesso: la prospettiva dell'insieme schiaccia quella del singolo e la prosperità di questo, anziché essere *sperimentalmente* verificata, è dedotta *logicamente* dalla ricchezza di quello.

Che Smith stia qui affermando in primo luogo la funzione genericamente civilizzatrice assolta dalla divisione del lavoro si evince chiaramente dal paragone che istituisce tra le società dell'Europa moderna e le popolazioni africane, assunte come esempio di comunità umane pre-civili: "la distanza che separa un principe europeo da un contadino industrioso e frugale è meno grande di quella tra quest'ultimo e i vari re africani, padroni assoluti della vita e della libertà di diecimila selvaggi nudi".<sup>23</sup> La comparazione è significativa in quanto non mette a confronto le condizioni di vita del ceto sociale privilegiato e di quello più umile in due società differenti oppure all'interno di un medesimo consorzio umano considerato in due momenti distinti della sua evoluzione, dunque non misura né il grado relativo di sperequazione sociale in due diverse comunità, né la sua variazione temporale all'interno di una di esse; i termini del raffronto sono invece da un lato la distanza tra gli estremi della ricchezza in una società e dall'altro il divario tra il suo gradino più basso e il vertice di una comunità del tutto diversa. Ne consegue che il paragone non consente di far emergere in termini storico-comparativi l'effetto prodotto dalla divisione del lavoro sulla disuguaglianza tra gli uomini, quindi che Smith, dietro l'apparenza di fornire un indice della sperequazione sociale, celebra in realtà la funzione progressiva e civilizzatrice che la divisione del lavoro svolge per la società intera, senza riguardo alla condizione dei suoi singoli membri, obliterando completamente il punto di vista dell'individuo. Inoltre, sostituendo all'indagine storica una comparazione mentale, egli attribuisce al singolo principio astratto della divisione del lavoro il compito di rendere interamente conto della disparità di sviluppo di comunità diverse, che solo l'intreccio di una molteplicità di fattori ambientali, culturali, sociali ed economici può adeguatamente spiegare.

Dopo aver mostrato nel primo capitolo i benefici effetti della divisione sociale del lavoro, Smith dedica il secondo all'indagine sulla sua origine. Nonostante la natura eminentemente storica della questione, egli ne cerca la soluzione più nella psicologia e nella filosofia morale che nell'attento scandaglio delle vicende umane:

---

economico, come testimonia il caso delle "masse popolari olandesi", che erano "più sfibrate dal sopralavoro, più immiserite e più brutalmente oppresse di quelle del resto d'Europa" proprio nell'epoca in cui l'Olanda era "al culmine delle sue fortune commerciali" (ivi, p. 942).

<sup>23</sup> Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, p. 16.

Questa divisione del lavoro, da cui tanti vantaggi sono derivati, non è in origine il risultato di una consapevole intenzione degli uomini, che preveda la generale prosperità che ne risulta. Si tratta invece della conseguenza necessaria, per quanto assai lenta e graduale, di una particolare inclinazione della natura umana che non si preoccupa certo di un'utilità così estesa: l'inclinazione a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con l'altra. [...] Se poi questa inclinazione sia uno dei principi originari della natura umana al di là dei quali non si possono cercare spiegazioni ulteriori, o se invece, come sembra più probabile, essa non sia la conseguenza necessaria delle facoltà della ragione e della parola, è un problema che non riguarda questa ricerca. Quest'inclinazione è comune a tutti gli uomini e non si trova nelle altre razze animali, che sembra ignorino questo come ogni altro tipo di contratto.<sup>24</sup>

Come già nella ricostruzione lockiana della genesi della moneta, un impulso psicologico<sup>25</sup> è chiamato a spiegare un evento storico e a fornirgli legittimazione in una prospettiva contrattualistica. Sebbene l'armonia tra la prosperità collettiva e il benessere dei singoli non appaia dappprincipio come un fine alla coscienza individuale, l'inclinazione allo scambio, implicando necessariamente la reciprocità e dispiegandosi nella relazione con l'altro uomo, sembra attraversata da una razionalità sociale, che la fa servire inconsapevolmente a quello scopo: se è psicologica quanto alla sua genesi, essa è immediatamente sociale per la sua struttura.<sup>26</sup> Lo scambio di beni, il cui modello abbiamo non a caso rinvenuto al fondo delle principali giustificazioni teoriche del potere politico, è, infatti, attività *sociale* di ciascun individuo *singolo*, agire orientato a un fine individuale che si apre però a una razionalità che eccede quella del singolo soggetto agente: nella *reciprocità*, ossia nella natura sociale dell'atto individuale della compravendita, si radicano allora la possibilità dell'armonica articolazione tra interesse privato e utilità generale e l'obliterazione irenica del carattere antagonistico dei rapporti tra le classi, che costituiscono i capisaldi del pensiero sociale di Smith. In questo contesto si inseriscono le celebri osservazioni che fanno dipendere dall'egoismo di ciascuno la realizzazione della prosperità di tutti:

L'uomo ha [...] quasi sempre bisogno dell'aiuto dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l'egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede. Chiunque offra a

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 17.

<sup>25</sup> “La divisione del lavoro è contrassegnata [...] dalla spontaneità naturale e questa matrice la rende partecipe dell'armonia propria del mondo naturale nonché della sua fecondità produttiva. Ma queste virtù d'organicità vengono pagate col tornare [...] a presupporre un'inclinazione di natura, un soggetto umano con qualità definite che, pur manifestandosi solo in un contesto sociale, sono a questo presupposte ed assegnate [...]. A ben vedere la società continua a star oltre l'individuo: i due piani continuano ad essere separati e infatti in Smith la constatazione degli effetti negativi della divisione del lavoro sul piano individuale rimane solo moralistico-psicologica, senza alcun effetto sui meccanismi e sui nessi economico-sociali” (Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, p. 96).

<sup>26</sup> L'abolizione del dualismo di fondo tra individuo e società, che per Finelli costituisce l'*apparente* acquisizione di Adam Smith rispetto alle teorie giusnaturalistiche, trova quindi la sua base concreta, più che nella divisione del lavoro, come egli pretenderebbe, nella pratica economica dello scambio di beni che le è connessa: “La struttura economica della società non ha bisogno di essere istituita o integrata attraverso volontà morali o politiche che decidano di porre intenzionalmente ciò che non c'è ancora, a muovere da una realtà originariamente presociale, perché quella struttura per Smith si dà automaticamente insieme all'individualità privata che, conchiusa nel suo interesse egoistico, intesse comunque rapporti d'interazione reciproca con i suoi simili” (ivi, p. 95).



un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: ‘Dammi la tal cosa, di cui ho bisogno, e te ne darò un’altra, di cui hai bisogno tu’.<sup>27</sup>

Benché la perfetta integrazione tra interesse del singolo e utilità generale appaia come un effetto spontaneo della divisione del lavoro, un calcolo razionale sembra presiedere alla scelta delle occupazioni particolari da parte di ciascun individuo. Alla luce dell’impostazione storicistico-sociologica propria del marxismo, colpisce l’astrattezza individualistica della genealogia smithiana, la quale, svolgendosi sul terreno apparentemente a-temporale della filosofia morale, in realtà non può che interpolarvi condizioni empiriche storicamente determinate e finisce dunque per assolutizzare il tipo umano del produttore libero proprietario e per ricostruire l’origine della divisione del lavoro sulla base del suo interesse:

Così la certezza di avere la possibilità di scambiare tutto il sovrappiù del prodotto del proprio lavoro che supera il consumo col sovrappiù del prodotto del lavoro degli altri uomini di cui si ha bisogno incoraggia ogni uomo a dedicarsi a una occupazione particolare, coltivando e portando alla perfezione il talento o l’inclinazione che si trova ad avere per un tipo particolare di attività.<sup>28</sup>

Subito dopo aver ricondotto la scelta delle occupazioni particolari al riconoscimento dei peculiari talenti individuali che ciascuno possiede per natura, Smith, con un singolare rovesciamento di prospettiva, mostra di accordare un’importanza decisiva a fattori di carattere storico nella spiegazione della genesi delle attitudini differenziate degli uomini: “la differenza tra i talenti naturali degli uomini è in effetti molto minore di quel che si pensa; e, in molti casi, le diversissime inclinazioni che sembrano distinguere in età matura gli uomini di diverse professioni sono piuttosto effetto che causa della divisione del lavoro”;<sup>29</sup> al di là del circolo vizioso in cui sembra cadere, è importante rilevare che a Smith interessa sottolineare il potenziamento della perizia individuale che consegue alla coltivazione esclusiva dei singoli talenti particolari, proprio perché è ciascuno di essi, nella sua massima intensificazione e nell’articolazione con tutti gli altri, a permettere il progresso dell’intero. In questo orizzonte, che subordina costantemente – nonostante ogni apparenza contraria – il punto di vista individuale al risultato complessivo, l’inclinazione allo scambio è l’elemento psicologico che consente di trasformare le singole mansioni specializzate da una serie di forze produttive potenzialmente individualistiche e intrinsecamente asociali in altrettanti strumenti di connessione delle parti nel tutto, cosicché la divisione del lavoro possa infine apparire, più che mutua separazione di occupazioni reciprocamente indipendenti, cooperazione sociale universale e assistenza di tutti verso ciascuno:

Gli effetti di questi diversi talenti, in assenza della capacità o della disposizione a barattare e a scambiare, non possono essere messi in un fondo comune e non contribuiscono [...] al benessere e alla comodità della specie. [...] Tra gli uomini, al contrario, i più diversi ingegni si rendono utili gli uni agli altri; i diversi prodotti dei rispettivi talenti, per conseguenza dell’universale

---

<sup>27</sup> Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, p. 18.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

disposizione a trafficare, barattare e scambiare, si può dire vengano messi in un fondo comune in cui ognuno può comprare qualsiasi parte gli serve del prodotto di talenti altrui.<sup>30</sup>

La spontanea, reciproca integrazione delle attività lavorative differenziate, nella quale Marx vedrà il segno dell'universale dipendenza di ciascuno da tutti gli altri, è dunque la forma in cui secondo Smith si presenta l'armonia sociale,<sup>31</sup> grazie alla decisiva mediazione fra parte e tutto assicurata dall'inclinazione umana allo scambio. In questa prospettiva, poco spazio è riservato alla rilevazione dei costi sociali della divisione del lavoro, sui quali Smith sorvola nei capitoli iniziali dell'*Indagine*, per farvi un veloce cenno soltanto nel capitolo dedicato alle spese dello Stato per l'istruzione giovanile.<sup>32</sup>

Con lo sviluppo della divisione del lavoro, l'occupazione della stragrande maggioranza di coloro che vivono di lavoro, cioè della gran massa del popolo, risulta limitata a poche semplicissime operazioni, spesso una o due. Ma ciò che forma l'intelligenza della maggioranza degli uomini è necessariamente la loro occupazione ordinaria. Un uomo che spende tutta la sua vita compiendo poche semplici operazioni, i cui effetti oltretutto sono forse sempre gli stessi o quasi, non ha nessuna occasione di applicare la sua intelligenza o di esercitare la sua inventiva a scoprire nuovi espedienti per superare difficoltà che non incontra mai. Costui perde quindi naturalmente l'abitudine a questa applicazione, e in genere diviene tanto stupido quanto può esserlo una creatura umana. [...] La statica uniformità della sua vita corrompe naturalmente il coraggio del suo animo [...] e corrompe persino l'attività del suo corpo, rendendolo incapace di applicare la sua forza con vigore e perseveranza in qualsiasi altra occupazione che non sia quella per cui è stato allevato. La sua destrezza nel suo mestiere specifico sembra in questo modo acquisita a spese delle sue qualità intellettuali, sociali e militari. Ma in ogni società progredita e incivilita, questa è la condizione in cui i poveri che lavorano, cioè la gran massa della popolazione, devono necessariamente cadere a meno che il governo non si prenda cura di impedirlo.<sup>33</sup>

Il rovescio dell'acquisizione della massima perizia nella singola operazione semplice è dunque rappresentato dalla mutilazione fisica, morale, intellettuale, politica dei lavoratori, cui Smith rivolge la

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 20.

<sup>31</sup> La concezione hegeliana della divisione del lavoro occupa una posizione mediana tra quelle di Smith e di Marx, in quanto nel sistema dei bisogni si manifesta tanto l'armonizzazione degli interessi individuali quanto l'universale dipendenza di ciascuno da tutti: "In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'*egoismo soggettivo* si converte nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*, – nella mediazione dell'individuo, per mezzo dell'universale, in quanto movimento dialettico; così che, poiché ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri. Questa necessità, che si trova nella complicazione universale della dipendenza di tutti, è ormai per ciascuno il *patrimonio generale permanente*, che per lui contiene la possibilità di partecipare ad essa, per mezzo della propria educazione e attitudine, per esser garantito nella propria sussistenza; – così come questo acquisto, mediato dal proprio lavoro, mantiene e accresce il patrimonio generale" (Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965, p. 177). Rispetto a Smith, Hegel sottolinea inoltre con maggior nettezza "l'ineguaglianza dei patrimoni e delle attitudini degli individui" che scaturisce dalla divisione del lavoro e il peso che le circostanze contingenti rivestono nella determinazione di questi effetti (cfr. *ibidem*).

<sup>32</sup> "Discepolo di A. Ferguson, che aveva messo in luce le conseguenze negative della divisione del lavoro, A. Smith aveva idee molto chiare su questo punto. Nella parte introduttiva della sua opera, dove la divisione del lavoro è celebrata *ex professo*, egli vi accenna solo di passaggio come ad una fonte delle diseguaglianze sociali, e appena nel V libro sulle entrate dello Stato riproduce il giudizio di Ferguson" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 492, nota c). Sulla scorta della pubblicazione novecentesca delle *Lectures*, le lezioni che Smith tenne all'Università di Glasgow e di cui Ferguson sarebbe stato a conoscenza, Armando De Palma ha mostrato che egli si era soffermato sugli effetti negativi della divisione del lavoro già nel 1763, quattro anni prima della pubblicazione del *Saggio sulla storia della società civile*, e ha dunque suggerito di invertire, almeno su questo specifico argomento, la relazione di dipendenza tra la riflessione dei due studiosi scozzesi (cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 20-21). Sebbene debba essere parzialmente rivisto, il giudizio di Marx rimane comunque valido a proposito del diverso risalto che, nell'*Indagine*, Smith conferisce rispettivamente ai benefici e ai costi della divisione del lavoro.

<sup>33</sup> Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, pp. 769-770.

sua attenzione come a un problema educativo, del quale spetta allo Stato farsi carico. La degradazione dell'operaio concerne quindi la totalità delle sue facoltà umane, che la divisione del lavoro gli impedisce di sviluppare in maniera completa e armonica, ma non le sue condizioni di vita esteriori, per le quali sembrano mantenere validità le affermazioni del primo capitolo, secondo le quali esse sono considerevolmente migliorate nell'Europa moderna. Certamente, nell'*Indagine* non mancano spunti critici, ad esempio Smith vi ammette che l'operaio manifatturiero non possiede più quel tempo libero di cui l'uomo disponeva all'interno delle comunità pastorali e ricorda a più riprese che i lavoratori spendono gran parte del proprio reddito in beni di prima necessità a causa della tendenza dei salari ad attestarsi su livelli di semplice sussistenza, ma dall'opera nel suo complesso non si evince l'impressione che ciò impedisca loro, a paragone con fasi precedenti dello sviluppo umano, di godere di condizioni di esistenza relativamente agiate e favorevoli. Al di là di questa convinzione, che probabilmente lo stesso Ferguson condivideva, è soprattutto degno di rilievo il carattere totalmente a-dialettico del discorso smithiano, che, anche quando mette in luce gli aspetti negativi della condizione operaia, non li connette immediatamente con la condizione della società intera o di un'altra classe sociale, come invece faceva Ferguson allorché affermava che l'una poteva aver guadagnato quanto l'altra aveva perso. Questo fatto, insieme con la loro collocazione testuale defilata, rende questi elementi di critica sociale marginali nella riflessione smithiana, che appare dunque nel complesso come una coerente esaltazione del carattere progressivo della divisione del lavoro nel quadro di una visione pacificata della vita associata, dalla quale sono espunti i più aspri antagonismi, che Marx si sforzerà al contrario di condurre in piena luce.

## § 2. Schiller: l'umanità in frantumi.

Molto distante dall'analisi smithiana per tono, ispirazione e intenti nonché per il contesto problematico in cui è inserita, eppure ad essa singolarmente vicina per i temi e i nodi teorici che affronta è la riflessione schilleriana sulla divisione del lavoro, cui è dedicata la sesta delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*. In quest'opera, pubblicata nel 1795, Schiller, partendo dalla consapevolezza critica della scissione come intima cifra della modernità, che ha trovato nell'opposizione kantiana di sensibilità e intelletto, inclinazione e dovere la più nitida formulazione teorica, indica l'esigenza del suo superamento in una rinnovata conciliazione di senso e ragione, natura e spirito, materia e forma<sup>34</sup> e individua nell'educazione estetica lo strumento per condurla a

---

<sup>34</sup> Per un'analisi dettagliata dei temi della scissione e della conciliazione e per una corretta definizione del kantismo critico di Schiller, si vedano Taminiaux J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand. Kant et le Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, L'Aia, Martinus Nijhoff, 1967 e Pareyson L., *Etica ed estetica in Schiller*, Milano, Mursia, 1983.

compimento. Orienta la sua riflessione filosofica l'obiettivo storico<sup>35</sup> della ricomposizione dell'unità dell'essere umano al di là della frattura espressa dal dualismo kantiano, che a tal fine si tratta in primo luogo di diagnosticare e di analizzare nelle sue molteplici manifestazioni, non solo gnoseologiche e antropologiche, ma anche politiche e sociali:<sup>36</sup> sono infatti proprio queste ultime – la separazione di Stato e Chiesa, la sostituzione di uno Stato organico con uno meccanico, la divisione del lavoro sociale – le reali condizioni storiche di scissione cui si deve far riferimento per intendere l'origine e la ragion d'essere di quel dualismo teorico.<sup>37</sup> La riflessione schilleriana sulla divisione del lavoro appare quindi come un aspetto particolare di una più generale diagnosi critica della lacerazione che attraversa l'umanità moderna, condotta alla luce del criterio offerto dalla bella umanità della Grecia classica, nella quale sensibilità e ragione, natura e spirito avrebbero conosciuto una piena conciliazione armonica, prima che i legami organici che annodavano insieme le diverse facoltà dell'individuo si dissolvessero e le abbandonassero all'ostilità reciproca: “Allora, in quel bel risveglio delle forze spirituali, non avevano, i sensi e lo spirito, ancora un dominio rigidamente *distinto*; ed invero nessun *dissenso* li aveva provocati a *separarsi* come *nemici* e a definire la loro linea di *demarcazione*”.<sup>38</sup> L'oscurità del tempo presente, dovuta alla scissione che lacera lo spirito della modernità, risalta appieno nel confronto con la luce accecante effusa dallo spirito unitario di una grecità mitizzata:<sup>39</sup>

Per quanto salisse in alto, la ragione amorosamente sempre si portava dietro la materia e, benché scindesse sottilmente, non mutilava mai. Essa invero scompondeva la natura umana e la proiettava ingrandita nella sua splendida cerchia degli dèi, ma non per questo la riduceva a pezzi, bensì variamente la mischiava; ed infatti l'intera umanità aveva in sé ogni singolo dio. Come del tutto diversamente accade presso noi moderni! Anche presso di noi l'immagine della specie è proiettata ingrandita negli individui – ma in frammenti, non in varie combinazioni, così che da individuo ad individuo si deve andar cercando, per rimettere insieme la totalità della specie. Presso di noi, si sarebbe quasi tentati di sostenere, le forze dell'anima si mostrano anche nell'esperienza così scisse come lo psicologo le scinde nella teoria, e noi vediamo non solo singoli soggetti, ma intere classi di uomini sviluppare solo una parte delle loro attitudini, mentre le altre, come nelle piante rachitiche, a stento, con tenue traccia, sono accennate.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> “La conjonction du problème esthétique et du problème de l'histoire trouve son aboutissement dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*” (Taminiaux J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand*, p. 88).

<sup>36</sup> Antimo Negri ha mostrato che il problema kantiano della scissione si pone per Schiller in termini sia gnoseologici sia politici, poiché riguarda in primo luogo la *Trennung* tra l'uomo e il mondo che egli stesso ha costruito. Tanto per i temi della lacerazione dell'unità e dell'estraneità del mondo spirituale quanto per l'esigenza del loro superamento dialettico, Hegel sarebbe quindi debitore della riflessione schilleriana (cfr. Negri A., *Introduzione a Schiller F., Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Roma, Armando, 1971).

<sup>37</sup> “Il ne s'agirait [...] pas tellement d'opposer une théorie de la réalité humaine complète à une théorie de la réalité humaine divisée, que de comprendre l'origine du dualisme de la théorie moderne en recherchant l'origine des divisions de la réalité. Dans ces conditions, la question du caractère total et de la Beauté ne se pose pas seulement au niveau d'une théorie des facultés, tout au contraire elle n'acquiert sa profondeur que par une méditation sur l'essence de la modernité par rapport à l'essence de l'hellenité, méditation qui porte en même temps sur l'être, sur la vérité, et sur l'essence de l'homme” (Taminiaux J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand*, pp. 94-95).

<sup>38</sup> Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, p. 125, corsivi miei.

<sup>39</sup> Negri: “Il favoleggiamento costruisce, in definitiva, una misura polemica, applicando la quale si esercita detrazione sul mondo umano contemporaneo” (Negri A., *Introduzione*, pp. 49-50).

<sup>40</sup> Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, p. 126.

Si ripresenta qui il tema, già smithiano, del rapporto tra il tutto e le parti nel contesto della specializzazione delle funzioni produttive, nel quale tuttavia Schiller sottolinea con *pathos* sconosciuto a Smith la perdita della multilateralità delle facoltà umane che la frammentazione del processo lavorativo comporta. Egli ha ben chiaro l'effetto di potenziamento che la divisione delle mansioni produce sulle singole abilità di dettaglio, tanto da affermare che l'immagine della specie, come un tempo negli dèi olimpici, è ora *ingrandita nell'individuo*, ma insiste sulla parzialità e dunque sulla fallacia di questa conquista, che offre in intensità al singolo meno di quanto gli sottrae in estensione, poiché sacrifica allo sviluppo dell'attitudine particolare la formazione armonica di una personalità integralmente umana. Il processo di divisione delle mansioni può quindi apparire benefico per la società considerata nel suo complesso, poiché essa trae vantaggio dal rafforzamento delle singole capacità degli individui, ma non per questi ultimi, che sono ridotti ad altrettanti frammenti<sup>41</sup> che solo la specie stringe in unità:

Io non misconosco i vantaggi che l'attuale generazione, considerata come unità, e sulla bilancia dell'intelletto, può vantare nei confronti del meglio del mondo antico; ma essa a fila serrate deve mettersi in gara, e il tutto misurare con il tutto. Quale moderno, preso singolarmente, si presenterebbe, uomo contro uomo, a gareggiare con l'Ateniese singolo, per il premio dell'umanità?

Da dove deriva questo rapporto svantaggioso degli individui, nonostante tutto il vantaggio della specie?<sup>42</sup>

Mentre Smith, paragonando il lavoratore europeo al re africano, il singolo a un altro singolo, in realtà se ne disinteressava e privilegiava piuttosto la prospettiva dell'intero, del quale misurava il grado relativo di civiltà, Schiller mantiene dapprima reciprocamente distinti i due piani del discorso – commisurando la generazione attuale alla generazione antica e il singolo moderno al singolo ateniese – per poi confrontarli fra loro e far così risaltare il verso opposto seguito dalle loro evoluzioni, ovverosia la funzione dialettica assolta dalla frammentazione, che di tanto ha potenziato il tutto di quanto ha mutilato la parte. Se per un verso Schiller conferisce dunque una reale consistenza al punto di vista dell'individuo, mostrandone la complementarità rispetto alla prospettiva dell'insieme, per un altro sposta *interamente* l'attenzione dalla considerazione esteriore del progresso economico a quella *interiore* dello sviluppo intellettuale e sensibile, cognitivo e morale della specie e del singolo, che in Smith coesisteva con la prima in posizione ancillare, come perimetro difensivo del nucleo forte della

---

<sup>41</sup> L'uomo-parte schilleriano non è altro che l'uomo di mestiere, l'"unità frazionaria" del primo libro dell'*Emilio*, fatta salva la fondamentale differenza per la quale in Schiller è assente l'accettazione rousseviana della frammentazione come destino ultimo della modernità (cfr. Negri A., *Schiller e la morale di Kant*, Lecce, Milella, 1968, pp. 244-245; Id. *Introduzione*, pp. 42-43).

<sup>42</sup> Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, p. 126. Commenta Negri: "Il problema di Kant si colorisce socialmente. La *Trennung*, che il filosofo speculativo suole confinare sul piano di una problematica puramente gnoseologica, avvertita come antagonismo di forze, si presenta immediatamente come *Teilung* che l'uomo necessariamente soffre nel mondo del lavoro borghese. Va sottolineato il *necessariamente*; ed invero la divisione è dovuta al necessario, storicamente tale, abuso della ragione" (Negri A., *Introduzione*, p. 39).

sua teoria.<sup>43</sup> Proprio alla rigorizzazione teorica che consegue all'adozione di una prospettiva unitaria di indagine si deve l'emersione della contraddizione che attraversa la relazione tra il tutto e le parti, che diviene inevitabile riconoscere allorché non è più possibile scaricarla su un piano discorsivo secondario: così, mentre la compresenza, nell'analisi smithiana, di una preponderante valutazione economica e di una subalterna valutazione intellettuale e morale del progresso faceva sì che sul primo piano il benessere privato e la prosperità collettiva potessero apparire armonicamente conciliati proprio perché l'elemento dialettico-negativo, l'indicazione dei costi individuali che la divisione del lavoro comporta, ne era allontanato e trasposto sul secondo, l'unitarietà del discorso schilleriano impone di correlare direttamente, senza possibilità di scappatoie, la mutilazione dell'individuo moderno con le stesse straordinarie conquiste intellettuali della generazione di cui egli fa parte, ossia di mostrare il carattere intrinsecamente antagonistico del processo di civilizzazione, che avanza solo al prezzo del sacrificio degli individui. Poiché tuttavia Schiller erige a criterio unico di giudizio e di comparazione non la ricchezza, ma la formazione integrale dell'uomo, l'indicazione del nesso dialettico tra il tutto e la parte non va intesa *anche* come una denuncia dell'impoverimento relativo della popolazione lavoratrice – che potrebbe apparire solo alla luce di quel diverso principio –, bensì *esclusivamente* nel senso della crescente divaricazione tra il potenziamento intellettuale della specie e l'avvilimento delle facoltà fisiche, morali e cognitive dell'individuo:

fu la stessa cultura che produsse questa piaga nell'umanità moderna. Appena da una parte l'esperienza più vasta ed il pensiero più preciso resero necessaria una più netta divisione delle scienze, dall'altra parte il più complicato congegno degli Stati rese necessaria una più rigorosa separazione delle classi e delle occupazioni, si spezzò anche l'intimo legame della natura umana ed un più rigoroso conflitto divise le sue forme armoniche. [...] Questo scompiglio, che arte e cultura iniziarono nell'intimità dell'uomo, il nuovo spirito del governo lo rese generale e completo.<sup>44</sup>

Nel tentativo di individuare le cause della frammentazione dell'uomo moderno, Schiller fa riferimento ai due processi convergenti della specializzazione del sapere e dell'articolazione burocratica degli Stati, che sono chiamati a spiegare la stessa crescente divisione delle occupazioni, la quale appare dunque come una conseguenza di una scissione fondamentale originatasi a un altro livello, dapprima nell'interiorità dell'elemento spirituale, poi nell'esteriorità delle istituzioni politiche. L'indagine schilleriana si caratterizza quindi, a confronto con la riflessione morale dell'economia politica, per un deciso sforzo di storicizzazione,<sup>45</sup> per quanto idealistica essa possa apparire dal punto di vista marxiano: la burocratizzazione dello Stato, in particolare, vi assolve una funzione di ben altro rilievo rispetto a quella che le riconosceva Ferguson. Se infatti per questi poteva costituire soltanto un'esemplificazione del modello astratto di connessione meccanica delle parti nel tutto, sul quale si

---

<sup>43</sup> Mi riferisco ovviamente alla nota distinzione epistemologica proposta da Lakatos (cfr. Lakatos I., *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, Milano, Il Saggiatore, 2001).

<sup>44</sup> Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, pp. 126-127.

<sup>45</sup> Cfr. Negri A., *Introduzione*, p. 40.

basava la stessa integrazione delle funzioni reciprocamente indipendenti nel sistema del lavoro diviso, Schiller sembra istituire tra i due fenomeni un nesso genetico, per il quale essa è piuttosto la condizione, insieme storica e ideale, dell'estensione generale della scissione all'interno della sfera lavorativa. Lo "spirito del governo", la riduzione dell'arte politica a pratica intellettualistica impersonale, ad anima calcolante di un congegno meccanico, funge da elemento di giunzione tra la separazione delle discipline teoriche e la divisione delle occupazioni pratiche, poiché trasferisce l'inimicizia reciproca, l'esigenza della distinzione e della demarcazione dalla sfera interiore delle facoltà umane all'ambito esteriore delle attività e delle mansioni.<sup>46</sup>

Quella natura di polipo degli stati greci, in cui ogni individuo godeva di una vita autonoma e, ove fosse necessario, poteva diventare un tutto, fece posto ad un artificioso congegno, in cui, dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica. Allora si staccarono l'uno dall'altro, lo Stato e la Chiesa, le leggi ed i costumi; la gioia fu separata dal lavoro, il mezzo dal fine, lo sforzo dal compenso. Eternamente legato solo ad un piccolo frammento del tutto, lo stesso uomo si forma solo come un frammento e, sempre avendo nell'orecchio il rumore monotono della ruota che gira, non sviluppa mai l'armonia del suo essere e, anzi che esprimere nella sua natura l'umanità, diventa solo una copia della sua occupazione, della sua scienza.<sup>47</sup>

Nel punto in cui il riferimento alla divisione del lavoro si fa più esplicito e concreto, Schiller ricorre alla similitudine della macchina per esprimere non solo la parzialità di sviluppo cui nel mondo moderno è costretto il singolo uomo – muto ingranaggio di un congegno automatico, ineluttabilmente reificato nella fissità della sua occupazione particolare – ma anche la fredda esteriorità delle relazioni che lo tengono legato agli altri singoli e all'umanità intera. Dai rapporti economici basati sull'utile e sull'estrinseca giustapposizione degli interessi privati scaturisce infatti una socialità antiestetica, che è l'esatto contrario delle belle relazioni cui Schiller aspira,<sup>48</sup> poiché obbedisce a una causalità di tipo meccanico, che si esprime nella correlazione rigidamente deterministica delle parti nel tutto, nella quale sono negati tanto la libertà individuale quanto lo spazio per qualsiasi concezione organicistica, finalistica, estetica del mondo naturale e umano.<sup>49</sup>

Ma la stessa scarsa frammentaria relazione, che collega ancora i singoli membri con il tutto, non dipende dalle forme che da se stessi si danno (ed invero come si potrebbe affidare alla loro libertà un congegno così artificioso e privo di luce?), ma è loro prescritta, con scrupoloso rigore, da un

---

<sup>46</sup> Per Schiller la scissione fondamentale avviene dunque all'interno dell'essenza umana, dalla quale si propaga poi nello Stato e infine nell'ambito lavorativo. Questo schema genetico è confermato dalla lettera settima, nella quale si afferma che il movimento inverso della ricomposizione dell'unità non può essere intrapreso dallo Stato, fintanto che non sia superata la frattura originaria che attraversa l'intimità dell'uomo. Ne consegue il carattere estetico e non politico del progetto di trasformazione schilleriano: "si deve, ogni tentativo di un siffatto mutamento dello Stato, considerare inattuale ed ogni speranza su di esso fondata chimerica, finché la scissione nell'uomo interiore non sia nuovamente annullata e la sua natura non sia abbastanza perfettamente sviluppata per diventare, essa medesima, l'artista e per garantire alla creazione politica della ragione la sua realtà" (Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, p. 134).

<sup>47</sup> Ivi, pp. 126-127.

<sup>48</sup> "Il «carattere bello» è il «carattere sociale»; e [...] dove c'è «bellezza», c'è «socialità», genuina socialità. L'impegno di Schiller, in ultimo, è quello di promuovere un'originale socialità dell'uomo" (Negri A., *Schiller e la morale di Kant*, p. 180).

<sup>49</sup> "Ciò che maggiormente, della civiltà borghese, [...] disgusta Schiller, è lo spettacolo della bruttezza, come assenza di bellezza, di libertà nel sensibile e del sensibile" (Negri A., *Introduzione*, p. 38).

formulario in cui si mantiene legata la loro libera intelligenza. La lettera morta sostituisce il vivo intelletto, ed una memoria coltivata guida più sicuramente che il genio ed il sentimento.<sup>50</sup>

La contrapposizione tra vita e morte, che conoscerà così grande fortuna nei testi di Marx, nasce dall'interrogazione della condizione umana a partire da una prospettiva di senso, da un punto di vista qualitativo che non si appaga della valutazione quantitativa del progresso economico e scientifico, ma pretende di misurarlo sul metro dell'essenza umana. È il carattere poliedrico di quell'essenza, che nella Grecia classica ha trovato finora la sua più armoniosa realizzazione, ciò che consente di denunciare, nell'identificazione dell'individuo con la sua occupazione e in ogni intensificazione di qualità parziali che perda di vista il tutto, un radicale fallimento sulla strada dell'educazione estetica dell'uomo e il perdurare della sua condizione di alienazione.<sup>51</sup>

Se la comunità prende l'ufficio come misura dell'uomo, se in uno dei suoi cittadini onora unicamente la memoria, in un altro l'intelletto tabellare, in un altro unicamente l'abilità meccanica; se qui, indifferente al carattere, insiste unicamente sulle conoscenze, là invece perdona ad uno spirito dell'ordine e ad un contegno legale il più grande oscuramento intellettuale; se, contemporaneamente, esige da queste capacità, prese singolarmente, tanta intensità quanta estensione perdona al soggetto – possiamo meravigliarci che le altre facoltà dell'animo sono trascurate per il fatto che tutta l'attenzione è rivolta all'unica facoltà che dà onore e profitto? Ed invero sappiamo che il genio, ricco di energia, non fa dei limiti della propria occupazione i limiti della propria attività, ma il talento mediocre consuma nell'occupazione che gli toccò in sorte tutta la scarsa somma delle sue forze. [...] E così, a poco a poco, la singola vita concreta si distrugge, perché possa avere una povera esistenza l'astrazione del tutto.<sup>52</sup>

La realizzazione dell'umanità dell'uomo è un compito individuale prima ancora che collettivo, che non può dirsi raggiunto senza la trasformazione della concreta esistenza dei singoli, al di fuori della quale il tutto non sarebbe che una vuota astrazione dell'intelletto: è infatti dalla condizione degli individui, come ha mostrato l'impietoso paragone dell'uomo europeo moderno con l'antico Ateniese, che si evince il grado di salute di una civiltà. Lo spirito della modernità non ha quindi realizzato l'essenza umana poiché, puntando sull'intensificazione delle singole facoltà, ha rinunciato all'estensione delle attitudini, che è il tratto distintivo e il principale fattore di dignità dell'uomo. Quest'esito non appare tuttavia arbitrario, poiché discende dal nesso dialettico che lega l'essenza di un popolo ai singoli individui storico-finiti che lo compongono, in quanto, da un lato, l'intensificazione delle capacità di questi è l'unico mezzo attraverso cui quella possa arricchirsi, ma, dall'altro, ciascun individuo può approfondire le sue conoscenze e perfezionare le sue facoltà cognitive, fisiche e morali solo a condizione di ridurre il raggio d'azione, ossia sacrificando la propria potenziale poliedricità, mentre la specie conserva, in tutta l'estensione che la totalità dei suoi componenti le consente di

---

<sup>50</sup> Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, pp. 126-127.

<sup>51</sup> “Sans doute est-ce la notion d'aliénation, qui résume le mieux cette description, mais à condition qu'on la prenne dans son sens premier sans céder au mouvement rétrograde du vrai, et sans l'introduire encor dans la perspective d'une *Aufhebung* finale, que ce soit dans le savoir absolu, ou dans une société sans contradiction” (Taminiaux J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idealisme allemand*, p. 96).

<sup>52</sup> Schiller F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, p. 129.



raggiungere, la medesima intensità che ciascuno di essi singolarmente preso ha conseguito nel proprio particolare ambito di attività e può quindi progredire grazie allo stesso potenziamento frammentario delle abilità dei suoi membri. La relazione dialettica che intercorre fra la specie e l'individuo discende dunque dal nesso di complementarità fra intensità ed estensione che vige per quest'ultimo, restringendone le possibilità di sviluppo, ma non per quella, che gli è sovraordinata come il tutto alla parte e può quindi conservare contemporaneamente tutte le acquisizioni degli individui, raggiunte al prezzo della loro parzialità, come altrettanti strumenti del *proprio* progresso. Ciò non significa, nella prospettiva schilleriana, che l'unilateralità della formazione individuale trovi compensazione nell'arricchimento dell'intero; al contrario, il duplice rapporto dialettico che intercorre fra intensità ed estensione e fra individuo e specie serve a spiegare perché quegli perde ciò che questa guadagna:

Era nella mia intenzione mettere in evidenza il dannoso indirizzo del carattere del nostro tempo e le sue origini, non già di mostrare i vantaggi con i quali la natura lo compensa. Di buon grado Le concedo che, nonostante lo scarso beneficio che agli individui deriva da questa frammentazione del loro essere, nondimeno in nessuna altra maniera la specie avrebbe potuto fare progressi. [...] I Greci avevano raggiunto questo grado e, se volevano progredire verso un più alto perfezionamento, dovevano, come noi, rinunciare alla totalità del loro essere e perseguire la verità per vie distinte. [...] Per sviluppare le molteplici attitudini nell'uomo, non c'era altro mezzo che contrapporre le une alle altre. Questo antagonismo di forze è il grande strumento della civiltà, ma è altresì unicamente uno strumento; ed invero, finché lo stesso antagonismo dura, si è solo sulla via verso la civiltà. [...] L'unilateralità nell'esercizio delle forze porta, certo, l'individuo all'errore, ma la specie alla verità.<sup>53</sup>

Accanto alla profonda sensibilità dialettica di Schiller, che lo porta a riconoscere nella contrapposizione delle forze la condizione del progresso, colpiscono in questo passo, da un lato, l'indicazione del carattere pre-civile della civiltà della scissione, nella quale Marx identificherà, con singolare consonanza di toni, la fase preistorica dello sviluppo umano e, dall'altro, il deciso ribaltamento di prospettiva che esso segna rispetto al discorso smithiano – proprio nel momento in cui sembra dividerne alcune conclusioni – nella misura in cui *privilegia il punto di vista dell'individuo*, seppure organicamente collegato al tutto, come si può evincere tanto dalla riduzione a semplice *strumento* dell'antagonismo delle forze che incrementa la prosperità dell'intero quanto dal *rifiuto* di considerare civile un mondo contrassegnato dalla scissione e dalla coltivazione frammentaria dei talenti e delle facoltà:

Quanto che sia dunque il vantaggio che alla totalità del mondo possa derivare da questo perfezionamento frammentario delle forze umane, non è da negare che gli individui, che esso tocca, soffrono per la maledizione di questo fine mondiale. [...] può, la tensione delle singole forze spirituali, sì, produrre uomini straordinari, ma unicamente l'armonica temperanza di tutte può produrre uomini felici e perfetti. Ed in quale rapporto noi, dunque, staremmo con il mondo passato ed il mondo futuro, se il perfezionamento della natura umana rendesse necessario un siffatto sacrificio? Noi saremmo stati i servi dell'umanità, avremmo per alcuni millenni compiuto per essa un lavoro da schiavi ed impresso nella nostra natura mutilata le tracce vergognose di

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 129-130.

quella servitù – perché la generazione futura in beato ozio potesse attendere alla sua salute morale e sviluppare la libera crescita della sua umanità.

Ma può, l'uomo, essere destinato a trascurare, per un fine qualsiasi, se stesso? Dovrebbe, la natura, con i suoi fini, poter privarci di una perfezione che la ragione ci prescrive con i propri fini? Deve essere, dunque, falso, che il perfezionamento delle singole forze rende necessario il sacrificio della loro totalità; o, se anche la legge della natura a questo tendesse, deve dipendere da noi il restituire, con un'arte più elevata, questa totalità che l'arte ha distrutta.<sup>54</sup>

Che si presentino come necessità naturali ovvero come risultati di un processo storico,<sup>55</sup> il sacrificio dell'individuo e la frammentazione delle facoltà umane non possono essere l'ultima parola dinanzi alla quale si arresti il libero progetto della ragione, poiché solo l'affermazione di una totalità *propizia agli individui*<sup>56</sup> coincide con la realizzazione della libertà.<sup>57</sup> È dunque il disegno consapevole dell'uomo a dovere farsi carico di un superamento delle scissioni che attraversano la modernità, che si configuri come lo scioglimento del nesso dialettico che lega, nel singolo individuo, il “perfezionamento delle singole forze” con “il sacrificio della loro totalità”, l'intensificazione dell'attività con la riduzione della sfera della sua estensione. La conciliazione degli opposti è quindi lo scoglio logico nel quale da ultimo si imbatte qualsiasi prospettiva di superamento della divisione delle facoltà e delle occupazioni che non voglia rinunciare al loro potenziamento, sia che se ne affidi la soluzione a un progetto pedagogico, come in Schiller, sia che la si faccia dipendere da un rivolgimento storico-politico, come in Marx: in un caso come nell'altro, a una forma di vita associata ancora sconosciuta all'uomo è consegnato il gravoso compito di mostrare come i rigidi legami dialettici possano essere allentati e come la vita concreta consenta di schiudere a nuovi orizzonti i vicoli ciechi del pensiero.

### § 3. Marx: storia del lavoro diviso.

Nella riflessione marxiana sulla divisione del lavoro storia e teoria, indagine sull'evoluzione dei modi di produzione e valutazione critica dei loro effetti sociali sono costantemente congiunti in modo tanto stretto da risultare difficilmente distinguibili. Nel dodicesimo capitolo del primo libro del

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 131-132.

<sup>55</sup> Per Antimo Negri Schiller si distingue da Hölderlin proprio perché, pur denunciando la frammentazione dell'uomo moderno e avvertendo con forza l'esigenza del suo superamento, ne riconosce la necessità storica: “La riflessione politica [...] in Hölderlin [...] si trasforma in riflessione sociale. Ed è riflessione violentemente pessimistica, giacché manca la disposizione a giustificare, anche se solo storicamente, una condizione umana caratterizzata dall'assenza dell'armonia esistenziale. È la disposizione che si scopre, ad esempio, in Schiller, quando accetta la sorte, ma appunto fortemente storicizzandola, della parzialità esistenziale dell'uomo contemporaneo, in vista della felicità degli uomini futuri” (Negri A., *Schiller e la morale di Kant*, p. 246). Per non attribuire a Schiller, sulla scorta di Lukàcs (cfr. Lukàcs G., *Sull'estetica di Schiller*, in *Contributi alla storia dell'estetica*, Milano, Feltrinelli, 1957, p. 37), un'intenzione direttamente apologetica – che sembra essergli del tutto estranea – nei confronti della divisione del lavoro, sarebbe più prudente e corretto parlare, piuttosto che di giustificazione, di *comprensione* della sua necessità storica.

<sup>56</sup> Devo questa definizione a Jacques Taminiaux (cfr. Taminiaux J., *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'Idealisme allemand*, p. 97).

<sup>57</sup> La riflessione schilleriana sul dualismo che attraversa la filosofia pratica kantiana non riguarda quindi esclusivamente la teoria morale, ma investe le forme concrete della convivenza umana: “Une liberté qui consiste à sacrifier l'individu au genre, le subjectif à l'objectif, l'homme empirique à l'homme pur, se renverse [...] en aliénation” (ivi, p. 92).

*Capitale*, intitolato *Divisione del lavoro e manifattura*, che costituisce il più rilevante tentativo di trattazione sistematica del tema che sia dato rinvenire nell'intera sua opera, Marx distingue la divisione manifatturiera – definita anche “*divisione del lavoro in dettaglio*” – dalla divisione sociale del lavoro, intesa come “base generale di ogni produzione di merci” e, all'interno di quest'ultima, “la ripartizione della produzione sociale nei suoi grandi generi – agricoltura, industria ecc. –, come *divisione del lavoro in generale*”, dalla “ripartizione di questi generi di produzione in specie e sottospecie come *divisione del lavoro in particolare*”.<sup>58</sup> La tripartizione marxiana non obbedisce esclusivamente a esigenze di schematizzazione teorica, poiché intende riflettere in pari tempo l'evoluzione storica concreta delle comunità umane, nelle quali è dapprima avvenuta la separazione tra i grandi settori produttivi, quindi quella tra i diversi mestieri indipendenti e da ultimo la frammentazione del processo lavorativo nelle singole operazioni semplici che lo compongono.<sup>59</sup> L'intera storia umana si è dunque svolta, secondo l'interpretazione di Marx, nel segno di una progressiva specializzazione dell'attività lavorativa, che ha raggiunto il suo limite estremo nella manifattura capitalistica: “La cooperazione poggiante sulla divisione del lavoro si crea la propria figura classica nella *manifattura* e, come forma caratteristica del processo di produzione capitalistico, domina in tutto il periodo manifatturiero in senso proprio, che dura più o meno dalla metà del secolo XVI fino all'ultimo terzo del XVIII”.<sup>60</sup>

All'altro estremo dell'evoluzione storica, le prime forme sociali di divisione del lavoro si sarebbero innestate su due modelli ancora ante-storici, naturali di articolazione reciproca delle occupazioni: la differenziazione delle mansioni assegnate, all'interno della famiglia o della tribù primitiva, ai singoli individui sulla base delle loro differenze fisiologiche di età e di genere; la specializzazione produttiva imposta a ciascuna comunità umana dalle peculiarità del suo ambiente vitale. Ai due modelli di divisione naturale corrispondono differenti schemi di funzionamento: alla divisione di origine *biologica* la scomposizione interna dell'unità produttiva originaria, cui avrebbe offerto uno stimolo decisivo il processo di scambio con comunità straniere; alla divisione di origine *ecologica* la combinazione reciproca delle sfere produttive di diverse comunità indipendenti e la riduzione di ciascuna di esse a elemento dipendente della produzione sociale complessiva.<sup>61</sup> La ricostruzione della genealogia della divisione sociale del lavoro a partire dai suoi immediati presupposti naturali consente quindi a Marx sia di ribadire la teoria secondo la quale la forma-merce avrebbe avuto origine nei punti di contatto tra comunità umane indipendenti, sia di sottolineare – contro Smith, che

---

<sup>58</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 479. Come si è già visto, la fonte cui Marx si ispira è l'opera di Skarbek, in particolare la *Théorie des richesses sociales*.

<sup>59</sup> Nel *Manifesto* il passaggio dalla divisione sociale alla divisione manifatturiera del lavoro è fatto coincidere storicamente con la crisi della produzione su base corporativa: “I maestri di bottega vennero soppiantati dal medio ceto industriale; la divisione del lavoro tra le diverse corporazioni scomparve davanti alla divisione del lavoro nelle singole officine stesse” (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 57).

<sup>60</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 462.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 480.

aveva sostenuto l'endogenesi della divisione del lavoro<sup>62</sup> – il ruolo fondamentale assolto dagli scambi con l'esterno nel consolidamento dell'assegnazione fisiologica dei singoli individui a mansioni produttive particolari, ovverosia l'esogenesi della divisione del lavoro nella sua forma *sociale*. Superato lo scoglio della sua origine, nel *Capitale* Marx non va oltre l'indicazione della separazione fra città e campagna come della base di una vera divisione sociale del lavoro mediata dallo scambio di merci,<sup>63</sup> perché qui il suo interesse si concentra piuttosto sulla divisione manifatturiera del lavoro, che è la forma peculiare che la frammentazione dell'attività produttiva assume all'interno del modo di produzione capitalistico.

Qualche indicazione in più sulla divisione del lavoro in generale è offerta dall'*Ideologia tedesca*, che la scandisce in due tappe fondamentali, “la separazione del lavoro industriale e commerciale dal lavoro agricolo e con ciò la separazione fra città e campagna” e la successiva “separazione del lavoro commerciale da quello industriale”,<sup>64</sup> cui aggiunge quella, sulla quale si fonda tutta la critica anti-ideologica dell'opera, tra lavoro manuale e lavoro intellettuale.<sup>65</sup> Dopo queste sommarie notazioni iniziali, Marx ed Engels passano all'analisi di diverse forme storiche di proprietà e del grado di divisione del lavoro che ad esse si accompagna: dapprima, nel regime della proprietà tribale, la divisione sociale del lavoro appare come un prolungamento della divisione naturale e la società intera come una diretta espansione della famiglia; quindi, nella proprietà della comunità antica, si affermano le disgiunzioni generali tra città e campagna e, successivamente, tra attività industriali e commerciali; nel sistema di proprietà feudale e corporativa, infine, la separazione tra industria e commercio subisce un regresso rispetto al periodo precedente e inizia a profilarsi una timida distinzione tra diversi mestieri, mentre è ancora del tutto assente la divisione del lavoro in dettaglio.<sup>66</sup>

Dopo un celeberrimo intermezzo metodologico, che rappresenta la prima organica formulazione della concezione materialistica della storia, il discorso riprende dalla separazione tra città e campagna – vero *Leitmotiv* dell'intera storia della civiltà, dall'iniziale emersione dalla barbarie fino all'attuale approdo industriale –, nella quale Marx ed Engels ravvisano una prima forma di mutilazione della costitutiva poliedricità dell'uomo:

---

<sup>62</sup> “Allo stesso modo in cui contrattazione, baratto e acquisto sono i mezzi attraverso cui ci procuriamo gli uni dagli altri la maggior parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno, è questa stessa disposizione a trafficare che dà origine alla divisione del lavoro. In una tribù di cacciatori o di pescatori, un individuo fa per esempio archi e frecce con più rapidità e destrezza degli altri e li dà spesso ai suoi compagni in cambio di selvaggina o bestiame. Alla fine si accorgerà che in questo modo può avere più bestiame e selvaggina di quanto ne avrebbe se fosse andato a caccia di persona” (Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, pp. 18-19, corsivi miei).

<sup>63</sup> Cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 481.

<sup>64</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 9.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 21. Dopo averla fatta coincidere con la disgiunzione tra attività industriali e commerciali e attività agricole, Marx ed Engels identificano problematicamente la separazione tra città e campagna con quella tra occupazioni intellettuali e impieghi manuali: “La più grande divisione del lavoro manuale e intellettuale è la separazione di città e campagna” (*ivi*, p. 40).

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, pp. 10-13. Per una più dettagliata ricostruzione della divisione del lavoro nelle società pre-capitalistiche, condotta nella prospettiva del materialismo storico, ma al tempo stesso indipendente da Marx, cfr. Sohn-Rethel A., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 89-106.

L'antagonismo fra città e campagna può esistere solo nell'ambito della proprietà privata. Esso è la più crassa espressione della sussunzione dell'individuo sotto la divisione del lavoro, sotto una determinata attività che gli viene imposta; sussunzione che fa dell'uno il limitato animale cittadino, dell'altro il limitato animale campagnolo, e che rinnova quotidianamente l'antagonismo fra i loro interessi.<sup>67</sup>

Fino all'inizio dell'età moderna, la persistenza nelle città del regime corporativo di proprietà segnala il limitato grado di sviluppo che vi ha raggiunto la divisione sociale del lavoro, a causa della ristrettezza del mercato interno e della scarsità degli scambi commerciali tra centri diversi; in questo contesto, la base della produzione è ancora rappresentata dal mestiere artigiano, esempio paradigmatico di lavoro particolare ma in sé indiviso:

Anche nelle città, la divisione del lavoro tra le singole corporazioni era ancora assai poco sviluppata e all'interno delle corporazioni stesse, fra i singoli lavoratori, non lo era affatto. Ogni lavoratore doveva essere abile in tutto un ciclo di lavoro, doveva saper fare tutto ciò che andava fatto con i suoi strumenti; le relazioni limitate e gli scarsi collegamenti tra le singole città, la rarità della popolazione e la limitatezza dei bisogni non consentiva il sorgere di una divisione del lavoro più spinta, e perciò chiunque voleva diventare maestro doveva essere completamente padrone del suo mestiere. Per questo negli artigiani medievali si trova ancora un interesse per il proprio particolare lavoro e per l'abilità che poteva elevarsi fino ad un certo, limitato, senso artistico. Per questo, però, ogni artigiano medievale era interamente preso dal suo lavoro, intratteneva con esso una relazione di compiaciuto assoggettamento ed era sussunto sotto di esso in misura decisamente maggiore rispetto al lavoratore moderno, per il quale è indifferente il lavoro che compie.<sup>68</sup>

All'intensificazione degli scambi commerciali tra le città consegue dapprima la loro specializzazione produttiva e in seguito, anche grazie alla ripresa dei traffici internazionali, alla crescente urbanizzazione e alla concentrazione dei capitali, la nascita delle moderne manifatture. Della manifattura Marx ed Engels tracciano una rapida storia evolutiva, scandita in tre grandi fasi, l'ultima delle quali coincide con la sua trasformazione – dovuta all'apertura di un mercato mondiale per le merci inglesi – nella grande industria,<sup>69</sup> che è vista quindi in sostanziale continuità con la base tecnica precedente, nel segno di una progressiva intensificazione della divisione sociale del lavoro.<sup>70</sup> Benché presenti una storia della manifattura, l'*Ideologia tedesca* non si occupa tuttavia della divisione propriamente *manifatturiera* del lavoro, ossia non offre alcuna indicazione a proposito della divisione

---

<sup>67</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 41.

<sup>68</sup> Ivi, p. 43.

<sup>69</sup> “Questa domanda crescente al di là delle forze produttive fu la forza motrice che, creando la grande industria, – l'impiego delle forze elementari a scopi industriali, le macchine e *la divisione del lavoro portata al massimo*, – suscitò il terzo periodo della proprietà privata dal Medioevo in poi” (ivi, pp. 49-50, corsivo mio).

<sup>70</sup> “Posta l'identità tra grado di sviluppo delle forze produttive, forme di proprietà e grado di sviluppo della divisione del lavoro, le diverse forme di organizzazione sociale possono essere descritte da Marx come gradi diversi dell'estensione della divisione del lavoro: gradi, perché il processo storico, inteso come intensificazione progressiva di quel principio, raggiunge il suo massimo livello di compiutezza, quanto a realizzazione di quella categoria, nel tempo moderno, dove la realtà del mercato mondiale testimonia di un massimo di *dipendenza reciproca* accanto a un massimo di *separatezza interindividuale*, e dà prova della realizzazione più radicale delle due condizioni che formano la struttura della divisione del lavoro: *scomposizione* da un lato e contemporaneamente *interazione delle parti divise*” (Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, p. 89, corsivi miei).

del lavoro in dettaglio; da questo punto di vista, la sua analisi del concreto processo lavorativo si arresta a un modello produttivo non solo pre-industriale, ma addirittura pre-manifatturiero: il mestiere artigiano, attività circoscritta ma dotata di senso, in sé autosufficiente e intera.

Nel *Capitale* esso ricompare, proprio all'interno di una riflessione sulla divisione del lavoro in dettaglio, come base originaria della produzione manifatturiera, poiché secondo Marx la nascita della moderna manifattura è connessa con la trasformazione *capitalistica* dell'attività artigianale indipendente nel lavoro dipendente dell'operaio salariato, compiutasi in seguito alla separazione del libero artigiano dalle condizioni materiali della sua esistenza.<sup>71</sup> Un processo analogo a quello illustrato, nel capitolo sulla *Cosiddetta accumulazione originaria*, a proposito del lavoro rurale è avvenuto infatti nel settore manifatturiero, come esito spontaneo della concentrazione dei capitali e della forza della concorrenza, che hanno condotto alla rovina i piccoli produttori indipendenti, costringendoli a mettersi al servizio dei moderni capitalisti, secondo uno schema che si riproduce poi in forma allargata con l'introduzione delle macchine.<sup>72</sup> Sulla base di questa premessa, agevolmente desumibile tanto dai *Grundrisse* quanto dal *Capitale*, e della condizione più generale rappresentata da "una divisione del lavoro in seno alla società già maturata fino a un certo grado di sviluppo",<sup>73</sup> Marx ricostruisce la genesi naturale e spontanea della divisione manifatturiera del lavoro, come già quella della divisione sociale del lavoro, in due modi distinti: da un lato come effetto della combinazione di mestieri autonomi; dall'altro come esito della cooperazione semplice di artigiani esperti nella stessa arte.<sup>74</sup> Nel primo caso la particolarità del prodotto di ciascuna manifattura ha progressivamente imposto una specializzazione produttiva ai diversi artigiani, che in origine possedevano la piena padronanza del loro mestiere:

---

<sup>71</sup> Nella *Miseria della filosofia* Marx elenca in maniera sistematica e sintetica i fattori che hanno reso possibile la nascita della manifattura, che nel *Capitale* sono disordinatamente disseminati nei più diversi contesti problematici. Essi sono: l'aumento delle merci provenienti dall'Oriente, il regime coloniale, lo sviluppo del commercio marittimo, il licenziamento delle corti feudali e l'espulsione dei contadini dalle campagne (ossia la separazione dei lavoratori diretti dai loro mezzi di sussistenza), l'espansione del mercato, l'accumulazione dei capitali e la concentrazione degli strumenti di lavoro nelle mani di pochi (cfr. Marx K., *Miseria della filosofia*, p. 116).

<sup>72</sup> Concentrazione e concorrenza sono i due centri motori, reciprocamente intrecciati, dello sviluppo della base tecnica del capitalismo, come mostra la genesi della moderna industria tessile: "La pittoresca varietà delle forme di transizione non dissimula però la tendenza alla trasformazione in *sistema di fabbrica* vero e proprio; tendenza che è alimentata dal carattere della stessa macchina per cucire, la cui varietà d'impiego spinge a riunire rami d'industria precedentemente divisi nello stesso fabbricato e sotto il comando dello stesso capitale; dal fatto che il lavoro preparatorio di cucito, e alcune altre operazioni, si prestano meglio ad essere eseguiti nella stessa sede della macchina e infine dall'inevitabile *espropriazione degli artigiani e operai a domicilio* che producono con macchine di loro proprietà. Questa sorte li ha in parte colpiti fin d'ora. La massa sempre crescente di capitale investito in macchine per cucire incita a produrre, e così genera ingorghi del mercato che danno il segnale alla vendita di macchine per cucire da parte degli operai a domicilio, la stessa sovrapproduzione di tali macchine spinge i loro produttori, bisognosi di smercio, a darle in affitto settimana per settimana, e così provoca una concorrenza che per i piccoli proprietari di macchine è letale. [...] Se da un lato la concentrazione di molte macchine operatrici in manifatture di una certa ampiezza spinge all'utilizzazione della forza vapore, dall'altro la concorrenza che il vapore fa ai muscoli dell'uomo accelera la concentrazione di operai e macchine operatrici in grandi fabbriche" (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 620-621).

<sup>73</sup> Ivi, pp. 481-482.

<sup>74</sup> Secondo la ricostruzione storica presentata nella *Miseria della filosofia*, la cooperazione semplice ha continuato a costituire la base tecnica della manifattura almeno fino all'inizio del XVII secolo, quando ha iniziato ad essere soppiantata da una sistematica divisione del lavoro (cfr. Marx K., *Miseria della filosofia*, pp. 116-117). Per un'attenta analisi comparativa delle diverse forme di cooperazione considerate da Marx cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 240-252.

Il sarto, il fabbro, il cinghiale ecc., occupato esclusivamente nella fabbricazione di carrozze, perde sempre più, con l'abitudine, anche la capacità di esercitare in tutta la sua estensione l'antico mestiere. D'altra parte, la sua attività resa unilaterale assume la forma più utile per la sfera di azione ridotta. Originariamente, la manifattura delle carrozze si presentava come *combinazione di mestieri autonomi*. A poco a poco, essa si trasforma in *divisione della fabbricazione* delle carrozze nella varietà delle sue particolari operazioni, ognuna delle quali si cristallizza in funzione esclusiva di un operaio e il cui insieme è eseguito dall'*associazione di lavoratori parziali*.<sup>75</sup>

All'interno della manifattura, è la stessa combinazione dei singoli mestieri indipendenti in una forma fissa, predefinita e costante, che è imposta dalla peculiarità dell'oggetto da produrre, a renderli reciprocamente dipendenti e al tempo stesso unilaterali, parziali, tanto da indurre un corrispondente restringimento nelle abilità individuali dei lavoratori. Nel secondo caso si deve supporre invece che una circostanza esterna, come un'ordinazione di entità eccezionale che abbia richiesto la massima tensione delle forze produttive, abbia condotto alla scomposizione dell'uguale lavoro, svolto dapprima integralmente da ogni singolo artigiano, in diverse operazioni reciprocamente indipendenti, assegnate ciascuna a un particolare gruppo di operai, e che questa suddivisione sperimentale si sia mostrata vantaggiosa in termini di produttività, tanto da consigliare di perseguirla volontariamente. Ciò che all'origine si presentava come esito spontaneo di un processo naturale ha assunto in seguito la forma di un modello cosciente, pianificato e attuato sistematicamente, che si differenzia dalla bottega artigiana in quanto rovescia l'*indipendenza* di un mestiere *integrale* nella *dipendenza* reciproca di capacità divenute *unilaterali*:

il modo di originarsi della manifattura, del suo enuclearsi dal mestiere artigiano, è duplice. Da un lato, essa nasce dalla *combinazione di diversi mestieri indipendenti*, che vengono resi unilaterali e dipendenti fino a costituire pure operazioni parziali e complementari nel processo di produzione di un'unica e medesima merce. Dall'altro, sorge dalla cooperazione di operai dello *stesso tipo*, scinde lo stesso mestiere individuale in tutta la varietà delle sue particolari operazioni, le isola e le rende autonome al punto, che ognuna di esse diventa funzione esclusiva di un particolare operaio. Perciò la manifattura, da una parte, introduce o sviluppa ulteriormente la divisione del lavoro in un processo di produzione; dall'altra, combina mestieri un tempo distinti. Ma, qualunque ne sia il punto di partenza, la sua forma finale è la stessa – un meccanismo di produzione i cui organi sono uomini.<sup>76</sup>

Per un verso, la riduzione dell'operaio a organo parziale del lavoro combinato poggia storicamente sulla mutua separazione dei mestieri all'interno della società, dalla quale sembra distinguerlo soltanto una differenza di grado, quindi "la trasformazione del lavoro parziale in professione a vita di un uomo corrisponde alla tendenza di società più antiche a rendere *ereditari* i mestieri, a pietrificarli in caste o a fossilizzarli in corporazioni";<sup>77</sup> per un altro verso, tuttavia, essa segna una metamorfosi qualitativa rispetto a modelli tradizionali di divisione del lavoro e se ne

---

<sup>75</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 462-463.

<sup>76</sup> Ivi, p. 463.

<sup>77</sup> Ivi, p. 466.

differenzia per il suo carattere propriamente *capitalistico*, in quanto rende il singolo lavoratore e la sua stessa capacità lavorativa dipendenti dalla specifica forma cooperativa che il lavoro assume all'interno della manifattura.

Sebbene sia condizione storica necessaria della divisione manifatturiera, la divisione sociale del lavoro non è tuttavia sufficiente a produrla, come mostra l'esempio offerto dalle comunità asiatiche – nelle quali alla divisione pianificata del lavoro sociale si accompagna l'assenza di qualsiasi forma di differenziazione delle occupazioni all'interno delle officine – la cui fissità millenaria Marx spiega con l'autosufficienza e con la ristrettezza del loro mercato.<sup>78</sup> Sono quindi l'apertura verso l'esterno delle singole comunità e l'ampiezza crescente della loro domanda interna a spingerle nella direzione della specializzazione produttiva. Una volta che si sia affermata, la divisione manifatturiera del lavoro retroagisce sulla divisione sociale, sia imponendo la differenziazione dei mestieri che producono gli utensili sempre più diversificati che essa richiede, sia favorendo la ripartizione in manifatture diverse di un unico ramo di produzione, sia mediante l'ampliamento del mercato mondiale e il sistema coloniale, che sono condizioni specifiche della sua esistenza;<sup>79</sup> essa incrementa altresì la divisione territoriale del lavoro, poiché spinge a sfruttare coscientemente le particolarità ambientali funzionali alla produzione.<sup>80</sup>

L'evoluzione storica della manifattura è contrassegnata dalla tendenza a una scomposizione sempre crescente dell'attività lavorativa, che inizialmente procede su una base tecnica artigianale, mediante l'isolamento delle singole operazioni di cui consta un mestiere e l'assegnazione perpetua di ciascuna di esse a uno specifico lavoratore.<sup>81</sup> Già a questo livello di sviluppo, la combinazione delle operazioni parziali determina l'incremento della forza produttiva del lavoro, la restrizione della sfera di azione dei lavoratori, la specializzazione e la differenziazione degli strumenti idonei all'esecuzione di singole operazioni semplici, che costituisce la base materiale dell'introduzione delle macchine;<sup>82</sup> tuttavia, le circostanze per le quali le più semplici attività continuano a richiedere al lavoratore un certo grado di abilità e di padronanza del mestiere e il meccanismo del lavoro combinato “non possiede uno scheletro oggettivo indipendente dagli operai”<sup>83</sup> da un lato restringono le possibilità di scomposizione entro un limite circoscritto e dall'altro espongono la regolarità del processo produttivo al rischio

---

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, pp. 486-487. Marx sostiene che già Senofonte avesse compreso che “il grado di divisione del lavoro dipende dall'ampiezza del mercato” (*ivi*, p. 498, nota).

<sup>79</sup> Nell'apertura dei mercati coloniali Marx individua la principale causa storica dell'affermazione della manifattura a scapito della lavorazione artigianale, che si è presto rivelata insufficiente a soddisfarne le esigenze (cfr. *ivi*, p. 570).

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, p. 482.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, pp. 464-465.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, pp. 467-468. Per questo aspetto la riflessione di Marx è anticipata dal paragrafo 198 della *Filosofia del diritto* di Hegel: “L'universalità e l'oggettività nel lavoro risiede [...] nell'*astrazione*, che effettua la specificazione dei mezzi e dei bisogni e, appunto perciò, specifica la produzione e produce la *divisione dei lavori*. Il lavoro del singolo diviene *più semplice*, mediante la divisione e, quindi, più grande attitudine al proprio lavoro astratto, come la quantità delle proprie produzioni. Nello stesso tempo, quest'astrazione dell'attitudine del mezzo rende compiuta, facendola necessità totale, la *dipendenza e il rapporto di scambio* fra gli uomini, per l'appagamento dei bisogni. Inoltre, l'astrazione del produrre rende il lavoro sempre più *meccanico* e, quindi, alla fine, atto a che l'uomo ne sia rimosso e possa essere introdotta, al suo posto, la *macchina*” (Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 176).

<sup>83</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 499.



dell'indisciplina e dell'insubordinazione operaie.<sup>84</sup> Sono questi ostacoli, tecnici e politici, che si frappongono sulla via del rigido disciplinamento della forza-lavoro e della scomposizione delle operazioni complesse nei loro minimi elementi componenti a spingere la manifattura ad assumere una nuova base tecnica, che realizzi pienamente, grazie all'impiego sistematico del macchinario, le tendenze immanenti nel modo di produzione capitalistico:<sup>85</sup> “le *macchine* [...] sopprimono l'attività di tipo artigiano come principio regolatore della produzione sociale. Così, da una parte, viene eliminata la base tecnica dell'annessione a vita dell'operaio ad un'unica funzione parziale, dall'altra cadono le barriere che lo stesso principio ancora opponeva al dominio del capitale”.<sup>86</sup>

Rispetto alla manifattura poggiante su una base tecnica artigianale, la grande industria meccanizzata, cui Marx dedica il capitolo successivo del *Capitale*, intitolato *Macchine e grande industria*, segna quindi una decisa accentuazione del carattere capitalistico della produzione, ma anche l'avvio di un processo di ricomposizione dell'attività lavorativa che trova il suo cardine nella trasformazione del mezzo di lavoro: “Nella manifattura, il rivoluzionamento del modo di produzione ha come punto di partenza *la forza lavoro*; nella grande industria, *il mezzo di lavoro*”.<sup>87</sup> Mentre nella manifattura l'accrescimento della forza produttiva del lavoro discende da una specifica forma di cooperazione, basata sulla divisione e sulla combinazione delle operazioni semplici, nell'industria esso consegue alla ricomposizione delle diverse attività assicurata dalla macchina utensile, che riduce ad unità una molteplicità di strumenti differenziati.<sup>88</sup> Sebbene nella forma della cooperazione manifatturiera la scomposizione dell'attività lavorativa potesse essere osservata da due punti di vista opposti, quello della parte, dal quale essa poteva apparire – come aveva mostrato Schiller – come mutilazione e frammentazione dell'uomo ridotto a operaio parziale, e quello – privilegiato da Smith – del tutto, dal quale si presentava come combinazione e articolazione reciproca delle *membra disjecta* della produzione in vista di un fine unitario, entrambe le prospettive si fondavano sulla centralità dell'essere umano. Nella moderna industria, viceversa, quella centralità è scomparsa, poiché la forma

---

<sup>84</sup> Individuando nelle opere di Babbage e di Ure le fonti principali di Marx per quanto riguarda rispettivamente l'organizzazione manifatturiera del lavoro e il sistema di fabbrica, De Palma osserva che “la considerazione dei limiti della razionalità di questa organizzazione [manifatturiera] mostra come Marx abbia utilizzato l'opera di Babbage ponendosi dal punto di vista della critica di Ure, per il quale la divisione del lavoro non rappresentava il massimo di efficienza organizzativa raggiunto dal sistema di fabbrica” (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 264). Rimando al testo di De Palma per un'attenta analisi della *Filosofia delle manifatture* di Ure e della sua importanza in relazione al pensiero di Marx.

<sup>85</sup> Alle tendenze endogene che spingono al trapasso dalla manifattura alla fabbrica meccanizzata si aggiunge il fattore esterno rappresentato dalle leggi sulle fabbriche, le quali, sancendo un limite alla durata della giornata lavorativa e all'impiego dei fanciulli, impongono ai capitalisti di incrementare la forza produttiva del lavoro (cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 624).

<sup>86</sup> Ivi, p. 500. Storicamente, l'introduzione del macchinario avviene secondo Marx quando l'estensione e l'intensificazione del lavoro, ottenute mediante il prolungamento della giornata lavorativa, la divisione manifatturiera e la massima tensione della forza-lavoro, hanno raggiunto l'estremo limite in cui si scontrano con le “barriere naturali invalicabili” della resistenza umana (cfr. ivi, pp. 616-618).

<sup>87</sup> Ivi, p. 501.

<sup>88</sup> “La macchina [utensile] dalla quale parte la rivoluzione industriale sostituisce all'uomo, che maneggia un solo strumento, un meccanismo che opera di volta in volta con un certo numero dei medesimi strumenti o di strumenti analoghi, ed è azionata da un'unica forza motrice, qualunque ne sia la forma” (ivi, p. 506).

umana di combinazione di attività unilaterali ha lasciato il posto a una ricomposizione del processo lavorativo che si compie mediante sintesi meccanica e che segna pertanto il definitivo decentramento dell'uomo rispetto all'attività produttiva. Nel passaggio dalla manifattura all'industria, la stessa articolazione cooperativa della produzione finisce, infatti, per essere assicurata, anziché dal suo momento soggettivo – l'operaio collettivo –, dall'elemento oggettivo costituito dalla forma specifica che vi assume il mezzo di lavoro:

Un sistema di macchine in senso proprio subentra [...] alla singola *macchina indipendente* là dove l'oggetto di lavoro percorre una serie continua di processi graduati, eseguiti da una catena di macchine *eterogenee, ma complementari*. Qui la cooperazione mediante divisione del lavoro, propria della manifattura, riappare ma sotto forma di combinazione di macchine operatrici parziali: gli elementi specifici dei diversi operai parziali [...] si trasformano negli strumenti di macchine operatrici specifiche [...]. La stessa manifattura fornisce nell'insieme al sistema di macchine [...] la *base naturale e spontanea* della divisione e quindi organizzazione del processo produttivo.

Interviene però subito una differenza essenziale. Mentre nella manifattura ogni particolare processo parziale deve essere eseguito da operai isolati o gruppi di operai coi loro strumenti e, se l'operaio viene appropriato al processo, questo è preventivamente adattato a quello, nella produzione di tipo meccanico questo principio soggettivo della divisione viene a cadere. Il processo globale, considerato in sé e per sé, è qui analizzato *oggettivamente* nelle sue fasi costitutive, e il problema di eseguire ogni processo parziale e ricollegarli tutti insieme viene risolto mediante applicazione tecnica della meccanica, chimica ecc.<sup>89</sup>

Come già la divisione naturale del lavoro nei confronti di quella sociale e poi questa nei confronti di quella manifatturiera, ora è quest'ultima a figurare come base naturale e spontanea della produzione meccanizzata. Analogamente a quanto avviene nella manifattura, nella grande industria l'attività produttiva si articola infatti grazie a un duplice meccanismo di scomposizione e combinazione, che tuttavia solo in questa può essere condotto fino ai suoi limiti estremi, nella misura in cui essa poggia su uno "scheletro oggettivo indipendente", che libera l'analisi del processo lavorativo dalle restrizioni "soggettive" cui l'aveva sottoposta la base tecnica artigianale e nel contempo accentua il carattere capitalistico della produzione. Anche questa volta, il nesso genetico tra divisione manifatturiera del lavoro e meccanizzazione del processo produttivo non va inteso come una relazione a senso unico, poiché la grande industria, se per un verso ha trovato inizialmente nella manifattura la propria base materiale, per quanto inadeguata, e ha quindi proceduto a rivoluzionarla, per un altro ha condotto a un ulteriore sviluppo della divisione del lavoro tanto nella società intera quanto nella singola manifattura: "Man mano che le invenzioni aumentavano e la domanda di macchinario perfezionato cresceva, si sviluppavano, da un lato, la differenziazione della fabbricazione di macchine in molteplici rami indipendenti, dall'altro la divisione del lavoro all'interno delle manifatture per la produzione di macchine".<sup>90</sup> Nella misura in cui caratterizza la fase di transizione dalla manifattura alla grande

---

<sup>89</sup> Ivi, pp. 511-512.

<sup>90</sup> Ivi, p. 514.

industria, quest'ultimo è tuttavia un effetto passeggero,<sup>91</sup> superato dalla produzione di macchine mediante macchine, che segna la definitiva creazione di una sottostruttura tecnica adeguata alla moderna industria meccanizzata.<sup>92</sup> Tramite la trasformazione sistematica del mezzo di lavoro – che in parte sostituisce, in parte muta forma all'attività umana<sup>93</sup> – trovano piena attuazione oggettiva tanto l'acquisizione del controllo del lavoro morto sul lavoro vivo, che è elemento definitorio del capitale, quanto la separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale,<sup>94</sup> ma allo stesso tempo si compie la *socializzazione* su base tecnica del processo produttivo,<sup>95</sup> che costituisce la condizione materiale del superamento della divisione del lavoro e del modo di produzione capitalistico:

Come macchinario, il mezzo di lavoro riceve un modo di esistenza materiale, che esige la sostituzione della forza umana con forze naturali, e la routine basata sull'esperienza con l'impiego deliberato della fisica. Nella manifattura, l'articolazione del processo lavorativo sociale è *puramente soggettiva*, combinazione di operai parziali; nel sistema di macchine, la grande industria possiede un organismo di produzione totalmente *oggettivo*, che l'operaio trova bell'e pronto come condizione materiale della produzione. Nella cooperazione semplice, e anche in quella specificata mediante divisione del lavoro, l'eliminazione dell'operaio *isolato* da parte dell'operaio *socializzato* continua ad essere più o meno casuale. Con qualche eccezione sulla quale torneremo, il macchinario funziona soltanto nelle mani di un lavoro immediatamente socializzato, eseguito in comune. Il carattere *cooperativo* del processo lavorativo diventa così una *necessità tecnica*, dettata dalla *natura stessa del mezzo di lavoro*.<sup>96</sup>

Pur nella forma distorta o alienata che gli impone l'appropriazione privata dei mezzi di produzione, il processo produttivo rivela in maniera crescente, grazie alla ricomposizione consentita dai progressi del macchinismo, il proprio carattere immediatamente sociale, alla cui affermazione si accompagna il regresso nella specializzazione delle mansioni. Il trasferimento dei compiti di manipolazione della materia prima a un congegno meccanico comporta infatti, da un lato, la combinazione di differenti operazioni semplici nell'attività polimorfa della macchina utensile e, dall'altro, il *livellamento* del lavoro umano,<sup>97</sup> che è ridotto a uniforme esercizio di sorveglianza e di controllo, tanto da riprodurre, a un diverso grado di sviluppo tecnico, forme arcaiche di divisione del lavoro e di cooperazione produttiva:

Insieme allo strumento di lavoro, anche il virtuosismo nel suo maneggio trapassa dall'operaio alla macchina. La capacità di rendimento dell'utensile si emancipa dai limiti personali della forza

---

<sup>91</sup> Ciò non toglie che proprio in questa fase di transizione la divisione manifatturiera del lavoro sia spinta all'estremo: "l'Inghilterra assiste oggi alla trasformazione della manifattura, dell'artigianato e del lavoro a domicilio nel *sistema di fabbrica*, dopo che tutte quelle forme, completamente modificate, dissolte e sfigurate sotto l'influenza della grande industria, avevano già da tempo riprodotto e perfino superato tutte le mostruosità del sistema di fabbrica senza gli aspetti positivi del suo sviluppo" (ivi, p. 621).

<sup>92</sup> Cfr. ivi, pp. 515-516.

<sup>93</sup> Cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 406.

<sup>94</sup> "L'unità del lavoro (il suo fine, l'intelligenza di ciò che è compiuto) è scissa in due, e la macchina s'appropria del lato intellettuale del lavoro, mentre il compito materiale – e divenuto in tal modo *puramente* materiale – tocca all'uomo" (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 98).

<sup>95</sup> Per entrambi gli effetti, cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 392-395.

<sup>96</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 518.

<sup>97</sup> Proprio nell'equalizzazione del lavoro Ure aveva colto l'effetto specifico indotto nel processo lavorativo dall'introduzione del sistema di fabbrica (cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 68-69).

lavoro umana. È così soppressa la base tecnica sulla quale poggia la divisione del lavoro nella manifattura: alla *gerarchia* degli operai specializzati, che caratterizza quest'ultima, subentra nella fabbrica automatica la tendenza all'equiparazione o al *livellamento dei lavori* che gli addetti alle macchine devono eseguire; alle differenze artificialmente prodotte fra gli operai parziali subentrano per lo più le differenze naturali dell'età e del sesso. Nei limiti in cui riappare nella fabbrica automatica, la *divisione del lavoro* è prima di tutto *distribuzione di operai fra le macchine specializzate*, e distribuzione di masse di operai, che però non formano gruppi articolati, fra i diversi reparti della fabbrica, dove essi lavorano a macchine utensili omogenee schierate l'una di fianco all'altra e dove, quindi, si stabilisce fra loro soltanto una *cooperazione semplice*. [...] La distinzione essenziale è tra gli operai realmente occupati alle macchine utensili [...] e *gli inservienti*.<sup>98</sup>

All'apice dello sviluppo delle forze produttive, le divisioni naturali – fisiologiche ed ecologiche – del lavoro si ripresentano in forma artificiale nelle distinzioni basate sull'età e sul sesso e nella specializzazione territoriale della produzione, che è riprodotta su scala globale come divisione internazionale del lavoro.<sup>99</sup> La semplificazione,<sup>100</sup> il livellamento, l'omogeneizzazione, la socializzazione e la ricomposizione sono gli effetti indotti nel processo lavorativo dall'impiego delle macchine, grazie al quale la nuova base tecnica assunta dal processo industriale promette di superare definitivamente la divisione manifatturiera del lavoro.<sup>101</sup>

Il *Capitale* rovescia quindi l'interpretazione del macchinismo offerta dalla *Miseria della filosofia*, nella quale Marx, criticando Proudhon, dichiarava “assurdo [...] vedere nelle macchine l'*antitesi* della divisione del lavoro, la *sintesi* che ristabilisce l'unità del lavoro frazionato”, poiché “la macchina è una riunione degli strumenti del lavoro, e niente affatto una combinazione dei lavori per l'operaio stesso”.<sup>102</sup> L'esteriore contraddizione fra le due posizioni è dovuta al fatto che nella *Miseria della filosofia* Marx non ha ancora operato le rigorose distinzioni teoriche tra divisione sociale e divisione manifatturiera del lavoro<sup>103</sup> e tra essenza e forma capitalistica dell'industria meccanizzata, cosicché

---

<sup>98</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 558.

<sup>99</sup> Nella divisione internazionale del lavoro Marx vede l'intersezione *su base storica* fra la specializzazione *ambientale* del lavoro e la divisione del lavoro *in generale*: “La costante «messa in soprannumero» degli operai nei paesi della grande industria stimola un'artificiale emigrazione e colonizzazione di paesi stranieri e la trasformazione di questi in terreni di coltura di materie prime per la metropoli, come l'Australia è stata convertita in un vivaio di lane. Si genera una nuova divisione internazionale del lavoro corrispondente alle sedi principali dell'industria meccanizzata, per cui una parte del pianeta si trasforma in campo di produzione prevalentemente agricola per l'altra parte quale campo di produzione prevalentemente industriale” (ivi, p. 595).

<sup>100</sup> È proprio la semplificazione del lavoro a consentire l'impiego sistematico, nella grande industria, di donne, bambini e operai non specializzati: “la composizione dell'operaio collettivo, o del personale di lavoro combinato, si rivoluziona da capo a fondo. In contrasto col *periodo manifatturiero*, il *piano di divisione del lavoro* si basa ora sull'impiego di manodopera femminile, del lavoro di fanciulli di ogni età, di operai non specializzati dovunque sia possibile” (ivi, p. 606).

<sup>101</sup> Diversamente sembrano stare le cose per la divisione sociale del lavoro, la quale subisce una forte accelerazione in conseguenza dell'accrescimento della forza produttiva del lavoro nell'industria meccanizzata, che conduce sia alla scissione in branche indipendenti della lavorazione delle materie prime e dei semilavorati sia alla formazione di rami di produzione del tutto nuovi (cfr. ivi, pp. 587-588).

<sup>102</sup> Marx K., *Miseria della filosofia*, p. 117. Già nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels avevano visto nella grande industria l'estremo sviluppo della divisione del lavoro (cfr. *supra*, p. 206, n. 69).

<sup>103</sup> Divisione del lavoro e macchinismo sembrano andare di pari passo anche nel *Manifesto*, dove peraltro è assente una chiara distinzione tra divisione sociale e divisione manifatturiera del lavoro (cfr. Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, pp. 24-25, 40).

finisce, da un lato, per vedere nei progressi della divisione *sociale* del lavoro indotti dal macchinismo<sup>104</sup> una smentita della teoria proudhoniana del superamento della divisione del lavoro *in dettaglio*, e, dall'altro, per denunciare nell'accentuazione della parcellizzazione manifatturiera del lavoro cui si assiste nell'industria *capitalistica*<sup>105</sup> un effetto *necessario* della meccanizzazione della produzione, sostenendo però subito dopo, in contraddizione con quanto precede e in sintonia con la posizione che sarà espressa successivamente nel *Capitale*, che “la fabbrica meccanizzata cancella le specializzazioni e l'idiotismo del mestiere”,<sup>106</sup> ossia opera in senso *inverso* rispetto all'intensificazione della divisione del lavoro attestata dalla società moderna. Del passaggio da una prospettiva all'altra recano testimonianza i *Grundrisse*, nei quali per un verso “il lavoro si presenta [...] frantumato, sussunto sotto il processo complessivo delle macchine, esso stesso solo un membro del sistema”,<sup>107</sup> ma d'altra parte si sostiene che “l'operaio [...] inserisce il processo naturale, che egli trasforma in un processo industriale, come mezzo tra se stesso e la natura inorganica, della quale si impadronisce”;<sup>108</sup> si denuncia l'alienazione connessa con l'uso capitalistico delle macchine,<sup>109</sup> ma si ha cura di distinguerlo dall'impiego di congegni meccanici in quanto tale:<sup>110</sup> in sintesi, si affacciano le idee interrelate della *ricomposizione* del processo produttivo automatico sotto il controllo umano e della funzione *essenzialmente* liberante del macchinismo, anche se ancora al di fuori di una cornice teorica sistematica e coerente. Solo nel *Capitale*, dove l'analisi sulla divisione del lavoro è resa più nitida e lineare dalla preventiva definizione categoriale e dalla netta distinzione tra piano essenziale e piano fenomenico, e dunque quella cornice teorica è infine esplicitata, risulta evidente che, laddove persista o sia addirittura potenziata nella grande industria moderna, la parcellizzazione del lavoro non si presenta come un effetto necessario della produzione meccanizzata, bensì come una sua distorsione specificamente capitalistica, direttamente antitetica rispetto alla sua vera essenza:

sebbene il macchinismo butti tecnicamente all'aria il vecchio sistema di divisione del lavoro, in un primo tempo questo si trascina nella fabbrica per forza d'abitudine come tradizione della

<sup>104</sup> Cfr. Marx K., *Miseria della filosofia*, pp. 117-118.

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 119.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 122. Analogamente, nel *Manifesto* si legge che “Gli interessi, le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si livellano sempre più, perché la macchina cancella sempre più le differenze del lavoro” (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 69).

<sup>107</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 391.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 401. Heller vede in questi sviluppi il segno di un’“egemonia del lavoro intellettuale” sul lavoro fisico (cfr. Heller À., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 114).

<sup>109</sup> Per distinguere l'impiego delle macchine in forma liberamente concertata da quello caratteristico del modo di produzione capitalistico, De Palma utilizza i concetti contrapposti di regolazione sociale e di codice autoritario: “I concetti di subordinazione e di uso capitalistico delle macchine permettono a Marx di esprimere l'estraniamento del lavoro come subordinazione dell'operaio alle decisioni che presiedono all'uso delle macchine. [...] L'estraniamento del lavoro significa allora che il processo lavorativo è organizzato in funzione di un uso sulla cui predeterminazione l'operaio non esercita nessun potere di decisione. Dal punto di vista dei comportamenti lavorativi la soluzione è fornita dalla regolazione sociale che si configura come codice autoritario perché gli operai sono estraniati dalle decisioni che presiedono al processo lavorativo. La razionalità della regolazione sociale diventa allora la razionalità delle tecniche per controllare un comportamento necessariamente conflittuale e per costringere gli operai a cooperare a fini estranei” (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 284-285).

<sup>110</sup> Cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 394.

manifattura, per poi essere sistematicamente riprodotto e consolidato in forma ancor più disgustosa come mezzo di sfruttamento della forza lavoro. La specialità a vita di maneggiare uno strumento parziale si trasforma in specialità a vita di servire una macchina parziale. *Si abusa* del macchinario per fare dello stesso operaio, fin da piccolo, l'accessorio di una macchina parziale.<sup>111</sup>

La contrapposizione fra la natura intrinseca dell'industria meccanizzata e la sua forma capitalistica, che Marx definisce “*contraddizione assoluta*”,<sup>112</sup> appare ancora una volta come una tensione dialettica tra essenza e fenomeno, che qui assume l'aspetto di un contrasto tra la tendenza in essa immanente verso la “*soppressione della vecchia divisione del lavoro*”<sup>113</sup> – dapprima nella fabbrica, quindi nella società intera<sup>114</sup> – e la sua forzata, anacronistica conservazione: “La natura della grande industria [...] ha per effetto la *variazione del lavoro*, la fluidità della funzione, l'assoluta mobilità dell'operaio. D'altra parte, nella sua forma capitalistica, essa riproduce l'antica divisione del lavoro con le sue particolarità fossilizzate”.<sup>115</sup> È allora su questa tensione dialettica che fa leva da ultimo il discorso marxiano, per sottolineare sul piano teorico non solo gli effetti mutilanti del lavoro diviso – come già aveva fatto Schiller – nonché la loro permanenza entro il nuovo guscio della fabbrica meccanizzata, ma anche le potenzialità di ricomposizione del lavoro che il macchinismo dischiude all'orizzonte dell'azione umana consapevole.

#### § 4. Marx: teoria del lavoro diviso.

In esplicita polemica con Smith, nel *Capitale* Marx rileva che, più profondamente della differenza di scala, ciò che distingue sul piano teorico la divisione manifatturiera dalla divisione sociale del lavoro è la sua natura intrinsecamente capitalistica, rivelata dalla mediazione che essa introduce tra il lavoratore diretto e il prodotto della sua attività:

---

<sup>111</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 561. Più oltre Marx esprime con altrettanta chiarezza la medesima tesi: “La grande industria sopprime tecnicamente la divisione manifatturiera del lavoro con la sua annessione a vita di un uomo intero ad una sola operazione di dettaglio, mentre nel contempo la sua forma capitalistica riproduce in forma ancor più mostruosa quella stessa divisione del lavoro: nella fabbrica in senso proprio, trasformando l'operaio nell'accessorio autocosciente di una macchina parziale; altrove, sia con l'impiego sporadico del macchinario e del lavoro a macchina, sia con l'introduzione del lavoro femminile, infantile ed inesperto, come nuova base della divisione del lavoro. Qui *l'antitesi fra la divisione manifatturiera del lavoro e l'essenza della grande industria si fa valere con forza*, manifestandosi tra l'altro nel fatto vergognoso che una gran parte dei fanciulli occupati nelle moderne fabbriche e manifatture, inchiodata com'è dalla più tenera infanzia alle manipolazioni più semplici, viene sfruttata per tutto l'anno senza imparare nemmeno un mestiere che più tardi la renda utilizzabile anche solo nella medesima manifattura o fabbrica” (ivi, pp. 633-634, corsivo mio).

<sup>112</sup> Ivi, p. 636.

<sup>113</sup> Ivi, p. 637.

<sup>114</sup> Così sembra debba essere intesa la considerazione marxiana, secondo la quale la tradizionale prescrizione latina – *Ne sutor ultra crepidam!* –, che si riferiva alla divisione sociale del lavoro, è divenuta “follia e maledizione dal giorno in cui l'orologiaio Watt ha inventato la macchina a vapore, il barbiere Arkwright il telaio continuo, il garzone-orefice Fulton il battello a vapore” (ivi., p. 637).

<sup>115</sup> Ivi, p. 636. La medesima tensione dialettica è espressa poche pagine prima con maggiore enfasi sul suo lato soggettivo: “La grande industria sopprime tecnicamente la divisione manifatturiera del lavoro con la sua annessione a vita di un uomo intero ad una sola operazione di dettaglio, mentre nel contempo la sua forma capitalistica riproduce in forma ancor più mostruosa quella stessa divisione del lavoro: nella fabbrica in senso proprio, trasformando l'operaio nell'accessorio autocosciente di una macchina parziale” (ivi, p. 632).

che cosa crea un nesso fra i lavori indipendenti dell'allevatore, del conciatore e del calzolaio? L'esistenza dei loro prodotti rispettivi come *merci*. Che cosa invece caratterizza la divisione manifatturiera del lavoro? Il fatto che l'operaio parziale *non produce nessuna merce*; che solo il *prodotto comune* degli operai parziali si trasforma in merce.

La divisione del lavoro all'interno della società è mediata dalla compravendita dei prodotti di diverse branche lavorative; il legame fra i lavori parziali nella manifattura è mediato dalla vendita di diverse forze lavoro allo stesso capitalista, che le impiega come forza lavoro combinata. La divisione manifatturiera del lavoro presuppone la *concentrazione* dei mezzi di produzione nelle mani di un capitalista; la divisione sociale del lavoro implica la *disseminazione* dei mezzi di produzione fra molti produttori di merci.<sup>116</sup>

Mentre la distinzione tra i diversi mestieri è connessa con l'esigenza dello scambio tra produttori indipendenti e dunque presuppone la proprietà personale del prodotto del lavoro, la divisione manifatturiera presuppone l'appropriazione di lavoro altrui, che è condizione necessaria perché l'attività produttiva sia posta in forma combinata. Le due diverse premesse su cui esse riposano spiegano la posizione critica che Marx assume nei confronti di entrambe le forme di divisione del lavoro nel corso della sua opera. Nei testi giovanili, dove il suo interesse si concentra sulla divisione del lavoro nella società, egli affianca alla ricostruzione della sua genesi storica l'indicazione di una genesi teorica, che la pone in stretta relazione da un lato con la proprietà privata, dall'altro con le esigenze dello *scambio* e con la nascita del denaro, dunque con la necessità della mediazione<sup>117</sup> e con gli effetti alienanti che ne scaturiscono.<sup>118</sup> Nel *Capitale*, dove la riflessione sullo scambio è condotta al livello della sua cellula elementare – la merce<sup>119</sup> –, il nesso tra proprietà privata, divisione sociale del lavoro e alienazione ricompare nell'assolutizzazione dell'elemento mediatore, ossia nell'autonomizzazione del valore di scambio e nell'obliterazione del valore d'uso: non a caso Marx contrappone, anche a proposito della divisione del lavoro, la prospettiva dell'antichità classica<sup>120</sup> a quella della moderna economia politica, nella quale la celebrazione dei suoi effetti progressivi va di pari passo con la rimozione del punto di vista del valore d'uso, dunque della possibilità di far emergere l'alienazione che

---

<sup>116</sup> Ivi, pp. 483-484.

<sup>117</sup> Nella terminologia di Mészáros, si tratta di mediazioni di second'ordine, relative, derivate e perciò alienanti, rispetto alla mediazione di prim'ordine, necessaria e assoluta, del lavoro in quanto tale: "Ciò a cui Marx si oppone in quanto alienazione non è la mediazione in generale, ma un insieme di mediazioni di *second'ordine* (PROPRIETÀ PRIVATA - SCAMBIO - DIVISIONE DEL LAVORO), una «mediazione della mediazione», cioè una mediazione *storicamente specifica* dell'automediazione *ontologicamente fondamentale* dell'uomo con la natura. Questa «mediazione di second'ordine» può nascere solo sulla base della «mediazione di prim'ordine» ontologicamente necessaria, come la specifica *forma alienata* di quest'ultima" (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, p. 96).

<sup>118</sup> Il nesso tra denaro, alienazione e divisione del lavoro è ribadito nei *Grundrisse*: "Con il denaro è data la possibilità di una assoluta divisione del lavoro, in ragione dell'indipendenza del lavoro dal suo prodotto specifico, cioè dall'immediato valore d'uso del suo prodotto ai suoi fini" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 156).

<sup>119</sup> "Nell'esistenza del prodotto *come merce* sono racchiuse determinate condizioni storiche. Per diventare merce, il prodotto deve *non* essere prodotto come mezzo *immediato di sussistenza* per il produttore medesimo. [...] La rappresentazione del *prodotto come merce* presuppone una *divisione del lavoro* all'interno della società talmente sviluppata, che la scissione fra valore d'uso e valore di scambio, il cui primo inizio è nel baratto, sia già compiuta" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 263).

<sup>120</sup> "Gli scrittori dell'antichità classica si attengono esclusivamente alla qualità e al valore d'uso. Grazie alla separazione dei rami della produzione sociale, essi dicono, le merci sono fatte meglio; i diversi impulsi e talenti degli uomini si scelgono corrispondenti sfere d'azione; senza limitazione, non si può eseguire nulla di notevole in nessun campo: dunque, la divisione del lavoro *migliora* il prodotto come anche il produttore" (ivi, p. 496).

essa comporta. La stessa circostanza per la quale gli economisti si occupano prevalentemente della divisione manifatturiera del lavoro mostra che il loro interesse è rivolto alla valorizzazione del valore, che essa assicura mediante il costante incremento del plusvalore relativo.<sup>121</sup>

La divisione manifatturiera, basandosi sulla divisione sociale del lavoro, presuppone gli effetti alienanti connessi con lo scambio e con la forma-merce, che tuttavia assumono ora un significato ulteriore e nuovo, poiché essa riduce innanzitutto a merce non il prodotto del lavoro, bensì la stessa forza-lavoro umana: l'estraniamento raggiunge il suo limite estremo allorché la venalità generale investe le capacità fisiche e intellettuali dell'uomo. Con ciò è posto il carattere necessariamente *capitalistico* della divisione manifatturiera del lavoro, che appare sia nella manifattura propriamente detta, come dipendenza dell'operaio dall'articolazione del lavoro combinato,<sup>122</sup> sia nella grande industria moderna, come appropriazione della sua attività da parte di un congegno meccanico indipendente. Nel primo caso l'operaio, inchiodato per tutta la vita a una singola operazione di dettaglio, giunge a far coincidere con la sua esecuzione la propria intera abilità lavorativa e diventa di conseguenza incapace di svolgere un'attività indipendente al di fuori del nesso capitalistico, che lo pone in un rapporto di connessione determinata con altri operai parziali:

Se le loro particolarità naturali costituiscono la base sulla quale la divisione del lavoro si innesta, la manifattura, una volta introdotta, sviluppa le forze lavoro che si prestano per natura solo a date funzioni unilaterali. [...] L'unilateralità e perfino l'incompletezza dell'operaio parziale diventano perfezione in lui come membro dell'operaio collettivo. L'abitudine di una funzione unilaterale lo trasforma in organo, agente in modo naturalmente sicuro, di tale funzione, mentre il nesso organico del meccanismo d'insieme lo costringe a lavorare con la regolarità di una parte di macchina.<sup>123</sup>

L'appropriazione dell'attività dell'operaio da parte di un meccanismo impersonale che ne trascende le forze e gli impedisce di agire una volta che egli sia sottratto al suo giogo acquista un'esistenza oggettivamente indipendente nel sistema automatico di macchine, all'interno del quale "l'attività dell'operaio, ridotta a una semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario":<sup>124</sup>

La appropriazione del lavoro vivo ad opera del lavoro oggettivato – della forza o attività valorizzante ad opera del valore per se stante, che è nel concetto stesso del capitale, è posta, nella produzione basata sulle macchine, come caratteristica del processo di produzione stesso, anche dal punto di vista dei suoi elementi materiali e del suo movimento materiale.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> "L'economia politica, che solo nel periodo manifatturiero si afferma come scienza a sé, considera la divisione sociale del lavoro in genere unicamente dal punto di vista della divisione manifatturiera del lavoro, cioè come mezzo per produrre più merci con la stessa quantità di lavoro, quindi per renderle più a buon mercato e accelerare l'accumulazione del capitale" (ivi, p. 495).

<sup>122</sup> "Nella manifattura, il corpo lavorativo in funzione è una forma di esistenza del capitale. Il meccanismo sociale di produzione composto di molti operai parziali individuali appartiene al capitalista" (ivi, p. 490).

<sup>123</sup> Ivi, p. 477.

<sup>124</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 390.

<sup>125</sup> Ivi, II, p. 391.



All'interno della società capitalistica, agli effetti alienanti genericamente collegati con lo scambio di merci se ne aggiungono quindi altri connessi con la struttura tecnica specifica che la *produzione* vi ha assunto al termine di un lungo processo storico. Tanto nella manifattura quanto nella grande industria meccanizzata, infatti, la divisione del lavoro in dettaglio consegue alla separazione del lavoratore dalle sue condizioni di esistenza,<sup>126</sup> alla compravendita della sua forza-lavoro, alla trasformazione della cooperazione semplice tra operai indipendenti in una combinazione tecnicamente articolata e sottoposta a controllo dispotico, nella quale a ciascuno competono un ruolo parziale e un campo di azione ristretto e definito in anticipo dall'autorità del capitalista. Rispetto alle forme pre-capitalistiche di divisione del lavoro, la divisione manifatturiera segna allora una significativa accentuazione della condizione di dipendenza dell'uomo, che non si radica più nella sfera superficiale dello scambio, ma in quella più profonda della produzione. In un caso come nell'altro, l'effetto alienante della divisione del lavoro consiste nella *dipendenza delle parti dal principio che le unifica*, ma, mentre nel primo, in cui l'unificazione è assicurata dalla stessa totalità degli uomini virtualmente congiunti nel mercato, l'alienazione coincide con il suo carattere *inconsapevole e accidentale*, nel secondo, in cui la funzione sintetica è assolta dal capitale, essa discende dall'*estraneità* del principio unificante.<sup>127</sup> Da un lato, in forza della divisione sociale del lavoro, ciascun produttore riceve gli oggetti che soddisfano i suoi bisogni dal lavoro altrui, cosicché la sua stessa sopravvivenza finisce per dipendere dall'esito fortuito e inconsapevole dell'operare di ognuno, dalle cieche leggi dello scambio mercantile:<sup>128</sup> in questa circostanza, nella quale Smith celebrava l'assistenza reciproca tra i produttori indipendenti, Marx denuncia al contrario l'universale dipendenza di ciascuno da tutti,<sup>129</sup> poiché non vi

---

<sup>126</sup> “La prima base della manifattura [è] l'autonomizzarsi dei mezzi di produzione, *come capitale*, di contro all'operaio” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 489). Poiché il capitale si basa sull'appropriazione di lavoro altrui mediante il controllo dei mezzi di produzione, la sua accumulazione implica il rafforzamento della condizione di dipendenza dell'operaio, che può conseguire unicamente all'accentuazione della divisione del lavoro: “Il capitalismo è incapace di rimediare agli effetti nefasti della divisione del lavoro sull'uomo [...] per la semplice ragione che le deve il suo funzionamento, poiché la base del capitalismo non è la forma giuridica della proprietà ma la sua forma pratica: l'accaparramento dei mezzi di produzione, quello del lavoro altrui. Ora, la divisione del lavoro è la condizione stessa di questo accaparramento e la moltiplicazione di questa divisione permette l'accumulazione del capitale” (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 102).

<sup>127</sup> La dipendenza delle parti dal principio che le unifica riecheggia l'immagine che la *Fenomenologia* hegeliana offre del mondo romano, nel quale “la dispersione nell'assoluta *pluralità* degli atomi personali è in pari tempo raccolta [...] in un punto ad essi estraneo e altrettanto privo di spirito” (Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, II, p. 39).

<sup>128</sup> Anche nei *Grundrisse* la divisione sociale del lavoro è strettamente connessa con la reciproca dipendenza inconsapevole degli individui nella sfera dello scambio: “Scambio e divisione del lavoro si condizionano reciprocamente. Quando ciascuno lavora per sé e il suo prodotto non rappresenta nulla ai suoi fini, egli deve naturalmente operare uno scambio, non solo per partecipare alla produttività generale, ma anche per trasformare il proprio prodotto in un mezzo di sussistenza per se medesimo. [...] È vero che lo scambio, in quanto mediato dal valore di scambio e dal denaro, presuppone l'universale dipendenza reciproca dei produttori, ma presuppone al tempo stesso il completo isolamento dei loro interessi privati ed una divisione del lavoro sociale, la cui unità e integrazione reciproca esiste, per così dire, come un rapporto naturale esterno agli individui, indipendente da loro. È la pressione reciproca della domanda e dell'offerta generali che media la connessione degli individui reciprocamente indifferenti” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 99-100). Petrucciani ha mostrato la continuità della riflessione marxiana su questo punto a partire dai *Manoscritti del '44*, pur mettendo in luce il fatto che nei testi maturi lo scambio mercantile, come forma di cooperazione inconsapevole, non è più denunciato in base al presupposto ontologico-organico della natura comunitaria dell'essenza umana (cfr. Petrucciani S., *Marx*, pp. 74-76).

<sup>129</sup> Per questo modo di intendere la mutua articolazione dei bisogni nella società umana Marx è debitore, oltre che di Hegel, di Rousseau: “nascondo i legami della servitù solo dalla *mutua dipendenza* degli uomini e dai *reciproci bisogni* che li

può essere libera collaborazione dove la connessione si origina in modo naturale e spontaneo, senza la mediazione della coscienza.<sup>130</sup> Dall'altro lato, nella divisione manifatturiera del lavoro, l'articolazione reciproca dei singoli operai nel meccanismo produttivo complessivo, benché sia perseguita *a priori*, instaura un nesso di dipendenza, poiché il principio grazie al quale la connessione delle parti nell'intero è consapevolmente attuata, quindi la capacità lavorativa dell'operaio individuale si realizza come forza parziale del lavoro combinato o come organo cosciente di un congegno automatico, non risiede nel corpo lavorativo collettivo, ma nell'istanza direttiva estranea del capitale:

La regola che, nella divisione del lavoro all'interno dell'officina, è seguita *a priori* e conformemente a un piano, nella divisione del lavoro all'interno della società opera invece soltanto *a posteriori*, come muta e interna necessità naturale solo percepibile nelle escursioni barometriche dei prezzi di mercato e soggiogante a sé l'arbitrio sregolato dei produttori di merci. La divisione manifatturiera del lavoro ha come presupposto l'autorità incondizionata del capitalista su uomini che formano puri e semplici ingranaggi di un meccanismo collettivo di sua proprietà; la divisione sociale del lavoro oppone gli uni agli altri dei produttori indipendenti di merci, i quali non riconoscono altra autorità che quella della *concorrenza*, cioè la costrizione esercitata su di essi dalla pressione dei loro reciproci interessi.<sup>131</sup>

La differenza che separa queste due forme di soggezione è la stessa che intercorre tra oggetto e soggetto, prodotto e attività, poiché in forza della prima l'uomo è costretto a trarre dal mercato i suoi mezzi di sostentamento, mentre a causa della seconda la sua stessa attività produttiva può esistere solo a condizione di essere preventivamente appropriata dal capitale. Il passaggio dalla centralità della divisione sociale a quella della divisione manifatturiera del lavoro corrisponde quindi alla formazione

---

tengono uniti, non è possibile asservire l'uomo senza prima averlo messo in condizione di non poter fare a meno del suo simile; situazione che, non esistendo nello stato di natura, vi lascia ognuno libero dal giogo e rende vana la legge del più forte" (Rousseau J.J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, pp. 170, corsivi miei).

<sup>130</sup> Il progresso della divisione del lavoro, lungi dal rafforzare il coordinamento tra gli uomini, come sembrava intendere Smith, accentua, con la crescente diversificazione delle attività produttive, la loro dipendenza reciproca: "La divisione sociale del lavoro rende tanto unilaterale il suo [del possessore di merci] lavoro, quanto multilaterali i suoi bisogni. Appunto perciò il suo prodotto gli serve soltanto come *valore di scambio*. Ma solo nel denaro esso riceve forma equivalente generale socialmente valida; e il denaro è in tasca ad altri. Per cavarnelo, la merce dev'essere prima di tutto *valore d'uso* per il possessore del denaro, quindi il lavoro speso in essa dev'essere speso in forma socialmente utile; ossia, dar buona prova di sé come articolazione della *divisione sociale del lavoro*. Ma la divisione del lavoro è un *organismo di produzione naturale spontaneo*, i cui fili sono stati e continuano ad essere tessuti dietro le spalle dei produttori di merci. [...] Come si vede, la merce ama il denaro; ma *the course of true love never does run smooth*. L'articolazione *quantitativa* dell'organismo sociale di produzione, che rappresenta le sue *membra disjecta* nel sistema della divisione del lavoro, non è meno spontaneamente casuale che la sua articolazione *qualitativa*. Perciò i nostri possessori di merci scoprono che la stessa divisione del lavoro che li rende *produttori privati autonomi*, rende *indipendenti da essi il processo di produzione sociale* e i loro rapporti nel suo ambito; che l'indipendenza reciproca delle persone si completa in un sistema di dipendenza materiale onnilaterale delle stesse" (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 188-191).

<sup>131</sup> Ivi, p. 485. Il concetto di *piano* esprime un'esigenza funzionale generale del processo lavorativo nella sua forma sociale, quella dell'unificazione delle parti cooperanti in un tutto organico, così come il concetto di *direzione* dell'attività produttiva, che gli è strettamente connesso. Nel sistema di produzione capitalistico, tuttavia, l'attività di direzione è appropriata dal capitale e scissa da quella di esecuzione, tanto da presentarsi nella forma particolare dell'*autorità* del capitalista sugli operai cooperanti; la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, compiutasi da secoli al livello macroscopico della società, è quindi riprodotta in dettaglio all'interno del processo lavorativo, come contrapposizione di direzione ed esecuzione, nel momento in cui esso assume una connotazione direttamente *sociale* sulla base dell'appropriazione *capitalistica*. Il superamento del capitalismo implica allora la possibilità della riunificazione di direzione ed esecuzione, ossia dell'elaborazione del piano di funzionamento dell'organismo cooperante da parte degli stessi produttori diretti. Per il rapporto tra piano, cooperazione e direzione, tanto in generale quanto nella loro forma capitalistica, cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 246-252.

del modo di produzione capitalistico, nel quale il principale oggetto di scambio non è più il prodotto del lavoro, ossia un determinato valore d'uso, ma l'attività lavorativa stessa, ossia la fonte generale del valore. All'interdipendenza pre-capitalistica di tutti gli individui nella sfera dello scambio, generata dalla proprietà privata e dalla divisione sociale del lavoro, con la quale gli *Appunti su Mill* identificavano l'universale alienazione umana, si aggiunge allora, in seguito all'affermazione del capitale, una più radicale forma di divisione del lavoro e insieme di alienazione: la dipendenza dei lavoratori dalle condizioni oggettive della produzione, che impongono la parcellizzazione dell'abilità lavorativa originariamente indivisa. Nella moderna società capitalistica, all'interno della quale nuove forme di soggezione sono subentrate ai tradizionali rapporti di dipendenza personale, gli individui sono quindi meno liberi di un tempo, nonostante ogni apparenza contraria, poiché la divisione sociale del lavoro ne subordina l'esistenza alle cieche esigenze dello scambio mentre la divisione manifatturiera li riduce a strumenti parziali di un meccanismo impersonale.

Oltre a restringere la libertà dell'individuo, la divisione del lavoro ne ottunde le capacità, poiché, attraverso la limitazione della sua sfera di azione, lo costringe a coltivare singole abilità di dettaglio e conduce all'atrofia le facoltà che non trovano impiego nell'attività produttiva,<sup>132</sup> spingendo all'estremo quel processo di impoverimento dell'esistenza umana che l'*Ideologia tedesca* ravvisava già nell'assegnazione esclusiva a un mestiere artigianale.<sup>133</sup> Anche da questo punto di vista, gli effetti deturpanti già impliciti nella divisione sociale del lavoro<sup>134</sup> trovano nella divisione manifatturiera una significativa accentuazione, che è insieme quantitativa e qualitativa:

Mentre la cooperazione semplice lascia invariato nell'insieme il modo di lavoro dei singoli, la manifattura lo rivoluziona da capo a fondo e afferra alla sua radice la forza lavoro individuale. Storpia l'operaio e ne fa un mostro, coltivandone come in una serra l'abilità di dettaglio mediante soppressione di tutto un mondo di impulsi e capacità produttive [...]. Non solo i particolari lavori parziali vengono suddivisi fra diversi individui, ma si divide lo stesso individuo trasformandolo in congegno automatico di un lavoro parziale [...]. Se, in origine, l'operaio vende al capitale la sua forza lavoro perché gli mancano i *mezzi materiali per la produzione* di una merce, ora la sua stessa forza lavoro individuale vien meno al suo compito quando non sia venduta al capitale: funziona ormai in un nesso esistente solo *dopo* la sua vendita, nell'officina del capitalista. Reso incapace per costituzione naturale a compiere alcunché di indipendente, l'operaio manifatturiero

---

<sup>132</sup> Simmetricamente, già nell'*Ideologia tedesca* "Engels, come Marx, considera le disposizioni degli individui, i loro bisogni e le loro capacità, come una vocazione universale implicita, una «ricchezza» non sviluppata, mutilata dalla divisione del lavoro che non permette all'individuo di manifestare che una piccola parte delle sue facoltà creative e di godimento. La determinazione degli individui non è considerata qui come una «diseguaglianza», [...] ma come una restrizione più o meno grave apportata alla completezza dell'individuo, che priva ognuno della maggior parte delle sue possibilità. È la divisione del lavoro che ne è la causa, obbligando l'individuo a svilupparsi solo in un senso [...]. Questa concezione [...] ha la sua duplice origine storica [...] in Hegel e in Smith, che fu il primo ad affermare che la «diversità dei talenti» era il frutto della divisione del lavoro e non la sua causa" (Naville P., *Dall'alienazione al godimento*, Milano, Jaca Book, 1975, pp. 245-246).

<sup>133</sup> "Marx thinks that the very values of traditional artisanship reveal the engulfment of the artificer. His contentment with, and absorption in, his narrow trade compose what Marx deemed a 'servile relationship'. He identifies with his work and his role, but his mind is subjected to his occupation" (Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, p. 189).

<sup>134</sup> "Una certa atrofia psichica e fisica è inseparabile perfino dalla divisione del lavoro nell'insieme della società. Ma il periodo manifatturiero, spingendo molto più innanzi questa scissione sociale delle branche di lavoro e, d'altra parte, colpendo l'individuo alle radici della sua stessa vita con la divisione che gli è peculiare, fornisce anche per primo la materia e l'impulso alla *patologia industriale*" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 493).

si riduce a sviluppare attività produttiva come puro e semplice *accessorio* dell'officina del capitalista.<sup>135</sup>

Il grado di dipendenza dell'operaio dal meccanismo produttivo o dal sistema di macchine appartenente al capitale funziona altresì come un indice relativo di mutilazione e di svilimento, che si manifesta da un punto di vista tanto fisiologico quanto intellettuale e morale, poiché l'assegnazione perpetua a un'operazione parziale non comporta soltanto la repressione nel lavoratore di una grande varietà di impulsi, ma anche il suo logoramento fisico e nervoso<sup>136</sup> e l'ottundimento delle sue facoltà cognitive,<sup>137</sup> mentre le condizioni di lavoro disumane e promiscue provocano il rilassamento del suo senso morale.

Alla degradazione dell'umanità dell'operaio si accompagna il regresso delle sue condizioni di vita, poiché il restringimento dell'abilità lavorativa e l'eliminazione dell'indipendenza che conseguono al passaggio dal mestiere artigiano alla produzione manifatturiera comportano la riduzione tanto della sua capacità di resistenza e della sua forza contrattuale dinanzi al capitale quanto delle spese di tirocinio necessarie alla sua formazione:<sup>138</sup> nella manifattura, che “trasforma in virtuosismo la specialità resa completamente unilaterale a spese della capacità lavorativa globale”, si produce quindi la “svalorizzazione relativa della *forza lavoro*”,<sup>139</sup> ovvero si assiste al fenomeno per cui “l'arricchimento dell'operaio collettivo, e perciò del capitale, in forza produttiva sociale, è condizionato dall'impoverimento dell'operaio in forze produttive individuali”.<sup>140</sup> La svalorizzazione della forza-lavoro si accentua ulteriormente nell'industria meccanizzata, sia in corrispondenza con la despecializzazione e la de-qualificazione del lavoro,<sup>141</sup> il quale non richiede più particolari doti di abilità, destrezza e robustezza, tanto da consentire l'impiego sempre più massiccio di manodopera femminile e infantile,<sup>142</sup> sia per effetto del prolungamento – in termini relativi e assoluti – della giornata lavorativa a

---

<sup>135</sup> Ivi, pp. 490-491. Nel brano si noti la similitudine, simmetrica rispetto a quella schilleriana delle piante rachitiche, della coltivazione in serra di singole abilità di dettaglio.

<sup>136</sup> “La continuità di un lavoro uniforme logora la forza di tensione e di slancio degli spiriti vitali, che trovano nel cambiamento dell'attività stessa ristoro e stimolo” (ivi, p. 467).

<sup>137</sup> A questo proposito Marx cita l'affermazione di Ferguson, secondo la quale “l'ignoranza è madre dell'industria” e il brano smithiano sulla stupidità dell'operaio parziale, allegando a loro conferma l'esempio storico di alcune manifatture che alla metà del Settecento utilizzavano “dei semi-idioti” (ivi, p. 492).

<sup>138</sup> “Con l'estendersi dell'uso delle macchine, e per effetto della divisione del lavoro, l'attività dell'operaio ha perduto ogni carattere d'indipendenza, e per ciò stesso ogni attrattiva. L'operaio diventa un semplice accessorio della macchina, né gli si chiede altro, dalla più semplice e dalla più monotona operazione in fuori, la quale del resto si apprende in assai breve tempo. Il costo dell'operaio si limita in conseguenza ai semplici mezzi di sussistenza, che gli occorrono per vivere, e per propagare la sua razza” (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, pp. 24-25).

<sup>139</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 478-479.

<sup>140</sup> Ivi, p. 492.

<sup>141</sup> Questi temi sono anticipati, in forma filosofica e senza riferimenti storici precisi, nei manoscritti jenesi di Hegel, sconosciuti a Marx (cfr. Hegel G.W.F., *Filosofia dello spirito jenesi*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 58-60).

<sup>142</sup> “Nei limiti in cui rende non più indispensabile la forza muscolare, il macchinismo diventa un *mezzo* per impiegare operai *senza forza muscolare* o dallo sviluppo fisico immaturo, ma dalle membra più duttili. *Il lavoro delle donne e dei fanciulli* è stato quindi la prima parola dell'uso capitalistico delle macchine! [...] Il *valore della forza lavoro* era determinato dal tempo di lavoro necessario per il sostentamento non solo dell'operaio adulto individuale, ma della famiglia operaia. Le macchine, gettando tutti i membri di questa sul mercato del lavoro, distribuiscono sull'intera famiglia il valore della forza lavoro dell'uomo, e quindi la *svalorizzano*. [...] *Quattro* devono fornire adesso al capitale non solo lavoro, ma pluslavoro, perché

parità di salario, che ne intensifica lo sfruttamento.<sup>143</sup> La divisione manifatturiera del lavoro, come forma di organizzazione produttiva funzionale all'accumulazione capitalistica, ha dunque un carattere direttamente antagonistico, in quanto incrementa la produttività del lavoro combinato a spese dello sviluppo della forza produttiva individuale e pertanto alimenta una crescente divaricazione tra il meccanismo lavorativo complessivo e i singoli membri che lo costituiscono. Poiché l'unificazione del processo produttivo non dipende dalla libera sintesi cosciente operata dai suoi elementi componenti, ma al contrario è assicurata dal principio ad essi estraneo del capitale, la prosperità del tutto può essere perseguita senza riguardo alcuno per la loro condizione ed essere raggiunta al prezzo del loro sacrificio.<sup>144</sup> Non solo l'ignoranza, la viltà e la mancanza di vigore o l'antiestetica repressione delle sue poliedriche facoltà essenziali, sulle quali si erano soffermati rispettivamente Smith e Schiller, ma anche la povertà materiale dell'operaio è quindi insieme effetto e condizione necessaria dell'arricchimento della classe capitalistica nel regime del lavoro diviso.

L'impovertimento del lavoratore diretto deve essere inteso da un lato in senso relativo, alla luce dei progressi di produttività conseguiti grazie alla divisione manifatturiera del lavoro, dall'altro lato in senso assoluto, come si incaricano di mostrare tanto l'*excursus* storico compiuto da Marx nel capitolo del *Capitale* dedicato all'accumulazione originaria quanto le notazioni sulla condizione della moderna classe operaia inglese che si trovano sparse nel suo capolavoro. L'arretramento delle condizioni di vita della classe lavoratrice data dall'epoca in cui è avvenuta la sua separazione forzosa dai mezzi di sussistenza e di lavoro – dapprima la terra, quindi gli utensili agricoli e artigianali – ossia dalla nascita della moderna proprietà privata capitalistica, che ha funto da base per l'estorsione della fatica altrui, e dall'intensificazione del processo di divisione del lavoro che ne consegue. Abbiamo già visto che, dopo aver modificato la base tecnica ereditata dal vecchio sistema di produzione artigianale, il capitale ha posto, con la divisione manifatturiera del lavoro, la condizione per svalutare direttamente la forza-lavoro singola, riducendola ad abilità parziale e dipendente dal lavoro combinato; la fabbrica meccanizzata, nonostante le potenzialità progressive che porta con sé, nella sua forma capitalistica non fa che estendere e rafforzare gli stessi effetti.<sup>145</sup>

---

*una sola famiglia viva*" (ivi, pp. 529-530). L'impiego sistematico del lavoro di donne e fanciulli ha inoltre l'effetto di spezzare la resistenza che l'operaio maschio adulto opponeva al dominio del capitale (cfr. ivi, p. 538).

<sup>143</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>144</sup> "È sul piano sociale che gli uomini svolgono le loro doti conformi al genere [...], però i singoli individui non partecipano alla ricchezza del complesso sociale. Mentre l'individuo, per la divisione del lavoro, rimane povero (nel senso più ampio della parola), si ha un parallelo arricchimento del genere. Con l'attuale grado di tale arricchimento, cioè con il capitalismo, si raggiunge l'apice dell'impovertimento individuale. Con il superamento dell'estraniamento (superamento della proprietà privata e della sussunzione sotto la divisione del lavoro) ogni individuo potrà partecipare della ricchezza sociale [...] che assume una forma nuova e superiore. Solo allora l'uomo diventerà un essere conforme al genere per sé" (Heller À., *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 49-50).

<sup>145</sup> "Si è visto come questa *contraddizione assoluta* privi di ogni tranquillità, stabilità e sicurezza le condizioni di vita dell'operaio, minacci continuamente di togliergli di mano, insieme allo strumento di lavoro, il mezzo di sostentamento, e di rendere superfluo, insieme alla sua funzione parziale, lui stesso; come questa *contraddizione* esploda nell'olocausto ininterrotto della classe lavoratrice, nel più sfrenato sperpero delle forze lavoro, nelle devastazioni dell'anarchia sociale" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 636).

Per mostrare le conseguenze ultime di questo processo Marx ricorre alla testimonianza indipendente delle fonti storiche – rapporti di ispettori di fabbrica, atti di inchieste parlamentari, risultati di analisi epidemiologiche – che attestano quale carico di fatica, di malattia, di indigenza comporti per la classe operaia l’accumulazione della ricchezza delle nazioni: dalla comparazione con i dati relativi ai distretti agricoli inglesi risalta “la *spaventosa mortalità dei figli di operai nei loro primi anni di vita*”,<sup>146</sup> dovuta “all’occupazione extradomestica delle madri e allo stato di abbandono e di incuria nel quale perciò versano i bambini – cibo inadatto, denutrizione, somministrazione di oppiacei”,<sup>147</sup> il paragone con le epoche pre- o proto-capitalistiche mostra l’arretramento delle condizioni di esistenza della popolazione lavoratrice, soprattutto in termini di disponibilità alimentari;<sup>148</sup> i dati sul prolungamento della giornata lavorativa e sull’intensificazione del lavoro spiegano il precoce logoramento delle energie degli operai,<sup>149</sup> il proliferare delle malattie polmonari,<sup>150</sup> la privazione delle più elementari esigenze vitali anche nell’esecuzione dell’attività produttiva:

Tutti gli organi di senso sono egualmente lesi dalla temperatura artificialmente aumentata, dall’atmosfera greve di particelle di cascame, dal frastuono assordante ecc., a prescindere dal pericolo mortale di un macchinario fittamente addensato che emette con la regolarità delle stagioni i suoi bollettini industriali di battaglia. In mano al capitale, il *risparmio dei mezzi di produzione sociali*, maturato per la prima volta come in una serra nel sistema di fabbrica, diventa *sistematica rapina delle condizioni di vita dell’operaio durante il lavoro*: dello spazio, dell’aria, della luce e dei mezzi personali di protezione.<sup>151</sup>

Agli antipodi rispetto all’idillio smithiano, il quadro che Marx disegna per definire la condizione operaia è contrassegnato da sopralavoro, mortalità, malnutrizione, degradazione materiale e morale; i lavoratori vi appaiono esposti alle sindromi della patologia industriale, al costante rischio della disoccupazione e della sottoccupazione, alla possibilità sempre latente della morte per infortunio, per logorio o per fame. Ciò significa che la divisione del lavoro ha condotto, nello stesso movimento, tanto all’aumento esponenziale della capacità produttiva, dunque a un incremento della ricchezza sociale senza precedenti storici, quanto all’impoverimento della classe operaia in termini di *libertà*, di *sviluppo personale* e di *condizioni materiali* di lavoro e di esistenza. Il discorso marxiano si differenzia pertanto dalle precedenti riflessioni sulla divisione del lavoro perché non fissa, come quelle, l’attenzione su singoli aspetti isolati della condizione operaia nella società moderna, siano essi l’ignoranza di Ferguson

---

<sup>146</sup> Ivi p. 532.

<sup>147</sup> Ivi, p. 533.

<sup>148</sup> A titolo di esempio, si consideri il caso degli *undersellers*, i panettieri che vendevano sottocosto nella Londra dell’Ottocento, i quali, per contenere i prezzi di produzione, oltre a costringere i lavoratori salariati al sopralavoro, impastavano allume e arenaria insieme alla farina per preparare il pane destinato alle tavole degli operai della città (cfr. ivi, pp. 356-359).

<sup>149</sup> “La produzione capitalistica [...] produce [...] col prolungamento della giornata lavorativa non soltanto il deperimento della forza lavoro umana, che deruba delle sue condizioni normali, morali e fisiche, di sviluppo e d’autoesplicazione, ma *il precoce esaurimento e la prematura estinzione della forza lavoro stessa*: allunga per un certo periodo il *tempo di produzione* dell’operaio *abbreviandone il tempo di vita*” (ivi, p. 375).

<sup>150</sup> Cfr. ivi, p. 555.

<sup>151</sup> Ivi, pp. 565-566.

o la presunta prosperità e l'atrofia mentale di Smith o la repressione delle facoltà di Schiller, ma li abbraccia tutti, senza sopprimerne alcuno,<sup>152</sup> in uno sguardo d'insieme, che faccia apparire quella condizione come una totalità internamente articolata e metta in risalto il carattere *interamente* negativo che la divisione del lavoro possiede nella prospettiva *parziale* della classe operaia, considerata nella fase storica della sua soggezione al capitale. Lo scotto dell'ignoranza non è infatti bilanciato, come credeva Smith, dalla crescente prosperità del lavoratore, perché la ricchezza materiale, pur essendo prodotta da lui *de facto*, appartiene *de iure* al capitalista e dunque l'operaio esce dal rapporto di produzione più povero di quando vi è entrato; e in ogni caso, come già aveva inteso Schiller, quand'anche gli appartenesse, quella ricchezza non costituirebbe un risarcimento adeguato per la perdita della sua piena umanità. Su qualsiasi piano lo si consideri, il regime del lavoro diviso comporta da un lato effetti negativi per le condizioni di esistenza della classe lavoratrice *proprio perché* dall'altro agisce come fattore espansivo del potere e della produttività del capitale; questo suo carattere dialettico, che già Ferguson e Schiller avevano colto e che Marx sottolinea ulteriormente, consente di far confluire la riflessione sulla divisione del lavoro nella denuncia più generale dell'alienazione come espropriazione del lavoratore diretto da parte della classe capitalistica.

La divisione del lavoro può allora essere definita dialettica in tre sensi distinti: in primo luogo in un senso *genetico*, ossia genericamente storico, in quanto essa è il prodotto della prassi umana, che si differenzia come tale dai fenomeni direttamente radicati nell'essere naturale dell'uomo;<sup>153</sup> in secondo luogo in un senso *statico*, per la sua struttura antagonistica, che fa dipendere la prosperità del tutto dal sacrificio delle parti, la ricchezza di una classe dalla miseria di un'altra; in terzo luogo in un senso *dinamico*, per la sua funzione storica progressiva, come fattore di mediazione nello sviluppo delle potenzialità umane. Assunto in queste due ultime accezioni, il carattere dialettico della divisione del lavoro implica per un verso che essa manifesti, accanto al suo volto negativo, un aspetto positivo già nella sua forma storica *attuale*<sup>154</sup> e che per altro verso in questa forma siano contenute *in nuce* le condizioni del suo superamento riappropriante: per il primo aspetto, Marx si riallaccia all'economia

---

<sup>152</sup> Anche i toni schilleriani, che pure trovano la loro massima espressione nell'utopia arcadica dell'*Ideologia tedesca*, ritornano in diversi passi del *Capitale*: "Il lavoro alla macchina, mentre logora fino allo stremo il sistema nervoso, reprime il gioco multilaterale dei muscoli e confisca ogni libera attività fisica e mentale. La stessa semplificazione e facilitazione del lavoro diventa un mezzo di tortura, perché la macchina non libera l'operaio dal lavoro, ma il suo lavoro dal proprio contenuto" (ivi, p. 562).

<sup>153</sup> Cfr. *supra*, p. 189, n. 10.

<sup>154</sup> "Nell'*Ideologia tedesca*, si possono individuare tre reali contributi al progresso del pensiero economico di Marx ed Engels. Il primo riguarda una concezione più dialettica del capitalismo e del commercio mondiale [...]. La generalizzazione dei rapporti mercantili non rappresenta solo la mutilazione generalizzata degli individui e la venalità generalizzata della vita. Rappresenta anche il loro potenziale arricchimento, dal momento che spezza il quadro ristretto dell'esistenza localizzata [...]. Il secondo riguarda lo sviluppo universale dei *bisogni* umani, che la grande industria moderna ha già preparato e che il comunismo deve realizzare. [...] Il terzo riguarda il modo di distribuzione della società futura" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, pp. 38-39). La coesistenza di positivo e negativo, momento universale e momento particolare, è del resto un aspetto cruciale della concezione dialettica della storia: "Ogni rapporto di produzione è [...] affermazione di un momento universale (lo sviluppo delle forze produttive) e di uno particolare, il dominio della classe che, in quel determinato rapporto, controlla le risorse decisive" (Petrucciani S., *Marx*, pp. 110-111).

politica nel riconoscimento dell'efficienza produttiva del regime del lavoro diviso; per il secondo indica la necessità che esso sia trascorso in una forma più alta di organizzazione dell'attività economica e di interazione fra gli uomini.

Allorché celebra la funzione progressiva svolta dalla divisione manifatturiera del lavoro in vista dell'accumulazione della ricchezza sociale, Marx può a buon diritto apparire – come hanno sottolineato, tra gli altri, Hannah Arendt<sup>155</sup> e Jean Baudrillard<sup>156</sup> – figlio legittimo della rivoluzione industriale e cantore entusiasta della libera espansione delle forze produttive, a condizione però che si ricordi che quest'esaltazione non fa di lui un profeta della tecnica,<sup>157</sup> poiché non è mai disgiunta dal riferimento al criterio assiologico dell'arricchimento integrale di tutti gli individui e del pieno sviluppo dell'essenza umana. È proprio questo implicito rimando, extra-tecnologico ed extra-economico, a un canone antropologico di senso e di valore a consentirgli di vedere, dialetticamente, nel sistema del lavoro diviso tanto una cristallizzazione sociale inadeguata quanto un fattore concreto dello sviluppo storico ulteriore.<sup>158</sup> Fatta salva questa precisazione, che del resto risulterà pleonastica alla luce delle considerazioni fin qui svolte sugli effetti negativi del lavoro diviso, è evidente che Marx gli attribuisce le funzioni altamente positive dell'intensificazione della forza produttiva del lavoro,<sup>159</sup> dell'«arricchimento dell'operaio complessivo», dell'universalizzazione dei bisogni<sup>160</sup> e del ricorso crescente a forme produttive sociali, che torneranno utili a fini umani non appena sarà eliminato il principio estraneo del capitale, che attualmente le monopolizza, e sarà quindi abolito il loro carattere antagonistico.<sup>161</sup> Nella prospettiva dell'intero, come aveva riconosciuto Smith, la divisione del lavoro

---

<sup>155</sup> Cfr. Arendt H., *Vita activa*, pp. 62-63.

<sup>156</sup> Cfr. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2007.

<sup>157</sup> Cfr. Axelos K., *Marx pensatore della tecnica*, Milano, SugarCo, 1963.

<sup>158</sup> A questo proposito, si può estendere a gran parte dell'opera marxiana il giudizio che Mandel riserva ai *Grundrisse*: «Questo aspetto «storicamente necessario» del capitale e del capitalismo è [...] uno dei temi sui quali Marx ritorna costantemente nei *Grundrisse*. La creazione del mercato mondiale; lo sviluppo universale dei bisogni, dei gusti, delle conoscenze, dei godimenti dell'uomo; la rottura radicale e brutale con tutti i limiti che la storia ed un ambiente ristretto avevano imposto in precedenza alla sua visione della natura e alle sue stesse possibilità; lo sviluppo tumultuoso delle forze produttive: ecco la «missione civilizzatrice» del capitale. [...] Marx ha costantemente presenti i *due aspetti contraddittori* della realtà storica che ha vissuto e si guarda sempre dal duplice scoglio del soggettivismo e dell'oggettivismo» (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, p. 122).

<sup>159</sup> «Un operaio il quale compia per tutta la vita una sola e medesima operazione semplice, trasforma tutto il proprio corpo in organo unilaterale automatico di essa, e quindi consuma per eseguirla *meno tempo* dell'artigiano che compia una serie di operazioni alterne. Ma l'*operaio collettivo combinato*, che forma il vivente meccanismo della manifattura, consiste appunto di lavoratori parziali ed unilaterali di questo genere. Perciò, in confronto alla bottega artigiana autonoma, si produce *di più in meno tempo*; cioè, la forza produttiva del lavoro risulta aumentata. Inoltre, autonomizzandosi come funzione esclusiva di una persona, il metodo del lavoro parziale si perfeziona» (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 465).

<sup>160</sup> «Questo stesso modo [capitalistico] di produzione crea, con l'universalità dei rapporti di scambio e lo sviluppo del mercato mondiale, l'universalità dei bisogni umani e delle umane capacità, ed un livello di sviluppo delle forze produttive che rende oggettivamente possibile la soddisfazione di questi bisogni, lo sviluppo universale dell'uomo. L'abolizione del regime capitalista rende allora possibile il progressivo deperimento della produzione mercantile, della divisione sociale del lavoro e della mutilazione degli uomini. *L'alienazione non è «soppressa» da un singolo evento, così come non è apparsa d'un sol colpo. Essa deperisce progressivamente, così come è apparsa progressivamente*» (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, pp. 199-200).

<sup>161</sup> «Non si comprende che questo sviluppo delle capacità della specie *uomo*, benché si compia dapprima a spese del maggior numero di individui umani e di tutte le classi umane, spezza infine questo antagonismo e coincide con lo sviluppo del singolo individuo, che quindi il più alto sviluppo dell'individualità viene ottenuto solo attraverso un processo storico nel



ha già manifestato il suo significato progressivo,<sup>162</sup> che tuttavia secondo Marx si potrà rivelare appieno e *senza pregiudizio per gli individui* solo una volta che il principio di unificazione del lavoro sociale sarà stato ricondotto, dall'elemento trascendente del capitale, al piano immanente dell'operaio collettivo.

Infine, nella parabola disegnata nel *Capitale* dal mestiere artigiano alla manifattura, alla grande industria meccanizzata traluce lo schema dialettico che da un'occupazione circoscritta ma indivisa, attraverso l'estrema parcellizzazione dell'attività lavorativa, conduce al superamento delle specializzazioni e alla ricomposizione del lavoro in una forma generale, universale e non più limitata. Lungo questa traiettoria, la divisione manifatturiera del lavoro ha agito come fattore di sviluppo delle forze produttive, dissolvendo la ristrettezza di rapporti che caratterizza le forme di attività in sé concluse – contadine<sup>163</sup> e artigianali<sup>164</sup> – non meno delle forme naturali e primitive di lavoro indiviso, ma solo al prezzo di riprodurre dapprima in misura ulteriormente accresciuta quella ristrettezza nella specializzazione dell'operaio parziale; al tempo stesso, tuttavia, essa ha reso possibile, proprio grazie alla scomposizione dell'attività lavorativa nei suoi elementi semplici e alla conseguente introduzione delle macchine, l'avvio del processo inverso di ricomposizione del lavoro al livello di maturazione cui lo ha condotto la specializzazione produttiva spinta fino al parossismo: “Ciò che caratterizza la divisione del lavoro nella fabbrica meccanizzata è che il lavoro vi ha perduto ogni carattere di specializzazione. Ma dal momento che ogni sviluppo speciale cessa, il bisogno di universalità, la tendenza verso uno sviluppo integrale dell'individuo, comincia a farsi sentire”.<sup>165</sup> La coerenza dello schema dialettico, in forza del quale il moto di inversione del processo si innesta nel punto dell'estrema estraniamento, consente dunque di legare insieme divisione del lavoro e alienazione non solo nel momento della loro comune apoteosi, ma anche nella prospettiva del loro imminente superamento in una società nuova, dove possa infine trovare realizzazione l'ideale schilleriano di una totalità propizia agli individui e ciascuno possa sviluppare al meglio le virtualità poliedriche inscritte nella sua natura.

---

quale gli individui vengono sacrificati” (Marx K., *Teorie sul plusvalore*, II, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXV, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 115).

<sup>162</sup> “Capital steals and shrinks each person's labouring power, but it promotes an unprecedented increase in the power of humankind” (Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, p. 198).

<sup>163</sup> “La borghesia ha fatto della città la signora assoluta della campagna [...] e così ha sottratto buona parte della popolazione stessa all'idiotismo della vita contadinesca” (Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 22).

<sup>164</sup> “La caratteristica peculiare della divisione del lavoro all'interno della società moderna sta nel fatto di generare le specializzazioni, i tipi e, con esse, l'idiotismo del mestiere” (Marx K., *Miseria della filosofia*, p. 121). Per la sussunzione unilaterale dell'individuo sotto un mestiere particolare cfr. *supra*, p. 206.

<sup>165</sup> Marx K., *Miseria della filosofia*, pp. 121-122.

## CAPITOLO VI

### OLTRE L'ALIENAZIONE

#### § 1. *Dialettica del lavoro.*

L'indagine precedente ha mostrato che Marx scandisce l'evoluzione dell'organizzazione sociale del lavoro in tre grandi fasi fondamentali, nelle quali prevalgono rispettivamente l'unità naturale immediata, la frammentazione antagonistica delle attività e la ricomposizione dell'unità su base storica. La storia delle comunità umane succedutesi dai tempi dell'originario distacco dalle condizioni naturali di produzione dell'esistenza fino alla moderna società borghese rientra nella seconda fase di quella scansione, cosicché l'intera vicenda umana appare agli occhi di Marx come storia del lavoro diviso. All'interno di questa cornice generale, la traiettoria seguita dall'umanità si caratterizza sia per una progressiva *intensificazione* della scissione, tanto che forme particolari di lavoro diviso – come il mestiere artigiano – possono apparire, se confrontate con regimi di produzione successivi, relativamente unitarie e autosufficienti, sia per la sua crescente *estensione* a tutti i livelli dell'organizzazione sociale. Questa duplice tendenza è particolarmente evidente nel passaggio dalla società aristocratico-feudale a quella borghese-capitalistica, nella quale la divisione del lavoro è estesa dalla sfera della circolazione a quella della produzione e qui condotta fino ai suoi limiti estremi. La parcellizzazione dell'attività lavorativa e l'assegnazione esclusiva e perpetua dell'operaio singolo a un'unica operazione di dettaglio segnano il punto di arrivo di questo processo di scomposizione, che, riducendo infine la prassi produttiva a una serie di atti meramente meccanici, consente di sostituirla con la macchina utensile, dalla quale prende avvio il processo inverso di ricomposizione del lavoro. Quest'inversione di rotta, le cui avvisaglie sono già percepibili nella moderna fabbrica capitalistica, ma che non è ancora perseguita dagli uomini in maniera cosciente, dischiude all'orizzonte umano la possibilità di unificare nuovamente l'attività produttiva sulla base delle conquiste spirituali e materiali di tutte le generazioni precedenti, dunque a un livello di ricchezza incomparabilmente superiore rispetto a quello di partenza.<sup>1</sup> L'intero sviluppo storico dell'umanità trova naturalmente espressione nell'andamento a spirale della legge dialettica, poiché l'unità riprodotta al termine del processo, al di là

---

<sup>1</sup> La storia del lavoro diviso è segnata dunque dal triplice movimento della scissione, della proliferazione degli elementi scomposti e della ricomposizione delle parti pienamente sviluppate nell'intero potenziato: "La storia dei rapporti estraniati nella società capitalistica si configura come un processo necessario che tende – attraverso le fasi della cooperazione semplice, della manifattura e della fabbrica – a un progressivo approfondimento della scissione tra il lavoro manuale e la funzione direttiva [...]. A questo processo di scissione e di perdita del controllo sul lavoro corrisponde il processo di sviluppo delle forze produttive e di socializzazione del lavoro" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 292).

della divisione e della frammentazione, non si presenta più nella sua originaria limitatezza, bensì nella ricchezza che proprio il momento negativo della scissione ha consentito di sviluppare. In virtù di questa mediazione con sé, l'unità dell'attività produttiva ha mutato senso e forma, ricomparendo infine come totalità di un processo scientifico-industriale controllato e diretto dalla collettività dei lavoratori associati.

Secondo un identico schema dialettico si dispiega anche la storia dell'alienazione, intesa nel suo senso primario di *espropriazione*, dalla proprietà privata fondata sul lavoro personale alla proprietà capitalistica basata sullo sfruttamento del lavoro altrui, alla finale riunificazione di proprietà e lavoro in forme non più individuali, ma immediatamente sociali:

*La proprietà privata acquisita col lavoro personale, poggiante per così dire sulla compenetrazione fra l'individuo lavoratore indipendente e le condizioni del suo lavoro, viene scacciata e sostituita dalla proprietà privata capitalistica, basata sullo sfruttamento di lavoro altrui, ma formalmente libero. [...] La produzione capitalistica genera, con la necessità di un processo naturale, la propria negazione. È la negazione della negazione. Questa non ristabilisce la proprietà privata, ma la proprietà individuale sulla base della vera conquista dell'era capitalistica: la cooperazione e il possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dallo stesso lavoro.<sup>2</sup>*

La coincidenza del lavoratore con le condizioni del suo lavoro consente uno sviluppo ristretto tanto delle sue capacità quanto della produttività della sua prestazione; la proprietà privata capitalistica, al contrario, svincolando la produzione dalle esigenze dirette del consumo, pone le basi per una laboriosità illimitata; infine, il possesso collettivo restituisce agli individui i mezzi di produzione al livello di sviluppo che essi hanno raggiunto nell'orizzonte dell'espropriazione. Pure in questo caso, il momento finale della conciliazione differisce dall'identità originaria non solo in termini quantitativi, ma anche per la sua forma, poiché nel regime capitalistico di proprietà i mezzi di produzione, oltre a conoscere un potenziamento senza precedenti, acquisiscono un carattere direttamente sociale, che solo il possesso collettivo potrà assumere consapevolmente e sancire in forma giuridica nella cornice di una società socialista.

Anche nel suo senso ulteriore, come *estraniazione* dall'uomo dei prodotti della prassi collettiva, l'alienazione segue un movimento analogo, sebbene articolato su due piani diversi. Nell'*Ideologia tedesca* Marx stabilisce infatti il principio, cui si atterrà poi in tutta la sua opera, secondo il quale gli uomini, producendo il mondo oggettivo secondo modalità storicamente variabili, plasmano al contempo le relazioni con i propri simili in forme storiche ad esse corrispondenti. Poiché l'attività

---

<sup>2</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 951-952. Per non attribuire un significato logico-aprioristico all'espressione hegeliana di "negazione della negazione", è bene richiamare l'interpretazione della categoria della negazione proposta da Mario Dal Pra a proposito dell'*Ideologia tedesca*: "la categoria dell'opposizione, della negazione, della contraddizione [...] non compare, come nei *Manoscritti*, in un contesto filosofico che faccia esplicito riferimento alla *Fenomenologia* hegeliana e che utilizzi la portata logica della negazione come elemento di propulsione del movimento dialettico; Marx ha costantemente cura, ora, di far emergere gli aspetti reali e determinati dell'opposizione e della contraddizione e di far scaturire la spinta del movimento storico reale dall'effettiva posizione di contrasto che in esso si delinea" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 213).

produttiva instaura un duplice rapporto, che è insieme naturale e sociale, l'uno e l'altro si evolvono simultaneamente, disegnando una medesima traiettoria, che dall'unità originaria tra individuo e specie, uomo e natura, attraverso la faticosa mediazione della scissione, conduce a un'unità superiore e più ricca. In un primo momento, l'uomo produce oggetti in vista del loro valore d'uso, cosicché da un lato il rapporto che sussiste tra il produttore e il prodotto è perfettamente trasparente, poiché riposa sulla capacità che questo possiede di soddisfare un particolare bisogno umano, ma dall'altro la limitatezza dei bisogni – materiali e spirituali – funge da principio restrittivo della produzione; dal punto di vista sociale, a questa fase storica corrispondono relazioni altrettanto trasparenti di dipendenza personale, sorte dapprincipio sulla base naturale della famiglia o della tribù, quindi riprodotte nei legami storici di signoria e servitù. Nel secondo momento la produzione, orientata al valore di scambio, conosce una straordinaria espansione, cui si accompagna tuttavia la perdita di trasparenza nella relazione che lega l'uomo ai prodotti del suo lavoro e agli altri uomini, poiché da una parte l'oggetto, che esiste come incarnazione della forma astratta del valore, cancella il rimando al bisogno e al consumo, si estrania rispetto all'uomo e lo rende materialmente dipendente dal mondo oggettivo, mentre dall'altra il singolo individuo si sottrae ai rapporti di dipendenza personali proprio nella misura in cui il legame interumano passa ormai attraverso la mediazione, opacizzante e distorcente, della sfera indipendente delle merci. Il processo si conclude con la subordinazione del prodotto collettivo alla società intera, cui corrisponde la libera associazione, la vera comunità, il recupero cosciente del nesso sociale tra gli uomini sulla base non più limitata, ma aperta a uno sviluppo universale, assicurata dalle acquisizioni materiali precedenti.<sup>3</sup> Un passo dei *Grundrisse* sintetizza efficacemente il versante *sociale* di questa tripartizione della storia produttiva:

I rapporti di dipendenza personale (all'inizio su una base del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto e in punti isolati. L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza *materiale* è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità. La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, costituisce il terzo stadio.<sup>4</sup>

Ancora una volta, l'accento di Marx cade, più che sulla progressione quantitativa che la conciliazione finale segna rispetto al momento iniziale, sulla novità formale, *qualitativa* che essa rappresenta nella storia complessiva dell'umanità. La sintesi non è una ripresa fedele della tesi al di là dell'antitesi, perché attraverso la negazione della negazione non si riafferma l'originario, ma si produce l'inedito; essa non costituisce tuttavia una novità totalmente irrelata, poiché getta le radici nel momento precedente dell'estraniamento, del quale conserva le acquisizioni materiali in tutta la loro estensione,

---

<sup>3</sup> Costanzo Preve ha sottolineato l'affinità del punto di arrivo della riflessione marxiana sulla storia con le teorie politiche di Rousseau e di Kant, vedendo nel comunismo una "specificazione economico-materialistica del regno kantiano dei fini e della russoviana volontà generale" (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 48).

<sup>4</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 99.

rovesciandone il senso e l'orientamento, secondo una tendenza che del resto è inscritta nel suo stesso movimento.

Sostenere che la trasformazione qualitativa della produzione si stia già manifestando all'interno della cornice capitalistica serve a sottrarre al rischio dell'arbitrarietà il passaggio al socialismo e la logica dialettica all'accusa di apriorismo. Si tratta di un punto tra i più delicati dell'intera riflessione di Marx, poiché dal grado di realismo e di cogenza che si riconosce a quella tendenza dipende in larga misura la valutazione del carattere e del significato complessivo della sua opera, che potrà apparire di volta in volta utopia o scienza, filosofia della storia teleologicamente orientata o sapere storico positivo, energico incitamento all'azione politica o invito alla paziente attesa della realizzazione automatica di un destino ineluttabile. Senza addentrarci in queste complesse questioni, sulle quali sono infuriate per decenni accese polemiche teoriche e politiche, è importante sottolineare che, almeno per il Marx maturo, la dialettica *non* è una forma di comprensione aprioristica della realtà, poiché essa procede *post factum*, come conferma la circostanza per la quale le tendenze chiamate a spiegare il suo movimento ulteriore – la ricomposizione del lavoro nella fabbrica meccanizzata, l'acquisizione di una forma direttamente sociale da parte delle forze produttive, la trasformazione della proprietà in senso collettivo – sono fenomeni già in atto, sebbene non abbiano ancora dispiegato fino in fondo tutti i loro effetti. Così, quando si volge verso il futuro, la dialettica non fa che dipanare quegli effetti, tracciando le linee di sviluppo – che certamente Marx spesso presenta in termini deterministici, peraltro coerentemente con la coscienza epistemologica propria di tutta la scienza classica, ma che possono essere espresse senza difficoltà anche in termini probabilistici – che si radicano nelle tendenze attestate dal movimento reale *presente*, non nell'interna articolazione di categorie logiche eterne. Gli stessi principi dialettici impiegati per interpretare la storia sono desunti dall'analisi del suo corso e sottoposti all'esame del suo tribunale; per Marx, quindi, la dialettica non è un'impalcatura logica sovrapposta al movimento storico concreto, bensì la legge razionale interna che sorregge e rende intelligibile il suo svolgimento. Sono indici del suo profondo hegelismo tanto l'idea di una ragione *oggettiva*, incarnata nei rapporti storici reali, quanto la concezione della filosofia come forma di sapere che procede *a posteriori*, senza le quali risulterebbero incomprensibili da un lato la *possibilità*, dall'altro la *necessità* di trascendere il pensiero, qualora si aspiri ad inverarlo, in una prassi rivoluzionaria – che si radica nelle tendenze storiche *obiettive* e le spinge *in avanti* verso la piena realizzazione – intesa come levatrice della storia, che abbrevia le doglie del parto e trae dal corso delle vicende umane ciò che già vi preme verso il compimento.

Già nell'*Ideologia tedesca* Marx rinuncia al carattere rigidamente deduttivo dell'analisi, che ancora contrassegnava la denuncia dell'alienazione contenuta nei *Manoscritti economico-filosofici*, a favore di una considerazione più dettagliata e obiettiva della storia, senza abbandonare tuttavia la dialettica, la quale gli consente di evitare il rischio opposto dell'empirismo ingenuo, che riduce

l'indagine alla collazione esteriore di fatti apparentemente slegati. L'utilizzo del metodo dialettico corrisponde alla duplice esigenza scientifica di garantire al discorso storico tanto la *positività*, che deriva dall'accertamento preventivo degli eventi, quanto la *sistematicità*, ossia la capacità di unificarli in un disegno organico che conferisca loro un senso, sottraendoli all'arbitrarietà del caso. La storia dialettica è quindi storia razionale, in quanto rappresenta il tentativo di rendere intelligibile il corso degli eventi, mostrandone l'articolazione reciproca in una prospettiva insieme sincronica e diacronica, ma non storia razionalistica, teleologica o deduttiva, poiché essa non fa che interpretare e tradurre in una forma logica coerente i dati che le forniscono le scienze dell'uomo, prima tra tutte la storia economica. La stessa legge dialettica fondamentale, che concerne il nesso elastico che lega forze produttive e rapporti di produzione, definita per la prima volta nell'*Ideologia tedesca* e ribadita poi nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, tutto può essere tranne che un presupposto aprioristico dell'indagine, poiché Marx la desume dal movimento storico reale; pertanto, essa può essere contestata sul piano storico, ma non su quello logico, poiché vale come una generalizzazione empirica e non come un postulato di ragione.<sup>5</sup> Le leggi dialettiche non sono tuttavia empiriche allo stesso modo dei fatti che consentono di spiegare, poiché hanno origine empirica ma forma logica, sono quindi regolarità empirico-razionali che coincidono con la struttura di pensiero che attraversa l'esperienza umana.<sup>6</sup>

Lo stesso dicasi del nesso di unità-scissione-ricomposizione, secondo il quale si dispiega la storia della produzione sociale dell'uomo sia in rapporto alla divisione del lavoro sia in rapporto ai temi dell'espropriazione e dell'estraniamento. A questo proposito, è innegabile che Marx abbia trasposto sul piano della produzione materiale dell'esistenza tanto la lezione schilleriana della necessità di "rinunciare alla totalità [...] e perseguire la verità per vie distinte", per "sviluppare le molteplici

---

<sup>5</sup> Mario Dal Pra ha illustrato in modo concettualmente rigoroso e filologicamente accurato l'evoluzione della concezione marxiana della dialettica, dall'iniziale apriorismo dei *Manoscritti* all'empirismo dell'*Ideologia tedesca*. Mentre, infatti, dapprima "il passaggio dall'alienazione all'emancipazione e lo sviluppo dell'emancipazione stessa sono presentati da Marx come momenti necessari di un processo unitario" e la liberazione umana "non perde mai del tutto quel carattere *a priori* che le deriva dalla natura dello strumento dialettico hegeliano", cosicché "l'impianto teorico astratto soverchia l'analisi concreta e mantiene nei suoi riguardi una evidente sproporzione; e la stessa prassi umana, più che essere colta nella sua varia dinamica storica, risulta tutta raccolta entro lo schema dialettico del processo reale" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, pp. 145-146), in un secondo momento "a giudizio di Marx, il processo di vita attivo in cui consiste la storia è «empiricamente constatabile» proprio nella sua realtà di «processo», cioè non soltanto nei fatti di cui risulta costituito, ma anche nel legame che li unisce e che fa sì che la storia cessi di «essere una raccolta di fatti morti»", di modo che "lo schema della struttura del «processo» cui ora Marx si richiama ha il suo motivo fondamentale non già in una struttura astratta nella quale si esprimono dei nessi fra concetti, bensì in una serie di nessi che hanno il continuo riscontro dell'esperienza storica concreta" (ivi, p. 210). In conclusione, il carattere empirico della dialettica poggia dunque sull'empiricità dei nessi che essa mette in evidenza: "non si tratta [...] di sovrapporre ai fatti [...] un nesso astratto di natura diversa da quella dei fatti stessi, bensì di rimanere sul terreno dei fatti e di cogliere come un fatto lo stesso legame tra i fatti" (ivi, p. 211).

<sup>6</sup> "La concezione materialistica della storia e del mondo determina una flessione rilevante [...] della strutturazione concettuale della dialettica, in connessione con la crisi della stessa funzione della filosofia e della riflessione astratta; e la riduzione stessa della dialettica al suo esser «data praticamente» ed al suo esser «constatata empiricamente» è soltanto il risultato di un lavoro che aveva preso le mosse dalla convinzione, più prossima alla dottrina hegeliana, della validità autonoma delle strutture dialettiche. Marx è passato così dalla «esprimibilità concettuale» delle categorie e delle strutture dialettiche alla loro «datità» pratica e «constatabilità empirica»; da funzioni teoriche, fornite di un proprio valore, esse sono divenute semplici astrazioni ricavate dall'esame dello sviluppo storico degli uomini" (ivi, p. 225).

attitudini nell'uomo" mediante la loro reciproca contrapposizione, quanto le immagini hegeliane dell'"immane potenza del negativo" e dello Spirito che si ritrova "nell'assoluta devastazione". Bisogna tuttavia tenere presente il fatto che, da un lato, già costoro avevano almeno in parte elaborato la propria concezione dialettica dell'evoluzione spirituale dell'uomo a partire da un'attenta riflessione sulla storia occidentale, non da ultimo sulle vicende del lavoro diviso, cosicché anche per loro la dialettica era inseparabile dalla meditazione sulla storia umana; e che, dall'altro, Marx riprende i principi dialettici nella misura in cui gli appaiono euristicamente fecondi, in quanto si attagliano allo sviluppo dei fenomeni storico-economici, dei quali forniscono non solo una descrizione, ma anche una convincente spiegazione d'insieme.

Fatte salve queste precisazioni, è difficilmente contestabile che alla base dell'indagine marxiana si collochi la ripresa di alcuni principi fondamentali del pensiero dialettico, senza i quali non si potrebbe intendere quale significato si debba attribuire al superamento dell'alienazione e della divisione del lavoro. Il più generale tra questi è il riconoscimento – di lontana derivazione vichiana, ma che Marx desume dalla *Fenomenologia dello spirito* – del carattere storico-poietico dell'uomo,<sup>7</sup> della sua capacità di produrre le condizioni materiali e spirituali della propria esistenza e di modificare, mediante il lavoro, tanto se stesso quanto il proprio ambiente naturale e sociale. Un secondo principio è costituito dall'idea secondo la quale solo la presa di distanza dalle condizioni della propria esistenza e la loro oggettivazione indipendente possono consentirne il libero sviluppo, cosicché il momento propriamente dinamico all'interno della relazione dialettica coincide con la rottura dell'identificazione immediata con quelle condizioni, come mostrano le celebri pagine del *Manifesto* dedicate al continuo rivoluzionamento delle forze produttive nella società borghese. Nella sua analisi storico-critica dell'economia, Marx si sofferma in modo quasi esclusivo su questo momento negativo-razionale del processo dialettico, che coincide precisamente con il modo di produzione capitalistico, considerato nei molteplici fenomeni che lo caratterizzano: la divisione del lavoro, la sottrazione dei mezzi di produzione al lavoratore diretto, l'estraniamento del mondo oggettivo e l'obliterazione dell'intrinseca socialità dell'uomo. Questo secondo principio discende in realtà dal primo e presuppone una concezione attivistica, energetica dell'uomo, secondo la quale egli deve dapprima esteriorizzarsi, conferire a se stesso una consistenza oggettiva, per poi ritrovarsi in essa al di là dell'estraniamento. L'alienazione è necessaria, poiché non è possibile assumere il controllo della propria vita naturale e sociale prima di averla prodotta, ma nondimeno passeggera, perché essere uomini significa intrattenere un rapporto attivo e consapevole con sé e con il mondo esterno. Il terzo principio dialettico ripreso da Marx, che sostanzia l'idea del superamento dell'alienazione, consiste allora nel carattere relativo, in certo modo *interno* di quest'ultima, ovverosia nel fatto che la scissione si situa *dentro* il rapporto tra il

---

<sup>7</sup> "Il postulato di Marx circa la possibilità finale dell'auto-emanipolazione umana deve essere ricondotto alla sua premessa filosofica che vede la creazione iniziale del mondo da parte dell'uomo" (Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 87); su questo tema cfr. anche Cingoli M., *Marxismo, empirismo, materialismo*, p. 153 e Petrucciani S., *Marx*, p. 104.

produttore e il suo prodotto e possa come tale essere revocata. Un passo dei *Grundrisse* offre una sintetica ricostruzione storico-ideale dello sviluppo individuale, che intreccia insieme molti dei temi fin qui esaminati sulla base di questi tre principi:

Si è detto e si può dire che il lato magnifico sta proprio in questo ricambio materiale e spirituale, in questa connessione naturale, indipendente dal sapere e dal volere degli individui, e che presuppone proprio la loro indipendenza e indifferenza reciproche. E certamente questo nesso materiale è preferibile alla loro mancanza di nesso o ad un nesso soltanto locale fondato su rapporti naturali di consanguineità o di signoria e servitù. Altrettanto certo è che gli individui non possono subordinare a sé i loro stessi nessi sociali prima di averli creati. Ma è anche insulso pensare quel *nesso soltanto* materiale come un nesso naturale, inscindibile dalla natura dell'individualità (in antitesi al sapere e volere riflessi) e ad essa immanente. Esso invece ne è il prodotto. È un prodotto storico. Appartiene ad una determinata fase del suo sviluppo. L'estraneità e l'autonomia in cui esso ancora si trova rispetto a loro, dimostra soltanto che essi sono ancora presi nella creazione delle condizioni della loro vita sociale invece di averla iniziata a partire da queste condizioni. Quella naturale, è la connessione di individui nell'ambito di determinati e limitati rapporti di produzione. Gli individui universalmente sviluppati, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni, sono già assoggettati al loro proprio comune controllo, non sono un prodotto della natura, bensì della storia. Il grado e l'universalità dello sviluppo delle capacità in cui *questa* individualità diventa possibile, presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio, la quale essa soltanto produce, insieme con l'universalità, l'alienazione dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e l'organicità delle sue relazioni e delle sue capacità. Nei precedenti stadi di sviluppo l'individuo singolo si presenta in tutta la sua pienezza appunto perché non ha ancora elaborato la pienezza delle sue relazioni, e perché questa pienezza di relazioni egli non se l'è ancora contrapposta come forze e rapporti sociali indipendenti da lui.<sup>8</sup>

Sebbene un medesimo schema dialettico sorregga le analisi marxiane sull'espropriazione, sull'estraniamento e sulla divisione del lavoro, ciò non significa tuttavia, per i motivi appena esposti, che quello schema sia una costruzione aprioristica, né, correlativamente, che l'isomorfismo tra quei fenomeni sia puramente esteriore, poiché esso riposa, prima che sulla presenza al loro fondo di un identico meccanismo formale, sulla loro intima connessione reciproca. Abbiamo già visto che nell'opera marxiana estraniamento ed espropriazione, alienazione oggettuale e alienazione interumana più che intrecciate sono immediatamente identificate l'una con l'altra e unificate nel concetto indifferenziato di alienazione/estraniamento, poiché rappresentano due aspetti concomitanti di un unico fenomeno reale, che solo un'attenta analisi di dettaglio consente di distinguere sul piano logico; d'altra parte, l'indagine diacronica sullo sviluppo dell'organizzazione sociale del lavoro ha messo in evidenza la presenza di diversi punti di intersezione tra il tema della divisione del lavoro e quello dell'alienazione. Il nesso tra questi due fenomeni, che si manifesta concretamente nell'ambito della ricostruzione storica, è tuttavia di natura squisitamente teorica, poiché riguarda in primo luogo i concetti che li designano.<sup>9</sup> La divisione del lavoro implica infatti per definizione la necessità dello

---

<sup>8</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 104-105.

<sup>9</sup> Ernest Mandel ha mostrato che già nei *Manoscritti del '44* Marx individua il nesso teorico e storico che lega insieme alienazione, divisione del lavoro e forma-merce: "Marx si sforza ora di scavare più a fondo e scopre le radici ultime



scambio e di conseguenza l'interdipendenza universale degli uomini mediata dal mercato, nella quale consiste una specifica modalità di alienazione del loro rapporto naturale e sociale;<sup>10</sup> ma anche l'equalizzazione dei diversi lavori concreti in lavoro astrattamente umano, in forza della quale si compie l'obliterazione del carattere *qualitativo* dell'attività produttiva e quindi la sua estraniamento dal lavoratore, dipende dalla necessità di equiparare merci diverse in vista dello scambio nel regime del lavoro diviso: sotto l'imperio del valore di scambio, che è la cifra distintiva della società capitalista, alienazione universale e divisione del lavoro sono dunque concetti in larga misura coincidenti e intercambiabili. In termini ancora più generali, che trascendono i confini della società borghese, la limitazione dell'attività produttiva a un suo aspetto unilaterale e parziale, implicando la riduzione dell'*essenza* dell'uomo – intesa come un fascio aperto di potenzialità – al misero *fenomeno* della sua professione,<sup>11</sup> corrisponde a una condizione di alienazione, poiché l'uomo è un ente universale e libero, che solo al prezzo della perdita di sé può essere rinchiuso in una determinazione univoca.

Sebbene la distinzione, introdotta nel *Capitale*, tra una forma sociale e una forma manifatturiera di divisione del lavoro possa complicare l'analisi del rapporto che la lega con l'alienazione, il nesso generale tra i due concetti è sufficientemente chiaro e implica di per sé che il superamento del modo di produzione capitalistico, all'interno del quale i fenomeni che essi designano trovano piena realizzazione, comporti l'eliminazione simultanea di entrambi.<sup>12</sup> In termini teorici generali, i caratteri di questo superamento possono essere quindi definiti per antitesi rispetto a quelli del regime del lavoro diviso e della condizione di estraniamento: si tratta, da un lato, di ricomporre mano e cervello, mansioni esecutive e direttive, e di consentire la variazione delle funzioni, ovverosia di attribuire al lavoro le sembianze di un processo unitario e al tempo stesso universale; dall'altro, di eliminare non solo lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, l'appropriazione di lavoro altrui, il plusvalore, ma anche il valore di scambio, la forma-merce e i rapporti mercantili, ossia di porre l'attività lavorativa e il nesso interumano

---

dell'alienazione umana nel *lavoro alienato*, vale a dire nella divisione del lavoro e nella produzione di merci. Tra la produzione di merci, la divisione del lavoro e la proprietà privata c'è una interazione costante nella produzione dell'alienazione, ma è la divisione del lavoro che ne è il punto di partenza storico" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, p. 34).

<sup>10</sup> In quanto è intrinsecamente connessa con lo scambio e con la forma-merce, la divisione del lavoro comporta necessariamente un effetto alienante, indipendentemente dalla sua forma capitalistica; in questo senso, Mandel ha ragione quando afferma che "il fenomeno dell'alienazione è anteriore al capitalismo. Esso è legato all'insufficiente sviluppo delle forze produttive, all'economia mercantile, all'economia monetaria e alla divisione sociale del lavoro" (ivi, p. 207); in questa misura, l'intera storia umana è contrassegnata dall'alienazione, così come dalla divisione del lavoro. Poiché tuttavia solo il capitalismo si presenta come produzione *generalizzata* di merci, è all'interno di questo regime produttivo che l'alienazione connessa con lo scambio e con la divisione del lavoro raggiunge il suo apice, cosicché essa appare come un fenomeno *tipicamente* capitalistico.

<sup>11</sup> "Dove il bisogno di vestirsi gliel'ha imposto, l'uomo ha tagliato e cucito per millenni prima che un uomo si trasformasse in sarto" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 116).

<sup>12</sup> "Si può pensare di superare l'alienazione precisamente perché è possibile opporre il carattere sociale del lavoro alla condizione storica alienante della divisione del lavoro. Secondo Marx, quando l'attività vitale cesserà di essere regolata sulla base della proprietà privata e dello scambio, acquisterà il carattere di attività dell'uomo come essere generico [...]: il carattere sociale del lavoro si manifesterà direttamente, senza la mediazione alienante della divisione del lavoro. Nella situazione attuale, invece, la divisione del lavoro fa sì che le condizioni e le forze della vita diventino indipendenti dall'uomo e che lo dominino" (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, p. 173).

in forma consapevole e direttamente sociale. Benché su questi obiettivi generali convergano interamente tanto il suo sforzo teorico quanto il suo impegno politico, Marx definisce raramente in modo esplicito i caratteri che il lavoro umano potrà acquisire in una società post-capitalistica e per di più, quando lo fa, si serve di esempi tanto evocativi quanto vaghi, di sommarie prefigurazioni, di asserzioni perentorie non sempre coerenti tra loro o di per sé convincenti, cui il più delle volte non allega una stringente giustificazione teorica, che l'esegeta deve di conseguenza trarre dal contesto o dal complesso della sua riflessione. Solo un esame ravvicinato dei singoli testi potrà quindi chiarire quale significato concreto debba essere attribuito al superamento dell'alienazione e della divisione del lavoro, nonché alle nozioni problematiche, ad esso strettamente intrecciate, della soppressione del lavoro e della sua sostituzione con la libera attività vitale.

## § 2. *Il pastore-critico e la macchina.*

Quantunque Marx sia avaro di esplicite indicazioni in proposito, i tratti concreti di una forma indivisa e non più alienata di lavoro possono essere desunti da alcuni spunti sparsi nella sua opera. Nel rapido squarcio sulla futura condizione umana offerto dall'*Ideologia tedesca*,<sup>13</sup> laddove si afferma che nella società comunista sarà possibile cacciare, pescare, allevare e criticare, senza perciò diventare cacciatore, pescatore, pastore o critico, traspaiono, al di là dei suoi aspetti aporetici<sup>14</sup> – la scelta di attività preindustriali, difficilmente sovrapponibili a quelle prevalenti nella moderna società borghese; la contraddizione fra l'esigenza di un'amministrazione socialmente pianificata della produzione e la facoltà, riconosciuta ai singoli individui, di seguire il proprio capriccio (*wie ich gerade Lust habe*, scrive Marx) nella scelta delle occupazioni da svolgere – i temi della variazione delle funzioni<sup>15</sup> e dell'abolizione delle rigide distinzioni tra attività materiali e intellettuali, che devono essere garantite dal superamento della divisione del lavoro.

Gli stessi argomenti ricompaiono, accanto ad altri e in una forma insieme più concreta e più adeguata ai moderni sviluppi industriali, nei passi che i *Grundrisse* e il *Capitale* dedicano al macchinismo, nei quali un ruolo di primaria importanza nel processo di ricomposizione del lavoro è

---

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, p. 44.

<sup>14</sup> Anche nei rari casi in cui ha ammesso il carattere aporetico di quest'affermazione, la critica marxista ha generalmente cercato di difenderla, seppure con esiti poco convincenti. Un esempio piuttosto goffo di strategia difensiva è offerto da Avineri, il quale utilizza il concetto feuerbachiano di *Gattungswesen* – sebbene esso sia estraneo al quadro teorico in cui si muove l'*Ideologia tedesca*, nella quale Marx si preoccupa in primo luogo di prendere le distanze proprio da Feuerbach – per leggere quell'affermazione nel senso della ricerca di una nuova forma di divisione del lavoro, nella quale l'individuo tragga “gioia e soddisfazione dall'occupazione *dell'altro*” (Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 291, corsivo mio).

<sup>15</sup> Per l'assunzione di questo principio Marx è debitore delle serie passionali di Charles Fourier, il quale lo aveva abbinato con quello dell'eterogeneità dei lavori, al contrario di quanto accadeva nelle *Filosofia delle manifatture* di Ure, dove la variazione delle funzioni appariva compatibile esclusivamente con un regime produttivo in cui esse fossero rese reciprocamente omogenee (per un'analisi comparativa delle posizioni di Fourier e di Ure su questo punto cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 72-79).

attribuito alle macchine. Se si prescinde dal modo in cui sono utilizzate nella società capitalistica<sup>16</sup> e le si considera da un punto di vista esclusivamente *tecnico*, esse pongono infatti l'attività produttiva in forma immediatamente sociale; assicurano la fluidità delle singole funzioni all'interno del processo lavorativo, consentendo al lavoratore di passare agevolmente da una all'altra; alleviano la fatica e abbreviano la durata del lavoro; aboliscono la distinzione tra funzioni esecutive e direttive, incorporando il sapere sociale generale in un meccanismo sottoposto alla direzione cosciente dell'operaio collettivo.<sup>17</sup> L'attività di sorveglianza e di controllo esercitata su un sistema automatico di macchine sembra pertanto costituire un modello non più agro-pastorale, dunque romantico e regressivo, bensì iper-tecnologico e realmente progressivo di superamento della divisione del lavoro in una società post-capitalistica.<sup>18</sup>

Non è più tanto il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione come sorvegliante e regolatore. (Ciò che si è detto delle macchine, vale anche per la combinazione delle attività umane e per lo sviluppo delle relazioni umane). L'operaio non è più quello che inserisce l'oggetto naturale modificato come membro intermedio fra l'oggetto e se stesso; ma è quello che inserisce il processo naturale, che egli trasforma in un processo industriale, come mezzo fra se stesso e la natura inorganica, della quale si impadronisce. Egli si colloca accanto al processo di produzione, anziché esserne l'agente principale. In questa trasformazione non è né il lavoro immediato, eseguito dall'uomo stesso, né il tempo che egli lavora, ma l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale – in una parola, è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza.<sup>19</sup>

Nella descrizione della produzione meccanizzata, il principio della variabilità delle funzioni si afferma, rispetto all'idillio dell'*Ideologia tedesca*, in forma insieme più concreta e più *limitata*, poiché contempla esclusivamente l'eventualità dello spostamento dei singoli operai da un'operazione all'altra,

---

<sup>16</sup> Nella grande industria capitalistica, la crescente socializzazione del processo di lavoro va di pari passo con l'intensificazione della sua astrattezza: "Il meccanicismo della grande industria approfondisce [...] il nesso di socializzazione e di astrazione che segna il modo di produzione capitalistico fin dalla sua genesi. Il sistema meccanico, infatti, per la natura delle sue dimensioni e della sua articolazione, può da un lato essere messo in funzione solo da lavoro socializzato e dall'altro, visto che il vero soggetto del processo produttivo è l'automa meccanico e che tutte le abilità della produzione trapassano alle macchine, in esso i lavoratori possono erogare una prestazione sempre più inintenzionale, priva di intendimento e di partecipazione cosciente al processo lavorativo: possono erogare cioè solo lavoro sempre più indifferenziato, lavoro astratto" (Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, p. 164).

<sup>17</sup> Jean Fallot sottolinea il ruolo fondamentale svolto dalla scienza nel processo di universalizzazione del lavoro e di superamento dell'alienazione; l'enfasi che pone sulla necessaria mediazione della coscienza gli consente al tempo stesso di sottrarsi al rischio del meccanicismo tecnologico: "Potenza di lavoro, la scienza è dunque, nelle sue condizioni capitalistiche, potenza di sfruttamento e di miseria. Essa è in tal modo molla rivoluzionaria. Essa solo permette le concentrazioni umane di lavoratori alienati dal loro mezzo di lavoro ma che per mezzo della potenza stessa di questo lavoro – *se ne prendono coscienza* – si fanno veramente potenti. Al limite il lavoratore collettivo si confonde con la società. Sente che solo la rivoluzione comunista può rendergli la potenza che scaturisce dal suo lavoro, e tramite esso può renderla alla società intera" (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 94).

<sup>18</sup> "Nelle opere marxiane della maturità la soppressione della divisione del lavoro non si configura mai come un impossibile e reazionario ritorno ad assetti e a modi di vita precapitalistici, bensì come una *Aufhebung*, cioè come un superamento che conserva e inverte le acquisizioni e la ricchezza della civiltà capitalistica, e che, anzi, è reso possibile da queste acquisizioni e da questa ricchezza. Anche per ciò che riguarda il superamento della divisione del lavoro, la nuova società è già tutta formata, secondo Marx, nel seno della vecchia società, dalle cui strettoie e dai cui lacci occorre liberarla" (Bedeschi G., *Introduzione a Marx*, p. 198).

<sup>19</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 401-402.

quindi l'interscambiabilità funzionale di ciascuno di essi entro i confini circoscritti di un processo produttivo in sé concluso, per quanto complesso; di contro, vi scompare il riferimento, di sapore fourierista, alla possibilità di scegliere arbitrariamente la propria attività momento per momento, che mal si concilierebbe con le esigenze tecniche imposte dall'apparato produttivo; infine, il superamento della disgiunzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale non è più presentato nella forma del passaggio da un'occupazione a un'altra di tipo opposto, come dalla pastorizia alla critica, ma nella padronanza del sapere *scientifico*, incorporato nel processo di produzione *materiale*, da parte del lavoratore collettivo. Quest'ultima circostanza pone due problemi, poiché da un lato non consente di abbracciare nella sfera del lavoro ricomposto una serie di attività intellettuali che non assolvono alcun ruolo produttivo diretto, come quelle filosofiche, artistiche o come la ricerca scientifica pura, mentre dall'altro non sembra tener conto della crescente specializzazione cui si assiste in tutti i campi del sapere, che appare difficilmente compatibile con il pieno dominio dell'intelligenza individuale sulla scienza considerata in tutta la sua estensione.<sup>20</sup> Per quanto possa espandersi in termini assoluti, lo sviluppo *personale* non può che restringersi in relazione alla concomitante espansione delle capacità *collettive*, le quali resistono all'appropriazione individuale nella misura in cui assumono una forma sempre più specialistica, cosicché l'*estensione* onnilaterale delle capacità dell'individuo deve essere pagata con la rinuncia al loro impiego *intensivo*, ovverosia con l'approssimazione e il dilettantismo: da questo punto di vista, il progresso scientifico non può che approfondire quel solco tra tutto e parte che costituisce la maledizione della modernità secondo la diagnosi di Schiller. Trasposta all'interno della produzione meccanizzata, questa circostanza indica che il singolo operaio non può avere piena coscienza del significato complessivo del processo produttivo e mostra quindi la necessità che al suo interno permanga, anche in una società non capitalistica, una divisione *tecnica* del lavoro sociale.

Una soluzione alla prima questione proviene invece da un effetto implicito nel macchinismo, ossia dalla sua capacità di ridurre sensibilmente la durata del lavoro, che rende possibile il recupero delle attività intellettuali nella sfera del tempo libero. Lo sviluppo dell'individuo sociale, nel quale i *Grundrisse* indicano il nuovo pilastro della ricchezza, è consentito proprio dalla progressiva espansione del tempo di non-lavoro, dalla "riduzione del lavoro necessario della società ad un minimo, a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico, ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro".<sup>21</sup> Marx sottolinea infatti a più riprese la funzione produttiva indiretta svolta dall'esercizio delle occupazioni intellettuali, in quanto esse concorrono allo

---

<sup>20</sup> È proprio l'estrema specializzazione del sapere scientifico a motivare la difficoltà di concepire la disalienazione integrale degli individui singoli, anche se si condivide l'affermazione di Mandel secondo la quale "niente s'opponesse oggi alla possibilità di trasformare progressivamente tutti gli uomini in scienziati" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, pp. 127-128), giacché lo stesso scienziato domina ormai solo una piccola parte della disciplina di cui è esperto.

<sup>21</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 402.

sviluppo complessivo del lavoratore,<sup>22</sup> che si riverbera positivamente sull'attività produttiva vera e propria, cosicché tra le due porzioni nelle quali è scandita la vita di ciascuno si instaura un circolo virtuoso, poiché la riduzione del tempo di lavoro consente l'ampliamento del tempo libero, che a sua volta pone le condizioni per l'ulteriore compressione della durata dell'attività lavorativa:

Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento del tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, sviluppo che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro. Esso può essere considerato, dal punto di vista del processo di produzione immediato, come produzione di *capitale fisso*; questo capitale fisso è l'uomo stesso. Che del resto lo stesso tempo di lavoro immediato non possa rimanere in astratta antitesi al tempo libero – come si presenta dal punto di vista dell'economia borghese – si intende da sé. [...] Il tempo libero – che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso, ed è in questa veste di soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato.<sup>23</sup>

Il superamento della divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale assume quindi, in una società post-capitalistica, la forma inedita della soppressione di una rigida distinzione tra il tempo di lavoro propriamente detto e il tempo libero, nel quale confluiscono le "attività superiori", intese al contempo come fini in sé e come strumenti di potenziamento della capacità produttiva della forza-lavoro. Per questa via Marx può dimostrare che la riduzione del tempo di lavoro, che l'impiego sistematico delle macchine permette di realizzare, oltre a costituire un effetto di per sé desiderabile nell'ottica del lavoratore singolo, ha un significato positivo per la società nel suo complesso, traducendosi nella crescente fungibilità dei suoi membri in vista dell'accrescimento della ricchezza sociale.

Per quanto riguarda invece l'abolizione dell'espropriazione, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, in tutta l'opera marxiana essa coincide con la soppressione della proprietà privata capitalistica, tuttavia non in vista della ricostituzione regressiva di una forma storicamente superata di possesso – che faccia coincidere il lavoro personale con la proprietà dei suoi mezzi materiali – la quale implicherebbe il carattere ugualmente privatistico, egoistico e asociale della produzione che è merito del capitale aver dissolto, bensì nella direzione dell'appropriazione collettiva dei mezzi di produzione sociali. I caratteri di questo superamento, che restano confusi da un alone di indeterminatezza nel linguaggio filosofico dei *Manoscritti del '44*, sono delineati con maggior chiarezza in un passo dell'*Ideologia tedesca*, che pone per la prima volta in stretta correlazione, secondo un'impostazione che

---

<sup>22</sup> "In condizioni d'abbondanza sempre più generalizzata di beni materiali, il fine principale della produzione diventa quello di produrre degli individui «totalmente» sviluppati, liberi e creatori. Nella stessa misura in cui l'uomo diventa la «forza produttiva principale» a causa dell'enorme sviluppo della tecnologia scientifica, è sempre meno direttamente «integrato» nel processo di produzione. Nella stessa misura in cui il «lavoro vivo» è espulso dal processo di produzione, esso si rivaluta in quanto organizzatore e controllore di questo stesso processo. E nella stessa misura in cui s'opera in tal modo la produzione parallela d'una abbondanza di beni materiali e d'uomini universalmente sviluppati, scompare il dominio del «lavoro morto» sul «lavoro vivo», e la libertà è «reintegrata» nella produzione materiale" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, pp. 215-216).

<sup>23</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 409-410.

resterà immutata nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, i temi dello sviluppo delle forze produttive e della piena estrinsecazione delle attitudini personali dei lavoratori:

Le cose [...] sono arrivate a tal punto che gli individui devono appropriarsi la totalità delle forze produttive esistenti non solo per arrivare alla loro manifestazione personale (*Selbstbetätigung*), ma semplicemente per assicurare la loro stessa esistenza. Questa appropriazione è condizionata innanzi tutto dall'oggetto che ci si deve appropriare: le forze produttive sviluppate fino a costituire una totalità ed esistenti solo nell'ambito di relazioni universali. Questa appropriazione, dunque, già sotto questo aspetto, deve avere un carattere universale corrispondente alle forze produttive e alle relazioni. L'appropriazione di queste forze non è altro essa stessa che lo sviluppo delle facoltà individuali corrispondenti agli strumenti materiali di produzione. Per questo solo fatto l'appropriazione di una totalità di strumenti di produzione è lo sviluppo di una totalità di facoltà negli individui stessi [...]. Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non più limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà. Tutte le precedenti appropriazioni rivoluzionarie erano limitate: individui la cui manifestazione personale era limitata da uno strumento di produzione limitato e da relazioni limitate si appropriavano questo strumento di produzione limitato e non facevano che arrivare a una nuova limitazione. Il loro strumento di produzione diventava loro proprietà, ma essi restavano sussunti sotto la divisione del lavoro e sotto il loro proprio strumento di produzione. In tutte le appropriazioni del passato una massa restava sussunta sotto un solo strumento di produzione; nell'appropriazione da parte dei proletari una massa di strumenti di produzione deve venire sussunta sotto ciascun individuo, e la proprietà sotto tutti. Le relazioni universali moderne non possono essere sussunte sotto gli individui altrimenti che con l'essere sussunte sotto tutti.<sup>24</sup>

Sebbene in questo testo giovanile Marx faccia ormai dipendere la necessità che l'appropriazione delle forze produttive possieda un carattere universale da una condizione puramente empirica – la forma altrettanto universale che quelle forze hanno assunto nella società moderna – anziché ricondurla a un principio teorico com'era avvenuto nei *Manoscritti*, dove essa era dedotta dall'idea dell'onnilateralità e della socialità dell'essenza umana, tuttavia pure qui mancano riferimenti storici positivi che consentano di intendere quale significato concreto si debba attribuire a quell'appropriazione. Anche in questo caso, è il funzionamento del sistema automatico di macchine a fornire, seppure all'interno del rapporto capitalistico, l'esempio di un'attività che si può svolgere solo in comune, sulla base del possesso collettivo della totalità dell'organismo produttivo, e dunque a prefigurare in termini concreti il superamento dell'espropriazione nella proprietà sociale dei mezzi di produzione. La socializzazione del processo lavorativo ci è apparsa condizione e garanzia del superamento del capitalismo proprio perché quel processo, nel suo reale funzionamento, ha già oltrepassato e reso obsoleta la forma giuridica che questo modo di produzione gli impone e che l'azione rivoluzionaria deve pertanto spezzare.<sup>25</sup> Il lavoro immediatamente socializzato, lo sfruttamento in

---

<sup>24</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 64.

<sup>25</sup> D'altra parte, l'azione rivoluzionaria spetta al proletariato proprio in quanto classe il cui lavoro possiede già un carattere sociale: "questo lavoro idiota, mutilante, estenuante, rappresenta nondimeno per Marx un oggettivo progresso nella misura in cui sostituisce ai produttori privati, agli artigiani, i «lavoratori generali», i proletari, determinando così la nascita di una classe per la quale il *lavoro* è immediatamente lavoro *sociale*, determinato nei suoi contenuti dal funzionamento della

comune del mezzo di lavoro in un'industria dalla quale sia espunta la direzione autoritaria del capitalista è quindi la forma di attività che corrisponde al superamento della proprietà privata borghese. Dai *Manoscritti* all'*Ideologia tedesca*, al *Capitale*, il quadro di riferimento categoriale della dialettica di espropriazione e riappropriazione rimane immutato, anche se da ultimo questa non si configura più astrattamente come l'“appropriazione dell'essenza umana” nella sua intrinseca socialità, con quanto di presupposizione aprioristica, ontologica e ingenuamente naturalistica questa espressione poteva conservare, bensì come la piena realizzazione della tendenza umana alla socialità resa possibile dallo sviluppo materiale delle forze produttive in forma sociale.

Più complessa si presenta la questione del superamento dell'alienazione, nel senso dell'abolizione della forma estranea che il mondo oggettivo assume di fronte al lavoratore, allorché il prodotto sociale si presenta come merce, il processo lavorativo come processo di valorizzazione e il nesso tra gli uomini come relazione mercantile. Un passo dei *Grundrisse* riconduce la soppressione dell'imperio del valore di scambio – ossia della determinazione fondamentale dei prodotti del lavoro umano in quanto merci – alla trasformazione del processo lavorativo in processo tecnologico-industriale, nel quale la forza-lavoro singola è sostituita, nel suo ruolo di pilastro della produzione, dalla produttività sociale generale fondata sul dominio scientifico delle forze naturali:

Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso. *Il pluslavoro della massa* ha cessato di essere la condizione dello sviluppo della ricchezza generale, così come il *non lavoro dei pochi* ha cessato di essere condizione dello sviluppo delle forze generali della mente umana. Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla, e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell'antagonismo.<sup>26</sup>

Nella grande industria la produzione si afferma quindi in forma direttamente sociale, poiché la principale forza produttiva sulla quale essa si basa è l'insieme delle acquisizioni scientifico-tecnologiche scaturite dalla società nel suo complesso, ma ciò implica che la ricchezza, la quale non trova più nella forza-lavoro la propria fonte né nella durata del suo dispendio il proprio criterio di misura, *cessi di essere misurabile* nei termini dell'economia capitalistica e valga soltanto come un ammasso di valori d'uso: il valore di scambio e la forma-merce crollano insieme con la funzione valorizzante dell'uomo e con la validità storica della teoria del valore-lavoro. Dal punto di vista della

---

società *in quanto insieme*; per tale classe, di conseguenza, è di interesse vitale, imperativo, impadronirsi del processo sociale di produzione nel suo insieme. [...] i proletari [...], direttamente asserviti al lavoro generale collettivo, hanno un interesse diretto a unirsi in lavoratore collettivo e a sottomettere, attraverso la loro unione, il processo sociale di produzione al loro controllo comune, sostituendo la collaborazione volontaria al lavoro socialmente diviso. La proletarizzazione dei produttori promette dunque di essere il rovescio della medaglia di una impresa grandiosa, potenzialmente emancipatrice, di unificazione razionale del processo sociale. [...] Si tratta [...] di vedere come gli individui, una volta spogliati dei loro «rapporti limitati» e direttamente inseriti nelle «relazioni universali tra gli uomini», possano diventare tutto, dato che non sono più niente, diventare i soggetti universali di un'attività totale, poiché non si dedicano più ad alcuna attività privata particolare” (Görz A., *Metamorfosi del lavoro: critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 34-35).

<sup>26</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 402.

creazione del valore, più che di socializzazione del lavoro si può parlare quindi di eliminazione della forza-lavoro singola come momento determinante del processo lavorativo.

Questa formulazione è tuttavia ancora insufficiente, poiché non rende conto della *regolazione sociale* complessiva della produzione e dello scambio, che è necessaria all'eliminazione dell'estraneità del lavoro e al superamento della forma merce tanto quanto l'abolizione della proprietà privata capitalistica. Per un verso la proprietà collettiva dei mezzi di produzione coincide, infatti, con la proprietà sociale dei prodotti, dunque con la soppressione della necessità *giuridica* della mediazione mercantile, ma non con la cancellazione della necessità *tecnica* della loro distribuzione, mentre per l'altro il crollo della produzione sulla base del valore di scambio non impedisce di per sé che la retribuzione possa mantenere la forma feticistica del salario e che gli individui continuino a istituire rapporti quantitativi di equivalenza tra i prodotti del lavoro: perché questi non si presentino più alla coscienza individuale come merci dotate di un valore indipendente ed estraneo, che trascenda la loro capacità di soddisfare bisogni umani, occorre che tanto la produzione quanto la distribuzione siano regolate in modo trasparente dai produttori associati. In altri termini, da un lato la trasformazione già occorsa all'interno del processo produttivo deve essere portata a coscienza, ossia presentarsi come un *piano generale*,<sup>27</sup> comprensibile e noto a tutti, attraverso il quale la collettività governa il suo ricambio con la natura; dall'altro, la sfera della distribuzione dei prodotti, restituiti alla loro intima qualità di valori d'uso, deve essere sottoposta a una regolazione complessiva altrettanto unitaria e consapevole. Nell'ideale della trasparenza, tanto nell'organizzazione della produzione quanto nella ripartizione del consumo, consiste la piena revoca dell'estraneazione e del feticismo del mondo esterno degli oggetti e dello scambio sociale; nella forma collettiva che questo ideale assume nella riflessione marxiana si annida tuttavia il rischio che questa revoca risulti parziale nella prospettiva del lavoratore individuale.

La problematicità del superamento integrale dell'alienazione traspare dal modo duplice in cui Marx presenta il sistema automatico di macchine nei *Grundrisse*, da un lato come la base tecnica adeguata al concetto del capitale, che sottomette gli operai *singoli*, nella funzione di organi parziali, alle sue autonome esigenze, dall'altro come apparato che può essere sfruttato esclusivamente in comune e che dunque è suscettibile di appropriazione da parte dell'operaio *collettivo*. Abbiamo già visto che “la scienza, che costringe le membra inanimate delle macchine – grazie alla loro costruzione – ad agire conformemente ad uno scopo come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce, attraverso la macchina, come un potere estraneo su di lui, come potere della macchina stessa”,<sup>28</sup> e poco oltre Marx aggiunge con uguale chiarezza che “la scienza si presenta, nelle macchine, come una

---

<sup>27</sup> Come ha mostrato Adriano De Palma, il concetto di piano è necessariamente connesso con quelli di cooperazione e di funzione direttiva; ciò che caratterizza il modo di produzione capitalistico non è dunque la presenza di un'istanza che diriga la produzione, ma la sua separazione dai lavoratori cooperanti, tale per cui essa si configura come direzione autoritaria del lavoro altrui (cfr. De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, 245-257 e *supra*, p. 219, n. 131).

<sup>28</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 390-391.



scienza altrui, esterna all'operaio".<sup>29</sup> Certamente, egli ha cura di circoscrivere l'effetto alienante prodotto dalle macchine al loro sfruttamento capitalistico, osservando che "le macchine non perderebbero il loro valore d'uso quando cessassero di essere capitale. Dal fatto che le macchine sono la forma più adeguata del valore d'uso del capitale fisso, non consegue minimamente che la sussunzione sotto il rapporto sociale del capitale sia il rapporto sociale di produzione ultimo e più adeguato per l'impiego delle macchine",<sup>30</sup> ma da un lato non adduce forti elementi probatori a conferma di questa affermazione,<sup>31</sup> dall'altro, quando prefigura un impiego delle macchine differente da quello capitalistico, ha ormai abbandonato il piano individuale a favore di quello collettivo. A questo punto la prospettiva non è più, infatti, quella dell'operaio singolo, che in continuità con la lontana lezione dei *Manoscritti* anche i *Grundrisse*, poche pagine prima, presentavano come il *soggetto reale* concretamente alienato nella riduzione al servizio della macchina, bensì quella del lavoratore sociale, che domina tanto nella sua consapevolezza teorica quanto nella sua prassi produttiva combinata l'intero processo industriale. Perché questa soluzione al problema dell'alienazione presentata sul piano collettivo possa apparire soddisfacente anche dal punto di vista dell'operaio singolo, occorre tuttavia che sia la posizione che egli occupa all'interno di quel processo sia la connessione reciproca delle diverse funzioni nel meccanismo complessivo sia il ruolo preciso che vi svolge il sapere sociale incorporato nelle macchine siano trasparenti alla sua coscienza individuale; lo stesso dicasi per quanto avviene nella sfera della distribuzione, la quale deve essere costantemente sottratta ai rischi dell'opacità e del feticismo.

Nella distinzione teorica tra operaio singolo e operaio collettivo, nella divaricazione tra coscienza individuale e coscienza sociale si radicano tanto l'esigenza della loro *mediazione* quanto la possibilità che l'istanza incaricata di provvedervi riproduca l'alienazione in una forma inedita di separazione tra direzione ed esecuzione, consumo e produzione, dominio e servitù. La più vasta circolazione possibile degli individui tra le diverse funzioni sociali sembra essere l'unico antidoto a questo nuovo tipo di scissione, che ha trovato una drammatica conferma pratica, nei Paesi del socialismo reale, nella proliferazione di una burocrazia statale e partitica a sé stante, la quale, anziché fungere da tessuto connettivo e da principio di unificazione delle parti nel tutto, è divenuta essa stessa – confermando una

---

<sup>29</sup> Ivi, II, p. 393.

<sup>30</sup> Ivi, II, p. 394.

<sup>31</sup> Görz osserva che "nello stesso Marx c'è una evidente contraddizione tra la teoria e le descrizioni fenomenologiche, particolarmente penetranti, del rapporto dell'operaio col macchinario" (Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, p. 107); la distinzione marxiana tra l'essenza del macchinismo e la forma del suo impiego capitalistico sarebbe quindi "un'affermazione sovrapposta a un'analisi che la smentisce, sovrapposta proprio perché non deriva nel modo più assoluto da quanto la precede", poiché, "se la natura è dominata, essa lo è, ora, *al servizio di un processo scientifico*; ma questo stesso processo *non è dominato dal lavoratore singolo o dai lavoratori*", cosicché "la divisione macrosociale del lavoro [...] è irreversibile. Essa attiene essenzialmente al fatto che la quantità di sapere incorporato in un prodotto industriale [...] supera di molto le capacità di un individuo o addirittura di migliaia di individui" (ivi, pp. 66-67). Se si assume seriamente l'ideale marxiano della trasparenza nel rapporto tra il lavoratore e il suo prodotto nella prospettiva della coscienza individuale le osservazioni critiche di Görz appaiono inaggirabili.

nota intuizione critica del giovane Marx<sup>32</sup> – l'intero esistente come parte, cristallizzazione in forma particolare e separata dell'interesse generale, grazie al controllo che esercitava sul processo di produzione e di distribuzione.<sup>33</sup> Una società di liberi e uguali, nella quale il lavoro e il consumo siano orientati al soddisfacimento dei bisogni umani e allo sviluppo individuale, richiede viceversa una trasparenza assoluta, ossia un'abolizione della mediazione tra la coscienza dell'operaio singolo e il processo sociale generale che comporti il suo innalzamento al livello di consapevolezza raggiunto dalla società nel suo complesso;<sup>34</sup> questa esigenza, che costituisce per altro verso anche il motivo teorico ispiratore della dottrina marxiana e leniniana del necessario deperimento dello Stato,<sup>35</sup> può essere letta tra le righe delle condizioni che Marx indica per la genesi di un lavoro libero:

Il lavoro di produzione materiale può acquistare questo carattere [di lavoro libero] solamente 1) se è posto il suo carattere sociale, 2) se è di carattere scientifico, e al tempo stesso è lavoro universale, se è sforzo dell'uomo non come forza naturale appositamente addestrata, bensì come soggetto che nel processo di produzione non si presenta in forma meramente naturale, primitiva, ma come attività regolatrice di tutte le forze materiali.<sup>36</sup>

Perché queste condizioni siano soddisfatte in rapporto a ciascun lavoratore, la scienza incorporata nella macchina e la ragione della distribuzione sociale dei beni devono essere presenti alla coscienza dell'operaio singolo, circostanze queste che sembrano incompatibili con l'estrema specializzazione<sup>37</sup> della ricerca scientifica e con la crescente complessità della strutturazione sociale<sup>38</sup>, ossia con due

---

<sup>32</sup> “La burocrazia è la corporazione dello Stato. [...] Là dove la ‘burocrazia’ è un nuovo principio [...] l’interesse generale dello Stato comincia a diventare un interesse ‘a parte’ [...]. La ‘burocrazia’ è il ‘*formalismo di Stato*’ della società civile. Essa è la ‘coscienza dello Stato’, la ‘volontà dello Stato’ la ‘forza dello Stato’ in quanto è una *corporazione* [...], dunque una società *particolare, chiusa, nello Stato*” (Marx K., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, a cura di Della Volpe G., Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 58-59).

<sup>33</sup> La connessione tra il superamento della divisione del lavoro e l'abolizione della mediazione burocratica è stata intuita, seppure non esplicitamente tematizzata, da Alfred Sohn-Rethel (cfr. Sohn-Rethel A., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, pp. 146-147).

<sup>34</sup> Se così non fosse, verrebbe meno un requisito fondamentale per la revoca dell'alienazione, che Marx ha indicato con chiarezza nei suoi scritti politici giovanili e che ha costantemente orientato la sua riflessione: “il superamento della contraddizione borghese [...] tra particolarità e generalità, tra esistenza privata ed esistenza pubblica” (Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, p. 81). André Görz ha colto con grande acume i presupposti fondamentali dell'utopia marxiana del lavoro, mettendone in luce la problematicità: essi sono, “*Sul piano politico*, che le rigidità e le costrizioni fisiche della macchina sociale possono essere sopresse. [...] *Sul piano esistenziale*, che l'attività personale autonoma e il lavoro sociale possono coincidere al punto da diventare una cosa sola. Ogni individuo deve, col e nel suo lavoro, potersi identificare personalmente con la totalità indivisa di tutti [...] e trovare in questa identificazione la propria piena realizzazione personale. In definitiva, la socializzazione integrale [...] dell'esistenza personale deve corrispondere alla personalizzazione integrale dell'esistenza sociale, avendo tutta la società in ciascuno il suo soggetto cosciente, e riconoscendo ciascuno in essa la propria unificazione con tutti (Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, p. 38).

<sup>35</sup> Cfr. Lenin V.I., *Stato e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1970. È dunque possibile istituire uno stretto parallelismo tra il deperimento dello Stato e il deperimento della produzione di merci, nel segno dell'abolizione della mediazione politica e mercantile e dell'assunzione del controllo diretto sulle strutture socio-economiche da parte degli individui associati, come ha opportunamente sottolineato Mandel (cfr. Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, pp. 207-209).

<sup>36</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 278-279.

<sup>37</sup> Jean Fallot tenta di sottrarre preventivamente il pensiero di Marx a questa obiezione mediante la dubbia distinzione tra specializzazione e parzialità, tale per cui la prima consentirebbe il superamento della divisione del lavoro nella sua forma capitalistica: “una società senza classi [...] permetterà la fine della divisione del lavoro quale esiste nelle condizioni capitaliste. La confusione tra specializzazione e lavoro parziale cesserà. «L'uomo accrescerà la sua specializzazione» (la conoscenza e la prassi della sua specialità) e così si deparcellizzerà” (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 147).

<sup>38</sup> A questo proposito sono illuminanti le riflessioni condotte da André Görz a partire dall'esperienza del socialismo di Stato: “l'estensione e la complessità, non soltanto dell'apparato produttivo nel suo insieme ma anche delle unità economiche [...]”

tendenze centrali e profonde della modernità sulle quali già Schiller aveva richiamato l'attenzione, tanto che dinanzi all'ideale di una revoca integrale dell'alienazione è possibile sostenere, *contro* le esplicite affermazioni di Marx, ma allo stesso tempo assumendo il tema dell'estraniamento nella pienezza del suo spessore logico e fenomenologico, in qualità di descrizione che punta all'essenza della condizione concreta dell'operaio singolo, che il lavoro alla macchina è una forma di attività di per sé alienante,<sup>39</sup> senza perciò confondere ingenuamente l'alienazione con l'oggettivazione o l'apparato scientifico-tecnologico con la manifestazione del *Logos* del dominio.<sup>40</sup> Il punto è che la macchina non può che incarnare, tanto nella società capitalistica quanto in un'ipotetica società socialista, le conquiste dell'intelletto *generale*, le quali, se in quella appaiono necessariamente come *sapere di un altro*, in questa non diventano automaticamente *sapere proprio* per il semplice fatto di essere restituite alla società nel suo complesso; perché ciò avvenga e dunque l'alienazione sia integralmente revocata, occorre altresì che la divaricazione tra il lavoratore individuale e il lavoratore collettivo, tra singolo e società lasci il posto alla loro identificazione reale.<sup>41</sup> A questa precisa condizione, la cui realizzazione pone peraltro rilevanti problemi di ordine teorico e pratico, l'attività di controllo e sorveglianza

---

che lo compongono, di fatto impedivano che qualcuno avesse un'esperienza vissuta della collaborazione che poteva esistere tra migliaia di squadre [...]. Questa collaborazione poteva, nel migliore dei casi, costituire l'oggetto di un sapere astratto [...]; essa non poteva essere conosciuta e vissuta a partire dalla collaborazione concreta nella quale ciascuno, attraverso il suo lavoro, era impegnato all'interno della sua squadra [...]. La coscienza riflessiva che la società aveva di se stessa sotto la forma del Piano restava dunque di fatto una *coscienza esterna separata*, incarnata in un sottogruppo specializzato" (Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, pp. 50-51). Le condizioni poste da Marx per la revoca dell'alienazione sono ovviamente suscettibili anche di un'interpretazione *debole* – come quella proposta da Jean Fallot in accordo con la tradizione esegetica prevalente – che è anzi perfettamente aderente alla lettera marxiana proprio perché non ne coglie il carattere aporetico: "Non è se non attraverso questa mediazione (attraverso la conoscenza del «perché» della produzione che si riallaccia alla società, dunque ai lavoratori) che, in una società senza classi, la coscienza «soggettiva» del lavoratore (il posto che egli occupa nella produzione ed il rapporto che egli ha in quanto tale con la società) sarà *anche* la coscienza dell'«oggettività» del suo lavoro, che non è altro che la sua finalità sociale. È per questo che solo in tale società la scienza stessa non sarà più «oggettivamente esterna» alla finalità del lavoro, poiché non sarà più il capitale ad impadronirsi (come una potenza esterna al lavoro e che gli è perfino ostile), ma essa sarà incorporata nel lavoro produttivo e al tempo stesso nella sua causa, come mezzo d'accrescere la sua capacità riducendone anche la schiavitù, e come fine per accrescere il benessere sociale e le possibilità di lavorare liberamente, in modo sempre più conforme alle possibilità umane. [...] Il «da chi» non può avere senso positivo, non può essere integrato alla scienza se non quando il lavoratore prende coscienza del posto del suo lavoro nella produzione. Ciò è impossibile nella «fabbrica capitalista», perché il fine del lavoro non è l'oggetto stesso che si produce (il suo valore d'uso), ma il profitto che quest'oggetto rappresenta" (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, pp. 74-75).

<sup>39</sup> Adriano De Palma rifiuta questa conclusione, sostenendo che "il fondamento dell'estraniamento consiste, nella fabbrica capitalistica, non già nello svuotamento delle funzioni in quanto tale – come nella manifattura non consisteva nella loro specializzazione unilaterale – ma in una maggiore concentrazione delle decisioni nella funzione direttiva" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 287). In questo modo, tuttavia, egli riduce, come del resto Fallot e larga parte della tradizione esegetica marxista, la complessa categoria dell'alienazione al fenomeno dell'*espropriazione*, perdendo di vista la *separazione* della coscienza del singolo lavoratore dal sapere sociale incorporato nelle macchine, che è elemento costitutivo del concetto di estraniamento almeno in parte indipendente dal loro impiego capitalistico.

<sup>40</sup> Cfr. Marcuse H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1991.

<sup>41</sup> Una conferma indiretta a questa interpretazione giunge dalla riflessione di Sohn-Rethel sull'unità di mente e mano nel lavoro dell'individuo e della società: "Riteniamo importante distinguere l'unità e la separazione personali di mano e mente dalla loro unità e separazione sociali. L'unità *personale* di mano e mente caratterizza per sua natura solo il lavoro che serve alla produzione singola individuale. Ciò non significa che viceversa ogni produzione singola individuale presupponga tale unità personale; per esempio gli schiavi addetti alla produzione di vasi o a quella tessile possono fabbricare il prodotto con il loro lavoro individuale, senza però dominarne il fine e la forma. La separazione personale della mente dalla mano vale per ogni lavoro il cui fine è imposto da terzi. Invece l'unità *sociale* di mano e mente contraddistingue una società comunista, sia essa primitiva o altamente sviluppata sul piano tecnologico. Il suo contrario è la separazione sociale tra lavoro intellettuale e lavoro manuale che si estende per tutta la storia dello sfruttamento e assume le forme più diverse" (Sohn-Rethel A., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, p. 91).

esercitata dall'operaio sulla macchina può apparire come una forma di lavoro insieme universale e *autonoma*, che non implica né parzialità né sottomissione a una legalità estranea: come infatti non è l'oggettivazione, ma una sua particolare configurazione indipendente e opaca, a costituire il fenomeno dell'alienazione, così non è l'obbedienza alle leggi di funzionamento di un meccanismo, ma il suo carattere cieco e irriflesso a implicare un coefficiente di eteronomia. Marx ha infatti piena consapevolezza della lezione hegeliana, secondo la quale nel lavoro si fa strada l'astuzia della ragione, poiché l'uomo vi apprende, mediante l'obbedienza alla legalità esterna della natura, a sottometterne le forze alla legge interna della propria volontà e a disporne in vista di fini liberamente posti.<sup>42</sup>

Marx mostra di essere consapevole del problema della divaricazione esistente tra lavoratore singolo e operaio collettivo nella fabbrica moderna allorché, nel *Capitale*, indica implicitamente la necessità di sfruttare appieno la fluidità e la variazione delle funzioni che il macchinismo consente di realizzare, anche se il *Frammento sulle macchine* insiste piuttosto su una descrizione unitaria del processo lavorativo, nella quale è difficile ravvisare la situazione concreta dell'operaio singolo. L'adozione di questa prospettiva dipende dall'identificazione del rivolgimento decisivo compiutosi in età moderna nella sfera della produzione proprio con la sostituzione, in qualità di soggetto concreto dell'attività lavorativa, del personale combinato alla forza-lavoro individuale isolata:<sup>43</sup>

Finché il processo lavorativo è puramente individuale, lo stesso operaio riunisce tutte le funzioni che più tardi si separano. Nell'appropriazione di oggetti naturali per i suoi scopi di vita, egli controlla se stesso. In seguito, egli viene controllato. Il singolo non può agire sulla natura senza mettere in moto i suoi muscoli sotto il controllo del suo cervello. Come, nel sistema naturale, testa e braccio sono inseparabilmente collegati, così il processo lavorativo unisce lavoro intellettuale e manuale. Più tardi, questi si scindono fino ad entrare in ostilità e antagonismo. Il prodotto si trasforma da prodotto immediato del produttore individuale in prodotto sociale, in prodotto comune di un operaio collettivo, cioè di un personale di lavoro combinato, le cui membra partecipano più o meno direttamente al maneggio dell'oggetto di lavoro. Perciò, con il carattere cooperativo del processo lavorativo, anche il concetto del *lavoro produttivo* e del suo veicolo, il *lavoratore produttivo*, necessariamente si allarga. Per compiere un lavoro produttivo, non è più necessario mettervi mano direttamente; basta essere un organo dell'operaio collettivo, eseguire una qualunque delle sue sottofunzioni. La determinazione del lavoro produttivo dalla quale eravamo partiti, deducendola dalla natura della produzione materiale, *resta sempre vera per*

---

<sup>42</sup> Questa consapevolezza è attestata esplicitamente da un passo del *Capitale* dedicato al mezzo di lavoro – “Il *mezzo di lavoro* è una cosa o un complesso di cose, che il lavoratore inserisce fra sé e l'oggetto di lavoro, e che gli serve come veicolo della propria azione su di esso. L'operaio *utilizza le proprietà* meccaniche, fisiche o chimiche *delle cose*, per farle operare conformemente ai suoi scopi come mezzi di potere su altre cose” – al termine del quale Marx rimanda in nota all'*Enciclopedia* hegeliana: “La ragione è tanto astuta quanto potente. L'astuzia consiste nell'attività mediatrice che, facendo agire gli oggetti gli uni sugli altri *secondo la loro natura* e facendoli logorare in quest'azione reciproca, pur senza immischiarsi direttamente in questo processo non fa che portare a compimento il proprio fine” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 275, corsivi miei).

<sup>43</sup> “L'espansione dei bisogni e della produzione che acquistano dimensioni sempre più sociali porta con sé complicazioni e problemi nei metodi di produzione che non sono più controllabili con i mezzi e le norme dell'unità personale di mano e mente. In altri termini, il modo di produzione artigianale, quindi individuale, che fa parte dei generali rapporti produttivi del feudalesimo e deriva da essi, viene superato non solo nelle sue risorse economiche ma anche, a distanza di un secolo, nelle sue competenze tecniche, in un processo di cieca casualità che tende a dimensioni sociali sempre crescenti dell'esistenza” (Sohn-Rethel A., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, p. 106). Nella stessa direzione si muovono le già citate riflessioni di Finelli sulla socializzazione del processo lavorativo nell'età moderna (cfr. *supra*, p. 236, n. 16).

*l'operaio collettivo considerato come totalità; ma non vale più per ognuno dei suoi membri individualmente preso.*<sup>44</sup>

Alla perentorietà di quest'affermazione, che sembra indicare l'*intrascendibilità della divisione tecnica del lavoro*, Marx affianca la ricerca di fattori che consentano di ridurre la divaricazione tra lavoratore singolo e operaio collettivo, quali la generalizzazione dell'istruzione per la popolazione lavoratrice, sancita nel *Manifesto* come una delle rivendicazioni politiche fondamentali del proletariato organizzato e ripresa nel *Capitale* a proposito delle trasformazioni sociali rese possibili dall'introduzione del sistema di fabbrica:

Dal sistema di fabbrica come lo si può osservare nei particolari in Robert Owen, è sbocciato il germe dell'istruzione del futuro, che combinerà per tutti i fanciulli al disopra di una certa età il lavoro produttivo con l'insegnamento e la ginnastica, non soltanto come metodo per aumentare la produzione sociale, ma come l'unico metodo per produrre uomini armonicamente sviluppati in tutti i sensi.<sup>45</sup>

Al di là del valore che Marx attribuisce alla coscienza, dunque più in generale alla conoscenza, come strumento rivoluzionario,<sup>46</sup> il riconoscimento all'istruzione di un ruolo fondamentale, *accanto al lavoro*, per la formazione dell'individuo indica che la revoca integrale e universale dell'alienazione, dell'asservimento e della sperequazione sociale può essere compiuta solo sulla base dell'unificazione di sapere scientifico e abilità tecnica, di apprendimento e addestramento per tutti e per ciascuno. In assenza di una solida tendenza storica che consenta di intravedere la possibilità di restituire realmente al *singolo* lavoratore il ruolo di *soggetto concreto* dell'attività produttiva, la via d'uscita dal regime del lavoro diviso finisce tuttavia per coincidere implicitamente con un'identificazione surrettizia dell'individuo con il genere,<sup>47</sup> che si regge su una base materiale tanto ristretta – quella della variazione delle funzioni all'interno della fabbrica meccanizzata e della generalizzazione dell'istruzione nella società – da apparire da ultimo come una fuga idealistica verso un fine concretamente irraggiungibile.

---

<sup>44</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 657-658, l'ultimo corsivo è mio.

<sup>45</sup> Ivi, p. 632.

<sup>46</sup> “Con un regolamento severo del tempo di lavoro secondo le diverse età e con altre misure precauzionali per la protezione dei fanciulli, un legame tempestivo di lavoro produttivo e istruzione è uno dei più potenti mezzi di trasformazione della società odierna” (Marx K., *Il capitale*, libro III, p. 53).

<sup>47</sup> André Görz ha giustamente sottolineato il carattere mistificante, “religioso” di quest'identificazione nei paesi del socialismo reale, dove “la fede e l'entusiasmo rivoluzionario dovevano supplire al fatto che il senso e la coscienza degli obiettivi del Piano erano inaccessibili all'esperienza vissuta” (Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, p. 51). La conseguenza generale che egli ne trae è l'irrealizzabilità tecnica di un completo superamento della divisione del lavoro: “l'utopia marxiana della coincidenza del lavoro funzionale e dell'attività personale è ontologicamente irrealizzabile a livello dei grandi sistemi. Ciò per via del fatto, evidente, che il funzionamento della megamacchina industriale-burocratica esige una suddivisione dei compiti che, una volta messa in moto, si perpetua e *deve* perpetuarsi per inerzia, al fine di rendere affidabile e calcolabile la funzionalità di ciascuno dei suoi ingranaggi umani” (ivi, p. 53).

### § 3. *Le leve del superamento.*

In termini teorici generali, la possibilità del superamento del rapporto di estraniamento tra l'uomo, i prodotti del suo lavoro e i nessi sociali che si originano a partire dai processi di produzione e di circolazione delle merci poggia sul riconoscimento della funzione storico-poietica dell'uomo, ossia della circostanza per la quale il mondo oggettivo della ricchezza materiale e delle conquiste intellettuali, per quanto possa essere divenuto indipendente e capace di movimento autonomo, è pur sempre il prodotto dell'azione umana collettiva, seppure inconsapevole. Sulla base di questa premessa, l'elemento della coscienza non appare soltanto come ciò che distingue il capitalismo, in quanto forma naturale e spontanea di riproduzione sociale, dal socialismo come organizzazione consapevole del ricambio organico tra l'uomo e la natura, bensì più a monte come uno dei fattori che consentono la transizione dal primo al secondo. Le due funzioni che la coscienza svolge nell'opera marxiana, da un lato come fondamento organizzativo sincronico e dall'altro come principio evolutivo diacronico, sono strettamente correlate, poiché la subordinazione delle condizioni di riproduzione dell'esistenza sociale alla pianificazione razionale richiede una preventiva presa di coscienza<sup>48</sup> delle tendenze obiettive che si manifestano a livello empirico, alla quale soltanto può conseguire la riappropriazione pratica del sapere collettivo da parte della società nel suo complesso;<sup>49</sup> d'altra parte, poiché la coscienza, hegelianamente, non è nient'altro che il *divenire coscienti* di ciò che è, ovverosia assunzione di consapevolezza di un processo in sé già compiuto o in via di compimento, la sua funzione rivoluzionaria può consistere soltanto nell'erigere a principio dell'azione volontaria ciò che nella realtà sta già avvenendo in modo casuale e spontaneo: di qui il ruolo fondamentale che, accanto alla presa di coscienza soggettiva, nella teoria marxiana del superamento del capitalismo svolge l'*oggettivo* sviluppo delle forze produttive in una forma che ne impone lo sfruttamento collettivo.<sup>50</sup> Ne consegue che, nell'orizzonte marxiano,

---

<sup>48</sup> “C'è [...] un altro punto su cui Marx ci sembra particolarmente ispirato a Hegel: la *presa di coscienza*. La nozione della *presa di coscienza*, tanto importante nella dialettica della *Fenomenologia* hegeliana, è, per Marx, il motore della emancipazione umana” (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 151). In effetti, la possibilità imminente della rivoluzione è connessa da Marx con il grado di sviluppo che la coscienza del proletariato ha raggiunto nelle società più progredite del suo tempo: “una grande parte del proletariato inglese e francese è già *cosciente* del suo compito storico e lavora costantemente a portare questa coscienza alla chiarezza completa” (Marx K., Engels F., *La sacra famiglia*, p. 44).

<sup>49</sup> Costanzo Preve ha insistito tanto sulla funzione dinamico-rivoluzionaria della coscienza quanto sull'origine hegeliana di questo tema: “Il superamento del capitalismo sarà dunque forse una *Aufhebung*, una conservazione-superamento della questione del lavoro. Da un lato, lo schiavo moderno prende coscienza del fatto che il padrone da cui dipende è in realtà suo dipendente sul piano della produzione e della divisione del lavoro moderna, sociale e tecnica. Dall'altro lato, soltanto negando alla radice la forma capitalistica del lavoro diviso sarà forse possibile trascendere il sistema sociale dominante. Questo [...] indica [...] una redistribuzione radicale di *poteri* e di *saperi*. Il potere ed il sapere sono termini hegeliani per antonomasia, in quanto per Hegel la consapevolezza e l'autocoscienza sono momenti contestuali alla effettualità della liberazione pratica. Altro che testa in giù e testa in su! Senza una riappropriazione di massa di saperi in questo momento sequestrati dal meccanismo anonimo della riproduzione capitalistica, i piedi non possono camminare” (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 82).

<sup>50</sup> “La necessità della *oggettivazione* delle forze sociali del lavoro si presenta loro [agli economisti borghesi] inscindibile dalla necessità della *alienazione* di queste stesse forze in opposizione al lavoro vivo. Ma con la soppressione del carattere *immediato* del lavoro vivo come lavoro solamente *singolo*, o solo interiormente, o solo esteriormente generale, con l'attribuzione all'attività degli individui di un carattere immediatamente generale o *sociale*, questa forma della alienazione viene cancellata dai momenti oggettivi della produzione; con ciò essi vengono posti come proprietà, come corpo organico sociale in cui gli individui si riproducono come singoli, ma come singoli sociali. Le condizioni di questo modo di riprodurre

condizioni oggettive e condizioni soggettive, movimento reale e comprensione teorica delle sue tendenze sono ugualmente necessari alla trasformazione storica, trovando la loro sintesi nella prassi rivoluzionaria, cosicché la stessa critica del sistema economico borghese assolve una funzione politica, come strumento di chiarificazione intellettuale che faccia emergere tanto l'antagonismo tra lavoro e capitale<sup>51</sup> quanto la prospettiva del suo imminente superamento in una società senza classi.

Il nesso di *in sé* e *per sé*,<sup>52</sup> di realtà immediata e realtà riflessa nel pensiero, che *collega nella distinzione* capitalismo e socialismo, appare con la massima evidenza nel processo di meccanizzazione della produzione descritto nel celebre *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*. In un primo momento, nel quale considera l'attività lavorativa così come essa *appare* nella cornice capitalistica, Marx presenta l'operaio come organo parziale, subordinato alla totalità dell'organismo meccanico, mentre solo poche pagine più in là questi diviene il controllore supremo dell'intero processo produttivo: l'apparente contraddizione tra i due passi non significa altro se non che il rovesciamento dell'impiego capitalistico delle macchine, quindi della società borghese nel suo complesso, è un processo già oggettivamente in atto, che *in sé* o *per noi* si è già compiuto<sup>53</sup> nella forma sociale assunta dall'attività lavorativa, ma che non esiste ancora *per sé*, ovvero sia per il momento non è stato posto come principio consapevole della produzione.<sup>54</sup> Il lavoro alla macchina, che tecnicamente è in entrambi

---

la loro vita, di questo tipo di processo vitale produttivo, sono state poste dallo stesso processo storico-economico" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 576).

<sup>51</sup> Mario Garegnani ha mostrato in modo convincente che la funzione principale che la teoria economica marxiana svolge ancora oggi, in virtù della sua continuità con l'impostazione dell'economia politica classica incentrata sul sovrappiù, consiste nell'aver indicato l'antagonismo tra lavoro e capitale nella complementarità di salario e profitto, ossia nella circostanza per la quale la crescita di uno dei due termini non può che comportare una corrispondente decrescita dell'altro, diversamente da quanto sostengono le teorie armoniche del marginalismo, che contemplan la possibilità di un incremento simultaneo di entrambe le forme di reddito (cfr. Garegnani P., *Marx e gli economisti classici*).

<sup>52</sup> Ágnes Heller ha efficacemente espresso questo nesso in termini di contrapposizione tra casualità e teleologia, soffermandosi in particolare sul superamento dell'economia mercantile: in una società libera "la legge del valore non si attua sul mercato: con ciò *si elimina* dall'economia il momento della casualità. Gli uomini non sono più in un rapporto casuale con la socialità. Come individui socializzati rappresentano il genere umano divenuto *per sé*. La teleologia ha il predominio sulla casualità. L'«intelligenza associata» dei produttori associati incarna la *teleologia sociale*" (Heller Á., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 95).

<sup>53</sup> La terminologia hegeliana affiora in un passo dei *Grundrisse*, nel quale è presentato il movimento di autosoppressione della società borghese: "*la forma più estrema di alienazione* in cui, nel rapporto tra capitale e lavoro salariato, il lavoro, l'attività produttiva si presenta rispetto alle sue stesse condizioni e al suo stesso prodotto, è un necessario punto di passaggio – e pertanto contiene già *in sé*, solamente ancora in forma rovesciata, a testa in giù, la dissoluzione di tutti i *presupposti limitati della produzione*, e anzi crea e produce i presupposti incondizionati della produzione e quindi tutte le condizioni materiali per lo sviluppo totale, universale delle forze dell'individuo" (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 149-150).

<sup>54</sup> Nel passo che segue, dedicato alla variazione delle mansioni nella grande industria, l'opposizione di *in sé* e *per sé* è espressa nella forma dell'antitesi tra legge naturale e legge sociale della produzione; significativamente, ciò che consente il passaggio da un momento all'altro è l'elemento dell'agnizione: "Ma, se oggi la variazione del lavoro non s'impone che come *legge naturale* prepotente, e con l'effetto ciecamente distruttivo di una legge di natura che s'imbatta dovunque in ostacoli, nondimeno la grande industria, con le sue stesse catastrofi, eleva a questioni di vita e di morte sia il *riconoscimento* della variazione del lavoro e perciò anche della maggior versatilità possibile dei lavoratori, sia l'adattamento delle condizioni di fatto alla sua esplicazione normale, come *legge sociale generale della produzione*. Fa una questione di vita o di morte il sostituire alla mostruosità di una popolazione lavoratrice misera, tenuta in riserva per i mutevoli bisogni di sfruttamento del capitale, e sempre disponibile, l'assoluta disponibilità dell'uomo per le mutevoli esigenze del lavoro; il sostituire all'individuo parziale, veicolo puro e semplice di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo integralmente sviluppato, per il quale funzioni sociali differenti sono modi di vita e d'impegno personale intercambiabili" (Marx K., *Il capitale*, pp. 636-637, corsivi miei).

i casi il medesimo, assume una forma differente a seconda che il punto di vista dal quale esso è considerato sia quello del capitalista e del singolo operaio salariato, ossia della coscienza *ingenua* impigliata nella produzione delle proprie condizioni di esistenza, oppure quello dell'operaio collettivo, vera e propria coscienza *filosofica* e potenza *sintetica* delle tendenze storiche latenti, che ne coglie il senso profondo al di là dell'apparenza fenomenica – poiché la “proprietà *capitalistica* [...] già si basa di fatto sulla conduzione sociale della produzione”<sup>55</sup> – e le traduce in atto. In questo senso Marx rimane fedele alla sua affermazione giovanile, secondo la quale il moderno proletariato industriale è lo strumento della piena realizzazione della filosofia tedesca,<sup>56</sup> in quanto la sua azione rivoluzionaria non è altro che la trasposizione pratica della coscienza teorica dello sviluppo storico, alla quale quella si arrestava. La coscienza, stringendo in unità le diverse estasi temporali, è da un lato riflesso del movimento reale, dall'altro levatrice della storia, fattore dialettico, poiché, pur affondando le radici nella realtà immediata, è al tempo stesso capace di emergerne, di innalzarsi sopra di essa per farne l'oggetto di un sapere riflesso<sup>57</sup> e per schiuderla al futuro: così, per l'operaio “riconoscere i prodotti come prodotti suoi e giudicare la separazione dalle condizioni della sua realizzazione come separazione indebita e forzata – è una coscienza enorme che è essa stessa un prodotto del modo di produzione basato sul capitale, e al tempo stesso il *Knell to its doom* [il rintocco funebre del suo giudizio finale]”.<sup>58</sup>

La forza rivoluzionaria della coscienza le proviene insieme dalla capacità di svincolarsi dall'adesione immediata alla realtà effettiva, che le permette di fungere da principio della sua trasformazione, e dal fatto di esservi radicata,<sup>59</sup> che le impedisce la fuga utopistica nell'astratta prefigurazione di un mondo immaginario. Perché la coscienza rivoluzionaria possa costituire un ponte verso l'avvenire, esercitando una funzione di mediazione tra la società presente e la società futura, occorre dunque che la prima contenga in sé i germi dello sviluppo ulteriore, che vi siano già percepibili le condizioni materiali necessarie al suo superamento.<sup>60</sup> La più generale di queste condizioni è un

<sup>55</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 953.

<sup>56</sup> Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Marx K., Engels F., *Opere*, III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 202-204.

<sup>57</sup> A questo proposito, Görz parla efficacemente di rivoluzione riflessiva: “Gli individui pienamente sviluppati *all'interno* del loro lavoro si impadroniscono del lavoro per porsi come soggetti di diritto di ciò di cui sono già soggetti di fatto. In altri termini, la libertà, che il corso della storia ha *dato* loro come insieme di capacità, si *impadronisce di se stessa* attraverso la *rivoluzione riflessiva*, vale a dire attraverso il rientro in sé del soggetto” (Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, p. 106).

<sup>58</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 84.

<sup>59</sup> Su questo secondo aspetto insiste la lettura di Antonio Negri: “Il riconoscimento, la coscienza, la rivoluzione. È il momento metodico dell'«ostacolo» che diventa elemento sostanziale. Questo passaggio è importantissimo perché con esso si assume *la soggettività come elemento specifico ed organico della composizione materiale della classe*: la soggettività si esprime qui come elemento sì rivoluzionario ma siffatto in quanto dentro, fino in fondo, alla struttura antitetica dei rapporti di produzione” (Negri A., *Marx oltre Marx*, p. 171).

<sup>60</sup> La valenza anti-utopistica della presa di coscienza è stata sottolineata da Lukàcs, il quale ha visto nel proletariato l'autocoscienza stessa del processo rivoluzionario *in fieri*: “questa rottura [della struttura reificata dell'esistenza] è possibile soltanto come presa di coscienza delle contraddizioni immanenti del processo stesso. Soltanto se la coscienza del proletariato è in grado di mostrare quel passo al quale tende oggettivamente la dialettica dello sviluppo, senza poterlo compiere in forza della propria dinamica, la coscienza del proletariato arriva al punto di trasformarsi in coscienza del processo stesso: il proletariato si presenta allora come soggetto-oggetto identico della storia e la sua praxis è una praxis di



adeguato sviluppo delle forze produttive, che rappresenta il principale lascito trasmesso alla società futura dal modo di produzione capitalistico:

Il grande ruolo storico del capitale è di *creare* questo *pluslavoro*, questo lavoro superfluo dal punto di vista del semplice valore d'uso, della pura sussistenza; e la sua funzione storica è compiuta quando, da un lato, i bisogni sono talmente sviluppati che il pluslavoro al di là del necessario diventa esso stesso un bisogno generale, scaturisce cioè dagli stessi bisogni individuali, – dall'altro la generale laboriosità, mediante la rigorosa disciplina del capitale attraverso cui sono passate le successive generazioni, è diventata un possesso generale della nuova generazione. Infine, la sua funzione storica è compiuta quando tale laboriosità – mediante lo sviluppo delle forze produttive del lavoro [...] – è a tal punto matura che, da una parte, il possesso e la conservazione della ricchezza generale esigono un tempo di lavoro inferiore per l'intera società, e dall'altra la società lavoratrice affronta scientificamente il processo della sua progressiva e sempre più ricca riproduzione; e quindi cessa il lavoro in cui l'uomo fa ciò che può lasciar fare in vece sua.<sup>61</sup>

Marx ribadisce più volte il principio secondo il quale la subordinazione della produzione sociale al soddisfacimento integrale dei bisogni umani,<sup>62</sup> la restituzione al valore d'uso della centralità che gli spetta nel processo di ricambio organico tra l'uomo e la natura sono obiettivi raggiungibili solo sulla base del potenziamento delle forze produttive, senza il quale un'associazione di liberi ed uguali non potrebbe generalizzare nient'altro che la miseria.<sup>63</sup> La funzione espansiva che il capitale, pur nelle forme alienanti e antagonistiche che gli sono proprie, ha storicamente assolto, coincide con il travaglio del negativo, attraverso il quale l'umanità è dovuta passare per poter sviluppare tutte le potenzialità di cui è capace;<sup>64</sup> ne consegue che l'essenza umana non deve essere concepita come il principio *a tergo* in

---

modificazione della realtà. [...] L'azione del proletariato può quindi essere sempre soltanto l'esecuzione pratico-concreta del *prossimo passo dello sviluppo*" (Lukàcs G., *Storia e coscienza di classe*, p. 260; cfr. anche ivi, p. 236).

<sup>61</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 317.

<sup>62</sup> Petrucciani ha mostrato che questo è l'elemento di novità che Marx introduce rispetto al modello hegeliano: "l'alienazione va compresa come un processo storico dotato della sua necessità e non come un'illusione (qui Hegel vede meglio di Feuerbach) e soprattutto va superata attraverso una riappropriazione materiale delle condizioni della produzione; e questo è il punto che non si trova né in Hegel, dove il superamento si dà solo nel riscoprire l'estraneo come proprio, né in Feuerbach, dove esso si dà come dissoluzione dell'illusione religiosa, mistica e speculativa" (Petrucciani S., *Marx*, p. 96).

<sup>63</sup> Cfr. Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 25. Lo sviluppo delle forze produttive è dunque condizione necessaria, sebbene di per sé *non sufficiente*, del superamento del capitalismo: "Lo sviluppo del macchinismo, dell'automazione, delle forze produttive della scienza e della tecnologia sono delle condizioni necessarie e sufficienti per rendere possibile questa libertà umana? Necessarie certo: il giudizio di Marx, dall'*Ideologia tedesca* ai *Grundrisse*, non è mutato in proposito, e l'esperienza ci ha confermato in seguito l'impossibilità d'una organizzazione economica veramente socialista [...] quando manchi un patrimonio tecnico sufficiente" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, p. 126); in altri termini, "la tecnica ha a che fare con l'essenza dell'uomo, non nel senso che il suo sviluppo ne garantisca la realizzazione, bensì nel senso che la realizzazione dell'essenza non può farne a meno" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 129).

<sup>64</sup> La funzione progressiva svolta dal momento dialettico-negativo nella storia umana risalta nel modo più eloquente in un passo del *Capitale* dedicato alla trasformazione capitalistica dell'agricoltura, nel quale gli effetti positivi di quel processo si stagliano su uno sfondo tragico – anticipazione profetica della crisi ecologica attuale – di desolazione, distruzione e morte, che sembra travolgere tanto l'uomo quanto il suo ambiente vitale: "Nell'agricoltura, l'effetto più rivoluzionario della grande industria è l'abbattimento del baluardo della vecchia società, il «contadino», e la sostituzione ad esso del lavoratore salariato. Così, le esigenze di trasformazione sociale e gli antagonismi di classe della campagna vengono sollevati allo stesso livello delle esigenze di trasformazione sociale e degli antagonismi di classe della città. A un tipo di conduzione che è il più irrazionale e pigramente consuetudinario, subentra l'impiego tecnologico deliberato della scienza. Il modo di produzione capitalistico completa la lacerazione del vincolo originario di parentela fra agricoltura e manifattura, da cui le forme infantilmente involute di entrambe erano unite; ma crea nello stesso tempo le premesse materiali di una sintesi nuova e superiore, l'unione di agricoltura e industria, sulla base delle loro forme antagonisticamente elaborate. Con la

base al quale misurare l'estraniamento dell'uomo,<sup>65</sup> bensì come un fine ancora da realizzare, i cui contorni solo la storia può incaricarsi di delineare con precisione.<sup>66</sup> Contro le interpretazioni neo-romantiche del pensiero di Marx – soprattutto del Marx giovane, ma non solo<sup>67</sup> – basterebbe rimandare agli innumerevoli passi, dall'*Ideologia tedesca* al *Manifesto*, dai *Grundrisse* al *Capitale*, in cui egli riconosce l'importanza decisiva che l'allargamento delle basi materiali della ricchezza, l'ininterrotta produzione e soddisfazione di bisogni storici hanno rivestito per l'esistenza concreta dell'uomo, ovvero ricordare con quale nettezza di giudizio egli abbia liquidato il vagheggiamento nostalgico della condizione pre-capitalistica dell'umanità: "Volgersi indietro a quella pienezza originaria è altrettanto ridicolo quanto credere di dover rimanere fermi a quel completo *svuotamento*".<sup>68</sup>

Lo sviluppo delle forze produttive, per quanto imprescindibile, rappresenta tuttavia una condizione generale, a-specifica, di per sé insufficiente a dare il segnale di un imminente rivolgimento storico. Per questo motivo, nel *Capitale* Marx si sforza di determinare più in dettaglio i diversi fattori capaci di condurre fino al punto di rottura l'antagonismo fondamentale che attraversa la società capitalistica, tra i quali spiccano la caduta tendenziale del saggio di profitto, l'aumento della disoccupazione a fronte dell'accumulazione del capitale, il carattere sempre più drammatico che vi

---

preponderanza sempre crescente della popolazione urbana che esso stipa in grandi aggregati umani, da un lato accumula la forza di propulsione storica della società, dall'altro sconvolge il ricambio organico fra uomo e terra, cioè il ritorno al suolo dei suoi elementi costitutivi consumati dall'uomo sotto forma di mezzi di nutrizione e abbigliamento, e quindi la condizione naturale eterna di una sua fertilità duratura. Così, il modo di produzione capitalistico distrugge insieme la salute fisica dell'operaio urbano e la vita intellettuale del lavoratore agricolo; ma, nello stesso tempo, con l'eliminazione delle circostanze prodottesi in modo puramente naturale e spontaneo di quel ricambio, impone di riprodurlo sistematicamente come legge regolatrice della produzione sociale, e in una forma adeguata al pieno sviluppo dell'uomo. Nell'agricoltura come nella manifattura, la trasformazione in senso capitalistico del processo produttivo appare insieme come martirologio dei produttori, il mezzo di lavoro appare insieme come mezzo di soggiogamento, sfruttamento ed immiserimento dell'operaio, la combinazione sociale dei processi lavorativi appare insieme come repressione organizzata della sua vitalità, libertà e autonomia *individuali*. [...] ogni progresso dell'agricoltura capitalistica è un progresso non solo nell'arte di *depredare l'operaio*, ma nell'arte di *depredare il suolo* [...] la produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al tempo stesso le fonti primarie di ogni ricchezza: *la terra e il lavoratore*" (Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 654-656).

<sup>65</sup> Al contrario, l'alienazione è uno strumento di sviluppo per l'individuo e la società, al pari della lotta di classe: "[il] motivo della positività del negativo [...] consente a Marx di dare un senso positivo sia a tutto lo sviluppo dell'alienazione, che va pur ricondotto all'attività con la quale l'uomo costruisce se stesso e la sua storia, sia alla lotta condotta dalle prime organizzazioni operaie per la realizzazione del comunismo e che, nel suo apparente assunto puramente distruttivo, svolge un contenuto positivo e costruttivo. Importa a Marx di collocare tutto il processo storico che si sta svolgendo nella sua età entro una determinazione di positività, chiarendo che non si può realizzare la positività senza la negatività e che pertanto la negatività non è pura negatività, ma è insieme negazione e affermazione; ciò era richiesto per controbattere coloro che teorizzavano la situazione di alienazione come uno stato permanente e naturale, sia che ne traessero la conclusione che esso doveva essere conservato, sia che giungessero a sostenere che non potesse essere modificato; era richiesto anche da coloro che prospettavano come puramente negativo ed eversivo il movimento del proletariato in lotta per la conquista del socialismo" (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, p. 161).

<sup>66</sup> Come ha opportunamente sottolineato Costanzo Preve, questo modo di considerare l'essenza umana si basa su una concezione storica dei bisogni umani: "il passaggio da una concezione *naturalistica* dei bisogni ad una concezione *storica* dei bisogni stessi è del tutto incompatibile con lo schema teologico della caduta-redenzione, perché il *tempo storico del negativo*, cioè il tempo che trascorre dentro il tunnel del peccato [...], è fatto capace di accrescere ontologicamente la realtà spirituale e sociale, e di essere anzi la base per la costruzione dell'orizzonte comunista. [...] La temporalità marxiana è caratterizzata dalla irreversibilità. Indietro non si torna, non c'è nessuno stato di natura da restaurare" (Preve C., *Il filo di Arianna*, pp. 89-90).

<sup>67</sup> Cfr. A. Negri, *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Milano, Marzorati, 1980, vol. IV.

<sup>68</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 105, corsivo mio.

assumono le crisi di sovrapproduzione,<sup>69</sup> la contraddizione tra la crescente socializzazione del processo produttivo e l'estrema polarizzazione della proprietà dei mezzi di produzione, ovverosia tra il carattere sociale delle forze produttive e il carattere privatistico dei rapporti giuridici che su esse si basano.<sup>70</sup> L'acutizzazione e la convergenza delle diverse contraddizioni del capitalismo nel suo punto di crisi è sinteticamente presentata in un passo del *Capitale* di evidente tenore dialettico:

Questa *espropriazione* si compie attraverso il gioco delle leggi immanenti della *stessa produzione capitalistica*, mediante la *centralizzazione dei capitali*. Ogni capitalista ne uccide molti. E, di pari passo con questa centralizzazione, cioè *espropriazione di molti capitalisti da parte di pochi*, si sviluppano su scala crescente la forma cooperativa del processo di lavoro, la cosciente applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento metodico della terra, la conversione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili soltanto in comune, l'economia di tutti i mezzi di produzione grazie al loro impiego come mezzi di produzione del lavoro sociale combinato, l'inserimento e l'intreccio di tutti i popoli nella rete del mercato mondiale, e quindi il carattere internazionale del regime capitalistico. Col numero sempre decrescente dei magnati del capitale, che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degradazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la rivolta della classe operaia ogni giorno più numerosa, e disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico. Il *monopolio del capitale diviene un inciampo al modo di produzione* che con esso e sotto di esso è fiorito. La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto nel quale diventano incompatibili col loro involucro capitalistico. Esso viene infranto. *L'ultima ora della proprietà privata capitalistica suona. Gli espropriatori vengono espropriati.*<sup>71</sup>

Dialettica è l'idea secondo la quale il rovesciamento del modo di produzione capitalistico può innescarsi solo al culmine del dispiegamento della sua dinamica espansiva, allorché esso si scontra con le contraddizioni che si agitano nel suo seno e il suo meccanismo generale si inceppa, cosicché la forma capitalistica di appropriazione imposta alle forze produttive diviene un inciampo per il loro ulteriore sviluppo:

Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, d'altro lato, pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza. Esso diminuisce, quindi, il tempo di lavoro nella forma del tempo di lavoro necessario, per accrescerlo nella forma del tempo di lavoro superfluo; facendo quindi del tempo di lavoro superfluo – in misura crescente – la condizione [...] di quello necessario. Da un lato esso evoca, quindi, tutte le forze della scienza e della natura, come della combinazione sociale e delle

---

<sup>69</sup> Nelle crisi, irrompe in forma *acuta* sulla scena storica la contraddizione *cronica* tra produzione e consumo, merce e bisogno, valore di scambio e valore d'uso: "L'essere qualitativo delle «cose» che conduce la propria vita extra-economica come una cosa in sé, incomprensibile e rimossa come valore d'uso, che si pensa di poter trascurare in tutta tranquillità durante il normale funzionamento delle leggi economiche, nelle crisi diventa *improvvisamente* [...] il fattore decisivo" (Lukàcs G., *Storia e coscienza di classe*, p. 137).

<sup>70</sup> Nel *Capitale*, la stessa regolamentazione per legge della durata della giornata lavorativa è considerata un potente mezzo per esacerbare le contraddizioni del modo di produzione capitalistico: "Mentre impone uniformità, regolarità, ordine ed economia nelle officine individuali, con l'enorme impulso dato alla tecnica dalla limitazione e regolamentazione della giornata lavorativa aggrava l'anarchia e le catastrofi dell'intera produzione capitalistica, l'intensità del lavoro e la concorrenza fra macchina ed operaio. Con le sfere della piccola industria e del lavoro a domicilio, abbatte gli ultimi rifugi delle 'braccia superflue', e con ciò la valvola di sfogo di cui l'intero meccanismo sociale un tempo disponeva. Con le premesse materiali e la combinazione sociale del processo produttivo, matura i contrasti e gli antagonismi della forma capitalistica di quest'ultimo, e quindi, nello stesso tempo, gli elementi costitutivi di una società nuova e i fattori di sovversione e distruzione della vecchia società" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 652).

<sup>71</sup> Ivi, p. 952.

relazioni sociali, al fine di rendere la creazione della ricchezza (relativamente) indipendente dal tempo di lavoro impiegato in essa. Dall'altro lato esso intende misurare le gigantesche forze sociali così create alla stregua del tempo di lavoro, e imprigionarle nei limiti che sono necessari per conservare come valore il valore già creato. Le forze produttive e le relazioni sociali – entrambi lati diversi dello sviluppo dell'individuo sociale – figurano per il capitale solo come mezzi, e sono per esso solo mezzi per produrre sulla sua base limitata. Ma in realtà essi sono le condizioni per far saltare in aria questa base.<sup>72</sup>

Appare così evidente che tutte quelle contraddizioni si risolvono e si radicano nel carattere antagonistico della produzione capitalistica, che può accrescere la ricchezza, l'occupazione e l'estensione della proprietà solo a condizione di produrre povertà, disoccupazione e un esercito di lavoratori espropriati; poggiando sulla domanda solvibile anziché sul bisogno reale, essa trova nella sua ristrettezza una barriera invalicabile, nella quale si annida il costante rischio della crisi e che agisce nel contempo come un limitatore di potenza sulle forze produttive, la cui libera espansione è quindi incompatibile con il loro mantenimento all'interno del guscio capitalistico. La malattia mortale che il capitalismo incuba dentro di sé è il conflitto tra capitale e lavoro, nel quale convergono e si saldano tutti gli antagonismi: tra profitto e salario, proprietà ed espropriazione, ricchezza e miseria, consumo e produzione, cultura e ignoranza, domanda solvibile e desiderio impotente. Allegare alla dialettica un valore empirico-razionale, cioè scientifico, significa riconoscere che la società moderna è realmente attraversata da questo fondamentale antagonismo, che urge verso una crisi che possa infine sciogliere le sue contraddizioni.

La disputa tra capitale e lavoro per l'impiego del tempo libero fornisce un ulteriore saggio di un processo dialettico mosso dalla contraddizione interna: in questo caso, mentre la funzione progressiva svolta dallo sviluppo delle forze produttive risalta e trova persino una misura obiettiva nella disponibilità crescente di *tempo eccedente* la durata del lavoro necessario, che il costante incremento della produttività del lavoro assicura alla società nel suo complesso, la natura antagonistica del capitalismo si rivela nelle modalità antitetiche di distribuzione individuale di quell'eccedenza, che per alcuni assume la forma dell'ozio e per altri quella del pluslavoro. Questa circostanza consente altresì di mettere in luce la duplice posta in gioco del conflitto di classe, che da un lato verte sulla proprietà del valore prodotto dal lavoro, sia esso inteso in termini di scambio o d'uso, dall'altro sull'appropriazione del tempo libero per lo sviluppo personale,<sup>73</sup> che nei *Grundrisse* per la prima volta Marx designa come la vera ricchezza di cui l'uomo deve tornare in possesso:

La creazione di molto tempo disponibile oltre il tempo di lavoro necessario per la società in generale e per ogni membro di essa (ossia di spazio per il pieno sviluppo delle forze produttive

---

<sup>72</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 402.

<sup>73</sup> I due aspetti sono strettamente interrelati: "il pensiero critico contemporaneo ha scoperto [...] la *crucialità del tempo* e il fatto che intorno alla disponibilità e all'uso del tempo di vita individuale e sociale si giocano oggi conflitti strategici. L'economicismo volgare non capisce tutto questo, ma il marxismo critico sa che vi è qui non certo un allontanamento dalla nozione marxiana di plusvalore, ma anzi un suo allargamento ed un suo approfondimento" (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 242).

dei singoli, e quindi anche della società), questa creazione di tempo di non-lavoro si presenta, al livello del capitale, come di tutti quelli precedenti, come tempo di non-lavoro, tempo libero per alcuni. Il capitale vi aggiunge il fatto che esso moltiplica il tempo di lavoro supplementare della massa con tutti i mezzi della tecnica e della scienza, perché la sua ricchezza è fatta direttamente di appropriazione di tempo di lavoro supplementare; giacché il suo *scopo è direttamente il valore*, e non il valore d'uso. In tal senso, *malgré lui*, è strumento di creazione delle possibilità di tempo sociale disponibile, della riduzione del tempo di lavoro per l'intera società ad un minimo decrescente, sì da rendere il tempo di tutti libero per il loro sviluppo personale. Ma la sua tendenza è sempre, per un verso, quella di *creare tempo disponibile, per l'altro di convertirlo in pluslavoro*. [...] Quanto più si sviluppa questa contraddizione, tanto più viene in luce che la crescita delle forze produttive non può più essere vincolata all'appropriazione di pluslavoro altrui, ma che piuttosto la massa operaia stessa deve appropriarsi del suo pluslavoro. Una volta che essa lo abbia fatto – e con ciò il *tempo disponibile* cessa di avere una esistenza *antitetica* – da una parte il tempo di lavoro necessario avrà la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale, dall'altra lo sviluppo della produttività sociale crescerà così rapidamente che, sebbene ora la produzione sia calcolata in vista della ricchezza di tutti, cresce il tempo disponibile di tutti. Giacché la ricchezza reale è la produttività sviluppata di tutti gli individui. E allora non è più il tempo di lavoro, ma il tempo disponibile la misura della ricchezza. Il *tempo di lavoro come misura della ricchezza* pone la ricchezza stessa come fondata sulla povertà, e il tempo disponibile come tempo che esiste *nella e in virtù della antitesi al tempo di lavoro supplementare*, ovvero tutto il tempo dell'individuo è posto come tempo di lavoro, e l'individuo viene degradato perciò a mero operaio, sussunto sotto il lavoro. Le macchine più sviluppate perciò costringono ora l'operaio a lavorare più a lungo di quanto faccia il selvaggio o di quanto egli stesso facesse con gli strumenti più semplici e più rozzi.<sup>74</sup>

La distinzione ricardiana tra ricchezza e valore, come prodotti rispettivi di lavoro concreto e lavoro astratto, è qui ripresa nella prospettiva peculiare del valore d'uso, nella quale lo sviluppo della forza-lavoro appare come il più grande tesoro sociale e il tempo di non-lavoro come la sua fonte principale; d'altra parte, il fatto che lo stesso tempo libero si converta nella più potente delle forze produttive spiega per quale motivo, nell'orizzonte della società socialista, la soddisfazione universale di bisogni crescenti possa essere compatibile con la riduzione del tempo di lavoro sociale.<sup>75</sup>

Non si deve pensare tuttavia, per quanto si è detto sin qui, che i presupposti oggettivi del rivolgimento storico alle porte siano di natura esclusivamente quantitativa. A questo proposito, non è un caso che Marx insista, tanto nel *Frammento sulle macchine* quanto nel capitolo su *Macchine e grande industria*, sul carattere sociale assunto dalle forze produttive sotto il dominio del capitale, perché esso gli consente di presentare il socialismo come *negazione determinata* del capitalismo.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 405-406.

<sup>75</sup> È proprio il fatto che la produzione sia orientata al valore d'uso a consentire, grazie all'incremento della capacità produttiva, di ridurre il tempo di lavoro a fronte della soddisfazione di bisogni crescenti: "La scienza, nelle condizioni comuniste della produzione, non avrà per scopo d'accrescere la forza produttiva senza scopo né fine, per la sola ragione che si tratta, appunto, di forza produttiva. Nel rapporto del lavoratore con la macchina ch'egli impiega, questa macchina sarà il suo mezzo di produzione e il suo lavoro non dovrà aumentare quantitativamente ad ogni progresso della scienza, che sia sotto la forma della sua durata o della sua intensità, ma diminuirà quantitativamente" (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 158).

<sup>76</sup> "Ciò che caratterizza in modo essenziale il concetto marxiano di comunismo rispetto a tutti i precedenti profili utopistici o religiosi di esso è in fondo una cosa sola: il comunismo marxiano ha un *presupposto storico* preciso ed inequivocabile, e questo presupposto è la *socializzazione* capitalistica delle forze produttive" (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 171). Questa socializzazione immediata rappresenta tuttavia soltanto un *presupposto* del comunismo, non la sua piena realizzazione, per

Mentre lo sviluppo delle forze produttive assicura di per sé solo la creazione della base *materiale, quantitativa* per la liberazione dal bisogno, senza vincolarla a un uso direttamente sociale, l'aspetto *formale, qualitativo* che esse acquisiscono, come forze sfruttabili solo in comune, indirizza infatti verso una società nella quale il legame tra gli uomini sia posto alla base dei rapporti di produzione e quindi di distribuzione, ossia verso una comunità in cui quella liberazione sia generale, riguardi tutti e ciascuno, secondo la lezione del *Manifesto*: “Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe subentra un’associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti”.<sup>77</sup> Su questa trasformazione formale del mezzo di produzione, che consegue al progresso scientifico-tecnologico<sup>78</sup> e conduce alla socializzazione e all’unificazione dell’attività umana,<sup>79</sup> poggia allora qualcosa di più della definitiva sconfitta della penuria: la ricostituzione cosciente del *nesso sociale*, che realizza in termini pratici tanto l’umanità estetica schilleriana quanto il *Gattungswesen* di Feuerbach e nella quale giunge dunque a compimento, al culmine della storia umana, il processo di ricomposizione dell’unità scissa nel kantismo, che la filosofia classica tedesca aveva saputo concepire solo nella forma astratta del pensiero.

#### § 4. Lavoro libero e non-lavoro.

Sinora abbiamo considerato il lavoro nella prospettiva della sua divisione sociale, della forma espropriata ed estraniata in cui è costretta la sua esecuzione e del loro superamento, senza far riferimento a un argomento meno evidente, che conduce nell’opera marxiana un’esistenza sotterranea e “spettrale”, che talora è respinto con sdegno e talaltra è evocato a fini polemici, ma che solo di rado emerge chiaramente in superficie: il tema del non-lavoro. L’opera marxiana è attraversata infatti da una tensione o da un’indecisione inespresa tra l’idea secondo la quale il lavoro è un’esigenza primaria, un bisogno costitutivo dell’umanità dell’uomo, che si tratta di liberare dalla *forma* distorta che ha assunto nella società capitalista, e la concezione del lavoro come attività intrinsecamente costrittiva – poiché

---

la quale si richiede altresì la sua assunzione a principio *cosciente* della produzione: “il socialismo non può che consistere in un processo cosciente di *mutamento* del carattere della socializzazione delle forze produttive, e in particolare della coscienza umana come forza produttiva più importante” (ivi, p. 175, corsivo mio).

<sup>77</sup> Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, p. 90.

<sup>78</sup> Lo sviluppo scientifico appronta la base tecnica dell’inasprimento della contraddizione interna ai rapporti di produzione capitalistici: “nelle condizioni storiche determinate del capitalismo, queste forme «tecnicamente» sociali della produzione entrano in conflitto con le forme giuridicamente asociali della loro ragion d’essere storica. Di qui la contraddizione: più il lavoro diventa sociale per effetto della scienza e più l’uomo è separato dall’uomo, sfruttato dall’uomo, separato da se stesso” (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 39).

<sup>79</sup> La grande industria, dissolvendo la base del capitalismo mediante la subordinazione delle forze naturali all’intelletto sociale e mediante l’immediata socializzazione del lavoro, pone le premesse per il superamento del feticismo, poiché al suo interno il lavoro combinato è posto in forma *direttamente* sociale già nella sfera della produzione, indipendentemente dalla mediazione dello scambio: “Nel processo di produzione della grande industria [...], come da una parte la subordinazione delle forze della natura all’intelletto sociale è il presupposto della produttività del mezzo di lavoro sviluppato a processo automatico, così d’altra parte il lavoro del singolo, nella sua esistenza immediata, è posto come lavoro singolo soppresso, ossia come lavoro sociale. Così viene eliminata anche l’altra base di questo modo di produzione” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, II, p. 407).

imposta dalla necessità naturale e quindi contrapposta *per essenza* all'attività libera – che è compito dell'uomo, se non di abolire, almeno di ridurre al limite minimo compatibile con un'esistenza extra-lavorativa affrancata dalla paura, dalla miseria e dal bisogno.

Nei primi testi manoscritti, in cui la riflessione di Marx è ancora di natura prevalentemente filosofica e manca l'indicazione concreta delle condizioni economiche del superamento del lavoro alienato, la sua antitesi è indicata in un lavoro che sia “*libera manifestazione vitale, cioè godimento della vita*”,<sup>80</sup> ossia in un'attività volontaria che soddisfi un bisogno dell'operaio, nella quale egli si affermi, trovi appagamento e sviluppi liberamente le proprie energie fisiche e spirituali; questa attività, lungi dall'implicare l'abolizione del lavoro, appare piuttosto come l'adeguata realizzazione del suo concetto, la liberazione della sua essenza dall'esistenza fenomenica che il regime della proprietà privata le ha imposto.<sup>81</sup> Il tema della soppressione del lavoro fa invece la sua comparsa nell'*Ideologia tedesca*, dove tuttavia assume, in sostanziale continuità con i testi precedenti, il significato più circoscritto di abolizione del lavoro salariato.<sup>82</sup> Alla forma determinata che l'attività lavorativa assume nella società capitalistica Marx ed Engels contrappongono infatti il suo senso intimo di “manifestazione personale”,<sup>83</sup> che essa vi ha smarrito e che potrà riacquisire solo grazie alla prassi rivoluzionaria, cosicché la soppressione del lavoro – nonostante la forma perentoria e ad effetto in cui è espressa per prendere le distanze dal motto stirneriano della “liberazione del lavoro”<sup>84</sup> – sembra coincidere ancora una volta con il superamento delle sue attuali condizioni di esecuzione.

È proprio la vena critica che anima tutti i suoi primi scritti, ai quali Marx affida il compito di definire la propria posizione intellettuale nel confronto serrato con le correnti di pensiero più vitali del suo tempo – l'idealismo tedesco, la Sinistra hegeliana, il socialismo francese – a renderli poco adatti a fornire un'immagine equilibrata e affidabile del suo atteggiamento teorico generale verso il lavoro, per quanto essi devono, da un lato, alla foga della polemica e, dall'altro, all'ingombrante carico delle fonti non ancora adeguatamente metabolizzate e trasfuse in un pensiero indipendente. A far data dal *Manifesto*, quando Marx ha ormai condotto a termine la propria auto-chiarificazione intellettuale, l'aspetto polemico della sua opera, pur senza scomparire né passare in secondo piano, cambia senso e forma, ripresentandosi nella critica complessiva di una società (quella capitalistico-borghese) e della

---

<sup>80</sup> Cfr. *supra*, p. 24.

<sup>81</sup> L'opera marxiana può dunque essere letta nei termini hegeliani di una dialettica di essenza e fenomeno, nella quale la presa di coscienza funge da elemento mediatore: “Il capitalismo è [...] una macchina folle che funziona da sola e di cui gli uomini sono solo degli ingranaggi. Secondo Marx, spetta al proletariato, classe universale, *pensare* veramente la fonte che alimenta questa macchina e, prendendo le cose alla radice, con una rivoluzione radicale, *capire* l'essenza del fenomeno e rendere il fenomeno aderente all'essenza” (Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, p. 178, corsivi miei).

<sup>82</sup> La celebre tesi di Tronti, secondo la quale la lotta operaia deve passare attraverso il rifiuto del lavoro, non si configura in alcun modo come un “parricidio” nei confronti di Marx, come pretenderebbe il suo autore, da un lato perché lo stesso Marx ha parlato di abolizione del lavoro, dall'altro perché Tronti intende quel rifiuto come la sottrazione della classe operaia alle esigenze di valorizzazione del capitale, ossia come opposizione al *lavoro salariato*, dunque in piena continuità con la teoria marxiana e con la pratica tradizionale dello sciopero, rispetto alla quale costituisce una radicalizzazione, non un reale ribaltamento di strategia e di prospettiva (cfr. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 191, 262-263).

<sup>83</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 63.

<sup>84</sup> “Il lavoro è libero in tutti i paesi civili; non si tratta di liberare il lavoro, ma di abolirlo” (ivi, p. 187).

sua autocoscienza teorica (l'economia politica), ma solo dopo aver perso quanto in precedenza aveva avuto di personale e anche di ingeneroso nei confronti dei suoi avversari; correlativamente, da quel momento i contorni del suo pensiero, giunto a piena maturazione, si delineano in modo più sicuro e netto, poiché gli stessi motivi desunti dalla tradizione filosofica vi sono ormai rielaborati in forma originale e autonoma. Costituisce tuttavia un aspetto paradossale della riflessione di Marx il fatto che, proprio allorché conquista un punto di vista indipendente, giungendo a offrire una visione organica e compiuta della società moderna e della storia umana, egli vi tradisce, molto più di quanto avvenisse nei testi giovanili, una continua oscillazione tra i poli contrapposti dell'esplicita celebrazione del ruolo formativo che il lavoro svolge nel cammino dell'umanità e di un'implicita svalutazione del suo significato nell'esperienza concreta dell'individuo.

Il primo tema è senz'altro il più appariscente e pervasivo nelle opere marxiane, nonché quello su cui hanno insistito in modo pressoché unanime tanto i critici di parte marxista quanto gli studiosi estranei a quella tradizione di pensiero. Le affermazioni di Marx che corroborano in modo apparentemente indiscutibile queste interpretazioni sono contenute in due opere – i *Manoscritti economico-filosofici* e la *Critica al programma di Gotha* – composte a tale distanza l'una dall'altra da consentire di stringerne in unità, almeno a prima vista, l'intera produzione nel segno dell'esaltazione del lavoro libero: per la prima il lavoro salariato “non è [...] l'appagamento di un bisogno, ma solo un mezzo per appagare bisogni ad esso esterni”,<sup>85</sup> mentre la seconda preconizza una situazione storica nella quale il lavoro diventi “non solo mezzo di vita, ma anche il primo bisogno di vita”.<sup>86</sup> Le due formulazioni si specchiano a vicenda, poiché l'una afferma che oggi il lavoro non è ancora ciò che *deve* essere, l'altra che domani non sarà più ciò che *non deve* essere, ovverosia quella denuncia ciò che nella forma fenomenica *attuale* del lavoro non si adegua al suo concetto, mentre questa annuncia quell'adeguamento nell'orizzonte della società *futura*, ma in entrambe sono identiche tanto la definizione del fenomeno, dell'essere, quanto quella del concetto, del dover essere.

Nella stessa direzione si muovono tutti quei passi, che punteggiano costantemente i testi marxiani, con la *significativa eccezione del Capitale*, nei quali al lavoro salariato, come forma fenomenica distorta, costrittiva e disumana di lavoro, sono contrapposte la “libera attività cosciente” di cui parlano i *Manoscritti* o la “manifestazione personale” dell'*Ideologia tedesca* o altre formule di significato analogo. A questo proposito, così si esprime Marx nei *Grundrisse*:

nella sua incessante tensione verso la forma generale della ricchezza il capitale spinge il lavoro oltre i limiti dei suoi bisogni naturali, e in tal modo crea gli elementi materiali per lo sviluppo di una individualità ricca e dotata di aspirazioni universali nella produzione non meno che nel consumo. Il lavoro di questa individualità perciò non si presenta nemmeno più come lavoro, ma come *sviluppo integrale dell'attività* stessa, nella quale la necessità naturale nella sua forma

---

<sup>85</sup> Cfr. *supra*, p. 32.

<sup>86</sup> Marx K., *Critica al programma di Gotha*, p. 39.



immediata è scomparsa, perché al bisogno naturale è subentrato un bisogno storicamente prodotto.<sup>87</sup>

Sebbene anche qui si parli di superamento della forma-lavoro, come già nell'*Ideologia tedesca* l'espressione non deve essere intesa in senso letterale, poiché rimanda piuttosto all'idea di un'attività appagante e non costringente, ossia al lavoro libero. A differenza del lavoro in quanto tale, che appare come necessità naturale, alla quale l'uomo non può sottrarsi a motivo della sua costituzione biologica, un'attività di questo tipo si presenta come un bisogno, come un modo specifico di appagamento cui l'uomo può aspirare già nel momento della produzione; il passaggio da una forma all'altra di lavoro sembra situarsi nel punto in cui il processo produttivo si svincola dalle necessità primarie degli uomini e si orienta al soddisfacimento di bisogni storicamente prodotti.

Il problema del nesso di necessità e libertà in rapporto all'attività umana ritorna con accenti simili in un altro passo dei *Grundrisse*, nel quale Marx, criticando la teoria smithiana del lavoro-sacrificio, attribuisce ancora una volta all'attività lavorativa un significato altamente positivo:

così, come maledizione, A. Smith considera il lavoro. Il «riposo» figura come lo stato adeguato, che si identifica con la «libertà» e la «felicità». Il pensiero che l'individuo «nel suo normale stato di salute, forza, attività, abilità e destrezza» abbia anche bisogno di una normale porzione di lavoro, e di eliminare il riposo, sembra non sfiorare nemmeno la mente di A. Smith. [...] che questo dover superare ostacoli sia in sé una manifestazione di libertà – e che inoltre gli scopi esterni vengano sfrondate dalla parvenza della pura necessità naturale esterna, e siano posti come scopi che l'individuo stesso pone – ossia come realizzazione di sé, oggettivazione del soggetto, e perciò come libertà reale, la cui azione è appunto il lavoro: questo, A. Smith lo sospetta tanto meno. Senza dubbio egli ha ragione nel fatto che nelle forme storiche del lavoro, quale lavoro schiavistico, lavoro servile e lavoro salariato, il lavoro si presenti sempre come *lavoro coercitivo esterno*, di fronte a cui il non-lavoro si presenta come «libertà» e «felicità». Si tratta di due cose: di questo lavoro antitetico; e, connesso con questo, del lavoro che ancora non si è create le condizioni, soggettive e oggettive (o anche, rispetto alla condizione della pastorizia ecc., che esso ha perduto), affinché il lavoro sia lavoro attraente, autorealizzazione dell'individuo, il che non significa affatto che sia un puro spasso, un puro divertimento, secondo la concezione ingenua e abbastanza frivola di Fourier. Un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è al tempo stesso la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia.<sup>88</sup>

Si tratta di un brano molto interessante, poiché è tra i pochi nei quali Marx si esprime in maniera esplicita sul lavoro come attività propria dell'uomo in generale, in una prospettiva puramente filosofica, astraendo per un momento dalle condizioni storiche del suo esercizio. Vi traspare un'antropologia attivistica, di chiara derivazione idealistico-fichtiana – particolarmente evidente nell'immagine di una libertà che si afferma mediante il superamento di ostacoli –, nonché una concezione del lavoro come *libera prassi oggettiva* che risente delle lezioni di Kant e di Hegel: da un lato, di contro all'eteronomia peculiare dell'attività alienata, nella quale l'uomo obbedisce a una legalità estranea, il lavoro libero esibisce infatti il carattere dell'autonomia, poiché si fonda sull'assunzione soggettiva di fini esterni, che

---

<sup>87</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 317-318, corsivo mio.

<sup>88</sup> Ivi, II, p. 278.

appaiono, in virtù di quel meccanismo di “introiezione” umanizzante, come fini liberamente posti; per altro verso, nel lavoro l’uomo, assumendo in modo cosciente la necessità, è realmente libero, poiché tramite l’obbedienza alle leggi naturali assoggetta la natura ai propri scopi e conferisce alla propria vitalità una consistenza oggettiva nella sfera del mondo esterno. Quando però Marx deve scendere dal piano filosofico al piano storico, per illustrare questa concezione ideale con un esempio di lavoro attraente, non sa far di meglio che ricorrere da un lato a un mestiere storicamente superato come la pastorizia, dall’altro all’occupazione del compositore, altrettanto poco rappresentativa delle forme di attività produttiva prevalenti in una società avanzata.

Nonostante la difficoltà di tradurre l’idea di un lavoro libero nelle condizioni storiche determinate della società moderna, nella critica marxiana al lavoro-sacrificio di Smith è tuttavia evidente l’intenzione di riscattare, contro la forma alienata che esso assume nel regime capitalistico, il ruolo formativo che al lavoro spetta per natura intrinseca. Il medesimo riconoscimento della funzione che esso svolge in vista dello sviluppo integrale dell’individuo traspare ogni volta che Marx afferma la necessità di affiancarlo all’istruzione teorica anche per i fanciulli e i ragazzi, come abbiamo visto a proposito del modello della fabbrica owenista. Più in generale, non si può negare che il lavoro produttivo assolve, nel suo pensiero, un compito storico decisivo, come vero e proprio motore di progresso, di umanizzazione del mondo e di edificazione di un uomo completo, consentendo all’umanità di realizzare, estendere, fecondare le infinite potenzialità inscritte nella sua costituzione corporea e intellettuale. All’idea – che costituisce il pilastro teorico, enunciato per la prima volta nell’*Ideologia tedesca*, su cui si regge la concezione materialistica della storia – secondo la quale l’uomo manifesta, educa e rafforza nel lavoro la sua fondamentale capacità storico-poietica, Marx rimane costantemente fedele, come a un presupposto irrinunciabile per la comprensione della storia umana.

Tuttavia, a questa concezione si affianca, nella produzione marxiana della maturità e segnatamente nel *Capitale*, un punto di vista opposto o almeno difficilmente conciliabile con il primo, secondo il quale il lavoro, anche qualora fosse sottratto alla forma alienata in cui appare nella società capitalistica, non potrebbe coincidere con la libera attività cosciente dell’uomo,<sup>89</sup> cosicché non si tratterebbe tanto di liberarlo quanto piuttosto di ridurne il peso nell’esistenza umana<sup>90</sup> per lasciare

---

<sup>89</sup> Per questa interpretazione cfr. Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 60.

<sup>90</sup> Pierre Naville ha assolutizzato questo punto di vista, senza riguardo alla complessità della concezione di Marx, interpretandone unitariamente l’opera, dall’*Ideologia tedesca* al *Capitale*, alla luce dell’ideale regolativo dell’*abolizione del lavoro*, che coinciderebbe con l’appropriazione sociale e con l’automazione del processo produttivo: “è il suo [del lavoro] lato cattivo che crea le condizioni della sua metamorfosi. È per il fatto di essere separato dall’individuo, che esso non è più l’espressione di una attività personale, di un rapporto diretto con la natura e con gli altri, che esso ha assunto un carattere generale, universale, sociale, sempre più uniforme e simile per tutti, è per questo che può essere progettata la sua riappropriazione sociale e non più strettamente personale. La fine della soggezione del lavoro non si trova nella sua riappropriazione personale egualitaria [...], ma nella sua separazione definitiva dalla persona umana e nel suo «transfert» sull’apparato di produzione tecnica ad alto rendimento. Mediante tutto ciò, la persona umana si sbarazzerà del lavoro e sarà restaurata, o piuttosto creata ex novo, la sua capacità di attività gaudente. [...] Per Marx, il lavoro è per natura un’opera

spazio a forme di vita realmente libere, che siano perseguite per se stesse. Come abbiamo visto, questa linea di pensiero non traluce realmente laddove Marx parla in modo esplicito di soppressione del lavoro; piuttosto, essa può essere colta tra le righe nelle occasioni in cui egli insiste sul risparmio di lavoro come sulla principale conquista che il macchinismo, una volta liberato dalle esigenze dell'accumulazione capitalistica, potrà consegnare all'umanità: "il capitale riduce [...], senza alcuna intenzione, il lavoro umano (il dispendio di forza) ad un minimo. Ciò tornerà utile al lavoro emancipato ed è la condizione della sua emancipazione".<sup>91</sup> In un primo momento, dunque, l'esigenza di economizzare il tempo non è ancora presentata esplicitamente in contrasto con l'idea della liberazione del lavoro, ma tutt'al contrario come sua condizione, come testimonia anche un altro passo dei *Grundrisse*:

Presupposta la produzione sociale, rimane naturalmente essenziale la determinazione del tempo. Meno è il tempo di cui la società ha bisogno per produrre frumento, bestiame, ecc., tanto più tempo essa guadagna per altre produzioni, materiali o spirituali. Come per il singolo individuo, così per la società la totalità del suo sviluppo, delle sue fruizioni o della sua attività dipende dal risparmio di tempo. Economia di tempo – in questo si risolve infine ogni economia. Come la società deve ripartire il suo tempo in maniera pianificata per conseguire una produzione adeguata ai suoi bisogni complessivi, così l'individuo singolo deve ripartire giustamente il suo tempo per procurarsi conoscenze in proporzioni adeguate o per soddisfare alle svariate esigenze della sua attività.<sup>92</sup>

In questa prospettiva, l'economia di tempo non appare come un obiettivo perseguito per se stesso, bensì assolve una funzione strumentale, come mezzo per incrementare la produzione sociale in settori orientati all'appagamento di bisogni artificiali; anche le richieste di natura spirituale provenienti dalla società sono considerate dal punto di vista delle branche produttive capaci di soddisfarle; la stessa acquisizione di conoscenze da parte dell'individuo appare funzionale all'incremento della sua capacità produttiva. Il tempo libero non è dunque valorizzato come fine in sé, ma come ambito *formativo* per la forza-lavoro, in virtù del presupposto secondo il quale le sfere del lavoro e del non-lavoro non possono essere considerate come entità irrelate, poiché l'acquisizione e lo sviluppo delle facoltà che avviene in ciascuna di esse si riflette necessariamente nell'altra, come mostra un passo dei *Grundrisse* che abbiamo già citato a proposito del superamento della divisione del lavoro:

Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento del tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, sviluppo che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro. Esso può essere considerato, dal punto di vista del processo di produzione immediato, come produzione di *capitale fisso*; questo capitale fisso è l'uomo stesso.

---

imposta [...]: bisogna dunque arrivare alla sua *abolizione*, al suo rigetto sull'apparato tecnico appropriato socialmente per sviluppare così la possibilità per gli uomini di dedicarsi non a un «lavoro libero» – contraddizione in termini – ma ad una attività libera, vale a dire spontanea. Il lavoro non è spontaneità; solo l'attività non produttrice può esserlo. La contraddizione dialettica fondamentale non è quella che contrappone il lavoro penoso a quello piacevole, ma quella che contrappone il lavoro al non-lavoro" (Neville P., *Dall'alienazione al godimento*, pp. 351-352). La posizione di Neville si basa sulla distinzione dell'azione o *praxis* dal lavoro inteso come *pragma* o *techne*: "La *praxis* è eterna, come il movimento, mentre il *lavoro* è transitorio" (ivi, p. 369).

<sup>91</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 396.

<sup>92</sup> Ivi, I, p. 118.

Che del resto lo stesso tempo di lavoro immediato non possa rimanere in astratta antitesi al tempo libero – come si presenta dal punto di vista dell'economia borghese – si intende da sé. [...] Il tempo libero – che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso, ed è in questa veste di soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato.<sup>93</sup>

D'altra parte, nonostante che vi prevalga un'ottica chiaramente produttivistica, in questo brano compaiono già alcuni toni dissonanti rispetto all'insieme, dai quali sembra trasparire addirittura – soprattutto nel riferimento alle “attività superiori” – la presenza di un pregiudizio anti-meccanico che stupisce di dover sospettare in Marx. Basta attendere poche pagine perché quell'ottica sia completamente abbandonata e la riduzione del tempo di lavoro appaia come un fine in sé, o meglio come condizione positiva per l'aumento del tempo dedicato ad attività non-lavorative, nelle quali l'uomo possa realmente agire in maniera libera, al di fuori di qualsiasi costrizione, fosse pure quella ineliminabile del bisogno materiale. In questo modo si presenta il rapporto tra lavoro e non-lavoro nella prefigurazione della società socialista posta al termine del *Frammento sulle macchine*:

[Subentra] il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare plusvalore, ma in generale la riduzione del lavoro necessario della società ad un minimo, a cui corrisponde *poi* la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico, ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro. [...] «*Wealth*» (ricchezza reale) «non è il comando di tempo di lavoro supplementare, ma tempo disponibile, fuori di quello usato nella produzione immediata, per ogni individuo e per tutta la società».<sup>94</sup>

Come spesso accade negli squarci che l'opera marxiana apre sulla società futura, al lavoro è qui conservata la funzione puramente strumentale di fornire la via d'accesso alla vita propriamente umana, che si situa al di là dei suoi confini; a questo brano, nel quale la necessità di ridurre il lavoro appare come la condizione per consentire lo sviluppo individuale al di fuori della sfera lavorativa, fa eco un passo analogo del *Capitale*:

l'eliminazione della forma di produzione capitalistica permetterà di limitare la *giornata lavorativa al lavoro necessario*. Tuttavia quest'ultimo, a parità di condizioni, estenderebbe il suo spazio, da un lato perché le condizioni di vita dell'operaio sarebbero più ricche e le sue esigenze vitali maggiori, dall'altro perché una parte dell'attuale pluslavoro conterebbe come lavoro necessario, cioè come lavoro necessario alla costituzione di un fondo sociale di riserva e accumulazione. [...] Dal punto di vista sociale, la produttività del lavoro cresce anche con la sua economia, che comprende non solo il risparmio dei mezzi di produzione, ma anche l'esclusione di ogni lavoro inutile. Date l'intensità e la forza produttiva del lavoro, *la parte della giornata lavorativa sociale necessaria alla produzione materiale* sarà tanto più breve, e la parte di tempo conquistata alla libera attività intellettuale e sociale degli individui sarà tanto maggiore, quanto più il lavoro sarà *proporzionalmente* distribuito fra *tutti* i membri della società in grado di lavorare, quanto meno uno strato sociale potrà scaricare dalle proprie spalle su quelle di un altro la necessità naturale del lavoro. Il limite assoluto dell'abbreviamento della giornata lavorativa è,

---

<sup>93</sup> Ivi, II, p. 410.

<sup>94</sup> Ivi, II, p. 402, corsivo mio.

in questo senso, la *generalizzazione del lavoro*. Nella società capitalistica, si produce tempo libero per una classe, trasformando tutto il tempo di vita delle masse in tempo di lavoro.<sup>95</sup>

L'uso dei termini non potrebbe significare in modo più eloquente il carico di peso, costrizione, sofferenza che è connesso con il lavoro per sua natura intrinseca, dunque anche nell'orizzonte ipotetico di una società socialista: del tempo per la libera attività intellettuale e sociale, che qui non è più vista in continuità con il lavoro, ma ad esso direttamente contrapposta, si dice che è conquistato, guadagnato (*eroberte*); del lavoro si afferma che non si potrà scaricare (*zuwälzen*: letteralmente far rotolare, gettare giù) sulle spalle di un altro; soggiace dunque al passo l'idea secondo la quale l'iniquità del sistema capitalistico consiste non da ultimo nel fatto che il tempo libero, che costituisce la vera ricchezza socialmente prodotta dall'uomo e per l'uomo, vi sia distribuito inegualmente o meglio monopolizzato da una sola classe sociale. Questo modo di intendere il lavoro, che nel *Capitale* ricorre ogniqualvolta si tratti di definirne il concetto in termini generali ovvero di delineare l'aspetto che la produzione dovrà acquisire in una società affrancata dal capitale, insiste da un lato sul suo carattere di necessità naturale eterna, con quanto di coercizione esteriore essa può implicare, dall'altro sulla sua natura strumentale:

Il regno della libertà comincia in effetti soltanto là dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla convenienza esterna; risiede quindi, per la natura stessa della cosa, oltre la sfera della produzione materiale in senso proprio. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare l'uomo civile, e deve farlo in ogni forma di società e in tutti i modi di produzione possibili. Con il suo sviluppo si estende il regno della necessità naturale, poiché si espandono i bisogni; ma nello stesso tempo si espandono le forze produttive che li soddisfano. La libertà in questo campo può consistere unicamente in ciò, che l'uomo socializzato, i produttori associati, regolino razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo sottopongano al loro controllo collettivo, invece di esserne dominati come da una cieca potenza; lo eseguano col minor dispendio di energie e nelle condizioni più degne della loro natura umana e ad essa più adeguate. Ma questo rimane pur sempre un regno della necessità. Al di là dei suoi confini ha inizio lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso; il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità. La riduzione della giornata lavorativa ne è l'universale condizione.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 681-682. Tra i pochi studiosi che hanno riconosciuto il giusto peso a questo brano, senza tentare di piegarlo a interpretazioni arbitrarie, merita una menzione Gerald Alan Cohen, il quale, pur prendendo le distanze dall'argomentazione di Marx, vi sottolinea correttamente la presenza di una ripulsa verso il lavoro che rende il pensatore di Treviri incline a sostenere l'ideale della sua soppressione: "at least sometimes Marx did view work tasks as bound always to be unsatisfying [...]. On this account, freedom inside communist industry is regrettably limited, and Marx looks for what he calls *true* freedom beyond the economic zone. His idea is not that 'labour has become not only a means of life but life's prime want', but that, being a means of life, it cannot be wanted, and will be replaced by desired activity as the working day contracts [...]. The possibility Marx swiftly excludes is that economic necessities might be met, at least partly, by 'that development of human energy which is an end in itself'. One cannot decide *a priori* the extent of compatibility between economically valuable labour and creative fulfilment. Marx thought that he knew that their compatibility would always be small. Hence his need to forecast a *virtual disappearance of labour*" (Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, pp. 207-208, corsivo mio).

<sup>96</sup> Marx K., *Il capitale*, libro III, pp. 1011-1012. L'idea dell'espansione del regno della necessità naturale in corrispondenza con la produzione di nuovi bisogni riecheggia il paragrafo 195 della *Filosofia del diritto* di Hegel: "La tendenza dello stato sociale all'indeterminata moltiplicazione e specificazione dei bisogni, dei mezzi e dei godimenti, la quale, come altresì la differenza tra bisogni naturali e di civiltà, non ha limiti – il lusso – è un aumento, appunto infinito, della dipendenza e della necessità, che ha da fare con una materia, la quale presenta la resistenza infinita, cioè con mezzi esteriori, appartenenti a quella specie particolare, che è proprietà della volontà libera, e quindi con l'assolutamente aspro" (Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 175).

Correlativa a questa definizione del lavoro è l'indicazione della sfera delle attività spirituali come dell'ambito nel quale l'uomo può trovare, al di fuori di ogni costrizione, la piena realizzazione delle proprie potenzialità e cui quindi spetta la dignità di ciò che si persegue per se stesso, di fine in sé.<sup>97</sup> L'allargamento della prospettiva al di là degli angusti limiti della sfera produttiva rappresenta del resto un costante motivo polemico che Marx oppone alla visione riduttiva dell'uomo offerta dall'economia politica, a partire almeno dal passo dei *Manoscritti* in cui egli critica la frenesia ascetico-produttivistica dell'etica capitalistica alla luce di una considerazione più ampia e comprensiva della natura e delle esigenze umane,<sup>98</sup> ma nel *Capitale* esso acquista una particolare rilevanza per il fatto di trovarsi all'interno di una delle rare prefigurazioni della società socialista. D'altronde, non può essere senza significato il fatto che la netta contrapposizione di lavoro e non-lavoro, come degli ambiti in cui rispettivamente l'azione umana è imposta dalla necessità ovvero è scelta liberamente, compaia proprio in questo punto cruciale, dove si sarebbe attesa piuttosto, per quanto si è visto fin qui, l'indicazione di una forma finalmente realizzata di lavoro libero, perché affrancato dai ceppi dell'alienazione. Per converso, non possono sfuggire al critico attento le difficoltà in cui Marx si imbatte ogni volta che tenti di tradurre in termini concreti il concetto di lavoro libero, come accade nell'esempio del compositore non meno che nell'idillio del pastore-critico dell'*Ideologia tedesca*, per quanto le pagine inequivocabili dei *Manoscritti*, dei *Grundrisse*, della *Critica al programma di Gotha* stiano ad attestare la continuità della fiducia marxiana nella possibilità di realizzare praticamente quell'ideale.

Infine, l'immagine di un Marx inedito, più incline a sottolineare il lato oscuro che l'aspetto luminoso, progressivo del lavoro, emerge con nettezza se si considera la radicale differenza di natura e di peso che intercorre fra questi testi, nessuno dei quali fu scritto per essere pubblicato, e la vigorosa sintesi teorica del *Capitale*, che non solo rappresenta l'opera in cui Marx ha presentato nella forma più

---

<sup>97</sup> La tradizionale critica marxista, legata all'idea della contrapposizione dialettica di lavoro alienato e lavoro liberato, non si è spinta fino al punto di negare che Marx sostenesse la necessità di ridurre il tempo di lavoro, la quale del resto è compatibile con quella concezione, ma non ha voluto ammettere la contraddizione esistente tra quel punto di vista e quello che indica nell'attività extra-lavorativa l'ambito della piena realizzazione dell'uomo. Nel tentativo di ricondurre questa libera attività, che Marx pone esplicitamente al di là del lavoro, nell'alveo del lavoro affrancato dall'alienazione, essa ha dovuto sorvolare su passi come quello appena visto del terzo libro del *Capitale*, ovvero li ha interpretati in modo capzioso, imbattendosi in insuperabili contraddizioni. La fortuna di questo passo, nel quale il giudizio di Marx sul lavoro è particolarmente netto e al tempo stesso difficilmente riconducibile alla teoria tradizionale, è indicativa della strategia di difesa di quella teoria adottata dalla critica: in alcuni casi esso è semplicemente ignorato; in altri riportato senza commento, o almeno senza che l'esegesi si soffermi sulle righe cruciali (cfr. Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 296-297); in altri ancora – e questo è il caso più sorprendente – piegato all'interpretazione corrente. Un caso particolarmente eclatante di interpretazione arbitraria è offerto da Heller, la quale da un lato distingue la concezione del lavoro come bisogno vitale, cui ascrive non solo la *Critica al programma di Gotha*, ma anche i *Grundrisse* – sulla base estremamente fragile del passo in cui il pluslavoro è indicato come un bisogno generale –, dalla concezione del lavoro come dovere sociale, che sarebbe attestata nel *Capitale* e nelle *Teorie sul plusvalore*; dall'altro sintetizza i due punti di vista – contro l'evidenza dei testi marxiani – interpretando il regno della necessità di cui parla il terzo libro del *Capitale* alla stregua della sfera del *lavoro semplice* e il regno della libertà come l'ambito in cui l'uomo si dedica a forme di *lavoro complesso*, quali l'insegnamento e la direzione della produzione, nelle quali i *Grundrisse* avrebbero identificato il libero sviluppo delle individualità, giungendo infine su queste basi a proclamare l'esigenza di generalizzare il bisogno non solo di lavoro, ma di pluslavoro e a identificare l'attività regolatrice dei *Grundrisse* con un lavoro intellettuale e *attractif* (cfr. Heller A., *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 120-130).

<sup>98</sup> Cfr. Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 197.

matura e compiuta i risultati di un'intera vita di studio, ma anche quella cui ha esplicitamente affidato il compito di fornire una rigorosa base teorica alla prassi politica del proletariato organizzato. Dei *Manoscritti* si è già detto quanto debbano alla riflessione hegeliana e feuerbachiana e si può aggiungere altresì che, a causa della loro natura di appunto estemporaneo, per di più redatto in età giovanile, essi presentano quelle eredità per lo più nella forma della diretta ripresa, non ancora di una rielaborazione consapevole e matura, condotta alla luce di un pensiero già formato e sicuro di sé; la *Critica al programma di Gotha*, per quanto importante sul piano politico, è un testo di occasione, animato dalla preoccupazione pratica di incidere sulla congiuntura storica e da un intento esplicitamente polemico nei confronti della direzione del Partito Socialista dei Lavoratori; quanto ai *Grundrisse*, essi condividono con tutti i lavori preparatori una natura duplice, che li rende tanto utili quanto potenzialmente fuorvianti: da un lato costituiscono una fucina teorica di eccezionale ricchezza, i cui principali risultati confluiranno infatti nel *Capitale*; dall'altro, non essendo tenuti al rispetto di una rigida coerenza interna, lasciano alla riflessione la libertà di svolgersi in direzioni diverse e talora opposte, assecondandone per di più la varietà degli sviluppi con un linguaggio a tratti più filosofico e meno freddamente economico di quello utilizzato nell'opera destinata alla stampa.

Sebbene in tutti questi testi l'opposizione dialettica di lavoro alienato e lavoro libero rappresenti un tema costante e centrale, non si può dunque passare sotto silenzio il fatto che nel capolavoro di Marx, dove la concezione del lavoro si fa insieme più sobria e più aderente alla sua determinatezza naturale e perfino fisiologica, e per di più in corrispondenza con alcune tra le più estese e significative prefigurazioni della società socialista offerte dall'intera sua opera, il lavoro appaia come una costrizione imposta dalla natura e radicata nella costituzione fisica dell'uomo, mentre la possibilità della piena realizzazione delle potenzialità umane è situata in una sfera che lo eccede e gli è qualitativamente incommensurabile. Come abbiamo visto ampiamente, ciò non significa che nel *Capitale* scompaia la critica del lavoro alienato, sfruttato e piegato alle esigenze della valorizzazione, bensì che la sua antitesi più radicale vi sia indicata nella libera attività intellettuale, a confronto con la quale lo stesso lavoro sottratto alla sua forma capitalistica appare ancora irrimediabilmente segnato dallo stigma della brutta necessità. Alla contrapposizione binaria di lavoro alienato e lavoro libero è quindi subentrato lo schema ternario – che rappresenta allora più una sua *evoluzione* che una sua reale *contraddizione*<sup>99</sup> – di lavoro espropriato, lavoro riappropriato e attività libera,<sup>100</sup> cosicché quella

---

<sup>99</sup> Benché non implichi una diretta contraddizione, il termine evoluzione indica che non c'è perfetta coincidenza tra le due concezioni del lavoro, quindi che l'una non può essere semplicemente ridotta all'altra, come ha creduto di poter fare Marcuse: "Il lavoro, che per senso ed essenza sta in relazione con l'accadere della totalità dell'esistenza, cioè con la prassi nella sua duplice dimensione (necessità e libertà), si sposta e si cristallizza nella dimensione economica, nella dimensione della produzione e riproduzione del necessario; ciò avviene dal momento in cui la bidimensionalità di necessità e libertà *all'interno* della totalità dell'esistenza è diventata una bidimensionalità di totalità *diverse* dell'esistenza [...]. Il superamento della divisione economico-sociale della totalità dell'esistenza in modi opposti di questa, e la trasformazione della produzione e della riproduzione materiali [...] in una prassi che sia dominata e delimitata, e che tragga il suo compimento da queste dimensioni, sono condizioni che rendono possibile restituire all'esistenza il suo lavoro autentico e far sì che il

socialista si configura come una società in cui il lavoro sia non solo affrancato dal dominio di un'istanza estranea e nuovamente rapportato alle esigenze individuali e sociali dell'uomo, ma, anche in questa nuova forma, *ridotto il più possibile* per lasciare spazio alla libera attività umana.<sup>101</sup> Ne consegue che, mentre nella civiltà capitalistica, in ossequio all'obiettivo della valorizzazione del valore, il tempo di lavoro tende naturalmente a estendersi fino ai suoi limiti estremi, nella società socialista esso deve essere definito a partire da due scopi contraddittori,<sup>102</sup> uno dei quali – la necessità di assicurare una soddisfazione completa ai bisogni degli uomini – spinge al suo incremento, laddove l'altro – l'esigenza di garantire agli individui la possibilità di dedicarsi ad attività liberamente scelte – impone la sua riduzione. Dalla sintesi di queste due finalità discende l'immagine di una società nella quale il lavoro sia ridimensionato nella sua valenza antropologica, poiché assolve una funzione essenzialmente strumentale in vista di fini – il bisogno materiale da un lato, la formazione intellettuale e artistica dall'altro – che lo trascendono e lo sostituiscono nel ruolo di criterio di misura dello sviluppo umano.<sup>103</sup>

---

lavoro, liberato dalla estraniamento e dalla reificazione, ridiventi ciò che esso è nella sua essenza: la realizzazione piena e libera dell'uomo intero nel suo mondo storico” (Marcuse H., *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 185-186). Una simile interpretazione riposa sull'identificazione del regno della necessità con la sfera del lavoro alienato e diviso, anziché con il lavoro inteso come necessità naturale eterna, con il quale esso coincide nel *Capitale*.

<sup>100</sup> Nelle *Teorie sul plusvalore*, commentando un *pamphlet* anonimo di scuola ricardiana secondo il quale “una nazione è veramente ricca quando si lavora solo 6 ore invece di 12. *Wealth is disposable time, and nothing more*”, Marx annoda insieme le due diverse prospettive della contrazione del lavoro e della sua liberazione: “Anche se il valore di scambio è superato, il *time of labour* resta sempre la sostanza creatrice della ricchezza e la misura dei *costi* che la sua produzione esige. Ma *free time, disposable time* è la ricchezza stessa, sia per il godimento dei prodotti, sia per la *free activity*, che non è determinata, come il *labour*, dalla costrizione di uno scopo esteriore che bisogna adempiere, il cui adempimento è una necessità naturale o un dovere sociale [...]. Va da sé che il *time of labour* stesso, per il fatto che viene limitato a una misura normale, e non lo compio più per un altro, ma per me stesso, insieme al superamento degli antagonismi sociali tra *master* e *men* ecc., in quanto lavoro veramente sociale, e infine come base del *disposable time*, riceve un carattere completamente diverso, più libero, e va da sé che il *time of labour* di un man, che è anche il *man of disposable time*, deve possedere una qualità molto più elevata di quello della bestia da soma” (Marx K., *Teorie sul plusvalore*, III, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXVI, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 274-275).

<sup>101</sup> Similmente a Naville, Mandel assolutizza questo aspetto della riflessione di Marx, utilizzandolo come chiave interpretativa unitaria dei *Grundrisse*, che sono viceversa attraversati da continue oscillazioni e variazioni di prospettiva: “Il Marx dei *Grundrisse* risponde nello stesso senso del Marx del III volume del *Capitale*: è un'illusione credere che il lavoro industriale, il lavoro della grande fabbrica possa mai diventare del lavoro «libero». Il regno della libertà comincia solo *al di là* del regno della produzione materiale, vale a dire del lavoro meccanico, se non si vuole riportare quest'ultima al livello della produzione artigianale. La vera soluzione consiste dunque in una riduzione talmente radicale del tempo di lavoro [...] che i rapporti tra «lavoro» e «tempo libero» ne risultino totalmente sconvolti. Di tale soluzione l'abolizione del capitalismo non è solo una condizione in quanto stimola lo sviluppo delle forze produttive e permette quindi di accelerare la riduzione della durata del lavoro. Ne è anche il motore, dal momento che permette di ridurre fortemente il pluslavoro [...] e di ripartire il lavoro necessario tra un numero molto più elevato d'individui. La trasformazione del rapporto quantitativo tempo di lavoro-tempo libero [...] provoca una rivoluzione qualitativa, a condizione che sia integrata in un processo di disalienazione progressiva del lavoro, del consumo e dell'uomo, da attuarsi attraverso il progressivo deperimento della produzione mercantile, delle classi, dello stato e della divisione sociale del lavoro” (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, pp. 125-126).

<sup>102</sup> “È qui il punto centrale d'una economia politica in regime comunista: fino a che punto l'interesse del «da chi» – la diminuzione della giornata lavorativa resa possibile dalla produttività del lavoro – supera o bilancia il «perché», il fine sociale della produzione che può portare a servirsi della produttività del lavoro per accrescere il numero dei prodotti e non per diminuire lo sforzo dei produttori?” (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 180).

<sup>103</sup> Agnes Heller, dopo aver correttamente ricordato che nella società dei produttori associati il tempo di lavoro deve essere preventivamente definito in base ai bisogni umani da soddisfare, connette – contro la lettera marxiana e mediante un'evidente forzatura logica – questo riorientamento della produzione, nonché l'ampliamento del tempo dedicato ad attività



Sebbene vi ricorrano stabilmente alcuni elementi di fondo, la riflessione marxiana sul rapporto tra lavoro alienato, lavoro liberato e attività extra-lavorativa non è dunque né lineare né esente da contraddizioni, ravvedimenti e mutamenti di rotta, poiché da un lato presenta costantemente una pluralità di accenti che non è sempre agevole comporre in unità, dall'altro conosce un'evoluzione interna, che rispecchia una trasformazione più profonda nel modo di intendere il lavoro in relazione all'essere dell'uomo e al nesso organico tra questi e la natura. Nell'evoluzione che il concetto di lavoro subisce nell'arco della produzione marxiana si deve quindi cercare la risposta agli interrogativi lasciati aperti dalla costante oscillazione tra le prospettive contrapposte del lavoro libero e del non-lavoro.

---

superiori, con l'erezione del lavoro stesso a bisogno di vita: "In questa società è di primaria importanza *la valutazione dei bisogni e la conseguente ripartizione di forza-lavoro e di tempo di lavoro*; in tal modo viene modificata tutta la struttura dei bisogni (anche il lavoro diventa un bisogno vitale): gli uomini partecipano dei beni conformemente ai loro bisogni, e sono primari non i bisogni riguardanti beni materiali, ma quelli diretti alle «attività superiori» e soprattutto *quelli diretti agli altri uomini intesi non come mezzo, ma come fine*" (Heller À., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 27).

## CAPITOLO VII

### IL LAVORO DA ESSENZA A *ORGANON*

#### § 1. *Il lavoro tra ontologia e storicismo.*

Le difficoltà nelle quali ci si imbatte, allorché si intenda definire in termini teorici univoci il significato che il concetto di lavoro possiede nel pensiero di Marx, dipendono, prima che dal carattere aperto, dinamico e problematico della sua ricerca, dal suo peculiare statuto epistemologico. Essa non si presenta, infatti, nelle vesti di una filosofia del lavoro o di un'ontologia della *praxis*, che delineino in termini universali e a-temporali i tratti caratteristici dell'attività produttiva dell'uomo, bensì come una teoria critica della forma determinata che questa assume nell'orizzonte storico della società capitalistico-borghese. L'oggetto dell'analisi marxiana è infatti sempre, quale che sia il termine utilizzato per designarlo, il lavoro scambiato con i mezzi di sussistenza, comprato e venduto, appropriato dal capitalista; il lavoro sfruttato da altri, esterno all'operaio, alienato, coercitivo, privo di senso per il produttore diretto e capace di rinsaldare la forza estranea che lo soggioga, proprio in quanto questa peculiare forma di attività umana politicamente surdeterminata, ossia il *lavoro salariato*, costituisce il rovescio, il termine correlativo del capitale, insieme fonte, punto di applicazione e principio di rovesciamento del suo potere. Ne consegue che la riflessione di Marx può essere considerata filosofica solo in senso lato e a condizione di ammettere che essa si basi su una radicale storicizzazione delle categorie astratte che, intrapresa per la prima volta da Hegel sul piano logico-ontologico, è ora coerentemente applicata all'indagine delle strutture economiche sulle quali si reggono le società umane. In questa prospettiva, più che definire il concetto universale di lavoro ciò che importa è descrivere la fisionomia concreta che le sue forme fenomeniche assumono nel corso dell'evoluzione storica: è estremamente significativo in proposito il fatto che lo stesso *lavoro astratto*, ovvero sia la definizione formale dell'attività produttiva in quanto tale, come pura erogazione di energia umana orientata a un fine, ma indifferente al suo aspetto determinato, non compaia nelle opere di Marx tanto come un ente logico, quanto piuttosto come un'*astrazione reale*, come una forma particolare di lavoro che ha trovato piena realizzazione concreta nella società nordamericana dell'Ottocento.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> "L'indifferenza verso un genere determinato di lavoro presuppone una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessuno dei quali domini più sull'insieme. Così, le astrazioni più generali sorgono solo dove si dà il più ricco sviluppo concreto, dove una sola caratteristica appare comune [...] a una totalità di elementi. Allora, essa cessa di poter essere pensata soltanto in una forma particolare. D'altra parte, quest'astrazione del lavoro in generale non è soltanto il risultato mentale di una concreta totalità di lavori. L'indifferenza verso il lavoro determinato corrisponde a una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quindi indifferente. Il lavoro qui è divenuto non solo nella categoria, ma anche nella realtà, il mezzo per creare la ricchezza in generale [...]. Un tale stato di cose è sviluppato al massimo nella forma d'esistenza più moderna delle società borghesi,

Ciò nondimeno, la riduzione storica cui sono sottoposte le categorie filosofiche non è totale né senza residui nell'opera marxiana: a fianco del lavoro astratto, inteso come forma storicamente determinata di attività produttiva, concretamente esistente all'acme dell'evoluzione umana, la attraversa infatti una nozione teorico-formale di lavoro, che funge da polo dialettico e da metro di giudizio implicito del lavoro salariato.<sup>2</sup> Questa funzione del *concetto* di lavoro traspare in tutta chiarezza dal fatto stesso che – dai *Manoscritti* ai *Grundrisse* – i suoi tratti essenziali, anziché essere definiti in forma indipendente e positiva, sono esposti in stretta correlazione con quelli del lavoro alienato, dai quali si distinguono per opposizione e negazione diretta.<sup>3</sup> Nel ruolo di termine di confronto del lavoro salariato, nelle medesime opere esso è spesso affiancato o sostituito dalla nozione ancora più generica di attività, presentata di volta in volta come attività vitale cosciente e libera o come attività creativa o ancora come sviluppo dell'attività stessa. L'impiego pressoché indifferenziato di questi termini di significato diverso, quasi si trattasse di varianti adiafore di un unico lemma, non è senza conseguenze per la teoria, in quanto la mancata distinzione tra *pragma* o *techne* da un lato e *praxis*<sup>4</sup> dall'altro, ossia tra un tipo peculiare di attività regolamentata in forma economica e svolta nello spazio pubblico<sup>5</sup> e la più generale propensione dell'uomo a esprimere nell'azione i talenti, le abilità e le forze inscritte nella sua costituzione fisica e intellettuale, è all'origine di serie difficoltà interpretative e spiega molti degli equivoci in cui è incorsa la tradizione critica. Sebbene si trovi in rapporto di genere a specie con la sua forma salariata, neppure il lavoro in quanto tale si identifica infatti con l'attività umana genericamente intesa, dalla quale lo differenziano una serie di tratti caratteristici, che tuttavia Marx il più delle volte omette di sottolineare, a discapito del rigore concettuale della sua ricerca.

In effetti, la mancata distinzione tra l'attività libera e il lavoro autorizza a pensare che Marx, fino alle soglie del *Capitale*, ponga quest'ultimo in stretto rapporto con la libertà, concependolo come libera manifestazione vitale, cosicché i suoi confini paiono estendersi indefinitamente sino a farlo coincidere con la naturale tendenza dell'uomo ad agire estrinsecando spontaneamente le proprie forze. In questa lunga fase del suo pensiero, la dialettica del lavoro può quindi essere espressa nella forma di un nesso a due termini tra il lavoro alienato e il suo opposto, che è identificato indifferentemente con il lavoro o con la libera attività, poiché ciò che conta nella definizione di entrambi è l'elemento della libertà ed essi dunque per l'essenziale coincidono. Allorché, nel *Capitale*, Marx definisce per la prima volta il

---

gli Stati Uniti. Qui, dunque, l'astrazione della categoria 'lavoro', il 'lavoro in generale', il lavoro *sans phrase*, che è il punto di partenza dell'economia moderna, diviene per la prima volta praticamente vera. Così l'astrazione più semplice che l'economia moderna pone al vertice e che esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società, si presenta tuttavia praticamente vera in questa astrazione solo come categoria della società moderna" (Marx K., *Per la critica dell'economia politica. Introduzione*, Roma, Editori Riuniti, 1957, pp. 192-193; Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, pp. 31-32. Per l'indicazione delle pagine, d'ora in poi utilizzerò l'edizione dei *Lineamenti*).

<sup>2</sup> Sul duplice significato della nozione di lavoro astratto in Marx, cfr. Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*.

<sup>3</sup> Si veda a questo proposito il passo dei *Manoscritti economico-filosofici* riportato *supra*, p. 32.

<sup>4</sup> Impiego questi termini nel senso proposto da Naville, per il quale cfr. *supra*, p. 260, n. 90.

<sup>5</sup> Devo questa definizione di lavoro ad André Görz (cfr. Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, pp. 21-22).

concetto di lavoro in modo esplicito e rigoroso, ponendolo in relazione intrinseca con la necessità naturale, con un'unica mossa teorica lo separa tanto dall'attività come tale quanto dall'idea di libertà, le quali appaiono infine come i veri poli dialettici contrapposti al lavoro soggiogato dal capitale. Diviene allora evidente che, anche prima che egli avesse operato quella distinzione, era la libera attività vitale, più che il lavoro in senso strettamente economico, a figurare come il termine positivo della contraddizione e dunque che solo una definizione teorica superficiale del secondo poteva aver motivato la sua confusione con la prima. In effetti, dagli *Appunti su Mill* al *Capitale*, la negazione determinata del lavoro alienato è presentata di volta in volta come lavoro umano, libera attività vitale, manifestazione personale, sviluppo integrale dell'attività stessa, lavoro libero e libera attività intellettuale e sociale, cosicché pare coincidere più con un'attività libera che con una forma economica di lavoro. È dunque l'idea di un'attività spontanea, liberamente scelta a consentire di stringere in unità l'intera riflessione marxiana, il cui principale fattore di discontinuità interna consiste allora nella circostanza per la quale solo nel *Capitale* essa è esplicitamente distanziata dal lavoro; del resto, la nozione di un lavoro libero, che da ultimo Marx presenta come una vera e propria contraddizione in termini, già nei testi precedenti compare sporadicamente e in forma spesso vaga, allusiva o poco convincente, contrariamente a quanto ha sostenuto una fortunata tradizione interpretativa.

La tarda distinzione tra lavoro e attività libera è all'origine di un mutamento radicale nel modo di concepire la dialettica del lavoro. Come abbiamo visto, il suo presupposto teorico fondamentale è il carattere attivo dell'essere umano, che nel corso della storia può manifestarsi tanto in forme libere quanto in forme coercitive, contrassegnate dal dominio politico e dallo sfruttamento economico. All'interno di questo quadro teorico di riferimento, valido per l'intera opera marxiana, il *Capitale* introduce un elemento ulteriore, una nuova tipologia di costrizione, che deve essere considerata originaria e indipendente rispetto alla prevaricazione dell'uomo sull'uomo, nella misura in cui gli individui le sono soggetti per costituzione intrinseca: quella della necessità naturale. A monte della coercizione sociale si situa una non meno dura coercizione naturale, che lo sviluppo delle forze produttive consente di ridurre,<sup>6</sup> ma non di eliminare, e che costituisce pertanto un fattore limitante permanente rispetto all'ideale storico della piena realizzazione della libertà dell'uomo. È questo il motivo per il quale la contrapposizione dialettica tra lavoro salariato e attività propriamente umana appare nel *Capitale* come un'antitesi a tre termini, nella quale il secondo polo della relazione si sdoppia nei due sensi alternativi di *techné* orientata alla soddisfazione di bisogni umani, di lavoro naturalmente *necessario*, affrancato dalla costrizione capitalistica, e di *praxis libera*, auto-imposta, auto-regolata,

---

<sup>6</sup> La necessità naturale si intreccia con la storia dell'industria e per questo motivo possiede un carattere storicamente variabile, in un duplice senso: per un verso si indebolisce costantemente, poiché l'uomo, grazie allo sviluppo delle forze produttive, è in grado di ridurre sempre più la pressione e la forza di condizionamento che essa esercita su di lui; per un altro si estende, poiché lo stesso incremento della produttività del lavoro permette la soddisfazione di esigenze sempre nuove e fa sì che essa inglobi in misura crescente bisogni che sono storicamente posti, ma che finiscono per costituire per l'uomo una seconda natura.

fine a se stessa e priva di significato economico. Se è vero infatti che solo l'attività spontanea appare come la contraddizione diretta e piena del lavoro inteso come attività coercitiva, non si può negare che anche un lavoro necessario, il cui carattere obbligatorio derivi però dalla costituzione fisica dell'uomo anziché dalla coercizione sociale, possa figurare come una conquista, sebbene relativa e parziale, rispetto alla situazione concreta in cui versa il lavoratore salariato.<sup>7</sup> Ciò significa che, allorché il lavoro cessa di essere identificato con un'attività intrinsecamente libera, la sua dialettica finisce per essere articolata in tre poli distinti, ciascuno dei quali possiede la propria peculiare fisionomia e svolge il proprio ruolo teorico specifico.

Sebbene la libera attività intellettuale figuri ora come la meta e la conquista ultima cui l'uomo tende spontaneamente, è il lavoro inteso nella sua determinazione concreta di lavoro utile, ossia di "necessità naturale eterna",<sup>8</sup> a fungere da principio critico del lavoro produttore di valore e di plusvalore: l'indicazione dell'attività libera come di un ambito di vita ulteriore e sovraordinato rispetto alla sfera produttiva serve infatti a *relativizzare* il ruolo del lavoro in quanto tale nell'esistenza individuale dell'uomo, non a negarne la funzione critico-dialettica nei confronti delle sue forme storicamente determinate. Il modo stesso in cui Marx lo presenta è significativo tanto del ruolo che continua ad attribuirgli quanto del carattere permanentemente storico della sua indagine: all'interno del processo produttivo, egli distingue infatti il processo lavorativo vero e proprio, come condizione generale dell'esistenza umana, dal processo di valorizzazione, che è una particolare forma fenomenica del primo e proprio perciò può essere comparato, commisurato, criticato in base ad esso. L'elemento centrale dell'analisi è, come sempre, il lavoro salariato caratteristico del regime capitalistico, ovverosia una peculiare forma di attività finalizzata all'indefinita valorizzazione del valore, che è un prodotto storico specifico tanto quanto le merci in cui necessariamente si oggettiva; rispetto a questa sua tipologia storicamente determinata, il concetto di lavoro è definito negativamente, mediante sottrazione di tutto quanto non sia in essa riconducibile a una determinazione strettamente naturale.<sup>9</sup> Il processo di astrazione dalle proprietà storiche del lavoro salariato è reso possibile dall'implicita comparazione di questo con tutte le forme pre-capitalistiche di attività produttiva – la cui fisionomia Marx ha potuto ricostruire grazie a una meticolosa ricerca storico-economica –, che faccia risaltare in ciascuna di esse i necessari elementi invarianti sottesi alla variabilità del loro aspetto contingente, e di conseguenza sfocia

---

<sup>7</sup> La riduzione dello sforzo umano al solo lavoro necessario costituisce altresì un *requisito indispensabile* per la realizzazione della libertà vera: "Il «tempo libero» non può diventare un «tempo di libertà», uno strumento grazie al quale l'uomo s'appropria di tutte le sue potenzialità, che nella misura in cui egli ha in primo luogo conquistato le condizioni materiali di tale libertà affrancandosi da ogni sfruttamento economico, da ogni costrizione politica e da ogni asservimento ai bisogni elementari" (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, p. 126).

<sup>8</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 116.

<sup>9</sup> A Marx può quindi essere attribuita tutt'al più un'ontologia "debole", implicita e negativa: "per lui ci sono anche [...] degli elementi comuni che costituiscono lo sfondo generale che via via si determina storicamente. È giusto dunque parlare per Marx di una ontologia, sia pure [...] solo "negativa", nel senso che non è essa che interessa Marx e che essa può venir ricavata solo per "negazione" di ciò che lo interessa, cioè del concreto storico determinato" (Cingoli M., *Marxismo, empirismo, materialismo*, p. 132).

nella formulazione di un tipico concetto dell'intelletto astratto, povero di determinazioni concrete, puro scheletro formale che solo nel flusso della storia si riveste di carne e di sangue.<sup>10</sup>

Marx è pienamente consapevole della povertà di nozioni di questo genere, sulla quale si è ampiamente soffermato nel principale testo metodologico della sua età matura,<sup>11</sup> eppure nel *Capitale* fonda la critica del modo di produzione capitalistico proprio sul concetto astratto di lavoro,<sup>12</sup> erigendolo a metro di valutazione della sua forma alienata, a momento necessario ed eterno in base al quale misurare la variabilità della contingenza storica.<sup>13</sup> In questo modo, egli opera una sorta di riduzione logica della storia, il cui residuo finale è rappresentato da un'astrazione mentale, che concretamente non è mai esistita né mai esisterà: il lavoro nella sua forma puramente naturale. Questa mossa teorica, da un lato, consente a Marx di attingere un punto di vista assoluto, sottratto al divenire storico, che gli fornisca una prospettiva di senso e un criterio di giudizio cui sottomettere le strutture economiche storicamente variabili, ovverosia di interpolare nell'indagine un principio implicitamente valutativo che gli eviti il rischio di consegnarsi a un relativismo senza punti di riferimento né vie d'uscita:<sup>14</sup> solo così, in forza della distinzione tra processo di lavoro e di valorizzazione, tra valore d'uso e di scambio, tra proprietà *naturali* e *sociali* della merce,<sup>15</sup> è potuto emergere il carattere feticistico del modo di produzione borghese. Dall'altro lato, l'apparente ricaduta in una prospettiva ingenuamente naturalistica non scalfisce seriamente lo storicismo marxiano, nella misura in cui il principio valutativo *naturale* sottratto al divenire storico è indicato proprio nell'attività *produttrice di storia*, nel lavoro,<sup>16</sup> cosicché

---

<sup>10</sup> “Esistono determinazioni comuni a tutti gli stadi della produzione, che vengono fissate dal pensiero come generali; ma le cosiddette *condizioni generali* di ogni produzione non sono altro che questi momenti astratti con i quali non viene spiegato alcuno stadio storico concreto della produzione” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 11).

<sup>11</sup> Cfr. Marx K., *Per la critica dell'economia politica. Introduzione*.

<sup>12</sup> Paradossalmente, nel *Capitale* quest'astrazione coincide con la nozione di lavoro utile o *concreto*, che Marx contrappone al lavoro *astratto*, inteso come la forma storicamente determinata di attività che caratterizza il modo di produzione capitalistico. De Palma ha individuato in Marx le seguenti “strutture [...] del processo lavorativo in generale, e quindi di ogni suo modo particolare di esistenza: il bisogno che col lavoro si deve soddisfare; la «volontà conforme a scopo» (o «attività finalistica»); il dispendio di energie fisiche e psichiche; l'interscambio tra l'uomo e la natura, che si configura come «appropriazione», cioè trasformazione della natura; l'oggetto del lavoro, che è la natura stessa, di cui l'uomo si appropria mediante i mezzi di lavoro; infine il risultato dell'appropriazione, cioè il prodotto” (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 230-231).

<sup>13</sup> “Quando Marx definisce le caratteristiche del processo lavorativo come condizioni naturali eterne, perviene a una rigorosa articolazione concettuale di quell'aspetto del processo di oggettivazione che corrisponde al rapporto dell'uomo con la natura e che nei manoscritti del '44 era stato definito in contrapposizione all'estraniamento” (ivi, p. 231).

<sup>14</sup> “L'uomo, come creatore di sé e del suo mondo, fornisce anche un criterio per l'analisi delle condizioni della sua contemporanea esistenza storica. Se Marx avesse trascurato tale criterio, non avrebbe potuto liberarsi dell'atteggiamento relativistico che compare in alcuni scritti di Engels, Plekhanov, Kautsky e Lenin. Un atteggiamento positivistico di questo tipo avrebbe inevitabilmente scavato un solco invalicabile tra storia e filosofia, tra il proletariato e la rivoluzione, intesa come realizzazione delle possibilità dell'uomo in quanto *homo faber*” (Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 113).

<sup>15</sup> Questa distinzione è di origine inequivocabilmente aristotelica: “Ogni oggetto di proprietà ha due usi [...]: l'uno è proprio, l'altro non è proprio dell'oggetto: ad es. la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio. Entrambi sono modi di usare la scarpa: così chi baratta un paio di scarpe [...] usa la scarpa in quanto scarpa, ma non secondo l'uso proprio, perché la scarpa *non è fatta per lo scambio*” (Aristotele, *Politica*, p. 18, corsivo mio).

<sup>16</sup> La valorizzazione della capacità metamorfica del lavoro è incompatibile con la prospettiva immutabile dell'antropologia filosofica e dell'ontologia tradizionale: “La storia è [...] il prodotto dell'attività dell'uomo; [...] *storia dell'ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo*. [...] Feuerbach [...], trasformando la

l'indagine di Marx si chiude in circolo su se stessa, come critica della storia (economica) condotta sulla base del suo stesso presupposto. L'emersione, dal fondo del divenire storico, del lavoro come di una necessità naturale eterna non equivale dunque a una effettiva relativizzazione della prospettiva storica, ma tutt'al contrario alla ripresa del principio fondamentale dello storicismo materialistico,<sup>17</sup> secondo il quale l'uomo è un essere eminentemente storico e creatore di storia in quanto produce, nel lavoro, i mezzi della propria sussistenza in forma sempre nuova e così modifica tanto la natura esterna quanto la natura propria.

Ciò nondimeno, Hannah Arendt ha ravvisato in questa impostazione una forma di ontologismo,<sup>18</sup> all'unisono con diversi interpreti di formazione cristiana, che tendono naturalmente a proiettare sul pensiero di Marx l'ispirazione ontologica che muove la loro riflessione.<sup>19</sup> Questa interpretazione si impernia, oltre che sui passi già esaminati dei *Manoscritti* giovanili, su un travisamento della definizione – che compare in alcuni contesti tipici del *Capitale* – del lavoro come di una “necessità naturale eterna”. Il primo equivoco concerne il significato del termine necessità, con il quale Marx indica espressamente una “condizione di esistenza”<sup>20</sup> per l'uomo, dunque non una proprietà intrinseca o una destinazione essenziale, bensì un requisito *esteriore* della sua sussistenza fisica, alla stessa stregua dell'ambiente naturale da cui egli deve trarre la materia del proprio sostentamento. Il lavoro, come nel *Capitale* appare strumento del *ricambio organico* tra uomo e natura, così nei *Manoscritti* collega l'uomo alla natura esterna concepita come il suo *corpo inorganico*, “con cui egli deve restare in continuo processo di scambio per non morire”:<sup>21</sup> in entrambi i casi esso media il rapporto tra interiorità ed exteriorità, tra le funzioni vitali e le loro condizioni ambientali, al modo di una protesi artificiale che soccorre e potenzia l'azione dell'organo naturale. Non di ontologia si tratta dunque, né di semplice fisiologia, semmai di un evoluzionismo eco-fisiologico, nel quale al lavoro è attribuita la funzione di

---

filosofia in ‘antropologia’, [...] ha irrigidito l'uomo in una fissa oggettualità: così facendo, si toglie di mezzo la dialettica e la storia. Qui si cela il grande pericolo di ogni ‘umanesimo’ o punto di vista antropologico. Infatti, se si concepisce l'uomo come misura di tutte le cose, sopprimendo ogni trascendenza con l'ausilio di questa premessa, senza commisurare l'uomo stesso a questo punto di vista, senza applicare la ‘misura’ a se stessa o – più esattamente, senza rendere dialettico l'uomo stesso – l'uomo così assolutizzato si presenta semplicemente al posto di quei poteri trascendenti che egli era chiamato a spiegare, a dissolvere ed a sostituire metodologicamente” (Lukàcs G., *Storia e coscienza di classe*, pp. 245-246).

<sup>17</sup> “Marx ha accolto fin dall'inizio questa concezione della realtà come divenire e ha visto conseguentemente, secondo la lezione più esplicita dell'hegelismo, l'essere ontologico come essere storico. È la storia, al di là della pienezza romantica, senza tempo, dell'unità feuerbachiana di uomo e natura, l'ambito effettivo per Marx della vera realtà. L'uomo-popolo è un soggetto collettivo che ben più dell'idea di Hegel intende porsi come un soggetto che proprio nella processualità storica costruisce se stesso, valendo come unico fattore di senso e di costruzione della realtà, e proponendo dunque l'*autosufficienza della storia*, contro sia allo spiritualismo della metafisica sostanzialistica sia al riduzionismo dell'empirismo naturalista” (Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, pp. 56-57).

<sup>18</sup> Cfr. Arendt H., *Vita activa*, pp. 61-62. Contro l'interpretazione ontologica del pensiero marxiano, Alfred Schmidt ha opportunamente osservato che “solo se con Marx si riconosce la realtà materiale come già mediata socialmente, si può evitare l'ontologia” (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, p. 31).

<sup>19</sup> Un esempio recente di questa tendenza è offerto da Totaro F., *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Milano, Vita e Pensiero, 1999 e Id., *Lavoro ed equilibrio antropologico*, in Id. (a cura di) *Il lavoro come questione di senso*, Edizioni Università di Macerata, 2012, pp. 305-328.

<sup>20</sup> Cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 116.

<sup>21</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 131.

collegare due termini co-originari, l'uomo e il suo ambiente,<sup>22</sup> secondo modalità storicamente mutevoli. Proprio poiché entrambi quei termini sono costantemente modificati dall'azione trasformatrice del lavoro, è possibile che quest'ultimo cessi un giorno di essere necessario a connetterli e che l'*oikos* trasfigurato dalla totale automazione produttiva garantisca all'uomo la sussistenza senza sforzo, realizzando infine la condizione beata che gli antichi avevano proiettato nel passato mitico dei regni di Saturno o del giardino edenico.

Il secondo equivoco verte sul significato da attribuire al termine "naturale", che nell'opera di Marx non qualifica mai un'entità stabile, essenziale o ontologica, poiché la natura stessa vi appare coinvolta nel divenire storico, costantemente trasformata e riprodotta in forme artificiali dall'azione metamorfica dell'uomo.<sup>23</sup> Questa variabilità si manifesta tanto dal lato della natura esterna, la cui evoluzione è strettamente intrecciata con lo sviluppo dell'industria,<sup>24</sup> che ne assottiglia progressivamente l'autonomia fino ad assorbirla integralmente in sé,<sup>25</sup> quanto dal lato della natura interna dell'uomo,<sup>26</sup> come dimostra il carattere storico, mutevole dei suoi bisogni,<sup>27</sup> che si espandono insieme con le forze capaci di soddisfarli,<sup>28</sup> tanto che infine "il tempo di lavoro necessario avrà la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale".<sup>29</sup> Che il bisogno storicamente prodotto figuri come criterio di determinazione della durata del lavoro significa, in termini teorici generali, che la "necessità naturale" da misura suprema si è tramutata in entità misurata, ossia che la natura appare a Marx variabile dipendente del processo storico; ma questa circostanza implica che il lavoro, come attività naturale che sottrae alla fissità a-temporale l'ambito della natura, non possa rimanere esente dal

---

<sup>22</sup> In questa luce la stessa nozione heideggeriana di essere-nel-mondo, che implicitamente orienta la lettura arendtiana di Marx, appare come una traduzione idealistica del nesso organico tra uomo e natura che costituisce uno dei capisaldi della riflessione marxiana; allo stesso modo, la nozione arendtiana di mondità non sembra altro che una trascrizione nel registro del *sensu* dell'attività concreta di produzione di oggetti durevoli.

<sup>23</sup> Per il carattere storico-sociale della natura, che è frutto della mediazione del lavoro umano, cfr. Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*.

<sup>24</sup> La natura è per Marx sempre carica di storia: "Anche gli oggetti della più semplice 'certezza sensibile' [...] sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali. È noto che il ciliegio [...] è stato trapiantato nella nostra zona pochi secoli or sono grazie al *commercio*, e perciò soltanto *grazie* a questa azione di una determinata società in un determinato tempo esso fu offerto alla 'certezza sensibile' di Feuerbach. [...] la celeberrima 'unità dell'uomo con la natura' è sempre esistita nell'industria" (Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, pp. 16-17).

<sup>25</sup> "Soltanto a questo stadio la manifestazione personale coincide con la vita materiale, ciò che corrisponde allo sviluppo degli individui in individui completi e alla *eliminazione di ogni residuo naturale*" (ivi, p. 65, corsivo mio).

<sup>26</sup> "La natura umana, questo «insieme di bisogni e impulsi», si può spiegare soltanto come un processo storico nel quale non sussistono l'uno accanto all'altro senza mediazione un elemento costante ed uno variabile, ma nel quale il particolare determina la vita dell'universale. L'essenza umana scaturisce di volta in volta da una determinata forma di società, essa non è un «astratto inerente all'individuo singolo», bensì «l'insieme dei rapporti sociali» (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, p. 77).

<sup>27</sup> Il materialismo marxiano è una forma di anti-naturalismo, che concepisce i bisogni umani e la necessità naturale in forma storica (cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 318).

<sup>28</sup> Cfr. Marx K., *Il capitale*, libro III, p. 1011.

<sup>29</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, pp. 405-406. Fallot commenta: "Una volta abolito il sistema capitalistico, i bisogni sociali (il consumo dunque) non sarebbero più secondari nei confronti del lavoro. Al contrario [...], venendo meno la legge del valore [...], l'utilità delle masse diventa lo scopo della produzione, o piuttosto ciò che la determina è il raffronto del bisogno dell'uomo come produttore (che tende all'alleggerimento del lavoro) con i suoi bisogni come consumatore" (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 36).



movimento che imprime alle cose e debba dunque trascinare nella corrente della storia anche la propria naturalità.

Il disconoscimento di questa dinamica è alla base delle letture ontologiche del pensiero marxiano, che non hanno saputo cogliervi un'originale traduzione sul piano storico concreto del circolo logico hegeliano del presupposto-posto, la quale trova la sua forma più generale proprio nella storicizzazione della natura. In tutte le sue sezioni storiche fondamentali, il primo libro del *Capitale* mostra infatti altrettanti saggi dell'applicazione di un medesimo schema, secondo il quale le condizioni di partenza di un processo storico sono riassorbite, riprodotte ed estese nel corso del suo sviluppo successivo, cosicché ciò che dapprima appariva come presupposto infine si mostra come esito del processo stesso. Così accade ad esempio per la storia della divisione del lavoro, nella quale i fattori ecologici della differenziazione produttiva, che originariamente si presentavano come sue condizioni, appaiono in un secondo tempo come risultati della sua espansione;<sup>30</sup> lo stesso avviene per il capitale, la cui genesi rimanda a requisiti storici specifici, di carattere tanto materiale quanto formale – l'accumulazione originaria, l'esistenza di forza-lavoro libera, ossia svincolata da rapporti di dipendenza personale e priva di mezzi di sostentamento e di produzione –, ma che diviene effettivamente tale solo allorché riproduce quelle condizioni a partire da sé, ovvero sia quando il suo dato di partenza è riassorbito e duplicato in forma autonoma, apparentemente scevra di presupposti. Senza fare riferimento al circolo del presupposto-posto, alla dinamica costante per la quale il *dato immediato* si dispiega pienamente solo come *risultato*, non si comprenderebbe l'insistenza con cui Marx, in tutte le opere della maturità, sottolinea la tendenza del capitale a trasformare le condizioni che trova già apprestate dal processo storico antecedente alla sua nascita in realizzazioni dirette della propria dinamica. Non solo il capitale, ma anche la fabbrica meccanizzata è realmente tale solo allorché si riproduce da sé: un'evidente circolarità caratterizza la produzione di macchine mediante macchine, grazie alla quale “la grande industria [...] si è creata una sottostruttura tecnica adeguata, e ha potuto camminare con le proprie gambe”<sup>31</sup> dopo una fase iniziale nella quale la produzione delle macchine utensili dipendeva ancora dall'elemento estraneo rappresentato dalla forza-lavoro umana. Il capitale tende quindi ad assorbire e a far proprie tutte le condizioni che gli sono esterne e ad estendersi di conseguenza sull'intera realtà, funzionando come un principio onnipervasivo di totalizzazione; rispetto ai suoi presupposti, esso si comporta esattamente come il processo storico nei confronti della natura, assimilandoli a sé, riproducendoli in forma storica e trasformandoli in qualcosa di nuovo, ossia impone una progressiva de-naturalizzazione alle condizioni della propria evoluzione. Se ne può dunque concludere che il circolo di presupposto-posto riguarda in ultima istanza proprio il rapporto tra natura e storia, tra immediatezza e mediazione, purché si tenga presente il fatto che il naturale e l'immediato non vanno

---

<sup>30</sup> Un chiaro esempio di questa divisione internazionale del lavoro su base ecologica è offerto dalla trasformazione in pascolo e in riserva di caccia di vastissime regioni delle Highlands scozzesi (cfr. Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 914-917).

<sup>31</sup> Ivi, pp. 516-517.

intesi come dati assolutamente primi, bensì come risultati di un processo storico precedente, che possono apparire originari soltanto in relazione allo sviluppo successivo. La natura è infatti già sempre mediata in Marx, il suo concetto è sempre relativo e non possiede valenza ontologica assoluta, in quanto implica un elemento di storicità che lo sottrae al miraggio della presupposizione pura; il cominciamento è quindi necessariamente un dato storico, anche quando si ancori nella costituzione fisica dell'uomo, poiché pure questa è costantemente trasformata dalle vicende della storia produttiva.

Roberto Finelli ha avuto il merito di sottolineare la presenza di questo schema hegeliano alla base della teoria marxiana del lavoro salariato come astrazione reale posta dal capitale: “*all’astratto come reale è [...] consustanziale una teoria della totalizzazione come farsi storico, dove la totalità non è presupposta ma posta e dove perciò essa può essere assunta come presupposto reale, e non arbitrario, solo in quanto si dà come risultato*”.<sup>32</sup> Il lavoro astratto è infatti principio di totalizzazione della società del capitale in quanto è sia il presupposto reale del suo rapporto, la cui possibilità è inscritta nell’esistenza di una forza-lavoro separata da qualsiasi sapere particolare e da qualsiasi forma determinata di attività, sia il suo risultato ultimo, posto dal capitale al culmine della propria affermazione, giacché questo da un lato si radica nella scissione assoluta tra l’individuo e le condizioni della sua esistenza e dall’altro la riproduce *motu proprio*, estendendola e universalizzandola. L’intero processo dell’accumulazione originaria non fa che mostrare il punto di ancoraggio e di innesco della dinamica espansiva del capitale, che consiste appunto nell’indefinita riproduzione di quella frattura: “la produzione capitalistica, non appena poggi sui suoi piedi, non solo mantiene questa separazione, ma la riproduce *su scala sempre crescente*”.<sup>33</sup> Le metafore antropomorfe cui Marx ricorre quando si tratta di descrivere il moto del capitale – camminare con le proprie gambe, poggiare sui suoi piedi – servono ad esprimere la duplice tendenza che lo caratterizza ad assimilare le condizioni della propria esistenza, a privarle di indipendenza sottraendole al controllo di qualsiasi istanza estranea e a sé non riducibile, per poi riprodurle in forma nuova a partire da se stesso. In questo modo esso è implicitamente apparentato all’uomo, ossia all’*essere vivente capace di storia*, la cui esistenza consiste tanto nell’interiorizzazione dell’esteriore quanto nell’esteriorizzazione dell’interiore, ossia nell’assimilazione dell’esteriorità naturale e nell’apertura dell’immutabile circolarità della *zōē* alla creatività spontanea del *bios*.<sup>34</sup> Il circolo capitalistico del presupposto-posto offre quindi un’illustrazione particolare del senso generale dell’attività umana, che congiunge storia e natura, sciogliendo la fissità naturale in un caleidoscopio di forme storiche, che sono natura in quanto punto di partenza dell’azione e storia in quanto suo prodotto e punto di arrivo. Del resto, già la critica dell’impostazione a-dialettica del discorso economico-politico e la denuncia del carattere “naturale” e feticistico assunto dalle leggi economiche nella società capitalistica hanno mostrato che il vero bersaglio polemico di Marx è la

---

<sup>32</sup> Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, p. 118.

<sup>33</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 897.

<sup>34</sup> Assumo questa distinzione nel senso proposto da Arendt (cfr. Arendt H., *Vita activa*, pp. 69-70).

naturalizzazione della storia, cui egli contrappone una simmetrica storicizzazione della natura. Non è quindi esclusivamente il rapporto di capitale, come sua figura fenomenica particolare, ma più in generale la storia *tout court* ad assimilare a sé l'intero esistente: in questa misura, il capitale appare come uno strumento di umanizzazione del mondo e il suo processo di totalizzazione come il mezzo attraverso il quale si realizza una fondamentale totalizzazione storicistica, che dissolve la consistenza indipendente di una natura presupposta.

L'espansione della necessità naturale in corrispondenza con lo sviluppo storico, che fa sì che essa venga a includere determinazioni sociali e morali;<sup>35</sup> la genesi di bisogni storici, posti dallo sviluppo umano, che valgono tuttavia per l'uomo alla stregua di bisogni naturali, sono chiari esempi di questo modo di intendere la natura, la storia e il loro mutuo rapporto, di fronte al quale sembra azzardato ipotizzare che proprio il lavoro dell'uomo, che è il principale fattore di storicizzazione della natura, sia a sua volta sottratto all'evoluzione storica ed eretto a necessità insormontabile e a naturalità destinale. È d'altronde lo stesso processo di meccanizzazione dell'attività produttiva a lasciare intravedere i termini concreti di una possibile conciliazione tra l'idea secondo la quale il lavoro sia una necessità naturale eterna e la prospettiva della sua eliminazione dalla vita dell'uomo. Se si assume il termine necessità nel significato, né ontologico né assiologico, di requisito materiale di esistenza, nulla vieta in via di diritto che l'uomo ne scarichi il peso su un apparato produttivo meccanizzato e dunque la stessa possibilità dell'abolizione del lavoro – che tanto turba Arendt, per la quale confliggerebbe con la definizione implicita dell'uomo come *animal laborans*<sup>36</sup> – si riduce infine a un problema di storia della tecnologia, ossia a una semplice questione di fatto: nella produzione automatizzata, in cui un sistema di macchine lavora al posto dell'uomo, nonostante che continui a essere imprescindibile condizione esterna della sopravvivenza di quest'ultimo, l'attività di mediazione con la natura è assicurata infatti da un dispositivo artificiale e inorganico, cosicché “cessa il lavoro in cui l'uomo fa ciò che può lasciar fare in vece sua”.<sup>37</sup> Il lavoro è dunque una necessità eterna *per* l'esistenza dell'uomo, ma non è altrettanto necessario che questa attività sia propria *dell'uomo*, nel senso che sia direttamente svolta da lui, laddove esista la possibilità tecnica di trasferirne il peso su un apparato meccanico. Questo esito implicito della riflessione marxiana non è che un aspetto particolare dell'estensione della storia a danno della natura, che rende possibile immaginare che anche il lavoro, ossia l'attività di trasformazione storica della natura, sia assolto da enti non naturali ma artificiali, storicamente prodotti. Non si dà quindi contraddizione alcuna tra la prospettiva di un progresso tecnologico che abolisca interamente il

---

<sup>35</sup> “Il volume dei cosiddetti bisogni necessari, così come il modo di soddisfarli, è [...] un prodotto della storia, quindi dipende in larga misura dal grado di civiltà di un paese [...]. Contrariamente alle altre merci, la determinazione del valore della forza lavoro include perciò un elemento storico e morale” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 265).

<sup>36</sup> Arendt esprime così la fondamentale contraddizione marxiana: “Il fatto è che in tutte le fasi della sua opera egli definisce l'uomo come *animal laborans* e poi lo conduce in una società in cui la più grande e la più umana delle sue facoltà non è più necessaria. Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciata fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva” (p. 74).

<sup>37</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 317.

lavoro dell'uomo e l'idea secondo cui il lavoro è una necessità naturale per l'uomo, posto che si ammetta che quella necessità naturale, da un lato, possa essere soddisfatta in forme non immediatamente naturali – ciò che è pacifico nel quadro della concezione marxiana della natura – e, dall'altro, possieda il significato debole di requisito esterno di esistenza fisica. L'interpretazione arendtiana si basa per converso su un'accezione ontologico-assiologica di necessità, che la identifica con una destinazione d'essenza, con ciò in cui ne va dell'essere dell'uomo, cosicché sembra che egli non possa fare a meno del lavoro non solo per mantenersi in vita, bensì, più profondamente, per essere pienamente uomo; al fondo di questa lettura si cela quindi una tendenza a trasporre il discorso di Marx dal livello della vita immediata a quello della vita propriamente umana, dal piano storico dell'essere al piano metastorico dell'essenza, ovvero ad attribuire significato ontologico alle sue generalizzazioni storico-empiriche.

Infine, le considerazioni sin qui svolte sono compatibili anche con la definizione del lavoro come di una necessità naturale “eterna”, poiché essa indica semplicemente il fatto che la *conditio sine qua non* della vita dell'uomo è la riproduzione dei mezzi della sua esistenza, la quale tuttavia può essere legittimamente assicurata anche da un apparato produttivo interamente meccanizzato, che non richieda alcun intervento umano. Non nella definizione astratta di lavoro offerta dal *Capitale* si possono quindi rinvenire le tracce di un fondamentale ontologismo di Marx, ma semmai nei suoi primi testi giovanili, dove l'iniziale influsso feuerbachiano non è ancora stato depurato dal suo organicismo astratto e dal suo ingenuo naturalismo grazie alla scoperta del “continente storia”.

## § 2. *La seduzione del genere.*

Nei manoscritti di argomento economico del 1844-1845, Marx attribuisce al lavoro una duplice funzione di mediazione, tra uomo e natura da un lato e tra individuo e genere dall'altro. Entrambi questi temi torneranno costantemente lungo tutta la sua opera, ma, mentre l'uno possiede una stabile connotazione eco-fisiologica, l'altro assume dapprincipio un significato ontologico, che progressivamente si attenua e scompare nei testi della maturità. A proposito del primo aspetto, come nei *Manoscritti* il lavoro è considerato attività mediatrice tra il soggetto vivente e la natura intesa come suo *corpo inorganico* così nei *Grundrisse* il suolo è definito “condizione naturale di produzione” dell'uomo, “con cui egli sta in rapporto come con la sua propria *esistenza inorganica*, laboratorio delle sue forze e dominio della sua volontà”,<sup>38</sup> e ancora nel *Capitale* il lavoro si presenta come strumento del ricambio *organico* tra l'uomo e la natura. La continuità della concezione di Marx è testimoniata in modo evidente da un brano del suo capolavoro, che da un punto di vista concettuale ricalca fedelmente un passo analogo dei *Manoscritti*, sebbene se ne distanzi per il carattere intuitivo e divulgativo delle

---

<sup>38</sup> Ivi, II, p. 125.

metafore cui ricorre: “la terra, come è la sua [dell’uomo] dispensa originaria di generi alimentari, così è il suo primitivo arsenale di mezzi di lavoro”.<sup>39</sup> L’unico elemento che, nel passaggio dalla prima alla seconda formulazione, è lasciato cadere o meglio reso implicito è il carattere *universale* dell’agire dell’uomo, che si manifesta nella circostanza per la quale l’*intera* natura è ridotta a materia e strumento della sua attività.

Proprio dal modo in cui egli pone l’universalità del lavoro in relazione con il nesso tra individuo e genere umano, tra esistenza individuale ed essenza generica traspaiono l’organicismo e l’ontologismo del giovane Marx. Nei testi parigini, quell’universalità è presentata sia come l’attitudine dell’uomo a fare uso dell’intera natura sia come la capacità individuale di produrre in vista del bisogno altrui,<sup>40</sup> ossia di imprimere nell’oggetto una forma genericamente umana, grazie alla quale il soggetto mostra di possedere un’*autocoscienza generica* distinta da quella individuale e ad essa irriducibile. Ciò che distingue questa da altre formulazioni successive apparentemente analoghe è il rispettivo contesto teorico in cui esse si situano: qui il riconoscimento della possibilità di un’apprensione diretta del *Gattungswesen* umano, della quale l’attività lavorativa reca testimonianza, è connesso – secondo la lezione feuerbachiana – con il presupposto organicista dell’assoluta priorità del genere sull’individuo, dell’essenza sull’esistenza,<sup>41</sup> sul quale Marx innesta altresì il *topos* filosofico dell’inversione di mezzo e fine. Dall’incrocio tra i temi dell’intrinseca universalità del lavoro umano e della superiorità del piano ontologico su quello ontico discendono da un lato l’ambiguo accostamento dell’attività lavorativa all’essenza dell’uomo, dall’altro una decisa svalutazione della prospettiva dell’esistente singolo e della sfera dei bisogni materiali, che si rivela nella circostanza per la quale al lavoro è attribuita la funzione precipua non tanto di assicurare la sussistenza degli individui concreti, quanto di manifestarne l’essenza generica. Sebbene per un verso la piena identificazione tra quest’ultima e l’attività produttiva appaia tutt’altro che pacifica<sup>42</sup> e per l’altro Marx mostri di intendere il lavoro anche come uno strumento, come una condizione materiale di riproduzione dell’individuo e della specie umana, il fatto che egli affermi che “il lavoro estraniato rovescia il rapporto nel senso che l’uomo [...] fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, soltanto un mezzo per la sua *esistenza*”<sup>43</sup> autorizza a riconoscere nel lavoro sottratto all’estraniamento l’attività propria e il fine intrinseco dell’essere umano, la *praxis* specifica che

---

<sup>39</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 275. Il passo dei *Manoscritti* cui mi riferisco è il seguente: “l’intera natura è fatta su corpo *inorganico*, sia in quanto essa (1) è un alimento immediato, sia in quanto (2) è la materia, l’oggetto e lo strumento della sua attività vitale” (Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 131).

<sup>40</sup> Cfr. Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 26.

<sup>41</sup> “Il peso più grave dell’eredità feuerbachiana nel primissimo Marx sta in questa teoria sostanzialistica dell’essenza, che ben lontana ad es. dalla radicale trasformazione imposta da Hegel al concetto d’essenza, [...] torna a ridurre *l’essenza* ad un *essere*, immediatamente dato. [...] Ma, come in Spinoza l’esistenza dell’attributo e del modo fa questione rispetto all’unicità della sostanza, così l’uomo sostanziale di Marx non sostiene la particolarizzazione. La determinazione contraddice l’universalità dell’essenza e perciò il precipitare e il fissarsi della particolarità conduce a disgregazione ed a opposizione assoluta la coerenza di quel mondo di assoluta identità” (Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, pp. 55-56).

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, pp. 35-37.

<sup>43</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 132-133.

lo definisce e lo differenzia dalle altre specie animali, assoluto atto-di-vita prima ancora che relativo mezzo-per-la-vita. In questa astratta rappresentazione della prassi produttiva, dalla quale traspare il giovanile idealismo di Marx, all'ambito concreto del bisogno individuale, che essa è inesorabilmente chiamata a soddisfare e che costituisce pertanto un *fine esterno* rispetto alla sua diretta esecuzione, non è riconosciuta alcuna consistenza assiologica autonoma né tanto meno una funzione orientativa nei confronti della produzione. È questo un sintomo del pregiudizio anti-individualistico e anti-materialistico che attraversa tutti i primi testi di Marx, dagli articoli della *Gazzetta renana*, in cui egli conduce una costante polemica contro ciò che definisce materialismo, ossia contro la subordinazione dell'universalità del diritto al particolarismo degli interessi materiali, fino appunto ai *Manoscritti*, nei quali la riduzione dell'attività lavorativa a semplice mezzo di vita sembra comportare una forma di inversione alienante e di tradimento della destinazione essenziale dell'uomo. In questa prima fase del suo pensiero, universale e particolare appaiono ancora difficilmente conciliabili, poiché l'insistenza sull'universalità dell'essere umano non è adeguatamente bilanciata dal riconoscimento della legittimità delle istanze provenienti dagli esistenti singoli, secondo il modello offerto dalla totalità schilleriana.

Un passo avanti nella direzione del superamento della prospettiva ontologica, cui si accompagnano la rivalutazione dell'esistente concreto con i suoi bisogni e la ridefinizione in senso materialistico dell'alienazione, è rappresentato dalla sostituzione del concetto di essenza generica con quelli di manifestazione personale (*Selbstbetätigung*) o di estrinsecazione di vita (*Lebensäußerung*). Il primo è utilizzato nell'*Ideologia tedesca*, in connessione con il tema dell'inversione di mezzo e scopo, per indicare il correlato dialettico della semplice esistenza dell'uomo:

L'unico nesso che ancora li lega alle forze produttive e alla loro stessa esistenza, il lavoro, ha perduto in essi [negli operai] ogni parvenza di manifestazione personale e mantiene la loro vita soltanto intristendola. Mentre nei periodi precedenti la manifestazione personale e la produzione della vita materiale erano separate per il fatto che toccavano a persone diverse e la produzione della vita materiale era considerata, a causa della limitatezza degli individui stessi, come una specie subordinata di manifestazione personale, ora esse sono separate al punto che la vita materiale appare in genere come scopo, la produzione di questa vita materiale, il lavoro (che ora è l'unica forma possibile ma, come noi vediamo, negativa della manifestazione personale), come mezzo.<sup>44</sup>

Questa formulazione si differenzia dalle precedenti per il fatto che all'esistenza non contrappone più l'essenza nella sua universalità generica, bensì l'estrinsecazione *personale* (*Selbst*) di capacità peculiari, cosicché la costitutiva complessità dell'uomo cessa di trovare espressione nel nesso organico che lega l'individuo al genere, poiché è ricondotta all'interno della sfera vitale dell'individuo singolo.<sup>45</sup> L'essenza generica dell'uomo non è più chiamata in causa, in quanto i due poli estremi tra i quali è

---

<sup>44</sup> Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, pp. 63-64.

<sup>45</sup> Già l'*Ideologia tedesca* attesta quindi il tentativo marxiano di fondare teoricamente "un comunismo [...] della individualità e non della organicità" (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 171) che Preve considera realizzato solo a partire dai più tardi *Grundrisse*.

divaricata l'attività lavorativa, i due scopi contrapposti cui essa può servire – la vita materiale da un lato, la manifestazione personale dall'altro – riguardano entrambi l'esistente concreto. Il lavoro è ora indicato quindi come l'attività nella quale può manifestarsi non già l'appartenenza indifferenziata di tutti gli individui a un identico genere umano, ma la peculiare *personalità* di ciascuno di loro, con quanto essa può implicare di unico e di irripetibile.

La scelta terminologica riflette un mutamento concettuale, che si spiega con il fatto che nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels intendono tanto prendere le distanze dal pensiero di Feuerbach quanto contendere a Stirner il riscatto della prospettiva dell'individuo, cosicché, se da un lato abbandonano la nozione di essenza generica,<sup>46</sup> dall'altro devono introdurre quella di manifestazione personale per poter mantenere, *entro i confini della vita individuale*, quella stessa complessità, quello stesso spessore di senso che dapprima era stato espresso nella tensione umana all'universale. La nuova centralità acquisita dalla prospettiva individuale, se da un lato consente di esprimere con chiarezza la condizione di alienazione nei termini della riduzione dell'esistenza come azione all'esistenza come dato o fatto, dell'attività vitale alla passività della pura sopravvivenza, dischiude dall'altro la possibilità di una rivalutazione della sfera dei bisogni materiali dell'uomo, che per la prima volta sono posti in relazione positiva con la piena manifestazione delle potenzialità umane, anziché ad essa implicitamente contrapposti.<sup>47</sup>

Il concetto di *Lebensäußerung* occorre invece nel testo di una conferenza che Marx tenne nel 1847 presso l'Associazione degli operai tedeschi di Bruxelles, in particolare in un brano che riprende in forma divulgativa il tema del rapporto tra lavoro, vita in senso biologico e vita propriamente umana che i *Manoscritti* avevano espresso in termini astrattamente filosofici:

il lavoro è l'attività vitale (*Lebenstätigkeit*) tipica dell'operaio, è la manifestazione della sua stessa vita (*Lebensäußerung*). Ed egli vende a un terzo questa *attività* vitale per garantirsi i *mezzi di sussistenza necessari*. La sua attività vitale, allora, è per lui esclusivamente un mezzo per mantenersi in vita. Egli lavora per poter vivere. Egli non calcola il lavoro come parte della sua vita. Esso è una merce che egli ha aggiudicato a un terzo. [...] Forse che l'operaio che tesse, fila, tornisce, trapano, costruisce, scava, rompe le pietre, le trasporta, e così via, può considerare questo suo tessere, filare, trapanare, tornire, costruire, scavare, rompere pietre per dodici ore come un'estrinsicazione della sua esistenza, come vita? Tutto l'opposto, per lui la vita inizia nel momento in cui termina questa sua attività, a tavola, al bancone dell'osteria, a letto. Il significato delle dodici ore lavorative, per lui, non risiede nel tessere, nel filare, nel trapanare, e così via, ma esclusivamente nel *guadagnare* ciò che gli rende possibile l'andare a tavola, al bancone

---

<sup>46</sup> Aver sottolineato con forza il significato e la rilevanza di questo abbandono è il principale merito della lettura althusseriana di Marx, che per altri versi appare poco convincente ed eccessivamente "a tesi" (cfr. Althusser L., *Per Marx*, pp. 198-199).

<sup>47</sup> Cfr. Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 64. Mandel ha colto acutamente la novità che l'*Ideologia tedesca* rappresenta a questo proposito (cfr. *supra*, pag. 224, n. 154). Heller sostiene al contrario una certa fissità nella teoria marxiana dei bisogni, ma in questo modo non riesce a dar conto del ruolo specifico che essa riveste nel passaggio da una concezione genericamente naturalistica dell'uomo a una visione materialistica della storia (cfr. Heller A., *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 40-41).

dell'osteria, a letto. Qualora il baco da seta dovesse tessere per poter condurre la sua esistenza come bruco, ecco che allora sarebbe un salariato perfetto.<sup>48</sup>

Rispetto a diversi testi apparentemente analoghi dei *Manoscritti*, questo passo segna in realtà tanto un restringimento quanto una concretizzazione di prospettiva: in primo luogo, il lavoro vi è definito l'attività fondamentale non più dell'uomo in quanto tale, bensì esclusivamente dell'individuo nella sua determinazione particolare di lavoratore (*Arbeiter*); secondariamente, la riduzione di quell'attività a mero mezzo di vita non è più semplicemente enunciata, ma illustrata a partire dal vissuto di chi è impegnato nella sua esecuzione. Ciò che più conta, la condizione del lavoratore nella società capitalistica non è descritta in rapporto a un'astratta essenza umana da realizzare, bensì alla luce della necessità economica che lo costringe a scambiare il proprio tempo di vita contro i mezzi di sussistenza, secondo uno schema che rimarrà invariato fino al *Capitale*.<sup>49</sup> Soppresso il riferimento all'essenza, il lavoro acquista in concretezza naturalistica quanto perde in consistenza ontologica, poiché appare come un'estrinsecazione di forze vitali, che tuttavia nelle condizioni storiche proprie del modo di produzione capitalistico non è avvertita come tale dal lavoratore, il quale non può vedervi altro che un mezzo finalizzato al perseguimento di uno scopo estraneo. Ciò non significa d'altronde che il lavoro affrancato dal capitale sia presentato come un fine in sé o come una destinazione essenziale, che conferisca senso e valore alla vita dell'uomo e lo differenzi dagli altri animali: esso appare piuttosto come l'espressione concreta di una generica attitudine all'azione, di una predisposizione generale che accomuna tutti gli esseri viventi,<sup>50</sup> i quali non subiscono passivamente il corso del divenire naturale al modo della materia inerte, bensì vi partecipano attivamente; per converso, l'alienazione è identificata con la condizione, esclusivamente umana, nella quale l'esecuzione del lavoro è vissuta dall'operaio come *sospensione e svuotamento di senso* del suo tempo di vita, allorché il suo atto è come prosciugato, rinsecchito, privato d'anima e ridotto al morto involucro esteriore di un movimento meccanico ripetitivo. Il lavoro in senso pieno è invece lo strumento grazie al quale l'uomo, in quanto essere vivente, si inserisce attivamente nel processo metamorfico della natura, media il proprio rapporto con il mondo esterno, trasformando se stesso non meno che quest'ultimo. Il paragone con il baco da seta incapace di diventare farfalla esprime icasticamente tanto l'insensata circolarità del lavoro salariato, che è mezzo che riproduce se stesso, privo di significato e di apertura verso una qualsivoglia ulteriorità, quanto il carattere intrinsecamente metamorfico del lavoro umano, il cui senso e il cui fine non possono in alcun modo risolversi nella reiterazione della sua esecuzione. Se quindi tutto il brano serve ad affermare la necessità che il lavoro sia esperito come vita da chi vi è impegnato già nel momento in cui

---

<sup>48</sup> Marx K., *Lavoro salariato e capitale*, pp. 147-148.

<sup>49</sup> "Ci vogliono secoli perché il 'libero' operaio, sviluppandosi il modo di produzione capitalistico, si adatti volontariamente, ovvero sia *costretto socialmente*, a vendere *tutto il tempo della sua vita attiva*, anzi la sua stessa capacità di lavoro, contro il prezzo dei mezzi di sussistenza" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 381).

<sup>50</sup> "L'uomo stesso, considerato come pura esistenza di forza lavoro, è un oggetto naturale, una cosa, sia pur viva e cosciente: il lavoro stesso è espressione materiale di quella forza" (ivi, p. 310).



lo compie, nel rimando implicito alla farfalla come al fine della tessitura del bruco si affaccia l'idea secondo la quale il lavoro è attività finalistica orientata a uno scopo che ne trascende i confini e che consiste in primo luogo nella *trasformazione del suo stesso agente*. L'abbandono della nozione di *Gattungswesen* e, conseguentemente, della sovrapposizione tra la dialettica di essenza ed esistenza e quella di fine e mezzo apre quindi la via a una considerazione più concreta del lavoro umano, che lo separi tanto dall'essenza quanto dal fine e ne faccia emergere il carattere di strumento che l'individuo impiega per restare in vita e insieme per trascendersi verso una nuova forma di esistenza. Certamente, e questo rappresenta l'elemento di continuità tra questo testo e i *Manoscritti*, Marx continua a disapprovare la riduzione a semplice mezzo di vita dell'attività produttiva, ma ora l'alternativa non consiste più nell'innalzamento del lavoro a fine in sé, nella fuga sul piano dell'essenza, bensì nella funzionalizzazione del lavoro a un fine più nobile eppure ugualmente radicato nell'esistenza concreta dell'individuo singolo. Il paragone con il baco da seta – che non tesse per protrarre indefinitamente la propria esistenza di tessitore, ma per dar vita alla farfalla che non dovrà più tessere – serve da un lato a spostare la dialettica di mezzo e fine sul piano orizzontale dell'esistenza materiale, indicando nel lavoro lo strumento che consente all'uomo non solo di mantenersi inalterato, ma anche di superarsi, mediante l'estrinsecazione delle proprie potenzialità latenti, in direzione di ciò che non è ancora, ma che può e deve essere; dall'altro, allude a una modalità di esistenza in cui la natura umana trasformata si affranchi infine dalla costrizione del lavoro necessario.

Dal superamento dell'organicismo ontologico feuerbachiano discende quindi un duplice risultato, poiché, accanto al riscatto della prospettiva individuale e del piano dell'esistenza materiale, nel pensiero marxiano si afferma progressivamente il riconoscimento della necessaria strumentalità del lavoro. Se per un verso l'alienazione continua a coincidere con la strumentalizzazione del lavoro ai fini della pura esistenza, per un altro il lavoro libero, privato del rimando all'essenza generica, non appare più come un fine in sé, bensì come un mezzo in vista dell'edificazione di una vita propriamente umana. L'ambiguità dei testi giovanili di Marx dipendeva dal fatto che egli vi esprimeva nei termini dell'inversione tra mezzo e fine il rapporto fra esistenza ed essenza e che poneva inoltre il lavoro in stretta correlazione con quest'ultima, autorizzando implicitamente l'identificazione dell'attività produttiva con l'espressione più alta e con la naturale destinazione della vita umana. Soltanto nei testi maturi, laddove il *topos* dell'inversione è sciolto dal riferimento all'essenza, il discorso marxiano acquista infine precisione e chiarezza: da un lato, il lavoro appare ora sempre come attività strumentale, mezzo di un fine che lo trascende, cosicché il rovesciamento può riguardare soltanto la gerarchia tra i diversi scopi cui esso serve, ciascuno dei quali esibisce un differente titolo di legittimità; dall'altro, proprio perché la prospettiva dell'essenza è stata superata, il fine dell'uomo non può che coincidere con una specifica *forma di esistenza*. La tensione dialettica, il conflitto tra finalità contrapposte, l'inversione tra il sovraordinato e il subordinato, tra il senso lineare del *bios* e la circolarità insensata della *zōē* si

collocano ormai nell'ambito dell'esistenza individuale, divaricata tra il suo grado zero e la sua compiuta realizzazione:<sup>51</sup> tra questi due estremi si dispiega l'azione strumentale del lavoro, che funge ora da mezzo di mera sopravvivenza ora da mezzo di estrinsecazione e di addestramento delle peculiari abilità di ciascuno. Comunque, la superiorità del secondo fine non implica l'inessenzialità del primo, ed è questo il motivo per il quale il riconoscimento della natura strumentale del lavoro e del carattere individuale dell'esistenza umana possono andare di pari passo con la rivalutazione dei bisogni materiali dell'esistente singolo.

L'abbandono del tema del *Gattungswesen* e il riscatto dell'individualità non sfociano tuttavia nell'adesione di Marx alle posizioni dell'individualismo teorico, che egli considera una forma ideologica prettamente borghese e critica aspramente tanto negli economisti classici quanto in Stirner. Al contrario, nei testi della maturità egli continua a presentare la socialità come un carattere fondamentale dell'esistenza umana tanto in termini materiali quanto in termini spirituali e assiologici, sebbene il contesto teorico in cui essa è inserita sia ormai profondamente mutato rispetto al passato. Gli elementi di novità sono rappresentati proprio dalla scomparsa del presupposto della priorità del genere sull'individuo e da un più generale superamento della riflessione ontologica, cosicché, anche quando Marx continua a ricorrere a nozioni feuerbachiane, esse acquistano un significato diverso e nuovo:

Il fatto che questo bisogno dell'uno può essere soddisfatto mediante il prodotto dell'altro e *vice versa*, e che l'uno è capace di produrre l'oggetto del bisogno dell'altro e ciascuno è, rispetto all'altro, nella posizione di proprietario dell'oggetto del bisogno dell'altro, dimostra che ciascuno è sovrano, come *uomo*, del suo proprio particolare bisogno ecc., e che essi sono, uno rispetto all'altro, in un rapporto di uomini; che la loro comune essenza generica è nota a tutti. Normalmente non accade che l'elefante produca per la tigre o un animale per un altro animale.<sup>52</sup>

L'appartenenza consapevole al comune genere umano è qui ridotta all'abilità che ciascun uomo possiede di produrre in vista del bisogno altrui, dunque di rappresentarsi le esigenze materiali dei propri simili e di farne lo scopo dell'attività produttiva. Al di fuori del contesto organicistico, lo stesso rimando all'essenza<sup>53</sup> appare quindi più un espediente retorico che il riflesso di una precisa posizione teorica, poiché il riconoscimento dell'universalità del lavoro si risolve nella semplice constatazione

---

<sup>51</sup> Sebbene l'idea di una realizzazione compiuta rimandi alla definizione aristotelica dell'essenza come atto o forma di una sostanza, l'aspetto che essa assume in Marx coincide piuttosto con una *tipologia esistenziale*, quella dell'uomo ricco di bisogni (per il quale cfr. Heller A., *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 48-49).

<sup>52</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 212.

<sup>53</sup> A partire almeno dall'*Ideologia tedesca*, anche quando parla di essenza umana generica Marx non le attribuisce la fissità astratta che la caratterizzava nella tradizione metafisica platonico-aristotelica, bensì la apre al processo metamorfico della storia. È questo il senso del passo dei *Manoscritti* – i quali per un altro verso risentono ancora profondamente dell'influsso feuerbachiano – nel quale egli si riconosce debitore nei confronti di Hegel per il fatto che questi ha compreso l'uomo come risultato del proprio lavoro, poiché proprio il lavoro è il fondamentale strumento di storicizzazione dell'essenza umana: "l'estraniamento diventa la condizione necessaria dell'appropriazione all'uomo della sua essenza generica e la storia dell'estraniamento diventa la storia della realizzazione dell'essenza dell'uomo. A differenza degli economisti, che hanno dato un'immagine dell'uomo conforme al modello di relazioni sociali fornito dal meccanismo economico dello scambio, della concorrenza e della divisione del lavoro, Hegel, pur concependo l'uomo come spirito, ne ha parlato nei termini di un'essenza che si realizza in un processo storico e le cui forme di oggettivazione non hanno il significato di strutture naturali definitive. [...] il merito di Hegel consiste nell'aver collegato la storia con l'essenza dell'uomo" (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 124-125).

empirica del fatto che ciascun individuo possiede un'uguale *coscienza del bisogno comune* a tutti gli uomini.

Questa interpretazione debole del termine *essenza* – che vi vede niente più che un anacronismo o una parola senza concetto, relitto terminologico di una fase di pensiero ormai definitivamente superata – è giustificata alla luce dell'intera trattazione del *Capitale*, nella quale i temi della coscienza del bisogno comune, della socialità dell'uomo e dell'universalità del suo lavoro sono saldati insieme e innestati nella cellula elementare della società capitalista: la merce. L'importanza decisiva che nel capolavoro marxiano riveste la prospettiva del valore d'uso indica infatti la centralità teorica che vi possiedono tanto il *bisogno*<sup>54</sup> quanto la sua *socialità*, poiché il valore d'uso della merce coincide con la sua capacità di soddisfare le esigenze del consumatore generico, non del produttore diretto. Nel regime capitalistico, inteso come produzione generalizzata di merci, il valore d'uso esiste sempre in funzione del bisogno altrui, ovverosia possiede una consistenza necessariamente sociale, come accade del resto in qualsiasi sistema economico complesso, che implichi una produzione altamente differenziata, riduca lo spazio dell'autoconsumo e imponga lo scambio reciproco dei prodotti del lavoro; la cifra peculiare del capitalismo, dalla quale discende il carattere alienato della sua forma di socializzazione, consiste allora nella circostanza per cui la soddisfazione del bisogno dell'altro uomo non vi figura come il vero scopo della produzione e dello scambio, bensì soltanto come un mezzo per l'incremento del valore.

Dalla connotazione sociale propria del valore d'uso differisce infatti radicalmente quella peculiare del valore di scambio, la quale coincide con il carattere sovrasensibile, feticistico della merce, che Marx contrappone direttamente alle sue qualità sensibili, naturali e che rappresenta quindi una determinazione artificiale, secondaria, che distorce e perverte il significato intrinseco degli oggetti d'uso. Il valore d'uso, al contrario, è la determinazione *naturalmente sociale* della merce, che consiste nella circostanza per la quale essa, nella sua qualità concreta di oggetto fisico, soddisfa un bisogno che accomuna tutti gli esseri umani, in quanto è radicato nell'uguale costituzione psico-fisica di ciascuno di loro. Senza questa naturale socialità del prodotto del lavoro non potrebbe dispiegarsi neppure la sua socialità alienata, anche se ovviamente non vale l'inverso. La merce, intesa come valore d'uso, è infatti il vettore di una socializzazione di prim'ordine, in quanto media il rapporto tra produttore e consumatore, mostrando che il bisogno altrui è presente alla coscienza del lavoratore e anzi costituisce lo scopo che ne guida l'attività produttiva: laddove la produzione è orientata al valore d'uso, l'uomo manifesta dunque nel lavoro il proprio carattere naturalmente sociale. In qualità di valore di scambio, viceversa, la merce assicura una mediazione di second'ordine, poiché utilizza quella tra produttore e consumatore come strumento di auto-mediazione del capitale, ossia riduce la naturale socialità oggettivata nel carattere genericamente utile dei prodotti del lavoro a mezzo del fine antisociale e inumano della valorizzazione del valore. L'inversione tra mezzo e fine che avviene nel corpo stesso

---

<sup>54</sup> Su questo punto cfr. Negri A., *Marx oltre Marx*, pp. 80-81.

della merce possiede quindi il significato di un rovesciamento nell'ordine delle mediazioni che essa assicura, tale per cui ciò che è necessario, naturale, primario diviene funzione di quanto è storicamente contingente, artificiale, secondario. Mentre il valore d'uso di un prodotto rimanda infatti sempre al bisogno altrui – rivelando l'appartenenza del produttore alla comunità umana e connettendolo idealmente e materialmente con i suoi simili – e perciò è mezzo di una socializzazione diretta e trasparente, il valore di scambio collega gli uomini in modo indiretto e opaco, poiché consegna i loro mutui rapporti all'accidentalità della mediazione mercantile e della valorizzazione capitalistica.

Dal momento che al carattere duplice della merce corrisponde un'analogia duplicità del lavoro che vi si oggettiva, tutto quanto vale per la prima è ugualmente valido per il secondo: l'una e l'altro sono mezzi di esistenza per l'uomo e possiedono un'intrinseca natura sociale, la quale in entrambi i casi è soggetta a un rovesciamento perverso e alienante. Da questo punto di vista, il lavoro funge da elemento naturale di mediazione tra l'individuo e l'umanità intera non in quanto è lavoro libero, idealisticamente universale, svincolato dal bisogno immediato, ma in quanto è lavoro concretamente universale, cioè *utile per gli altri*, destinato a soddisfare bisogni genericamente umani; correlativamente, esso appare indegno dell'uomo fintanto che sia *astratto* dalla tensione verso l'altro uomo e vincolato ai fini estranei del capitale. In questo modo i problemi interconnessi dell'intrinseca socialità dell'uomo e della possibilità di mediare nel lavoro l'individuo con il genere – che inizialmente erano stati posti nei termini di una dialettica di essenza ed esistenza – sono ora risolti nell'indicazione della priorità dell'uso sullo scambio, del lavoro concreto sul lavoro astratto. Da un lato, l'assunzione della prospettiva del valore d'uso consente a Marx di individuare le condizioni di una conciliazione tra l'attività dell'individuo e le esigenze della comunità, proiettandone la realizzazione in una futura società di liberi produttori associati; dall'altro, la denuncia dell'attuale rovesciamento tra valore d'uso e valore di scambio gli permette di mostrare, contro l'idea smithiana della mano invisibile e l'hegeliano sistema dei bisogni, l'irrealizzabilità di quella conciliazione entro i confini della società capitalistica. Pur nella persistenza dello schema dell'inversione, lo scheletro categoriale dell'analisi marxiana è radicalmente mutato: al posto dell'organismo e dell'organo, dell'universale e del particolare, dell'essenza e dell'esistenza ci sono ora il concreto e l'astratto, i bisogni e il valore, la socialità e il mercato, il lavoro utile e l'accumulazione del capitale.

In questo nuovo quadro, la socialità del lavoro è dunque rivendicata, al di fuori dell'ontologia e al di là di qualsiasi retorica dell'essenza o del genere, nella concretezza delle sue connotazioni più semplicemente materiali, prima tra tutte nella sua capacità di soddisfare le esigenze dell'altro uomo; sebbene siano storicamente variabili, queste possiedono infatti una relativa stabilità, tanto da poter essere universalmente riconosciute e assunte come un'invariante entro i confini di una società

determinata, circoscritta nello spazio e nel tempo.<sup>55</sup> All'interno di ciascuna di esse, il lavoro umano è dunque *universale* nella misura in cui è in grado di *unificare l'individuo con il genere grazie al riconoscimento del bisogno comune*. Solo in forza di quest'ultima categoria Marx può quindi impostare e risolvere in termini materialistici la questione del rapporto tra la particolarità del lavoro di ciascun singolo e l'intima socialità che vi trova espressione, tra la singolarità dell'atto e del prodotto e l'universalità del loro senso: il bisogno, se rimanda infatti per un verso alla puntualità della soggettività concreta, per l'altro, in qualità di *bisogno comune*, funge da elemento sintetico, da fattore di condivisione e di co-appartenenza tra gli uomini, nonché da antidoto contro il rischio dell'esaltazione individualistica dell'egoismo e dell'eccezionalità stirneriana.

### § 3. La forza del bisogno.

Il superamento della prospettiva ontologica e organicista, il riscatto di un'individualità inestricabilmente annodata con la socialità, la sanzione della necessaria strumentalità del lavoro sono connessi nell'opera di Marx con la rivalutazione del bisogno pratico. La parabola che questa nozione vi descrive è dunque estremamente utile ad intendere il passaggio dalla fase più propriamente feuerbachiana del suo pensiero alla fondazione della concezione materialistica della storia, che su quella rivalutazione in buona parte si fonda.

Un documento significativo del giovanile idealismo di Marx è offerto dalla *Questione ebraica*, dove l'aspra riprovazione della "grossolanità del bisogno pratico",<sup>56</sup> semplicisticamente equiparato all'egoismo, è connessa con il tema del "conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza generica dell'uomo".<sup>57</sup> Seguendo le suggestioni che gli provengono dall'*Essenza del denaro* di Hess, che per primo ha applicato il motivo feuerbachiano dell'alienazione alla materia economica, Marx denuncia nella valorizzazione del bisogno individuale il sintomo di una previa rescissione del legame sociale: "Soltanto sotto la signoria del cristianesimo [...] la società civile poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato, lacerare tutti i nostri legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto di questi legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri".<sup>58</sup> L'identificazione del bisogno pratico con l'egoismo conduce a un rifiuto indiscriminato dell'attività economica, che appare affetta da un ineliminabile coefficiente di a-socialità: "sotto il dominio del bisogno egoistico egli [l'uomo] può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo

---

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, p. 276, n. 35.

<sup>56</sup> Marx K., *Sulla questione ebraica*, p. 188.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 188.

ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro”.<sup>59</sup> Sebbene l’articolo si concluda con l’idea di una finale *umanizzazione del bisogno pratico*, che sani l’attuale ferita tra l’esistenza individuale e l’esistenza generica,<sup>60</sup> il carattere moralistico, scientificamente superficiale e pregiudizialmente ostile all’economia dell’analisi di Marx non gli consente ancora di riscattare concretamente l’ambito delle esigenze materiali dell’uomo.

Una fondamentale ambivalenza nei confronti del bisogno permane al fondo dei *Manoscritti*, nei quali da un lato l’ingombrante presenza del *Gattungswesen* comprime lo spazio riconosciuto alla prospettiva individuale, dall’altro la fenomenologia dell’alienazione conduce al confronto diretto con le condizioni di lavoro e di vita e con le esigenze pratiche dei lavoratori. Persistenti accenti idealistici traspaiono nell’affermazione secondo cui “l’uomo produce anche libero dal bisogno fisico ed anzi produce veramente solo nella libertà dal medesimo”,<sup>61</sup> anche se nei coevi *Appunti su Mill* Marx mostra a più riprese di riconoscere al prodotto del lavoro la funzione precipua di soddisfare un bisogno concreto del lavoratore.<sup>62</sup> Ciò nonostante, il bisogno pratico dell’uomo in questi primi testi figura per lo più come il fattore determinante dell’attività economica considerata *nel suo aspetto alienato*, ossia come un fattore che, all’interno di una forma più alta di organizzazione sociale, si tratterebbe di subordinare a istanze superiori di realizzazione personale e generica; gli è quindi attribuito un ruolo secondario, non uno spessore assiologico autonomo, nella misura in cui al piano dell’esistenza materiale non è ancora riconosciuta una funzione storica determinante.

Da questo punto di vista l’*Ideologia tedesca* segna un progresso decisivo rispetto a tutta la produzione marxiana precedente. In quest’opera per la prima volta, Marx ed Engels indicano nel bisogno materiale il necessario correlato del lavoro umano, che insieme a questo fonda, produce e spiega l’intero processo storico. La concezione materialistica della storia si regge infatti su due pilastri co-essenziali, dalla cui interazione fa scaturire l’evoluzione delle società umane: da una parte il lavoro, che rappresenta il motore del processo, la forza metamorfica che modifica costantemente le proprie condizioni, assimilandosi la natura e trasformandola in storia; dall’altra il bisogno, che costituisce il suo alimento interno, la miccia che accende l’azione e il nutrimento che la sostiene, spingendola avanti senza sosta. I due fattori rinviano l’uno all’altro reciprocamente in un’infinita relazione a spirale, poiché da un lato è dal bisogno umano che trae origine sempre di nuovo lo sforzo produttivo, ma dall’altro il lavoro, nel tentativo di soddisfare un bisogno determinato, crea inevitabilmente le condizioni per soddisfarne di nuovi, dunque fa sì che essi si espandano e proliferino indefinitamente: è

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 189.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>61</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 133-134.

<sup>62</sup> Cfr. Marx K., *Appunti su James Mill*, p. 18.

così che ciascuno dei due termini risponde all'altro, costantemente rilanciando la sfida verso la completa de-naturalizzazione del mondo umano.<sup>63</sup>

Il passaggio da un naturalismo passivo delle essenze a un materialismo attivistico della prassi trova dunque fondamento nella sottrazione del lavoro umano all'ipoteca del *Gattungswesen* e nella sua consegna alla relazione dialettica immanente con il bisogno materiale. La prassi produttiva, la cui centralità nella concezione marxiana della storia e dell'uomo trova un'icastica sanzione nelle coeve *Tesi su Feuerbach*, nell'*Ideologia tedesca* è intesa infatti nel senso preciso di attività economica tesa al soddisfacimento di esigenze umane, dunque nella sua connotazione più concretamente materiale ed empirica. Nel momento in cui intende superare l'organicismo naturalistico di Feuerbach, che subordina l'esistenza individuale a un'essenza concepita in termini statici, Marx sottolinea l'infinita potenza metamorfica della prassi produttiva, che si alimenta costantemente dell'inesauribile serbatoio dei bisogni umani: solo questo lavoro concreto, *utile*, spinto dal bisogno degli esistenti singoli gli consente di aprire la natura alla storia, trasformando l'essenza umana da entità naturalistica in sé conclusa, che determina *a priori* l'individuo, in un fascio aperto di potenzialità inesplorate.<sup>64</sup>

Il medesimo nesso tra lavoro e bisogno, che l'*Ideologia tedesca* pone a fondamento della storia umana, è dettagliatamente analizzato da un punto di vista teorico nell'*Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, nella forma del rapporto tra produzione e consumo. I due termini appaiono come gli elementi estremi e al tempo stesso cruciali di una relazione dialettica complessa, che comprende anche la distribuzione e lo scambio; tra loro sussiste un rapporto generale di mezzo a fine, tale per cui "la produzione produce gli oggetti corrispondenti ai bisogni",<sup>65</sup> cosicché "la produzione si presenta come punto di partenza, il consumo come punto finale".<sup>66</sup> Essi si richiamano necessariamente a vicenda, non possono esistere l'una senza l'altro, ma svolgono tuttavia due funzioni distinte: "Senza produzione non v'è consumo; ma non v'è nemmeno una produzione senza consumo, altrimenti la produzione sarebbe senza scopo".<sup>67</sup> La funzione orientativa che il consumo svolge nei confronti della produzione discende dal carattere originario del bisogno:

---

<sup>63</sup> "L'essere degli uomini è il processo reale della loro vita"; "per poter "fare storia" gli uomini devono essere in grado di vivere. [...] La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa. [...] il primo bisogno soddisfatto, l'azione del soddisfarlo e lo strumento già acquistato di questo soddisfacimento portano a nuovi bisogni: e questa produzione di nuovi bisogni è la prima azione storica" (Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, pp. 13, 18-19).

<sup>64</sup> "In primo luogo, il comunismo marxiano realizza il passaggio da un comunismo della *naturalità* dei *bisogni* ad un comunismo della *storicità* dei *bisogni* stessi; in secondo luogo il comunismo marxiano effettua il passaggio da una concezione della *restaurazione* del genere umano [...] ad una concezione della *costruzione* del *genere umano* stesso. [...] Marx non fu certo il primo comunista, [...] la sua rivoluzione teorica consiste in una radicale *modernizzazione* dell'idea comunista stessa, tesa a farle perdere tutte le vecchie determinazioni pauperistiche, organicistiche, livellatrici, che questa idea si portava dietro da più di duemila anni" (Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 167). In un senso analogo Heller afferma che "la genesi dell'uomo è in fondo genesi di bisogni" (Heller A., *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 44).

<sup>65</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 12.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Ivi, I, p. 15.

Il consumo crea la propensione alla produzione; esso crea anche l'oggetto, che determina finalisticamente la produzione. [...] il consumo *pone idealmente* l'oggetto della produzione, come immagine interiore, come bisogno, come propensione e come scopo. Esso crea gli oggetti della produzione in una forma ancora soggettiva. Senza bisogno non vi è produzione. Ma il consumo riproduce il bisogno.<sup>68</sup>

Questo carattere originario coincide con la natura extra-economica del bisogno e del consumo, che non attengono alla sfera pubblica dei rapporti sociali, ma alla sfera vitale dei singoli esistenti concreti:

nel consumo [...] il prodotto esce fuori da questo movimento sociale, diviene direttamente oggetto e servitore del bisogno individuale e lo soddisfa nel godimento. [...] l'atto finale del consumo, che è inteso non solo come termine finale ma anche come scopo finale, sta propriamente al di fuori dell'economia, tranne nella misura in cui esso reagisce a sua volta sul punto di partenza e avvia di nuovo l'intero processo.<sup>69</sup>

Per un altro aspetto, tuttavia, il bisogno, inteso come scopo *immanente* dell'attività produttiva, non possiede una reale consistenza autonoma; sebbene la finalità che esso esprime esista idealmente al di fuori della sfera economica e quindi la guidi e la sovrasti, non appena sia assunto al suo interno il bisogno perde la propria indipendenza e deve sottomettersi al momento dominante della produzione:

produzione e consumo [...] si presentano [...] come momenti di un processo in cui la produzione è l'effettivo punto di partenza e perciò anche il momento egemonico. Il consumo come necessità, come bisogno, è esso stesso un momento interno dell'attività produttiva. Ma quest'ultima è il punto di partenza della realizzazione e, quindi, anche il suo momento egemonico, l'atto nel quale l'intero processo riprende il suo andamento. L'individuo produce un oggetto e, consumandolo, fa di nuovo ritorno a se stesso, ma come individuo produttivo e che riproduce se stesso. Il consumo si presenta quindi come un momento della produzione.<sup>70</sup>

Su un piano teorico formale, quindi, la relazione tra produzione e consumo, lavoro e bisogno si presenta come un rapporto di mezzo a fine, in cui all'attività produttiva è attribuita da un lato una funzione esclusivamente strumentale, dall'altro un ruolo egemonico all'interno della sfera economica: la priorità del momento produttivo è allora condizionata, poiché vale solo entro i confini di un ambito che è per sua natura strumentale, dunque necessariamente subordinato a una sfera ulteriore, autosufficiente e fondata in se stessa. Per un verso, come mostrava già la figura hegeliana di signoria e servitù e come lo stesso Marx esprime plasticamente nella contrapposizione tra il ruolo poetico del lavoratore e la funzione parassitaria del capitalista, il fattore economico fondamentale non coincide con il consumo improduttivo, con il godimento, bensì con la produzione – attività trasformatrice, movimento metamorfico, punto d'inizio sempre nuovo di un processo mai concluso. Per un altro verso, al bisogno spetta una priorità ideale sul lavoro nella misura in cui esso rappresenta non solo un momento immanente e secondario del processo economico, ma anche un'istanza trascendente, che lo

---

<sup>68</sup> Ivi, I, pp. 15-16.

<sup>69</sup> Ivi, I, pp. 12-13.

<sup>70</sup> Ivi, I, pp. 18-19.



apre all'esterno, lo orienta e lo dirige verso una finalità extra-economica, dunque in certo modo originaria e assoluta: in questo senso, le nozioni di bisogno e di consumo, così come altrove quelle di valore d'uso e di lavoro utile, consentono a Marx di criticare la presunta assolutezza della sfera economica in base a un criterio genericamente umano. Ancora una volta appare evidente che, lungi dal sancire l'eterno primato dell'Economico sul Politico e sul Sociale – che l'economia politica giustifica teoricamente e la società capitalista realizza praticamente – la teoria marxiana lo relativizza, circoscrivendone la validità a una forma specifica di organizzazione sociale e alla sua peculiare autocoscienza teorica.

I due aspetti apparentemente contraddittori – la strumentalità del lavoro e la sua funzione egemonica all'interno della sfera economica – sono peraltro strettamente interconnessi, poiché il lavoro sovrasta concretamente ed assiologicamente la pura passività del godimento proprio in virtù della sua natura strumentale, grazie alla quale “nella produzione i membri della società adattano (producono, conformano) i prodotti naturali ai bisogni umani”.<sup>71</sup> Sebbene Marx da un lato concepisca il bisogno come un finalità *interna* alla produzione e dall'altro si occupi del lavoro in quanto *attività strumentale* anziché dell'utensile in senso stretto, nella sua riflessione sembra riecheggiare così la concezione hegeliana dello strumento: “il mezzo è un che di superiore agli scopi finiti della finalità esterna; – l'aratro è più nobile che immediatamente non siano i godimenti ch'esso procura e che costituiscono gli scopi. [...] Coi suoi strumenti l'uomo domina la natura esteriore, anche se per i suoi scopi le resta anzi soggetto”.<sup>72</sup> È infatti proprio la natura strumentale del lavoro, che Marx ha faticosamente portato alla luce a partire dall'*Ideologia tedesca*, affrancandola dall'iniziale riferimento all'essenza generica, ciò che consente all'uomo di impiegare la legalità intrinseca nella natura per porla al servizio del proprio disegno cosciente.

#### § 4. La dignità dell'organon.

Allorché redige i *Grundrisse* e il *Capitale*, Marx ha dunque già raggiunto piena consapevolezza della necessaria strumentalità del lavoro. Laddove continua a ricorrere in queste opere, il *topos* dell'inversione tra mezzo e fine deve quindi essere inteso nel senso che, nella società capitalista, il lavoro non è finalizzato al soddisfacimento dei bisogni sociali, che rappresentano i suoi scopi immanenti, bensì alla valorizzazione del valore.<sup>73</sup> L'inversione non riguarda allora propriamente il rapporto tra mezzo e fine, ma piuttosto quello tra due fini diversi, l'uno naturale e umano, l'altro artificiale e inumano. In entrambi i casi il lavoro figura come un semplice *strumento*; ciò che distingue

---

<sup>71</sup> Ivi, I, p. 11.

<sup>72</sup> Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, pp. 848-849. Schmidt ha sottolineato la derivazione hegeliana dell'apprezzamento di Marx per il ruolo antropologico dello strumento (cfr. Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, pp. 93-96).

<sup>73</sup> Cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 82.

l'uno dall'altro è il fatto che nel secondo esso sia utilizzato in modo *improprio*, poiché il suo fine intrinseco, il bisogno, è impiegato come un puro mezzo al servizio di una finalità estranea. Così la rivalutazione del bisogno, che nel *Capitale* si evince dalla centralità che vi assume la nozione di valore d'uso,<sup>74</sup> se da un lato consente di riconoscere la giusta dignità all'attività strumentale, dall'altro conferisce la corretta determinazione *storica* alla categoria di alienazione, che non coincide con la generica riduzione dell'attività a mezzo di vita – giacché la vita *deve* costantemente essere riprodotta e lo strumento di questa necessaria riproduzione è il lavoro – ma con la sua specifica funzionalizzazione alle esigenze della valorizzazione capitalistica.

La consapevolezza della natura necessariamente strumentale del lavoro è alla base della sua definizione come “attività conforme a scopo”<sup>75</sup> o come “attività vivente finalistica”.<sup>76</sup> L'attività produttiva è infatti orientata da una *causa finale*, che l'individuo deve in primo luogo potersi rappresentare mentalmente per imprimerla poi, come *causa formale* del prodotto, nella materia che la natura gli offre. Il mutamento di forma che la prassi lavorativa determina nella sostanza naturale coincide con l'inserimento nel mondo oggettivo della finalità umana, cosicché la concezione marxiana del lavoro appare imperniata sui due concetti fondamentali di *scopo* e di *forma*:

Noi qui presupponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartiene esclusivamente all'uomo. Un ragno compie operazioni simili a quelle del tessitore; un'ape fa arrossire molti architetti umani con la costruzione delle sue celle di cera. Ma ciò che, fin dappprincipio, distingue il peggiore architetto umano dalla migliore ape è il fatto di aver costruito la cella nella propria testa prima di costruirla in cera. Al termine del processo lavorativo, si ha un risultato che era già presente all'inizio nella mente del lavoratore; che, quindi, esisteva già come idea. Non è che egli si limiti a produrre un cambiamento di forma nel dato naturale; realizza in esso, nel medesimo tempo, il proprio scopo, uno scopo ch'egli conosce, che determina a guisa di legge il modo del suo operare, e al quale egli deve subordinare la propria volontà.<sup>77</sup>

Da un lato il lavoratore, imponendo all'oggetto una forma determinata, si comporta alla stregua di una forza naturale, che non può creare *ex nihilo* la materia, ma solo trasformarla:

L'uomo può agire nella sua produzione solo come la natura stessa, cioè può soltanto modificare la forma della materia. Di più: in questo stesso lavoro di trasformazione e ritrasformazione, egli è costantemente assistito da forze naturali. Dunque, *il lavoro non è l'unica sorgente dei valori d'uso ch'esso produce, della ricchezza materiale*. Padre della ricchezza materiale è il lavoro, come dice William Petty; sua madre è la terra.<sup>78</sup>

Per questo aspetto, l'azione metamorfica che l'uomo esercita sull'ambiente esterno è analoga a quella degli animali e delle forze impersonali della natura inorganica e non consente quindi di

---

<sup>74</sup> “Si potrebbe [...] dire che nell'insieme dei tre libri del *Capitale* il valore d'uso, svincolato dai limiti della merce e sussunto dentro le più complesse determinazioni del capitale, continui a rappresentare per Marx l'istanza della irriducibilità qualitativa, l'elemento della contraddittorietà materiale, all'interno delle forme feticizzate del capitale” (Vigorelli A., *Il valore d'uso dalla scienza all'utopia*, p. 83).

<sup>75</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 299.

<sup>76</sup> Ivi, I, pp. 295-296.

<sup>77</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, pp. 273-274.

<sup>78</sup> Ivi, pp. 116-117.

differenziarlo né dagli uni né dalle altre.<sup>79</sup> Contrariamente a quanto può apparire, l'attività produttiva non è mai un atto assoluto di creazione,<sup>80</sup> bensì un processo di mediazione e di sintesi tra soggetto e oggetto, forma e materia:<sup>81</sup> “L'attività *formatrice* consuma l'oggetto e consuma se stessa, ma consuma soltanto la forma data dell'oggetto per porlo in una nuova forma oggettiva, e consuma se stessa soltanto nella sua forma soggettiva di attività. Essa consuma l'oggettività dell'oggetto – l'indifferenza alla forma – e la soggettività dell'attività; forma l'uno, materializza l'altra”.<sup>82</sup> Già Hegel, del resto, aveva mostrato che la funzione formativa del lavoro si fonda proprio sull'indipendenza dell'oggetto dal lavoratore, e Marx, attento lettore della *Fenomenologia*, è sempre rimasto fedele a questo principio.

Se l'attività umana si riducesse a un processo genericamente formativo, la visione marxiana del lavoro sarebbe – come ha sostenuto Hannah Arendt<sup>83</sup> – prettamente naturalistica, biologica, animale; senonché essa è attività non solo vivente, ma anche finalistica, conforme a scopo e come tale le compete il connotato dell'*idealità*.<sup>84</sup> Lo scopo di cui parla Marx può agire infatti come causa finale della produzione solo in quanto sia assunto dalla coscienza; pur coincidendo con il bisogno fisico dell'uomo, esso non si trasfonde automaticamente nella prassi produttiva, non la determina direttamente come accade invece nell'azione puramente istintiva dell'animale, bensì necessita della mediazione del pensiero, poiché il lavoro implica una sottomissione calcolata e continua della volontà a una legge esterna:

questa subordinazione non è un atto isolato. Oltre allo sforzo degli organi che lavorano, occorre per tutta la durata del lavoro quella volontà conforme al fine, che si estrinseca come attenzione;

---

<sup>79</sup> “Il lavoro è in primo luogo un processo fra uomo e natura; un processo nel quale l'uomo media, regola e controlla il ricambio organico con la natura. Egli agisce nei confronti della stessa materia naturale come una forza di natura. Mette in moto forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, testa e mano, per appropriarsi la materia in una forma utilizzabile per la sua vita” (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 273).

<sup>80</sup> Nella *Critica al programma di Gotha*, Marx rifiuta l'assioma ideologico borghese, fatto proprio dal Partito Socialista dei Lavoratori, secondo il quale “*Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e civiltà*”: “Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è fonte dei valori d'uso [...] come il lavoro che in sé è soltanto espressione di una forza naturale, l'umana forza-lavoro. [...] Solo in quanto l'uomo si ritiene, fin da principio, proprietario della natura, fonte principale di tutti i mezzi e oggetto di lavoro e li tratta come cosa che gli appartiene, il suo lavoro diventa fonte dei valori d'uso, dunque anche di ricchezze. I borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro una *soprannaturale forza creativa*, poiché proprio dalla natura condizionata del lavoro risulta che l'uomo, possessore soltanto della propria forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni sociali e culturali, schiavo di altri uomini che si sono resi proprietari delle materiali condizioni di lavoro. Egli può lavorare soltanto con il loro permesso, soltanto con il loro permesso vivere” (Marx K., *Critica al programma di Gotha*, p. 31).

<sup>81</sup> In termini aristotelici, si potrebbe dire che il prodotto del lavoro ha la sua causa materiale nelle sostanze naturali, mentre le restanti cause – efficiente, formale e finale – si concentrano tutte dal lato umano della relazione tra soggetto e oggetto, coincidendo rispettivamente con la forza-lavoro, con l'idea del prodotto e con il bisogno umano che esso soddisfa. Per converso, nel lavoro alienato l'uomo non solo è separato dalla causa materiale del suo prodotto, che appartiene al capitalista, ma è privato anche delle funzioni causali che gli sono proprie: di quella efficiente per effetto della cessione della forza-lavoro; di quella formale a causa della divisione del lavoro, della scissione tra direzione ed esecuzione e dell'automazione della produzione; di quella finale per la subordinazione delle esigenze umane a quelle della valorizzazione.

<sup>82</sup> Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 286.

<sup>83</sup> Cfr. Arendt H., *Vita activa*, pp. 68-77.

<sup>84</sup> “L'attività lavorativa viene considerata come la risposta orientata verso il soddisfacimento di un bisogno, e tale carattere finalistico costituisce uno dei due elementi della razionalità dell'azione, poiché soltanto a partire da uno scopo determinato l'uomo può produrre, regolare e controllare la trasformazione della natura. Da questo punto di vista l'attività conforme allo scopo è ciò che distingue l'agire razionale dalle forme di agire istintive e animali. Il mezzo di lavoro, inserendosi come «conduttore» tra l'uomo e la natura, permette di guidare l'azione conformemente allo scopo, divenendo così il secondo elemento dell'agire razionale” (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 231).

tanto più essa occorre, quanto meno il lavoro attrae e assorbe l'operaio per il suo contenuto specifico e per il modo di eseguirlo; quanto meno, perciò, egli ne gode come un gioco delle proprie forze fisiche e mentali.<sup>85</sup>

La subordinazione dell'attività a uno scopo che, pur essendo radicato nella costituzione fisica dell'uomo, gli si presenta tuttavia come una finalità auto-sussistente ed esterna, che esula dall'attività in sé considerata, richiede quindi una preventiva presa di distanza dall'esistenza naturale immediata; ma nella sospensione dell'adesione all'immediatezza vitale consiste il movimento proprio della *coscienza*, la quale costituisce dunque l'elemento distintivo dell'attività umana rispetto alla generica operosità animale. Non solo nel paragone tra l'architetto incapace e l'abile ape, ma nella più generale concezione del lavoro come di un'attività finalistica traspare quindi la convinzione marxiana secondo la quale l'uomo è capace di produrre conformemente a uno scopo solo in quanto pensa, ovverosia in quanto si rappresenta nell'immaginazione l'idea del prodotto da realizzare e ne fa la regola cui sottomettere il proprio sforzo: "Nel processo lavorativo, l'attività umana provoca col mezzo di lavoro un cambiamento, *voluto e perseguito a priori*, nell'oggetto di lavoro. Il processo si esaurisce in un prodotto che è un oggetto d'uso, una materia adattata, mediante un cambiamento di forma, a certi bisogni umani".<sup>86</sup>

L'idea è quindi elemento essenziale alla definizione del lavoro come attività finalistica o strumentale, poiché ad essa spetta, in qualità di causa finale<sup>87</sup> della produzione, il compito di guidare la prassi collegandola *coscientemente* con il bisogno umano. L'indicazione dei *Manoscritti*, secondo la quale l'uomo produce propriamente allorché è libero dal bisogno fisico, rimane allora valida nel *Capitale*, purché non la si interpreti nel senso che lo scopo dell'attività lavorativa debba essere trovato al di fuori dell'esistenza materiale dell'uomo: essa significa piuttosto che il lavoro non è *prassi istintiva*, che fluisce spontaneamente dal bisogno fisico, ma *prassi mediata*, che implica la *libertà del pensiero*, la presa di distanza dall'immediatezza del processo vitale e l'assunzione consapevole delle sue esigenze. Tra bisogno e lavoro sussiste infatti un nesso causale indiretto e non deterministico, che richiede la mediazione attiva della coscienza.

Al pensiero di Marx sono dunque parimenti estranei tanto la riduzione spiritualistica dell'uomo ad autocoscienza o a ragione quanto un materialismo ingenuamente naturalistico che obliteri la dimensione coscienziale e parifichi l'essere umano a un vivente qualsiasi. L'uomo è quell'essente naturale-storico che, mediante il lavoro, trasforma *se stesso* non meno dell'ambiente esterno: "agendo con questo movimento sulla natura esterna, e modificandola, egli modifica nello stesso tempo la natura propria. Sviluppa le facoltà che sonnecchiano in lui e sottopone al proprio dominio il gioco delle sue

---

<sup>85</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 274.

<sup>86</sup> Ivi, p. 277, corsivo mio.

<sup>87</sup> "Dove vien percepita una *finalità*, vien supposto un *intelletto* qual suo autore, richiedendosi dunque per lo scopo la vera e propria, la libera esistenza del concetto" (Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, p. 833).

stesse forze”.<sup>88</sup> La capacità, che egli possiede, di aprire la circolarità della *zōē* alla linearità del *bios*, di spezzare l’eterna reiterazione del ciclo naturale introducendo nella propria esistenza l’originalità dell’accadere storico, è dovuta all’idealità della sua prassi produttiva, poiché è solo la mediazione della coscienza a consentire di *divaricare* il nesso organico, naturale, che intercorre tra l’uomo e il suo ambiente, tra l’attività e il godimento, e di porlo quindi in forma *umana*, aprendo la via alla soddisfazione di bisogni *storici*.<sup>89</sup> Solo in quanto è in grado di rappresentarsi e di perseguire coscientemente scopi che, sebbene derivino dalla sua costituzione fisica, ne eccedono la forma naturalisticamente determinata, l’uomo può trascendere la propria naturalità *data*. Non bisogna quindi lasciarsi fuorviare dalla nozione marxiana di ricambio organico, poiché essa, allorché è riferita all’uomo, integra alla generica connotazione naturalistica una peculiare connotazione storica. Il ricambio organico tra l’uomo e l’ambiente non è infatti una relazione diretta di scambio adattivo, come negli animali, ma un rapporto regolato coscientemente mediante il lavoro, secondo forme storicamente variabili. È questo il motivo profondo per il quale produzione e consumo non ci sono apparsi entità statiche, racchiuse in circolo, che eternamente si specchiano l’una nell’altra, bensì membri mutevoli di un rapporto che procede a spirale, secondo una dinamica storica costitutivamente aperta all’ulteriorità. Mentre la vita animale non conosce storia, poiché lo sforzo e il godimento vi si alternano in forma sempre uguale, offrendo solo l’illusione del movimento, l’esistenza umana esibisce una costante metamorfosi tanto nei bisogni quanto nel modo di soddisfarli;<sup>90</sup> ma ciò può accadere soltanto perché le funzioni della coscienza e del pensiero che sorreggono l’agire strumentale – la presa di distanza dalla vita immediata, l’ideazione immaginativa, la capacità previsionale, la scelta dei mezzi, la determinazione della volontà – sottraggono quell’esistenza al potere normativo e direttivo dell’essenza.

Il primo aspetto in cui si manifesta la funzione strumentale del lavoro è la sua capacità di mediare il rapporto dell’uomo con il suo ambiente, garantendogli la sopravvivenza:

l’esistenza dell’abito, della tela, di ogni elemento della ricchezza materiale non presente in natura, ha sempre richiesto la mediazione di una speciale attività, produttiva conformemente ad uno scopo, che assimilasse particolari sostanze naturali a particolari bisogni umani. In quanto creatore di valori d’uso, in quanto lavoro utile, il lavoro è dunque per l’uomo una condizione di esistenza a prescindere da ogni forma sociale; una necessità naturale eterna per mediare il ricambio organico fra uomo e natura e perciò la stessa vita umana.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 273. “La natura diventa dialettica per il fatto che essa produce l’uomo come soggetto mutevole, coscientemente attivo, il quale si contrappone ad essa come «forza naturale». Nell’uomo strumento del lavoro e oggetto del lavoro sono in rapporto l’uno con l’altro. La natura è il soggetto-oggetto del lavoro. La sua dialettica consiste in questo, che gli uomini mutano la loro natura col sottrarre alla natura esterna la sua estraneità ed esteriorità, mediandola con se stessi, indirizzandola verso i loro scopi” (Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, p. 56).

<sup>89</sup> “L’uomo deve essere descritto nei termini dei suoi bisogni e delle sue facoltà. Ed entrambi sono ugualmente soggetti a mutare e a svilupparsi. Di conseguenza, non si può dire nulla di fisso su di lui, eccetto ciò che consegue necessariamente dalla sua definizione come essere naturale, che cioè egli è un essere con *bisogni* – altrimenti non potrebbe essere chiamato essere naturale – e *facoltà* per il loro soddisfacimento, senza le quali un essere naturale non potrebbe sopravvivere” (Mészáros I., *La teoria dell’alienazione in Marx*, p. 202).

<sup>90</sup> Per questo motivo l’interpretazione, proposta da Arendt, della concezione marxiana del lavoro in termini rigidamente fisiologici, circolari, ripetitivi (cfr. Arendt H., *Vita activa*, pp. 70-71), non appare convincente.

<sup>91</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 116.

Benché sia presentato in termini naturalistici, il lavoro non può essere tuttavia considerato alla stregua di un organo in senso rigidamente fisiologico, poiché l'assimilazione delle sostanze naturali che esso assicura, adattandole ai bisogni dell'uomo, non è l'effetto necessario del funzionamento di un congegno naturale, ma l'opera volontaria di uno *strumento intelligente*. Da un lato, l'organo naturale non media realmente la relazione dell'animale con il suo ambiente, ma piuttosto si appropria quest'ultimo nella sua forma data: più che di mediazione, si tratta quindi di un rapporto di *acquisizione* unilaterale, all'interno del quale l'organo funziona come uno strumento puramente *soggettivo*. Il lavoro umano, al contrario, è l'agente di una *mediazione reale* sia perché trasforma le sostanze naturali per adattarle alle esigenze umane sia perché in quest'azione metamorfica non è guidato esclusivamente dalla fisiologia del soggetto, ma in pari tempo dalla legalità intrinseca nella materia. Esso connette tra loro un soggetto e un oggetto che, nella loro forma data, non potrebbero stare in un rapporto d'uso, dunque è strumento di mediazione nel senso proprio del termine, in quanto impone ai due estremi un movimento di adattamento reciproco. Dall'altro lato, poiché questa mediazione non avviene in maniera automatica e cieca, bensì è orientata dalla cosciente rappresentazione di uno scopo, il lavoro è una prassi strumentale carica di teoria, finalistica e non semplicemente fisiologica.

È proprio in questa concezione del lavoro come prassi strumentale intelligente, peculiare di un essere naturale-storico, che da ultimo trovano fondamento la critica della divisione del lavoro e la denuncia del lavoro astratto. Già nella misura in cui comporta la scissione tra pensiero e prassi, direzione ed esecuzione, la divisione del lavoro degrada quest'ultima ad attività inconsapevole e cieca, in quanto le sottrae la cognizione dello scopo; ma gli esiti estremi di questo processo si manifestano soltanto con la parcellizzazione delle mansioni cui si assiste nella moderna manifattura, dove l'avvilimento dell'uomo va di pari passo con l'ottundimento delle sue capacità cognitive. In entrambi i casi, le conseguenze alienanti e disumanizzanti della divisione del lavoro dipendono dalla separazione del lavoratore dalle ragioni della sua attività e quindi dalla riduzione di quest'ultima a prassi meccanica, sottratta al controllo della coscienza e del pensiero umani. Analogamente, il lavoro astratto non può essere definito lavoro nel senso proprio del termine in quanto è attività indifferente allo scopo, pura erogazione di energia, equivalente generale al modo del denaro:

Da un lato, ogni lavoro è dispendio di forza lavoro umana in senso fisiologico, e in tale qualità di eguale lavoro umano, o astrattamente umano, costituisce il valore delle merci; dall'altro, è dispendio di forza lavoro umana in una particolare forma determinata dal suo scopo, e in tale qualità di lavoro utile, concreto, produce valori d'uso.<sup>92</sup>

Il lavoro astratto appare come una forma di dispendio energetico in senso esclusivamente fisiologico proprio perché ciò da cui astrae è lo scopo, ossia la determinazione peculiare dell'attività lavorativa umana; in questo modo, esso è equiparato alla generica operosità animale, allo sforzo

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 120.

istintivo di un organo naturale non rischiarato dalla luce della coscienza. Ciò che è assente tanto nel lavoro diviso quanto nel lavoro astratto non è dunque la capacità genericamente trasformatrice del lavoro – giacché l'uno e l'altro sono in grado di modificare la forma della materia prima – ma la connotazione specifica dell'attività umana, che si dirige verso scopi coscientemente posti: benché rappresentino tipologie di attività altamente produttive, essi sono quindi indegni di un essente capace di pensiero.

La peculiare dignità del lavoro, inteso come attività strumentale intelligente, consiste dunque nella sua capacità di trasformare il mondo in vista di scopi coscientemente assunti. È questo il motivo per cui Marx ha potuto denunciare, mediante la categoria di alienazione, l'irrazionalità della società capitalistica, ossia di una forma di organizzazione sociale nella quale i fini della produzione sfuggono alla consapevolezza e alla programmazione degli individui associati e quindi il lavoro, anziché fungere da strumento di umanizzazione del mondo, diventa mezzo di animalizzazione dell'uomo. La riduzione dell'attività lavorativa a pura erogazione di energia, la subordinazione dell'uomo alla cieca necessità delle leggi economiche, l'aumento simultaneo della povertà dei molti e della ricchezza di pochi sono infatti altrettanti sintomi di un grottesco rovesciamento nella funzione del lavoro. Non a caso, Marx afferma che nella società capitalistica le forze economiche agiscono come leggi di *natura* e che l'uomo non ha ancora superato la sua fase *preistorica*, intendendo con *storia* quel processo in cui il lavoro – come strumento di mediazione consapevole e intelligente tra l'uomo e il suo ambiente – assoggetta la natura agli scopi coscientemente posti dagli individui associati.

Nella prospettiva di Marx, quindi, concepire il lavoro come un'attività puramente strumentale non significa svalutarlo, bensì riconoscergli una precisa funzione storica di umanizzazione dell'ambiente naturale e sociale. Per questo aspetto egli da un lato appare come un lontano erede della tradizione di pensiero rinascimentale, per la sua rivalutazione delle arti meccaniche e per la celebrazione dell'*homo faber*, dall'altro rielabora temi originali della filosofia classica tedesca, come i motivi hegeliani del valore dello strumento e della funzione formativa del lavoro e l'idea feuerbachiana dell'infinita potenza del genere umano. La prassi produttiva è inoltre per Marx non solo strumentale, in quanto conforme a scopo, ma anche intelligente, poiché assume i propri fini in modo consapevole: le compete pertanto una specifica forma di libertà, che risalta nel confronto con il lavoro alienato, nel quale al contrario gli scopi sfuggono alla coscienza e al controllo umani. La dignità dell'attività lavorativa è tuttavia relativa, poiché in essa non trova espressione quella forma più alta di libertà che coincide con la facoltà di *porre* i fini, ossia con l'autonomia nel senso pieno del termine, poiché gli scopi del lavoro, che pure l'uomo si rappresenta liberamente come idea, gli sono imposti dalla necessità naturale,<sup>93</sup> che si manifesta dapprima nel bisogno fisico immediato e giunge poi a includere anche

---

<sup>93</sup> Perché sia possibile riconoscere nel lavoro un fine in sé, sulla scorta della formulazione della *Critica al programma di Gotha* secondo la quale il lavoro deve diventare il primo bisogno di vita, la necessità naturale esterna deve trasformarsi in

bisogni storicamente prodotti. La definizione stessa del lavoro come prassi strumentale esclude che esso possa essere inteso come un'attività propriamente libera, poiché lo pone in relazione intrinseca con la necessità inderogabile della riproduzione dell'esistenza umana. Essa lascia quindi campo aperto ad altre forme di operosità, di natura estetica, teoretica e sociale, che appaiano come manifestazioni spontanee di vita, fini a se stesse, nelle quali l'uomo possa fare reale esperienza della propria libertà in forma piena e incondizionata.

#### § 5. *La vita oltre il lavoro.*

La riflessione marxiana conduce quindi all'apparente paradosso di indicare nel lavoro, da un lato, l'attività primaria dell'uomo, che non solo gli consente di riprodurre le condizioni della sua esistenza, ma gli conferisce altresì il carattere precipuo di essente storico; dall'altro, una tipologia parziale e assiologicamente secondaria di attività, nella quale la libera manifestazione delle potenzialità dell'uomo è condizionata dai vincoli esterni della necessità naturale-storica. Nella sfera del "lavoro determinato dal bisogno", la libertà degli "uomini associati" può consistere, come abbiamo visto, nella regolazione razionale del ricambio organico con la natura, nella sua subordinazione al controllo collettivo, nella riduzione del dispendio energetico e nell'esecuzione del proprio compito in condizioni decorose, ossia esclusivamente nella scelta cosciente dei *mezzi* più idonei al rispetto della dignità umana nella realizzazione di un fine *dato*. La libertà priva di condizioni, assoluta, che si manifesta nella facoltà di scegliere i *fini* e coincide con lo "sviluppo delle capacità umane", si situa quindi al di là del lavoro necessario, anche se "può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità".<sup>94</sup>

Marx non si limita tuttavia a contrapporre alla libertà relativa, vincolata alla necessità, che si esprime nel lavoro, una libertà assoluta, che si libra al di là della sua sfera, ma indica anche la condizione pratica della realizzazione di quest'ultima nella riduzione della giornata lavorativa. L'apparente contraddizione tra la glorificazione del lavoro e la sua subordinazione assiologica a un ambito che lo eccede può dunque essere sciolta se si comprende che soltanto sulla base della sua straordinaria capacità produttiva è potuta emergere la concreta possibilità storica della realizzazione

---

necessità umana, interna: "è ovvio che quando l'attività vitale umana è solo un mezzo per un fine non si può parlare di libertà, poiché le facoltà umane che si manifestano in questo tipo di attività sono *dominate* da un bisogno *esterno* ad esse. Questa contraddizione non può essere superata senza che il lavoro – che nella presente relazione è un puro *mezzo* – diventi un *fine in sé*. In altre parole: solo se il lavoro diventa un *bisogno interno* per l'uomo [...] ci si può riferire al lavoro come «libera attività». Questo è ciò che Marx intende quando parla dell'«essere umano ricco» per il quale «la sua propria realizzazione è *come interna necessità, come bisogno*». Questa definizione della libertà come «*interna necessità*» non richiede un astratto e concettuale «riconoscimento della necessità», ma un *bisogno positivo*. Solo se esiste questo bisogno positivo come *interna* necessità del lavoro, [...] il lavoro potrà perdere il suo carattere di necessità *esterna* all'uomo" (Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, p. 228). Come abbiamo visto, questa soluzione appare difficilmente sostenibile alla luce di diversi passi cruciali del *Capitale*.

<sup>94</sup> Per una lettura storico-sociologica del passaggio dall'utopia della liberazione nel lavoro a quella della liberazione dal lavoro cfr. Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, pp. 68-71.



universale della libertà umana,<sup>95</sup> che sola può valere come fine in sé. Abbiamo già visto che il lavoro è attività strumentale, che assolve una funzione storica di umanizzazione del mondo; questa connotazione va ora intesa anche nel senso che, mediante la propria contrazione temporale, esso crea lo spazio per una sfera di vita ulteriore, nella quale l'uomo possa manifestare liberamente le proprie potenzialità latenti. Poiché la riduzione della giornata lavorativa è una conseguenza diretta della formidabile forza poetica del lavoro, l'elogio che Marx tributa a quest'ultimo può essere giudicato altrettanto strumentale della sua natura, rovesciandosi nell'esaltazione di quella vita oltre il lavoro che è suo merito aver concesso all'uomo.

L'inesauribile ricchezza dell'esistenza umana, considerata nella molteplicità delle sue possibili manifestazioni, rappresenta in effetti un presupposto fondamentale dell'intera riflessione di Marx, che tuttavia solo di rado è reso esplicito, per lo più nell'ambito della polemica contro l'impostazione ascetica propria dell'economia politica:

Questa scienza delle meraviglie dell'industria è al contempo la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'avarò ascetico ma usuraio e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*. [...] La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è la sua tesi principale. Quanto meno tu mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, a ballare, all'osteria, quanto meno pensi, ami, teorizzi, canti, dipingi, tiri di scherma, ecc., tanto più *risparmi*, tanto *maggiore* diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere consumeranno, il tuo *capitale*. Quanto meno tu *sei*, quanto meno manifesti la tua vita, tanto più *hai*; quanto più esteso è l'ambito della tua vita *alienata*, tanto più accumuli della tua essenza estraniata.<sup>96</sup>

Altrove, il sarcasmo di Marx colpisce le pretese di requisizione totale del tempo di vita del lavoratore avanzate dal capitale:

È chiaro come il sole, anzitutto, che l'operaio non è, vita natural durante, che forza lavoro; tutto il suo tempo disponibile è quindi per natura e per legge tempo di lavoro, e come tale appartiene all'autovalorizzazione del capitale. Il tempo per un'educazione umana, per lo sviluppo delle capacità intellettive, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti umani e di amicizia, per il libero gioco delle energie fisiche e psichiche, lo stesso tempo festivo alla domenica? Tutti *fronzoli*, sia pure nella terra dei Sabatari!<sup>97</sup>

Di fronte ad osservazioni come queste, dalle quali traspare la piena valorizzazione dell'esistenza umana in tutte le sue forme – materiali e spirituali, intellettuali e artistiche, sentimentali e sociali –, stupisce che Marx possa essere stato tanto spesso accostato agli economisti classici nell'esaltazione entusiastica del lavoro produttivo e che il suo pensiero abbia fornito la giustificazione teorica a

---

<sup>95</sup> “La scienza è [...] debitrice al capitalismo del suo sviluppo, che per essenza è sviluppo delle possibilità di liberazione del lavoro per mezzo dell'accresciuta potenza di questo lavoro, benché il capitale, dato che sviluppa la scienza per il plusvalore, si serva di essa per cambiare di posto il lavoro e non per sostituirlo [...]. Perché, per liberare l'uomo per mezzo della scienza, occorrerebbe prima di tutto «sostituire» i rapporti di produzione esistenti [...] per mezzo della diminuzione progressiva non della produzione ma del lavoro produttivo e delle condizioni degradanti e meccaniche di questo lavoro” (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 29).

<sup>96</sup> Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, p. 197.

<sup>97</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 374.

ideologie rigidamente lavoristiche come lo stacanovismo.<sup>98</sup> Al contrario, Marx si scaglia contro la pretesa, che accomuna il discorso teorico degli economisti e le esigenze pratiche del capitale, di ridurre l'esistenza umana alla sua sola dimensione economica. Al riconoscimento della funzione storica decisiva assolta dallo sviluppo delle forze produttive, che lo avvicina ai teorici dell'economia politica, nel suo pensiero si accompagna infatti l'idea della poliedricità della natura umana, che non può trovare adeguata espressione entro gli angusti confini dell'attività economica. Per questo motivo, la sua critica dell'economia politica appare come una consapevole relativizzazione del valore della sfera produttiva, cui è attribuita una funzione rigidamente strumentale e che pertanto deve poter essere giudicata in base a un criterio indipendente e assoluto: il grado di sviluppo degli individui umani che essa consente di realizzare. In questa prospettiva, il potenziamento delle forze produttive svolge una funzione storica positiva non per il fatto di incrementare un'astratta *Wealth of Nations*, ma in quanto permette di alleviare la fatica degli uomini, di soddisfarne i bisogni in misura crescente e infine, a partire da un certo grado di sviluppo, di dischiudere dinanzi a loro la possibilità di un esercizio integrale e libero delle loro facoltà. Che questo sia il fine ultimo cui l'uomo deve tendere si evince dalla circostanza per cui Marx, di fronte all'incremento della forza produttiva del lavoro, non propugna l'indefinita moltiplicazione dei bisogni umani<sup>99</sup> che pure esso consentirebbe di soddisfare, bensì la necessità di ridurre la durata della giornata lavorativa. La contrazione del tempo di lavoro, che a un certo livello dello sviluppo storico cessa di confliggere con l'esigenza di soddisfare i bisogni naturali e storici di ciascuno,<sup>100</sup> consente infatti di realizzare praticamente la pluridimensionalità dell'uomo che l'estetica schilleriana aveva rivendicato in termini teorici. Dopo aver realizzato il proprio compito storico – che consiste nella *riduzione del peso relativo* della sfera della necessità nella vita dell'uomo, a fronte della sua *espansione assoluta* – il lavoro produttivo può dunque ritrarsi in disparte, per lasciare spazio al regno della vera libertà.

L'assolutezza della sfera produttiva, la sua centralità così nell'ordine discorsivo dell'economia politica come nell'organizzazione sociale del capitalismo sono dunque sintomi del carattere ideologico del primo e della natura preistorica – nel senso marxiano del termine – della seconda;<sup>101</sup> in entrambi i

---

<sup>98</sup> Benjamin ha colto acutamente la funzione conformistica assolta dall'ideologia del lavoro all'interno del movimento operaio tedesco, collegandola tuttavia con una concezione del lavoro come strumento di dominio dell'uomo sulla natura che non risale alla tradizione "volgarmarxistica" e socialdemocratica, ma allo stesso Marx (cfr. Benjamin W., *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 39-41). Tronti ha legato l'idolatria del lavoro all'incremento della sua produttività, parlando di un vero e proprio "feticismo del lavoro" (Tronti M., *I «grilli» della merce*, p. 119). Per il rifiuto dell'ideologia lavoristica cfr. anche Id., *Operai e capitale*, p. 261.

<sup>99</sup> "Dal punto di vista sociale, la produttività del lavoro cresce anche con la sua economia, che comprende non solo il risparmio dei mezzi di produzione, ma anche l'*esclusione di ogni lavoro inutile*" (Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 682, corsivo mio).

<sup>100</sup> "Se si dimentica che l'idea di un plusvalore sociale non è che una restrizione del principio fondamentale che il lavoro in una società senza classi dev'essere limitato al lavoro necessario [...] si rischia di far risorgere un plusvalore in realtà non necessario" (Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, p. 181).

<sup>101</sup> Benché Marx critichi la centralità della sfera economica, non le oppone una simmetrica centralità della sfera politica, bensì una prospettiva nella quale l'ambito sociale assorbe e annulli in sé tanto la politica quanto l'economia: "Il progetto mira alla totalità sociale, inglobando l'economico e il politico, che, mediante la critica radicale e il negativo, si riuniscono in

casi, esse segnalano che lo straordinario sviluppo della forza produttiva del lavoro, che consentirebbe di porre al centro dell'attenzione teorica e dell'azione pratica il carattere polimorfo dell'esistenza umana, non è ancora pienamente giunto a coscienza. Tra l'economia politica e la sua critica, tra il capitalismo e il socialismo non vi è pertanto che una differenza di prospettiva, poiché quelli attribuiscono al lavoro e alla sfera economica un'assolutezza che questi contestano<sup>102</sup> sulla base di una visione più comprensiva e aggiornata dell'uomo e della sua storia; ciò che li separa non è altro che una presa di coscienza, poiché le condizioni della relativizzazione del lavoro sono già giunte a compimento nel corso del processo storico. Nel capitalismo e nell'economia politica si esprime quindi una coscienza anacronistica, che corrisponde alla vicenda preistorica dell'uomo, ossia all'epoca dell'alienazione.<sup>103</sup> Quando parla di estraniamento, di divisione del lavoro, di feticismo, abbracciando sotto queste categorie la storia passata e presente, Marx mostra infatti che il lavoro ha dovuto a lungo essere assolutizzato per tornare infine ad essere relativo: l'uomo ha dapprima oggettivato le sue capacità produttive in una forma antagonistica, separandole da sé e contrapponendosele,<sup>104</sup> per poi appropriarsele all'apice del loro sviluppo e farne così lo strumento cosciente del ricambio organico con la natura. L'ipertrofia dell'Economico corrisponde dunque al momento dialettico-negativo della scissione, nel corso del quale si sono formate le forze che consentono ora la sua definitiva subordinazione al fine dello sviluppo integrale dell'uomo.<sup>105</sup>

In questa luce può essere inteso il commento di Marx all'esempio aristotelico di un telaio che tessa da sé: quella che per lo Stagirita era un'ipotesi bizzarra e irrealizzabile, puro esperimento mentale,

---

seno al sociale. Il progetto rivoluzionario è un progetto sociale: [...] la *teoria* di Marx [...] pone l'accento non sull'economico o sul politico (tesi volgarizzate e false), ma sul sociale, implicando quindi il rafforzamento teorico e pratico di tale «livello». [...] nel socialismo [reale] c'è una priorità assoluta del politico e una priorità relativa dell'economico, mentre nel capitalismo c'è una priorità assoluta dell'economico e una priorità relativa del politico” (Lefebvre H., *Abbandonare Marx?*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 98-100). Su questo tema cfr. anche Preve C., *Il filo di Arianna*, p. 48.

<sup>102</sup> “Marx ha [...] Smith per maestro solo nel senso che ne ha *rovesciato* integralmente la problematica, dando luogo a un *antieconomicismo* radicale e spietato. [...] Tutti gli amici di Marx sanno [...] che, in primo luogo, essere lavoratori produttivi (di plusvalore) è una disgrazia, e non un titolo di onore o privilegio, e che ancora, in secondo luogo, sono i borghesi ad assegnare al lavoro umano una sorta di forza creatrice soprannaturale, dimenticando addirittura la natura [...]. Non tutti questi amici sanno però [...] che partendo dalla centralità del lavoro si può tranquillamente giungere al socialismo più totale [...] *senza* che Karl Marx c'entri proprio nulla” (ivi, p. 60).

<sup>103</sup> “La storia dell'industria [è] la storia della forma estraniata delle forze essenziali umane” (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, p. 130).

<sup>104</sup> “Prodigious power develops explosively under capitalism, dissociated from individuals, by virtue of an economic system which presupposes their alienation from that power. Only such a system can advance that power, only a system in which it is not directed to serving their needs. For those needs, inherited from past society, are narrow in range. If the point of production were to fulfil them, it would fail to be prodigious. It is only once production is out of gear with limited human needs that they will be caused to lose their limited character” (Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, p. 199).

<sup>105</sup> “Questo aspetto «storicamente necessario» del capitale e del capitalismo è [...] uno dei temi sui quali Marx ritorna costantemente nei *Grundrisse*. La creazione del mercato mondiale; lo sviluppo universale dei bisogni, dei gusti, delle conoscenze, dei godimenti dell'uomo; la rottura radicale e brutale con tutti i limiti che la storia ed un ambiente ristretto avevano imposto in precedenza alla sua visione della natura e delle sue stesse possibilità; lo sviluppo tumultuoso delle forze produttive: ecco la «missione civilizzatrice» del capitale. [...] per Marx non c'è alcuna contraddizione tra il fatto di riconoscere e sottolineare questa «missione storicamente necessaria» del capitalismo e il fatto di denunciare costantemente tutto quel che c'è di sfruttatore, di inumano, di oppressore in questo modo di produzione” (Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, p. 122).

è diventata la base tecnica reale del modo di produzione capitalistico – la fabbrica meccanizzata –, ma nel frattempo ha perso il suo senso originario di mezzo per alleviare la fatica umana, trasformandosi nello strumento che, tutt'al contrario, consente di prolungarla indefinitamente.<sup>106</sup> La differenza nel modo di concepire il valore d'uso della macchina segna allora la distanza tra la prospettiva della Grecia classica e quella della società capitalistica, facendo emergere indirettamente anche la posizione di Marx: il progresso tecnologico, che nell'orizzonte capitalistico è finalizzato all'incremento del valore, rappresenta *di per sé* la condizione oggettiva per scaricare dalle spalle dell'uomo il peso del lavoro.<sup>107</sup> Tuttavia, Marx non è Aristotele, tra i due si distende la storia millenaria dello sviluppo tecnologico, la vicenda del potenziamento della forza produttiva del lavoro, tanto che quegli può effettivamente osservare con i propri occhi ciò che questi finge soltanto nell'immaginazione: perché la fantasticheria si tramutasse in realtà effettuale, l'umanità ha dovuto attraversare un lungo periodo in cui la sfera economica ha assunto una centralità sconosciuta alla civiltà greca, solo al termine del quale essa può tornare ad assolvere una funzione secondaria e subalterna. Nell'ideale restituzione della macchina al suo originario valore d'uso traspare quindi ciò che accomuna la prospettiva della Grecia classica a quella della futura società socialista: la relativizzazione del lavoro e dell'economia, la subordinazione dell'agire strumentale all'attività libera, che sia scelta per sé e fine a se stessa;<sup>108</sup> nella materialità del progresso tecnologico si radica invece ciò che separa l'una dall'altra, poiché questa realizza praticamente ciò che quella poteva solo rappresentare in forma fantastica.<sup>109</sup>

Grazie all'automazione del processo produttivo, la società socialista potrà allora dare attuazione universale all'ideale di vita che Aristotele concepisce in termini rigidamente aristocratici. Nella *Politica*, egli sostiene infatti da un lato la necessità che alcuni – gli schiavi – si sobbarchino il peso del

---

<sup>106</sup> Cfr. *supra*, pp. 158-159.

<sup>107</sup> “Marx poteva [...] inserire nel ricupero dell'essenza umana, attraverso la soppressione dell'estraneazione, l'apporto della civiltà creata dalla storia della proprietà privata stessa – e ciò gli permetteva di rifiutare il comunismo rozzo –, senza con ciò identificare, come avevano fatto Smith e altri, il progresso della tecnica con il progresso umano in quanto tale. [...] La tecnica ha a che fare con l'essenza dell'uomo, non nel senso che il suo sviluppo ne garantisca la realizzazione, bensì nel senso che la realizzazione dell'essenza non può farne a meno” (De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, pp. 128-129).

<sup>108</sup> “La razionalità economica [...] ha raggiunto il proprio limite. Non ha mai avuto altro fine che la messa in opera più efficace dei mezzi. Si tratta di una razionalità [...] strumentale, il cui scopo è il funzionamento razionale dei sistemi di mezzi [...]. I mezzi sono dunque fini, i fini mezzi al servizio dei mezzi. Il fine in vista del quale la razionalità economica economizza i «fattori», principalmente il lavoro e il tempo, è il loro reimpiego «altrove nell'economia» [...]. Lo scopo per il quale il lavoro viene economizzato si perde all'infinito e non è mai la liberazione del tempo in se stessa, ovvero l'allargamento del tempo per vivere” (Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, pp. 106-107).

<sup>109</sup> “Col pieno sviluppo delle forze produttive [...] la razionalità strumentale entra in crisi e rivela la sua fondamentale irrazionalità. La crisi può essere risolta solo attribuendo alle economie di lavoro una nuova razionalità, conforme al solo scopo che possa dar loro un senso: la liberazione del tempo per quelle «attività superiori» che, confondendosi col movimento della vita, sono fini a se stesse. Non sono più attività da razionalizzare affinché prendano meno tempo; al contrario: lo scopo diventa spendere, non più economizzare il tempo, l'attività stessa ha in sé il proprio scopo, non *serve* a nient'altro. La crisi della razionalità economica è lo spazio vuoto di un'altra razionalità *destinata a dare senso allo sviluppo anteriore*. Quest'altra razionalità è [...] quella degli individui pienamente sviluppati che, generati dal pieno sviluppo delle forze produttive, si impadroniscono riflessivamente di se stessi per farsi i soggetti di ciò che sono, vale a dire per assumere come scopo la libera realizzazione della propria individualità. Lo sviluppo materiale produce così nel contempo la propria crisi e il soggetto storico capace di superarla, facendo venire alla luce il senso della contraddizione che lo sviluppo celava” (ivi, p. 107).

lavoro affinché altri – i padroni – possano condurre un'esistenza che sia degna dell'uomo, perché *affrancata dalle necessità della vita animale*; d'altra parte riconosce allo schiavo, nella sua qualità di strumento animato, la priorità sugli utensili inanimati, cosicché afferma che se questi fossero in grado di agire da sé anch'egli dovrebbe essere esentato dal lavoro. Al fondo della sua giustificazione del lavoro servile si trovano quindi tanto la premessa ideologica dell'ineguaglianza tra gli uomini quanto la premessa materiale dell'impossibilità di riprodurre i loro mezzi di sussistenza senza l'intervento del lavoro umano; è questo secondo presupposto a precludere agli schiavi, in una società dalla base produttiva assai ristretta, l'accesso a una vita pienamente umana: “se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo [...] così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi”.<sup>110</sup> Tuttavia, il presupposto materiale del lavoro schiavile e di ogni divisione antagonistica della società è venuto a cadere nella società capitalistica, poiché gli sviluppi dell'automazione hanno trasformato le condizioni del ricambio organico tra l'uomo e il suo ambiente a tal punto da rendere superfluo non solo il lavoro dei subordinati, ma anche quello dei capi artigiani, e da consentire quindi la democratizzazione di quell'ideale di vita che Aristotele aveva necessariamente concepito in forma elitaria. Questo è il senso implicito nella ripresa marxiana dell'esempio della spola che tesse da sé, come si può arguire tanto dal contesto generale della sua opera quanto da singoli brani del *Capitale*.<sup>111</sup>

Il confronto con la *Politica* consente altresì di illuminare il cruciale passo del terzo libro del capolavoro di Marx<sup>112</sup> nel quale egli pone il problema del rapporto tra regno della libertà e regno della necessità in termini rigorosamente aristotelici. Una spia linguistica del fatto che Marx continui a ragionare all'interno di coordinate teoriche desunte dallo Stagirita è costituita dalla somiglianza tra il commento al passo della *Politica*, nel quale osservava che “i pagani [...] giustificavano [...] la schiavitù degli uni come mezzo al pieno sviluppo umano degli altri”,<sup>113</sup> e questo brano, dove la libertà di ciascuno è fatta coincidere con “lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso”.<sup>114</sup> Ciò che accomuna i due pensatori è tuttavia, più profondamente, la condivisione di una medesima prospettiva: come Aristotele, Marx indica infatti nel lavoro una forma di attività determinata dalla necessità e pone nello sviluppo delle capacità umane il fine ultimo di un'esistenza realmente libera; inoltre, prendendo sul serio l'immagine del telaio semovente, individua nello sviluppo delle forze produttive la condizione sufficiente a realizzare l'elemento utopico che essa conteneva. Egli sottolinea, in continuità con la concezione aristotelica, tanto la strumentalità dell'attività lavorativa quanto l'autosufficienza assiologica dell'auto-esplicazione umana, indicando inoltre nella contrazione del tempo di lavoro la

---

<sup>110</sup> Aristotele, *Politica*, p. 9.

<sup>111</sup> Cfr. Lukàcs, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1981, II, pp. 777-778.

<sup>112</sup> Cfr. *supra*, p. 262.

<sup>113</sup> Marx K., *Il capitale*, libro I, p. 545.

<sup>114</sup> Marx K., *Il capitale*, libro III, p. 1012.

condizione pratica dell'espansione della seconda ai danni della prima. Ciò che lo separa dal modello è dunque soltanto il modo di intendere il contenuto concreto di un'esistenza realmente degna dell'uomo, che per Marx non può essere racchiuso negli angusti limiti del *bios theoretikos*.

Nel passaggio dalla sua primaria formulazione pre-capitalistica alla sua definitiva realizzazione post-capitalistica, l'ideale di vita aristotelico subisce infatti una duplice metamorfosi: da un lato si universalizza, dall'altro si arricchisce di dimensioni nuove. Il primo aspetto è una conseguenza dello straordinario incremento della forza produttiva del lavoro, che rende possibile immaginare che una forma di vita libera, affrancata dalle immediate esigenze pratiche, che fino ad ora solo un'*élite* ristretta di uomini ha potuto sperimentare, sia estesa a tutti in un futuro prossimo. Da questo punto di vista, la società socialista si presenta come la traduzione pratica in chiave democratica di un ideale etico originariamente aristocratico.

Il secondo aspetto ci conduce al cuore dell'antropologia e dell'etica implicite nella critica dell'economia politica di Marx.<sup>115</sup> Numerosi testi sparsi nelle sue opere attestano l'interesse, il rispetto, la laica approvazione che egli tributa a tutte le forme di attività in cui l'uomo esprima liberamente le proprie facoltà, siano esse di natura materiale o spirituale, affettiva o relazionale: come abbiamo visto, esse includono il ballo, il canto, i piaceri della tavola e l'attività sportiva non meno della lettura, dello studio, dell'attività intellettuale e della creazione artistica; nel loro novero trovano posto anche le occupazioni manuali, delle quali Marx a più riprese sostiene il ruolo formativo e umanizzante, purché siano svolte in modo cosciente e libero. Il regno marxiano della libertà può quindi essere concepito come un aggiornamento moderno dell'antico modello del *bios theoretikos*, il quale non è né abbandonato né riproposto nella sua forma originale, bensì arricchito grazie alla rivalutazione di intere sfere dell'esistenza umana. Nella concezione etica di Marx confluiscono, infatti, tanto l'elogio aristotelico dell'amicizia quanto la valorizzazione epicurea del piacere, così la rivalutazione rinascimentale delle arti meccaniche come il riscatto feuerbachiano della sensibilità, cosicché essa appare come una sintesi di suggestioni filosofiche diverse, che sfocia da ultimo nella celebrazione della potenziale multidimensionalità dell'esistenza umana. In questo senso, l'etica marxiana possiede un carattere più descrittivo che normativo, consistendo in una valorizzazione non gerarchizzante dei diversi ambiti – da quelli apparentemente più umili a quelli già tradizionalmente considerati nobili – nei quali l'uomo possa soddisfare le sue esigenze e dispiegare le sue facoltà. Ciò nonostante, essa non è puramente descrittiva, in quanto è fondata su alcuni presupposti assiologici impliciti: l'idea già aristotelica dell'intrinseca socialità dell'uomo, che motiva il rifiuto dell'egoismo individualistico; la concezione dell'uomo come di un ente naturale-storico finito e della natura come di un organismo

---

<sup>115</sup> Görz ha visto correttamente nel "libero sviluppo delle individualità nello svolgimento di attività prive di razionalità economica" l'esigenza etica implicita nel discorso marxiano (cfr. Görz A., *Metamorfosi del lavoro*, p. 111).

autosufficiente, che spiega l'ostilità verso il fenomeno religioso;<sup>116</sup> la convinzione della costitutiva poliedricità dell'uomo, sulla quale si basa la denuncia delle scissioni, delle mutilazioni, delle riduzioni cui il processo storico lo sottopone.

L'etica marxiana rimanda quindi a una specifica antropologia, che funge da suo presupposto implicito. Alla base di questa visione dell'uomo si trova una pluralità di influenze filosofiche, che non sempre è facile discernere con precisione, dal materialismo antico e moderno all'attivismo fichtiano, dallo storicismo di Hegel al naturalismo sensualistico di Feuerbach. Lungi dal sostituire l'idea di un *animal laborans* a quella dell'*animal rationale*, Marx propone dunque una visione più comprensiva dell'essere umano, nella quale vi sia spazio anche per la considerazione della sua natura corporea, vivente, sensibile e del suo carattere attivo, storico, metamorfico, senza per questo disconoscere l'importanza delle determinazioni razionali, del pensiero e della coscienza,<sup>117</sup> che, come abbiamo visto, svolgono una funzione centrale nella stessa concezione del lavoro umano. Se proprio si vuole racchiudere la complessità del fenomeno antropico nella rigidità di una definizione di essenza, essa non può che coincidere con la formula ossimorica di *animal historicum*,<sup>118</sup> che bene esprime la natura indeterminata e metamorfica dell'uomo, il quale solo nell'azione storica – che è insieme spirituale e materiale, ideale e pratica – può dar forma, forza e piena manifestazione alla pluralità di potenzialità che porta in seno. Come nell'etica così nell'antropologia Marx agisce dunque nei confronti della tradizione non per sostituzione, ma per ampliamento: non oblitera la dimensione razionale della natura umana, ma le aggiunge connotazioni ulteriori, che nel loro complesso offrono l'immagine di un vivente multiforme, naturale e storico, capace di azione e di passione, di sforzo e di godimento, di tensione intellettuale e di desiderio fisico, la cui poliedricità – al di là della coartazione del capitale – potrà liberamente dispiegarsi in forme inedite nel regno dei fini tutto terreno della società socialista.

---

<sup>116</sup> “Un momento molto importante delle concezioni sia di Marx che di Engels è la *polemica antiteologica* [...]; per entrambi, la natura deve essere concepita *naturalisticamente*, cioè tutti i fenomeni debbono poter essere spiegati in base ad essa stessa, senza ricorrere ad alcun principio creatore trascendente” (Cingoli M., *Marxismo, empirismo, materialismo*, p. 135).

<sup>117</sup> Petrucciani rileva opportunamente che Marx non ha inteso contrapporre alla definizione aristotelica di *zoon logon echon* quella di *animal laborans*, bensì gliela ha aggiunta. Tuttavia, esauendo la definizione dell'uomo nelle due sole determinazioni del linguaggio e del lavoro, egli fornisce ancora una volta una rappresentazione riduttiva dell'antropologia marxiana, che possiede una complessità ben maggiore (cfr. Petrucciani S., *Marx*, pp. 104-105).

<sup>118</sup> “Una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui, creata nello scambio universale? Che cosa è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su un metro *già dato*? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma *produce la propria totalità*? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è *nel movimento assoluto del divenire*?” (Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 112, gli ultimi due corsivi sono miei).

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Opere di Marx ed Engels.

- Marx K., *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz* (1842), in *Marx-Engels Werke*, I, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 109-147, trad. it. di Firpo L., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in Marx K., Engels F., *Opere*, I, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 222-264.
- *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), in *Marx-Engels Werke*, I, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 203-333, trad. it. di Della Volpe G., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 15-142.
  - *Zur Judenfrage* (1844), in *Marx-Engels Werke*, I, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 347-377, trad. it. di Panzieri R. e De Domenico N., *Sulla questione ebraica*, in Marx K., Engels F., *Opere*, III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 158-189.
  - *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *Marx-Engels Werke*, I, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 378-391, trad. it. di Panzieri R. e De Domenico N., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Marx K., Engels F., *Opere*, III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 190-204.
  - *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx-Engels Werke*, Ergänzungsband I, Berlin, Dietz Verlag, 1968, pp. 465-588, trad. it. di Andolfi F., *Manoscritti economico-filosofici*, Roma, Newton Compton, 1976.
  - *Exzerpte aus James Mill: Éléments d'économie politique* (1844-1845), in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, Band 3, Berlin, Marx-Engels Verlag, 1932, pp. 530-547, trad. it. di Tronti M., *Appunti su James Mill*, in *Scritti inediti di economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 5-27.
  - *Thesen über Feuerbach* (1845), in *Marx-Engels Werke*, III, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 533-535, trad. it. di Codino F., *Tesi su Feuerbach*, in Marx K., Engels F., *Opere*, V, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 3-5.
  - *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends"* (1847), in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, Band 6, Moskva-Leningrad, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1933, pp. 116-238, trad. it. di Rodano F., *Miseria della filosofia: risposta alla filosofia della miseria del signor Proudhon*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
  - *Lohnarbeit und Kapital* (1849), in *Marx-Engels Werke*, VI, Berlin, Dietz Verlag, 1959, pp. 397-423, trad. it. di Fusaro D., *Lavoro salariato e capitale*, Milano, Bompiani, 2008.
  - *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, trad. it. di Grillo E., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
  - *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1858-1859), in *Marx-Engels Werke*, XIII, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 3-160, trad. it. di Cantimori Mezzomonti E., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
  - *Theorien über der Mehrwert (Vierter Band des "Kapitals")*, I (1861-1863), in *Marx-Engels Werke*, XXVI.1, Berlin, Dietz Verlag, 1965, trad. it. di Giorgetti G., *Teorie sul plusvalore*, I, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXIV, Roma, Editori Riuniti, 1979.



- *Theorien über der Mehrwert (Vierter Band des “Kapitals”)*, II (1861-1863), in *Marx-Engels Werke*, XXVI.2, Berlin, Dietz Verlag, 1967, trad. it. di Perini L., *Teorie sul plusvalore*, II, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXV, Roma, Editori Riuniti, 1979.
  - *Theorien über der Mehrwert (Vierter Band des “Kapitals”)*, III (1861-1863), in *Marx-Engels Werke*, XXVI.3, Berlin, Dietz Verlag, 1968, trad. it. di de Waal S., *Teorie sul plusvalore*, III, in Marx K., Engels F., *Opere*, XXXVI, Roma, Editori Riuniti, 1979.
  - *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals* (1867), in *Marx-Engels Werke*, XXIII, Berlin, Dietz Verlag, 1962, trad. it. di Macchioro A. e Maffi B., *Il capitale*, libro I, Torino, UTET, 2009.
  - *Kritik des Gothaer Programms* (1875), in *Marx-Engels Werke*, XIX, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 11-32, trad. it. di Illuminati F., *Critica al programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma, 1968.
  - *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band, Buch II: Der Zirkulationsprozeß des Kapitals* (1885, a cura di Engels F.), in *Marx-Engels Werke*, XXIV, Berlin, Dietz Verlag, 1963, trad. it. di Macchioro A. e Maffi B., *Il capitale*, libro II, Torino, UTET, 2009.
  - *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion* (1894, a cura di Engels F.), in *Marx-Engels Werke*, XXV, Berlin, Dietz Verlag, 1964, trad. it. di Macchioro A. e Maffi B., *Il capitale*, libro III, Torino, UTET, 2009.
- Marx K., Engels F., *Die heilige Familie oder kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten* (1845), in *Marx-Engels Werke*, II, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 3-223, trad. it. di Zanardo A., *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846), in *Marx-Engels Werke*, III, Berlin, Dietz Verlag, 1962, trad. it. di Codino F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
  - *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in *Marx-Engels Werke*, IV, Berlin, Dietz Verlag, 1959, pp. 459-493, trad. it. di Togliatti P., *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1962.
  - *Briefwechsel Marx-Engels 1867-1868*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, III, Band 4, Berlin, Marx-Engels Verlag, 1931, trad. it. di Montinari M., *Carteggio 1867-1868*, in Marx K., Engels F., *Opere*, XLIII, Roma, Editori Riuniti, 1975.
- Engels F., *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1844), in *Marx-Engels Werke*, I, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 499-524, trad. it. di De Domenico N., *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, in Marx K., Engels F., *Opere*, III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 454-481.

## 2. Altri testi.

- Arendt H., *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. it. di Finzi S., *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2011.
- Aristotele, *Politica*, trad. it. di Laurenti R., Roma-Bari, Laterza, 1997.
- *Etica nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.
- Baudrillard J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. di Mancuso G., *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2007.

- Benjamin W., *Über den Begriff der Geschichte* (1942), in «*Die neue Rundschau*», Berlin, S. Fischer Verlag, trad. it. di Bonola G. e Ranchetti M., *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.
- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Aufbau Verlag, 1953-1959, trad. it. di De Angelis E. e Cavallo T., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 2005.
- Böhm-Bawerk E. von, *Positive Theorie des Kapitals* (1889), Jena, Fischer, 1921, trad. it. di Bagiotti T., *Teoria positiva del capitale*, Torino, UTET, 1957.
- Comte C., *Traité de la propriété*, Paris, Ducollet, 1834, trad. it. *Trattato sulla proprietà*, Livorno, Migliaresi, 1838.
- De Brosses C., *Du Culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, Genève, Cramer, 1760, trad. it. di Ciattini A. e Garroni S., *Sul culto degli dei feticci, o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della Nigritia*, Roma, Bulzoni, 2000.
- Deleuze G., *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, trad. it. di Verdicchio S., *Pourparler 1972-1990*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society* (1767), a cura di Forbes D., Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, trad. it. di Salvucci P., *Saggio sulla storia della società civile*, Firenze, Vallecchi, 1973.
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums* (1841), a cura di Schuffenhauer W., Berlin, Akademie Verlag, 1956, trad. it. di Cometti C., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), in *Sämtliche Werke, II: Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig, Wigand, 1846, pp. 269-346, trad. it. di Bobbio N., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1948.
  - *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1843), in *Sämtliche Werke, II: Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig, Wigand, 1846, pp. 244-268, trad. it. di Bobbio N., *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 47-68.
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. di Tarchetti A., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993.
- *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, trad. it. di Bertani M. e Fontana A., *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Gramsci A., *Americanismo e fordismo* (1934), in *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino, Einaudi, 1977, vol. III, pp. 2137-2181.
- Hegel G.W.F., *Jenenser Realphilosophie* (1803-1806), a cura di Hoffmeister J., Leipzig, Meiner, 1932, trad. it. di Cantillo G., *Filosofia dello spirito jenese*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), a cura di Lasson G., Leipzig, Meiner, 1907, trad. it. di De Negri E., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
  - *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), a cura di Lasson G., Leipzig, Meiner, 1923, trad. it. di Moni A., *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
  - *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), a cura di Lasson G., Leipzig, Meiner, 1911, trad. it. di Messineo F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965.
  - *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di Lasson G., Hamburg, Meiner, 1905, trad. it. di Croce B., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

- Hess M., *Über das Geldwesen* (1843), in *Philosophische und sozialistische Schriften: 1837-1850*, a cura di Cornu A. e Mönke W., Berlin, Akademie Verlag, 1961, pp. 329-348, trad. it. di Vaccaro G.B., *L'essenza del denaro*, in *Filosofia e socialismo: scritti, 1841-1845*, Lecce, Milella, 1988, pp. 203-227.
- Hobbes T., *Leviathan* (1651), a cura di Gaskin J.C.A., Oxford, Oxford University Press, 1996, trad. it. di Micheli G., *Leviatano*, Milano, Rizzoli, 2011.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, Social Studies Association, 1944, trad. it. di Solmi R., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), a cura di Natorp P., in *Werke*, V, Berlin, Reimer, 1908, pp. 1-163, trad. it. di Garin E., *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Lakatos I., *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, trad. it. di D'Agostino M., *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, Milano, Il Saggiatore, 2001.
- Lenin V.I., *Gosudarstvo i revoljucija* (1917), Petrograd', Žizn' i Znanie, 1918, trad. it. di Gerratana V., *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- Locke J., *The Second Treatise of Government (An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government)* (1689), a cura di Gough J.W., Oxford, Basil Blackwell, 1966, trad. it. di Formigari L., *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 2002.
- Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Malik Verlag, 1923, trad. it. di Piana G., *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1974.
- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt, Luchterhand, 1972, trad. it. di Scarponi A., *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1981.
- Marcuse H., *One-Dimensional man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964, trad. it. di Gallino L. e Giani Gallino T., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1991.
- Marsilio da Padova, *Defensor pacis* (1324), trad. it. di Conetti M., *Il difensore della pace*, Milano, Rizzoli, 2001.
- Menger C., *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (1871), Wien, Holder-Pichler-Tempsky, 1923, trad. it. di Franco Nani E., *Principi di economia politica*, Torino, UTET, 1976.
- Pollock F., *Automation: Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1956, trad. it. di Backhaus G., Bernardini Mazzolla P. e Solmi R., *Automazione: conseguenze economiche e sociali*, Torino, Einaudi, 1970.
- Proudhon P.J., *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoir* (1840), a cura di Tremblay J.-M., Paris, Garnier-Flammarion, 1966, trad. it. di Salsano A., *Che cos'è la proprietà? o Ricerche sul principio del diritto e del governo. Prima memoria* (1840), Roma-Bari, Laterza, 1967.
- Ricardo D., *The Works and Correspondence of David Ricardo*, Vol. 1: *Principles of Political Economy and Taxation* (1817), a cura di Sraffa P., Cambridge, Cambridge University Press, 1951, trad. it. di Bagliotti A., *Opere*, Vol. I: *Principi di economia politica e dell'imposta*, Torino, UTET, 2006.
- Rifkin J., *The End of Work – The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York, Putnam, 1995, trad. it. di Canton P., *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Milano, Mondadori, 2002.

- Rousseau J.J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Œuvres complètes*, vol. III, a cura di Gagnebin B. e Raymond M., Paris, Gallimard-La Pléiade, 1964, trad. it. di Garin M., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 1971, pp. 138-244.
- *Discours sur l'économie politique* (1755), in *Œuvres complètes*, vol. III, a cura di Gagnebin B. e Raymond M., Paris, Gallimard-La Pléiade, 1964, trad. it. di Garin M., *Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 1971, pp. 275-317.
- *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), in *Œuvres complètes*, vol. III, a cura di Gagnebin B. e Raymond M., Paris, Gallimard-La Pléiade, 1964, trad. it. di Barni G., *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, Milano, Rizzoli, 1988.
- Schiller F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* (1795), in *Sämtliche Werke*, V, a cura di Göpfert H.G. e Stubenrauch H., München, Hanser, 1962, trad. it. di Negri A., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Roma, Armando, 1971.
- Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), a cura di Cannan E., Methuen & Co. Ltd., London, 1961, trad. it. di Bartoli F., Camporesi C. e Caruso S., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano, ISEDI, 1973.
- Taylor F.W., *The Principles of Scientific Management*, New York-London, Harper & Brothers, 1911, trad. it. di Belli M. e Morganti P., *Principi di organizzazione scientifica del lavoro*, Milano, Franco Angeli, 1975.
- Trockij L.D., *Predannaja revoljucija* (1936), Moskva, NII Kul'tury, 1991, trad. it. di Merli F., Nativio C., Perilli A., Vanetti M., Suescun J. e Wellsted J., *La rivoluzione tradita*, Milano, A.C. Editoriale Coop., 2000.
- Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Berlin, 1904-1905, trad. it. di Marietti A.M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1994.

### **3. Letteratura secondaria.**

- Albanese L., *Il concetto di alienazione. Origine e sviluppi*, Roma, Bulzoni, 1984.
- Althusser L., *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.
- Althusser L., Balibar E., *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971.
- Avineri S., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Axelos K., *Marx pensatore della tecnica*, Milano, SugarCo, 1963.
- Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968.
- *Introduzione a Marx*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Beierwaltes W., *Idealismo e platonismo*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Bobbio N., *Né con Marx, né contro Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- Bobbio N., Bovero M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1984.
- Braverman H., *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Torino, Einaudi, 1978.

- Camporesi C., *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Firenze, Sansoni, 1974.
- Ciattini A., Garroni S., *Introduzione a De Brosses C., Sul culto degli dei feticci, o parallelo dell'antica religione egiziana con la religione attuale della Nigrizia*, Roma, Bulzoni, 2000.
- Cingoli M., *Il primo Marx (1835-1841)*, Milano, Unicopli, 2001.
- *Marxismo, empirismo, materialismo*, Milano, Marcos y Marcos, 1986.
- Cohen G.A., *History, labour, and freedom. Themes from Marx*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Colletti L., *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969.
- Cornu A., *Marx ed Engels. Dal liberalismo al comunismo*, Milano, Feltrinelli, 1971.
- D'Abbiere M., «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.
- Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1977.
- De Gandillac M., *Hegel et le néoplatonisme*, in AA.VV., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 121-131.
- Della Volpe G., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, Editori Riuniti, 1962.
- De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Torino, Einaudi, 1971.
- Derrida J., *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994.
- Dobb M., *Introduzione a Smith A., Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano, ISEDI, 1973.
- Fallot J., *Marx e la questione delle macchine*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (saggio su Marx)*, Roma, Bulzoni, 1987.
- *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- «ASTRAZIONE E FANTASMI». *DI NUOVO SULL'ATTUALITÀ DI MARX*, in «Critica marxista», n. 4, luglio/agosto 2005, pp. 51-60.
- Fortunato V., *Temi e percorsi di sociologia del lavoro. Dalla rivoluzione industriale ai nuovi modelli di organizzazione*, Roma, Carocci, 2011.
- Garegnani P., *Marx e gli economisti classici*, Torino, Einaudi, 1981.
- Görz A., *Metamorfosi del lavoro: critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Habermas J., *Lavoro e interazione*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Harris H.S., *Hegel's ladder, I: The pilgrimage of Reason; II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1997.
- Heller À., *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Hobsbawm E.J. (a cura di), *Storia del marxismo, vol. I: Il marxismo ai tempi di Marx*, Torino, Einaudi, 1978.
- Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1965.
- *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- Iacono A.M., *Sul concetto di «trasparenza». Un'immagine di associazione di uomini liberi nel «Capitale» di Marx*, in AA.VV., *Stili marxisti. Il marxismo dopo le grandi narrazioni: crisi e ipotesi di ricostruzione*, Milano, Franco Angeli, 1981, pp. 126-139.

- *L'ambiguo oggetto sostituito*, in Mistura S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 35-59.
- Il'enkov E.V., *La dialettica di astratto e concreto nel Capitale di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano, Adelphi, 1996.
- Korsch K., *Karl Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- Lafargue P., *Il diritto alla pigrizia*, Milano, Forum Editoriale, 1968.
- La Rosa M., *Il lavoro nella sociologia*, Roma, Carocci, 2004.
- Löwith K., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma, Laterza, 1994.
- *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.
- Lukàcs G., *Sull'estetica di Schiller*, in *Contributi alla storia dell'estetica*, Milano, Feltrinelli, 1957.
- *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1975.
- Mandel E., *La formazione del pensiero economico di Karl Marx. Dal 1843 alla redazione del Capitale. Studio genetico*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Marcuse H., *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 147-187.
- Massolo A., «Entäußerung» - «Entfremdung» nella *Fenomenologia dello spirito*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 202-215.
- McCarty G.E. (a cura di), *Marx and Aristotle. Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
- Meikle S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Merker N., *Karl Marx: 1818-1883*, Roma, Editori Riuniti, 1988.
- *Karl Marx. Vita e opere*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Meszaros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- Mistura S., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, Einaudi, 2001.
- Mugnai M., *Il mondo rovesciato. Contraddizione e «valore» in Marx*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Naville P., *Dall'alienazione al godimento*, Milano, Jaca Book, 1975.
- Negri Antimo, *Schiller e la morale di Kant*, Lecce, Milella, 1968.
- *Introduzione a Schiller F., Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Roma, Armando, 1971.
- *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Milano, Marzorati, 1980.
- Negri Antonio, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Pagano M., *Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede*, in Michelini F., Morani R. (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 57-84.
- Pareyson L., *Etica ed estetica in Schiller*, Milano, Mursia, 1983.
- Perone U., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, Milano, Mursia, 1992.
- Petruciani S., *Il mitico nel moderno. Figure del feticismo in Adorno*, in Mistura S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, pp.197-224.
- *Marx*, Roma, Carocci, 2009.

- Preve C., *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1984.
- *Il filo di Arianna. Quindici lezioni di filosofia marxista*, Milano, Vangelista, 1990.
- Rossi M., *Marx e la dialettica hegeliana*, Vol. 1: *Hegel e lo Stato*; Vol. 2: *La genesi del materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1960.
- Rovatti P.A., *Feticismo e alienazione nelle "Note di lettura 1844-1845" di Marx*, in «aut aut», nn. 123-124, maggio-agosto 1971, pp. 47-69.
- *La critica del feticismo nel frammento sulle macchine dei "Grundrisse"*, in «aut aut», n. 134, marzo-aprile 1973, pp. 33-49.
- *Prefazione*, in Heller À., *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Rubin I.I., *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- Schaff A., *L'alienazione come fenomeno sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- Schmidt A., *Il concetto di natura in Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Sohn-Rethel A., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- Taminiaux J., *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'Idealisme allemand. Kant et le Greces dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1967.
- Tomasoni F., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana, 2011.
- Tomassini R., *Bisogno e valore d'uso in Marx*, in «aut aut», n. 134, marzo-aprile 1973, pp. 11-31.
- Totaro F., *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- *Lavoro ed equilibrio antropologico*, in Id. (a cura di) *Il lavoro come questione di senso*, Edizioni Università di Macerata, 2012.
- Tronti M., *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1971.
- *I «grilli» della merce*, in Mistura S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 103-122.
- Vigorelli A., *La nozione di bisogno da Hegel a Marx: fondazione naturalistica e fenomenologica dell'economia*, in «aut aut», n. 134, marzo-aprile 1973, pp. 60-78.
- *Il valore d'uso dalla scienza all'utopia*, in AA.VV., *Stili marxisti. Il marxismo dopo le grandi narrazioni: crisi e ipotesi di ricostruzione*, Milano, Franco Angeli, 1981, pp. 60-87.