

entrambi i rapporti, tanto il *rapporto dell'operaio col lavoro e col prodotto del suo lavoro e col non-operaio*, quanto il rapporto del *non-operaio con l'operaio e col prodotto del suo lavoro*.

Avendo ormai visto che in relazione all'operaio, che si *appropria* della natura col lavoro, l'appropriazione si presenta come estraniamento, l'attività propria come attività per un altro e come attività di un altro, la vitalità come sacrificio della vita, la produzione dell'oggetto come perdita dell'oggetto in favore di un potere estraneo, di un uomo *estraneo*, prendiamo ora in considerazione il rapporto che corre tra questo uomo *estraneo* al lavoro e all'operaio e l'operaio, il lavoro e il suo oggetto.

Primamente è da osservare che tutto ciò che nell'operaio appare come *attività di alienazione*, di *estraniamento*, appare nel non-operaio come *stato di alienazione*, di *estraniamento*.

In secondo luogo, che il *comportamento pratico reale* dell'operaio nella produzione e nei confronti del prodotto (come stato d'animo) appare nel non-operaio che gli sta di fronte come comportamento *teoretico*.

[XXVII] In terzo luogo, il non-operaio fa contro l'operaio tutto ciò che l'operaio fa contro se stesso, ma non fa contro se stesso quello che egli fa contro l'operaio.

Prendiamo a considerare più da vicino questi tre rapporti.

SECONDO MANOSCRITTO

Il rapporto della proprietà privata

[XL] ... forma gli interessi del suo capitale. Nell'operaio c'è dunque soggettivamente questo, che il capitale è l'uomo completamente perduto a se stesso; così come nel capitale c'è obbiettivamente quest'altro, che il lavoro è l'uomo completamente perduto a se stesso. Ma l'*operaio* ha la disgrazia di essere un capitale *vivente* e quindi *avente dei bisogni*, un capitale che ad ogni istante, quando non lavora, perde i propri interessi e quindi la propria esistenza. In quanto capitale, [il] *valore* dell'operaio cresce in base alla domanda e all'offerta, e anche *fisicamente* la sua *esistenza*, la sua *vita* è stata ed è conosciuta [come] un'offerta di *merce*, alla pari di ogni altra merce. L'operaio produce il capitale, il capitale produce l'operaio, e quindi l'operaio produce se stesso, e l'uomo come *operaio*, come *merce*, è il prodotto dell'intero movimento. Per l'uomo che non è altro che *operaio*, per l'uomo in quanto operaio, le sue caratteristiche umane esistono soltanto in quanto esistono per il capitale a lui *estraneo*. Ma siccome entrambi sono estranei l'uno all'altro, e quindi stanno in un rapporto d'indifferenza, esterno e casuale, questa estraneità doveva ben apparire anche come *reale*. Quindi, non appena al capitale vien l'idea - idea necessaria o arbitraria - di non esistere più per l'operaio, questi non esiste più per se stesso, non ha più *nessun lavoro* e perciò *nessun salario*, e poiché esiste non come uomo, ma come *operaio*, può lasciarsi morir di fame, sotterrare, ecc. L'operaio esiste come operaio sol-

tanto là dove un *capitale* esiste *per lui*. L'esistenza del capitale è la *sua* esistenza, la sua *vita*; e parimenti essa determina il contenuto della sua vita in un modo che è a lui indifferente. L'economia politica non conosce quindi l'operaio disoccupato, l'uomo da lavoro che si viene a trovare al di fuori di tale rapporto di lavoro. I furfanti, gli scrocconi, i mendicanti, i disoccupati, l'uomo da lavoro affamato, miserabile e delinquente sono *figure* che non esistono per l'*economia politica*, ma soltanto per altri occhi, quelli del medico, del giudice, del becchino, del poliziotto, ecc., fantasmi fuori del suo regno. Per l'economia politica i bisogni dell'operaio sono quindi soltanto il *bisogno* di mantenerlo *durante il lavoro* in tale misura che la *razza degli operai non si es[tingua]*. Il salario ha quindi completamente lo stesso senso che la *conservazione*, il *mantenimento in efficienza* di ogni altro strumento produttivo, che il *consumo del capitale* in generale, necessario perché si riproduca con interessi, che l'olio dato alle ruote per conservarle in moto. Il salario appartiene quindi alle *spese* necessarie del capitale e del capitalista, e non può oltrepassare il bisogno di questa necessità. I padroni di fabbrica inglesi erano dunque del tutto conseguenti quando, prima dell'*Amendment Bill* del 1834, detraevano dal salario dell'operaio le pubbliche elemosine che l'operaio riceveva in base all'imposta dei poveri, e le consideravano come una parte integrante di quello.

La produzione produce l'uomo non soltanto come una *merce*, la *merce umana*, l'uomo in funzione di *merce*; ma lo produce, corrispondentemente a questa funzione, come un essere tanto *spiritualmente* che fisicamente *disumanizzato*. Immoralità, mostruosità, ilotismo degli operai e dei capitalisti. Il loro prodotto è la merce *cosciente di sé e per sé attiva*... la *merce umana*... Grande progresso di Ricardo, Mill, ecc., nei confronti di Smith e Say, nell'aver dichiarato *indifferente* e addirittura *nociva l'esistenza* dell'uomo - la maggiore o minore produttività umana di merci. Il vero scopo della produzione è non già

quanti operai possa mantenere un capitale, ma quanti interessi produca, cioè la somma dei *risparmi annuali*. È stato parimenti un grande e logico progresso della recente economia politica inglese [XLI], innalzando il lavoro ad *unico* principio dell'economia politica, di aver spiegato ad un tempo con la massima chiarezza il rapporto *inverso* tra salario ed interessi del capitale e che il capitalista può guadagnare di regola *soltanto* abbassando il salario e viceversa. Il rapporto *normale* non è già la frode dei consumatori ma la frode reciproca del capitalista e dell'operaio. Il rapporto della proprietà privata contiene in sé latente il rapporto della proprietà privata come *lavoro*, così come il rapporto della stessa come *capitale* e la *relazione* reciproca di entrambe queste espressioni. La produzione dell'attività umana in quanto *lavoro*, e quindi come attività completamente estranea a se stessa, all'uomo e alla natura, e perciò alla coscienza e alle manifestazioni vitali, l'esistenza *astratta* dell'uomo in quanto semplice *uomo da lavoro*, che può quindi quotidianamente precipitare la sua non-esistenza sociale e perciò reale dal niente adempiuto nel niente assoluto, così come d'altra parte la produzione dell'oggetto dell'attività umana in quanto *capitale*, dove si *estingue* ogni determinatezza naturale e sociale dell'oggetto, e dove la proprietà privata ha perduto la propria qualità naturale e sociale (e di conseguenza ha perduto tutte le illusioni politiche e sociali e non è più congiunta con nessun rapporto apparentemente umano) - dove pure *lo stesso* capitale resta *lo stesso* nelle più diverse forme d'esistenza naturale e sociale ed è completamente indifferente di fronte al suo contenuto *reale* - questo contrasto, portato al suo vertice, è necessariamente il vertice, la sommità e la rovina dell'intero rapporto.

È quindi ancora un grande contributo della recente economia politica inglese di aver presentato la rendita fondiaria come la differenza tra i frutti delle peggiori tra le terre messe a coltura e i frutti delle terre migliori, di aver dimostrato le fantasie romantiche del proprietario

fondario – la sua pretesa importanza sociale e l'identità del proprio interesse con l'interesse della società, affermata ancora da *Adam Smith* dopo i fisiocrati – e di [aver] anticipato e preparato il movimento della realtà, destinato a trasformare il proprietario fondiario in un capitalista assolutamente comune e prosaico, e quindi a semplificare e ad acutizzare il contrasto, e con ciò ad accelerarne la soluzione. La *terra in quanto terra*, la *rendita fondiaria in quanto rendita fondiaria* hanno ivi perduto la loro *distinzione di stato* e sono diventate semplicemente *capitale e interesse* che non hanno più nulla da dire o meglio parlano soltanto più in termini di denaro.

La *distinzione* tra capitale e terra, tra profitto e rendita fondiaria, così come tra entrambi e il salario, l'*industria*, l'*agricoltura*, la proprietà privata *immobiliare e mobiliare*, è ancora una distinzione *storica*, non fondata sulla natura delle cose, un momento *crystallizzato* dell'origine e della formazione del contrasto tra capitale e lavoro. Nell'*industria*, ecc., nel contrasto con la proprietà fondiaria immobiliare è rappresentato soltanto il modo di sorgere e il contrasto in cui l'*industria* si è venuta formando rispetto all'*agricoltura*. In quanto è un genere *particolare* di lavoro, in quanto è una distinzione *essenziale, importante, vitale*, questa distinzione rimane soltanto sino a che l'*industria* (la vita cittadina) si costituisce *avendo di fronte* il possesso fondiario (la vita aristocratica del feudo) e reca ancora in se stessa il carattere feudale di questo contrasto sotto forma di monopoli, consorzierie, gilde, corporazioni, ecc., situazioni storiche determinate entro le quali il lavoro ha ancora un significato *apparentemente sociale*, ha ancora il significato della comunità *reale*, non è ancora arrivato sino all'*indifferenza* rispetto al proprio contenuto, cioè non è arrivato ancora ad essere completamente indipendente, cioè ad essere astratto da ogni altro essere e quindi anche ad essere un capitale *emancipato*.

[XLII] Ma lo *sviluppo* necessario del lavoro è l'*industria* emancipata, costituita per se stessa in quanto tale,

e il *capitale emancipato*. Il potere dell'*industria* sul suo opposto si mostra immediatamente nella nascita dell'*agricoltura* come industria reale, mentre prima essa abbandonava il lavoro principale alla terra e allo *schiavo* di questa terra, mediante il quale la terra si coltivava da sé sola. Con la trasformazione dello schiavo in un *libero* lavoratore, cioè in un *salariato*, il padrone terriero in sé si trasforma in un padrone industriale, in un capitalista, trasformazione che avviene in un primo tempo per l'intermediazione dell'*affittuario*. Ma l'*affittuario* è il rappresentante, il *mistero* rivelato del proprietario fondiario; soltanto attraverso di lui il proprietario fondiario viene ad esistenza nei termini dell'*economia politica*, come proprietario fondiario, perché la rendita fondiaria della sua terra non esiste che attraverso la concorrenza degli affittuari. Quindi, il padrone terriero è diventato essenzialmente già nell'*affittuario* un capitalista *comune*. E ciò deve attuarsi ancora nella realtà, ove il capitalista agricoltore – l'*affittuario* – deve diventare padrone terriero o viceversa. Il *traffico industriale* dell'*affittuario* è quello stesso del *proprietario fondiario*, poiché l'essere del primo pone l'essere del secondo.

Ma, in quanto il proprietario fondiario e il capitalista si ricordano della loro origine antitetica, della loro provenienza, il proprietario fondiario conosce il capitalista come il suo schiavo di ieri, presuntuoso, emancipato, arricchito e si vede da lui minacciato come *capitalista*, e il capitalista conosce il proprietario fondiario come il padrone di ieri, inoperoso, crudele, egoista, e sa di danneggiarlo come capitalista, per quanto debba all'*industria* tutta la sua importanza sociale di oggi, il suo avere e il suo godimento; egli vede in lui l'antitesi della *libera* industria e del *libero* capitale, del capitale indipendente da ogni determinazione naturale. Questa antitesi è molto aspra e i due termini dell'antitesi si rinfacciano reciprocamente la verità. Basta leggere gli attacchi della proprietà immobiliare a quella mobiliare e viceversa per farsi una chiara idea della bassezza dell'una e dell'altra. Il

proprietario fondiario fa valere la nobiltà originaria della sua proprietà, fa valere memorie e reminiscenze feudali, la poesia del ricordo, la sua natura romantica, la sua rilevanza politica, ecc., e parlando il linguaggio dell'economia politica dice che l'agricoltura *soltanto* è produttiva. Nello stesso tempo ci descrive il suo avversario come un *manigoldo* senza onore, senza principî, senza poesia, senza nulla, furbo, venale, mezzano, ingannatore, avido, corruttibile, facinoroso, privo di cuore e d'intelligenza, estraneo alla comunità di cui fa liberamente traffico, strozzino, ruffiano, servile, volubile, cortigiano, imbroglione, arido, che crea, alimenta ed accarezza la concorrenza e quindi il pauperismo e il delitto, la dissoluzione di tutti i vincoli sociali. (Vedi tra gli altri il fisiocrate *Bergasse* che già Camille Desmoulins sferza nel suo giornale «*Révolutions de France et de Brabant*»¹; vedi von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten² e vedi *Sismondi*). Da parte sua, la proprietà mobiliare indica il miracolo dell'industria e della mobilità; è la figlia dell'epoca moderna, la sua figlia unigenita e legittima; rimprovera il suo avversario di essere uno sciocco *incapace di capire* la sua natura (e ciò è giustissimo), che al posto del capitale morale e del lavoro libero vuol mettere la rozza e immorale violenza e la servitù della gleba;

¹ «*Révolutions de France et de Brabant*», par Camille Desmoulins, Second trimestre, contenant mars, avril et mai, Paris, l'an 1^{re}; n. 16, pp. 139 sgg.; n. 23, pp. 425 sgg.; n. 26, pp. 580 sgg.

² Nota a piè di Pagina di Marx: «Vedi l'ampollosa teologia vecchio hegeliano Funke [G. L. W. FUNKE, *Die aus der unbeschränkten Teilbarkeit der Grundeigentums hervorgehenden Nachteile* (Gli inconvenienti derivanti dalla divisibilità illimitata della proprietà fondiaria), Hamburg und Gotha 1839, p. 56. La citazione è tratta da H. LEO, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates* (Studi e schizzi per una dottrina naturale dello stato), Sez. I, Halle 1833, p. 102], che con le lacrime agli occhi racconta, sulla scorta del signor Leo, come con l'abolizione della servitù della gleba, un servo si fosse rifiutato di cessare dall'essere una *proprietà signorile*. Vedi anche le *Fantasie patriotiche* di Justus Möser [J. MOSER, *Patriotische Phantasien*, Berlin 1775-78] che si distinguono nel non abbandonare neppure per un istante l'orizzonte probò, piccolo-borghese, casalingo, *banale*, limitato del filisteo, eppure sono delle *mere* fantasticherie. Questa contraddizione le ha rese così piacevoli all'anima tedesca».

lo descrive come un Don Chisciotte che sotto l'apparenza della *rettitudine*, della *probità*, dell'*interesse generale*, dell'*ordine* maschera la incapacità di muoversi, l'avidità ricerca di godimenti, l'egoismo, l'interesse personale, la intenzione malvagia; lo proclama un *monopolista* consumato, e smorza le sue reminiscenze, la sua poesia, il suo romanticismo col racconto storico e sarcastico della bassezza, della crudeltà, della degradazione, della prostituzione, dell'infamia, dell'anarchia, della rivolta, che avevano le loro fucine nei castelli romantici.

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

stesso. *Senza capitale* la proprietà fondiaria è materia morta e vile. La sua vittoria civile consiste proprio nell'aver scoperto e creato, al posto della cosa morta, il lavoro umano come fonte della ricchezza (vedi Paul-Louis Courier, Saint-Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch, Destutt de Tracy e Michel Chevalier).

Dal corso *reale* dello svolgimento storico (da aggiungere qui) segue la vittoria inevitabile del *capitalista* sul *proprietario fondiario*, cioè della proprietà privata incivilita sopra la semiproprietà ancor barbara, allo stesso modo che in generale il movimento deve ormai avere il sopravvento sull'immobilità, la volgarità aperta, cosciente di sé sulla volgarità nascosta e incosciente, la brama del *possesso* su quella del *godimento*, l'egoismo confessatamente irrequieto, mobile della *ragione rischiaratrice* sopra l'egoismo locale, prudente, probo, pigro e fantastico della *superstizione*, e parimenti il *denaro* sopra l'altra forma di proprietà privata.

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

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

Il rapporto della *proprietà privata* consiste nel lavoro, nel capitale e nella relazione di entrambi.

Il movimento che questi elementi devono percorrere è:
In primo luogo, l'unità immediata e mediata di entrambi.

Capitale e lavoro in un primo tempo sono uniti; poi sono separati, sí, ed estranei l'uno all'altro, ma si sostengono e si promuovono l'un con l'altro come condizioni *positive*.

Opposizione di entrambi: si escludono a vicenda, l'operaio conosce il capitalista come la negazione della propria esistenza, e viceversa. Ciascuno cerca di strappare all'altro la sua esistenza.

Opposizione di ciascuno contro se stesso. Il capitale = lavoro accumulato = lavoro. Come tale, si scompone in sé e nei propri *interessi*, così come questi si scompongono alla loro volta in *interessi* e *profitto*. Incessante sacrificio del capitalista. Va a finire nella classe degli operai, così come l'operaio – se pur eccezionalmente – diventa capitalista. Il lavoro come momento del capitale, i suoi *costi*. E quindi il salario vittima del capitale.

Il lavoro si scompone in sé e nel *salario*. L'operaio stesso [è] un capitale, una merce.

Collisione di opposizioni reciproche.

TERZO MANOSCRITTO

Proprietà privata e lavoro

Proprietà privata e comunismo

Bisogno, produzione e divisione del lavoro

Denaro

Critica della dialettica
e in generale della filosofia di Hegel

[I] ad pag. XXXVI¹.

L'essenza *soggettiva* della proprietà privata, la *proprietà privata* in quanto attività che è per sé, in quanto *soggetto*, in quanto *persona*, è il lavoro. Si capisce dunque che solo l'economia politica che ha riconosciuto il *lavoro* come il proprio principio – *Adam Smith* –, e quindi non ha più considerato la proprietà privata come null'altro che uno *stato* esterno all'uomo, si capisce, ripeto, che questa economia politica sia da considerarsi come un prodotto della reale *energia* e del reale *movimento* della proprietà privata², come un prodotto della *industria* moderna, allo stesso modo che essa d'altra parte ha accelerato, celebrato l'energia e lo sviluppo di questa *industria*, facendone un potere della coscienza. Pertanto a questa economia politica illuminata, che ha scoperto l'essenza *soggettiva* della *ricchezza* – nell'ambito della proprietà privata – appaiono come *feticisti*, come *cattolici*, i seguaci del sistema monetario e mercantilista che considerano la proprietà privata per l'uomo come un'essenza *soltanto oggettiva*. *Engels* ha dunque a ragione chiamato *Adam Smith* il *Lutero dell'economia politica*. Come Lutero riconobbe nella religione, nella *fede*, l'essenza del mondo reale e perciò si contrappose al paganesimo cattolico; co-

¹ Il presente frammento e il successivo (*Proprietà privata e comunismo*) si presentano nel manoscritto come aggiunte ad un testo perduto. Ciò spiega il riferimento di pagina.

² *Nota supplementare*: «Essa è il movimento autonomo della proprietà privata, diventato cosciente per sé la moderna industria come tale».

me egli eliminò la religiosità *esterna*, riducendo la religiosità ad essenza *interna* dell'uomo; come ebbe a negare il prete esistente fuori del laico, avendo trasferito il prete nel cuore del laico; così viene soppressa la ricchezza che si trova al di fuori dell'uomo e da lui non dipende — che dunque deve essere acquistata e conservata soltanto in modo esterno —, in altre parole viene soppressa questa sua *oggettività esterna e bruta* non appena la proprietà privata viene incorporata nell'uomo stesso, e lo stesso uomo si riconosce come l'essenza della proprietà. Peraltro, da ciò segue che l'uomo vien posto nella determinazione della proprietà privata, come da Lutero vien posto nella determinazione della religione. Così, sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, l'economia politica, il cui principio è il lavoro, non è, anzi, altro che la messa in atto conseguente della negazione dell'uomo, dal momento che egli non sta più in una tensione esterna nei confronti dell'essenza esterna della proprietà privata, ma è diventato egli stesso questa essenza, in tensione, della proprietà privata. Quello che prima era un *essere - esterno - a sé*, una reale alienazione dell'uomo, è diventato ora l'atto stesso dell'alienazione, cioè l'alienazione come tale. Dunque, l'economia politica comincia apparentemente col riconoscimento dell'uomo, della sua autonomia, della sua libera attività ecc.; indi, trasferendo la proprietà privata nell'essere stesso dell'uomo, non può più essere condizionata dalle *determinazioni* locali, nazionali, ecc., della *proprietà privata*, considerata come un *essere esistente al di fuori di essa*, e pertanto sviluppa un'energia *cosmopolitica*, universale, che travolge ogni barriera ed ogni vincolo per porsi al loro posto come l'*unica* politica, l'*unica* universalità, l'*unica* barriera e l'*unico* vincolo. Ma nel suo ulteriore sviluppo, la stessa economia politica deve rigettare questa *ipocrisia*, presentarsi in *tutto il suo cinismo*; e ciò fa sviluppando in modo assai più *unilaterale*, e quindi più *penetrante e conseguente*, la tesi che *il lavoro* è l'*unica essenza della ricchezza* senza preoccuparsi di tutte le

apparenti contraddizioni, in cui questa tesi la avviluppa; dimostrando che le conseguenze di questa tesi in opposizione alla concezione originaria sono, se mai, *disumane*; infine dando il colpo mortale alla *rendita fondiaria* che è l'esistenza reale della proprietà privata e la fonte della ricchezza, ultima, *individuale, naturale*, ed indipendente dal movimento del lavoro, a questa espressione della proprietà feudale, già del tutto trasformata nel senso dell'economia politica e quindi incapace di opporre resistenza proprio all'economia politica (Scuola di *Ricardo*). Il cinismo dell'economia politica non solo cresce relativamente a partire da Smith attraverso Say sino a Ricardo, Mill, ecc., in quanto a questi ultimi le conseguenze dell'*industria* balzano agli occhi sempre più sviluppate e contraddittorie; ma anche positivamente costoro procedono nell'estraniamento contro l'uomo sempre e con coscienza oltre il loro predecessore. Del resto questo accade *soltanto* perché la loro scienza si sviluppa in modo più conseguente e più vero. Poiché essi riducono la proprietà privata nella sua forma attiva al soggetto, e quindi riducono l'uomo all'essenza [della proprietà privata] e insieme riducono a questa essenza l'uomo privato della sua essenza, la contraddizione della realtà corrisponde pienamente all'essenza contraddittoria che essi hanno riconosciuto come principio. Questa *realtà lacerata* [II] dell'*industria*, ben lungi dal confutare il suo principio *lacerato in se stesso*, lo conferma. Il suo principio è appunto il principio di questa lacerazione.

La dottrina fisiocratica del dottor *Quesnay* costituisce il momento di transizione dal sistema mercantilistico ad Adam Smith. La *fisiocrazia* è immediatamente la dissoluzione della proprietà feudale *secondo l'economia politica*, ma appunto perciò è anche immediatamente la *trasformazione* e la ricostituzione della medesima dallo stesso punto di vista, con la sola differenza che il suo linguaggio non è più feudale ma economico. Tutta la ricchezza viene risolta nella *terra* e nella *coltivazione della terra* (agricoltura). La terra non è ancora *capitale*; è an-

cora un modo *particolare* d'esistenza del medesimo, che deve valere nella sua particolarità naturale e *in grazia* di questa. Ma la terra è pure un *elemento* universale, naturale, mentre per il sistema mercantilistico solo il *metallobonabile* rappresentava l'esistenza della ricchezza. Così l'*oggetto* della ricchezza, la sua materia, ha subito ricevuto la suprema universalità nell'ambito dei *limiti naturali*, in quanto, anche come *natura*, esso è una ricchezza immediatamente oggettiva. E siccome la terra è per gli *uomini* solo attraverso il lavoro, attraverso l'agricoltura, così l'essenza soggettiva della ricchezza viene ormai trasferita nel lavoro. Però, siccome, ad un tempo, l'agricoltura è l'*unico* lavoro *produttivo*, ne viene che il lavoro non è ancora compreso nella sua universalità e nella sua astrazione, ma è ancora vincolato ad un particolare *elemento naturale come a sua materia*, ed è perciò ancora conosciuto soltanto in un particolare *modo d'esistere determinato naturalmente*. Esso è quindi soltanto una *determinata e particolare* alienazione dell'uomo, allo stesso modo che il suo prodotto è concepito ancora come una ricchezza determinata, dovuta ancor più alla natura che allo stesso lavoro. La terra viene qui ancora riconosciuta come una realtà naturale indipendente dall'uomo, e non ancora come capitale, cioè come un momento dello stesso lavoro. Anzi il lavoro appare come un *suo* momento. Ma siccome il feticismo della vecchia ricchezza esterna, esistente soltanto come oggetto, viene ridotto ad un elemento naturale assai semplice, e la sua essenza viene ormai ritrovata in un modo particolare, se pure soltanto parzialmente, nella sua esistenza soggettiva, il progresso necessario sta in ciò che l'*essenza universale* della ricchezza viene riconosciuta e di conseguenza il *lavoro* nella sua completa assolutezza, cioè nella sua astrazione, viene elevato a *principio*. Viene dimostrato alla dottrina fisiocratica come l'*agricoltura* dal punto di vista economico, cioè dall'unico punto di vista legittimo, non si distingue da nessun'altra industria, e quindi come essa non sia un lavoro *determinato*, una manifestazione di lavoro

particolare, legata ad un particolare elemento, ma come *il lavoro in generale* sia l'*essenza* della ricchezza.

La scuola fisiocratica nega la ricchezza *particolare*, esterna, soltanto oggettiva, affermando che essa ha come propria *essenza* il lavoro. Ma all'inizio il lavoro è per essa soltanto l'*essenza soggettiva* della proprietà fondiaria (essa prende le mosse da quella specie di proprietà che appare storicamente dominante ed è la prima ad essere riconosciuta); essa fa che soltanto la proprietà fondiaria diventi l'*uomo alienato*. Essa sopprime il carattere feudale della proprietà in quanto afferma che l'*industria* (l'agricoltura) ne è l'*essenza*; ma ha un atteggiamento negativo nei confronti del mondo dell'industria, e riconosce il sistema feudale, in quanto afferma che l'*unica* industria è l'*agricoltura*.

S'intende che non appena vien compresa soltanto l'*essenza soggettiva* dell'industria che si costituisce in opposizione alla proprietà fondiaria, cioè come industria, tale essenza implica quella sua opposizione. Infatti, come l'industria comprende la proprietà fondiaria soppressa, così l'*essenza soggettiva* di quella comprende l'*essenza soggettiva* di *questa*.

Come la proprietà fondiaria è la prima forma della proprietà privata, come all'inizio l'industria si contrappone storicamente ad essa unicamente come una specie particolare di proprietà, o è piuttosto lo schiavo affrancato della proprietà fondiaria; così nella comprensione scientifica dell'*essenza soggettiva* della proprietà privata, del *lavoro*, si riproduce questo processo, e il lavoro appare in un primo tempo soltanto come *lavoro agricolo*, mentre si fa valere in un secondo tempo come *lavoro in generale*.

[III] Ogni ricchezza è diventata ricchezza *industriale*, ricchezza del *lavoro*, e l'*industria* è il lavoro condotto al suo compimento, così come la fabbrica è l'*essenza* compiuta dell'*industria*, cioè del lavoro, e il *capitale industriale* è la forma oggettiva della proprietà privata, giunta al proprio compimento.

Vediamo come anche ora soltanto la proprietà privata possa condurre a compimento il suo dominio sugli uomini e diventare nella forma più generale la potenza della storia mondiale.

[Proprietà privata e comunismo]

* ad pag. XXXIX. Ma l'opposizione tra la *manca*za di proprietà e la *proprietà*, sino a che non è intesa come l'opposizione tra il *lavoro* e il *capitale*, resta ancora un'opposizione indifferente, non ancora concepita nella sua *relazione attiva* col suo rapporto *interno*, cioè non ancora concepita come *contraddizione*. Questa opposizione si può esprimere nella sua *prima* forma, anche là dove il movimento della proprietà privata non è ancora progredito, come nell'antica Roma, in Turchia, ecc. In tal modo l'opposizione non *appare* ancora posta dalla proprietà privata stessa. Ma il lavoro, l'essenza soggettiva della proprietà privata in quanto esclusione della proprietà, e il capitale, il lavoro oggettivo in quanto esclusione del lavoro, è la *proprietà privata* come rapporto in cui la contraddizione è già sviluppata, e quindi come rapporto energetico che conduce alla risoluzione.

** ad *ibid.* La soppressione della autoestraniazione percorre la stessa strada dell'autoestraniazione. In un primo tempo la *proprietà privata* viene considerata soltanto nel suo lato oggettivo; però il lavoro è pur sempre considerato come la sua essenza. La sua forma d'esistenza è quindi il *capitale*, che deve essere soppresso «come tale» (Proudhon). Oppure una *forma particolare* di lavoro, cioè il lavoro livellato, suddiviso, e quindi non libero, è considerato come la fonte della *dannosità* della proprietà privata e della sua esistenza estranea all'uomo. *Fourier*, il quale, conformemente alla dottrina dei fisio-

crati, considera di nuovo il *lavoro agricolo* per lo meno come il lavoro per eccellenza, mentre *Saint-Simon* considera al contrario come essenziale il *lavoro industriale* come tale e vuole soltanto il dominio *esclusivo* degli industriali e il miglioramento delle condizioni degli operai. Infine, il *comunismo* è l'espressione *positiva* della proprietà privata soppressa, e quindi in primo luogo la proprietà privata *generale*. Il comunismo comprendendo questo rapporto nella sua *generalità* è: 1) nella sua prima forma soltanto la *generalizzazione* e il *compimento* della proprietà privata. Come tale si mostra in duplice forma: anzitutto, il dominio della proprietà *sulle cose* è così grande ai suoi occhi che esso vuole annientare *tutto* ciò che non è atto ad essere posseduto da tutti come *proprietà privata*; vuole quindi prescindere *violentemente* dal talento, ecc. Il *possesso* fisico immediato ha per esso il valore di unico scopo della vita e dell'esistenza; l'attività degli *operai* non viene soppressa ma estesa a tutti gli uomini; il rapporto della proprietà privata rimane il rapporto della comunità col mondo delle cose; infine tale movimento che consiste nell'opporre la proprietà privata generale alla proprietà privata, si esprime in una forma animale come la seguente: al matrimonio (che è indubbiamente una forma di *proprietà privata esclusiva*) si contrappone la *comunanza delle donne*, dove la donna diventa proprietà della *comunità*, una proprietà *comune*. Si può dire che questa idea della *comunanza delle donne* è il *mistero rivelato* di questo comunismo ancor rozzo e materiale. Allo stesso modo che la donna passa dal matrimonio alla prostituzione generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato al rapporto di prostituzione generale con la comunità. Questo comunismo, in quanto nega ovunque la *personalità* dell'uomo, non è proprio altro che l'espressione conseguente della proprietà privata, la quale è questa negazione. L'*invidia* universale, che si trasforma in una forza, non è altro che la forma maschera-

ta sotto cui si presenta l'*avidità*, e in cui trova ma soltanto in un *altro* modo la propria soddisfazione. L'idea di ogni proprietà privata come tale è *per lo meno* rivolta contro la proprietà privata *più ricca* sotto forma di invidia e di tendenza al livellamento, tanto che questa stessa invidia e questa stessa tendenza al livellamento costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunista rozzo non è che il compimento di questa invidia e di questo livellamento partendo dalla *rappresentazione* minima. Egli ha una misura *determinata* e *limitata*. Proprio la negazione astratta dell'intero mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla semplicità *innaturale* [IV] dell'uomo *povero* e senza bisogni, che non solo non è andato oltre la proprietà privata ma non vi è neppure ancora arrivato, dimostrano quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una appropriazione reale.

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

Nel rapporto con la *donna*, in quanto essa è la preda e la serva del piacere della comunità, si esprime l'infinita degradazione in cui vive l'uomo per se stesso: infatti il segreto di questo rapporto ha la sua espressione *inequivocabile*, decisa, *manifestata*, scoperta, nel rapporto del *maschio* con la *femmina* e nel modo in cui viene inteso il rapporto *immediato* e *naturale* della specie. Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo con l'uomo è il *rapporto del maschio con la femmina*. In questo rapporto *naturale* della specie il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il rapporto dell'uomo con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo è immediatamente il rapporto dell'uomo con la natura, cioè la sua propria determinazione *naturale*. Così in questo

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

La prima soppressione positiva della proprietà privata, il comunismo *rozzo*, è dunque soltanto una *manifestazione* della abiezione della proprietà privata che si vuol porre come *comunità positiva*.

2) Il comunismo: *a*) ancora di natura politica, nelle due specie democratica e dispotica; *b*) accompagnato dalla soppressione dello stato, ma ad un tempo non ancora giunto al proprio compimento e pur sempre affetto dalla proprietà privata, cioè dalla estraniamento dell'uomo. In entrambe le forme il comunismo sa già di essere la reintegrazione o il ritorno dell'uomo a se stesso, la soppressione della autoestraniazione dell'uomo, ma non avendo ancora colto l'essenza positiva della proprietà privata, ed avendo altrettanto poco compreso la natura *umana* del bisogno, rimane ancora avvinghiato e infetto dalla proprietà privata. Ha, sí, compreso il suo concetto, ma non la sua essenza.

3) Il comunismo come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione dell'uomo*, e

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

[V] L'intero movimento della storia è quindi l'atto *reale* di generazione del comunismo - l'atto di nascita della sua esistenza empirica -; ma è anche per la sua coscienza pensante il movimento, *compreso* e *reso cosciente*, del suo *divenire*, mentre il comunismo non ancora giunto al proprio compimento cerca per sé una prova *storica*, una prova in quella situazione di fatto, traendola da singole forme storiche antitetiche alla proprietà privata; e a questo scopo estrae singoli momenti dal movimento storico (Cabet, Villegardelle, ecc., ne hanno fatto particolarmente il loro cavallo di battaglia) e li fissa come prove storiche della purezza del suo sangue; ma con ciò riesce proprio a dimostrare che la parte incomparabilmente più grande di questo movimento contraddice alle sue affermazioni e che, se mai esso sia qualche volta esistito, proprio il fatto di essere esistito *nel passato* è in contraddizione con la pretesa di valere come *essenza*.

Si vede facilmente la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la propria base tanto empirica che teoretica nel movimento della *proprietà privata*, per l'appunto dell'economia.

Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale e sensibile della vita

umana estraniata. Il suo movimento – la produzione e il consumo – è la rivelazione *sensibile* del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc., non sono che modi *particolari* della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita *umana*, è dunque la soppressione *positiva* di ogni estraniamento, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, dalla famiglia, dallo stato, ecc., alla sua esistenza *umana*, cioè sociale. L'estraniamento religioso come tale ha luogo soltanto nella sfera *della coscienza* [,] dell'interiorità umana; invece l'estraniamento economico è l'estraniamento della *vita reale*, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato. S'intende che nei diversi popoli il *primo* inizio del movimento è diverso secondo che la vita vera e *riconosciuta* del popolo si svolga più nella coscienza che nel mondo esterno, sia più ideale che reale. Il comunismo comincia subito con l'ateismo (*Owen*), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere *comunismo*: quell'ateismo è ancora più che altro un'astrazione¹.

La filantropia dell'ateismo, quindi, è anzitutto soltanto una astratta filantropia *filosofica*; quella del comunismo è subito reale e immediatamente tesa verso il *risultato effettivo*.

Abbiamo visto che, presupposta la soppressione positiva della proprietà privata, l'uomo produce l'uomo, cioè produce se stesso e l'altro uomo; abbiamo visto poi che l'oggetto, che è l'attuazione immediata della sua individualità, è ad un tempo la sua propria esistenza per l'altro uomo, l'esistenza di questo e l'esistenza di que-

¹ A questo punto, nel margine inferiore del foglio, si trova la seguente osservazione: «La prostituzione è soltanto un'espressione *particolare* della prostituzione *generale* dell'operaio, e siccome la prostituzione è un rapporto di tale natura che vi rientra non solo chi è prostituito ma anche chi prostituisce – la cui abiezione è ancor più grande – anche il capitalista, ecc., rientra in questa categoria».

sto per lui. Ma sia il materiale del lavoro sia l'uomo come soggetto sono nella stessa misura tanto il risultato quanto il punto di partenza del movimento (e nel fatto che l'uno e l'altro debbano essere il *punto di partenza*, consiste per l'appunto la *necessità* storica della proprietà privata). Quindi il carattere *sociale* è il carattere universale di tutto il movimento: come la società stessa produce l'uomo in quanto *uomo*, così l'uomo *produce* la società. L'attività e il godimento sono *sociali* tanto per il loro contenuto quanto per la loro *origine*: perciò sono attività *sociale* e godimento *sociale*. L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *vincolo* con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura.

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

Anche quando io esplico soltanto un'attività *scientifica*, attività che io raramente posso esplicitare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come *uomo*. Non soltanto mi è dato come prodotto sociale il materiale della mia attività – come la

stessa lingua di cui lo scienziato si vale per esplicitare la propria attività -; ma è un'attività sociale la mia stessa esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale.

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

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

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

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

stenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo.

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

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

4) Come la *proprietà privata* è soltanto l'espressione sensibile del fatto che l'uomo diventa nello stesso tempo *oggettivo* per sé ed anzi si riduce insieme ad essere un oggetto estraneo e inumano, che le sue manifestazioni di vita sono l'alienazione della sua vita, che il suo realizzarsi è il suo annientarsi, è una realtà estranea; così la soppressione positiva della proprietà privata, cioè l'appropriazione *sensibile* dell'essere e della vita dell'uomo, dell'uomo oggettivo, delle *opere* umane per l'uomo e mediante l'uomo, deve intendersi non soltanto nel senso del godimento *immediato*, unilaterale, non solo nel senso del *possesso*, nel senso dell'*avere* qualche cosa. L'uomo si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale. Tutti i rapporti *umani* che l'uomo ha col mondo, vedere, udire, odorare, gustare, toccare, pensare, intuire, sentire, volere, agire, amare, in breve tutti gli organi che costituiscono la sua individualità, così come gli organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, [VII] sono nel loro comportamento *oggettivo* o nel loro *comportamento di fronte all'oggetto*, l'appropriazione di questo stesso oggetto. L'appropriazione della realtà *umana*, il comportamento di questa di fronte all'oggetto è *l'attuazione della realtà umana*²: l'agire umano e anche il *patire* umano, dato che il patire, umanamente inteso, è un godimento proprio dell'uomo.

² Alla parola «realtà» segue questa osservazione supplementare: «Essa è quindi molteplice quanto sono molteplici le *determinazioni essenziali* e le *attività* dell'uomo».

La proprietà privata ci ha resi così ottusi ed unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo, e quindi quando esso esiste per noi come capitale o è da noi immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato, ecc., in breve, quando viene da noi *usato*; sebbene la proprietà privata concepisca a sua volta tutte queste realizzazioni immediate del possesso soltanto come *mezzi di vita*, e la vita, a cui servono come mezzi, sia la *vita* della *proprietà privata*, del lavoro e della capitalizzazione.

Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*. L'essere umano doveva essere ridotto a questa assoluta povertà, affinché potesse estrarre da sé la sua ricchezza interiore. (Sopra la categoria dell'*avere* vedi Hess nei *Ventun fogli*)³.

La soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani; ma è una emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente. L'occhio è diventato occhio *umano* non appena il suo *oggetto* è diventato un oggetto sociale, *umano*, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i sensi sono diventati immediatamente, nella loro prassi, dei teorici. Essi si riferiscono alla *cosa* in grazia della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano* a se stessa e all'uomo, e viceversa⁴. Il bisogno o il godimento hanno perciò perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua mera *utilità*, dal momento che l'utile è diventato l'utile *umano*.

Parimenti i sensi e il modo di goderne degli altri uomini sono diventati la mia *propria* appropriazione. Oltre

³ *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich und Winterthur, parte I, p. 329.

⁴ Nel margine inferiore del foglio l'osservazione: «Io mi posso in pratica comportare umanamente con la cosa solo se la cosa si comporta umanamente con l'uomo».

questi organi immediati si formano quindi organi *sociali*, nella *forma* della società: per esempio, l'attività che io esplico immediatamente in società con altri, ecc., è diventata organo di una *manifestazione vitale* e un modo di appropriarsi la vita *umana*.

S'intende che l'occhio *umano* gode in modo diverso dall'occhio rozzo, inumano, l'orecchio umano in modo diverso dall'orecchio rozzo, ecc.

Abbiamo visto che l'uomo non si perde nel suo oggetto soltanto quando questo diventa per lui o un oggetto *umano* o un uomo oggettivo. Il che è possibile soltanto qualora l'oggetto diventi per lui un oggetto *sociale* ed egli stesso diventi per se stesso un essere sociale, allo stesso modo che la società diventa per lui un essere in questo oggetto.

Per un verso, quindi, in quanto la realtà oggettiva diventa ovunque per l'uomo nella società come la realtà delle forze essenziali dell'uomo, come la realtà umana, e perciò come la realtà delle sue *proprie* forze essenziali, tutti gli *oggetti* diventano per lui l'*oggettivazione* di se stesso, diventano gli oggetti che realizzano e confermano la sua individualità, i *suoi* oggetti, in altre parole egli stesso diventa oggetto. Come gli oggetti divengano per lui i suoi oggetti, dipende dalla *natura dell'oggetto* e dalla natura della *forza essenziale* ad essa corrispondente; infatti, proprio la particolarità di questo rapporto costituisce il modo particolare, *reale* della affermazione. Un oggetto si presenta all'*occhio* in modo diverso da quel che si presenti all'*orecchio*, e l'oggetto dell'*occhio* è diverso da quello dell'*orecchio*. La particolarità di ogni forza essenziale è appunto la sua essenza *particolare*, e quindi anche il modo particolare della sua oggettivazione, del suo *essere* vivente, *oggettivo* e *reale*. Non solo dunque nel pensiero, [VIII] ma anche con *tutti* i suoi sensi l'uomo si afferma nel mondo oggettivo.

Per l'altro verso, dal punto di vista soggettivo: come soltanto la musica risveglia il senso musicale dell'uomo; come la più bella musica non ha per un orecchio non mu-

sicale *nessun* senso, [non] rappresenta un oggetto, dal momento che il mio oggetto può essere soltanto la conferma di una mia forza essenziale, e quindi può essere per me soltanto nella misura in cui la mia forza essenziale in quanto facoltà soggettiva è per sé, estendendosi il senso di un oggetto per me quanto si estende il *mio* senso (e un oggetto ha un senso soltanto per il senso corrispondente); così i *sensi* dell'uomo sociale sono *diversi* da quelli dell'uomo non sociale. Soltanto attraverso l'intero svolgimento oggettivo della ricchezza dell'essere umano, viene in parte educata, in parte prodotta la ricchezza della sensibilità soggettiva *dell'uomo*, e parimenti un orecchio per la musica, un occhio per la bellezza della forma, in breve i soli *sensi* capaci di un godimento umano, quei sensi che si confermano come forze essenziali *dell'uomo*. Infatti non solo i cinque sensi, ma anche i cosiddetti sensi spirituali, i sensi pratici (il volere, l'amore, ecc.), in una parola il senso *umano*, l'umanità dei sensi, si formano soltanto attraverso l'esistenza dell'oggetto *loro proprio*, attraverso la natura *umanizzata*. L'*educazione* dei cinque sensi è un'opera di tutta la storia del mondo sino ad oggi. Inoltre il *senso*, prigioniero dei bisogni pratici primordiali, ha soltanto un senso *limitato*. Per l'uomo affamato non esiste la forma umana dei cibi, ma soltanto la loro esistenza astratta come cibi; potrebbero altrettanto bene esser presenti nella loro forma più rozza, e non si può dire in che cosa differisca questo modo di nutrirsi da quello *delle bestie*. L'uomo in preda alle preoccupazioni e al bisogno non ha sensi per il più bello tra gli spettacoli; il trafficante in minerali vede soltanto il valore commerciale, ma non la bellezza e la natura caratteristica del minerale; non ha alcun senso mineralogico; e quindi occorre l'oggettivazione dell'essere umano, tanto dal punto di vista teoretico che dal punto di vista pratico, sia per rendere *umano* il senso dell'uomo, sia per creare un senso *umano* che fosse corrispondente a tutta la ricchezza dell'essere umano e naturale.

Come attraverso il movimento della *proprietà privata*, della sua ricchezza e della sua miseria – o più precisamente della sua ricchezza e della sua miseria tanto materiali che spirituali – la società in formazione trova innanzi a sé tutto il materiale necessario a questa *educazione*; così la società già formata produce l'uomo in tutta questa ricchezza del suo essere, produce l'uomo *ricco* e profondamente *sensibile a tutto* come sua stabile realtà.

Si vede come il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarriscono la loro opposizione soltanto nello stato sociale, e quindi perdano la loro esistenza in quanto opposizioni; si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile *soltanto* in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo; e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico.

Si vede come la storia dell'*industria* e l'esistenza *oggettiva* già formata dell'*industria* sia il *libro aperto* delle forze essenziali dell'uomo, la *psicologia* umana, presente ai nostri occhi in modo sensibile. Questa storia dell'*industria* sino ad oggi è stata intesa non nella sua connessione con l'*essere* dell'uomo, ma sempre soltanto in una relazione esteriore d'utilità, per il fatto che muovendosi nell'ambito dell'estraniamento, non si è saputo far altro che prendere in considerazione l'esistenza universale dell'uomo, la religione o la storia nella loro essenza universale e astratta, cioè come politica, come arte, come letteratura, ecc., [IX] come realtà delle forze essenziali dell'uomo e come *atti dell'uomo in quanto essere appartenente ad una specie*. Nell'*industria ordinaria*, *materiale*, noi abbiamo dinanzi a noi *oggettivate le forze essenziali dell'uomo* sotto forma di oggetti *sensibili*, *estranei*, *utili*, sotto forma dell'estraniamento: questa *industria* può essere considerata tanto come una parte del movimento universale, quanto come una parte *speciale* del-

l'industria, dato che ogni umana attività è stata sinora lavoro, e quindi industria, cioè attività resa estranea a se stessa. Una *psicologia*, per la quale sia chiuso questo libro, cioè sia chiusa proprio la parte della storia più presente e più accessibile ai sensi, non può diventare una scienza effettiva, ricca di contenuto e *reale*. Che cosa si può pensare in generale di una scienza che *astrae sdegnosamente* da questa grande parte del lavoro umano, e non sente in se stessa la propria incompletezza sino al punto che una sfera così ricca e così estesa dell'operare umano non le dice altra cosa che quella che si può dire in una parola: «bisogno» «bisogno volgare!?»

Le *scienze naturali* hanno sviluppato una enorme attività e si sono appropriate di un materiale sempre in aumento. La filosofia è rimasta frattanto estranea a loro, tanto quanto le scienze naturali sono rimaste estranee alla filosofia. La loro momentanea unione è stata soltanto un'*illusione fantastica*. C'era la volontà, ma mancava la capacità. La storiografia stessa tien conto della scienza naturale solo di sfuggita, come momento della illuminazione e della utilità di alcune singole grandi scoperte. Ma la scienza naturale si è intromessa tanto più *praticamente* nella vita dell'uomo mediante l'industria, e l'ha trasformata, e ha preparato l'emancipazione dell'uomo, pur avendo dovuto immediatamente condurre a compimento la sua disumanizzazione. L'*industria* è il rapporto storico *reale* della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo; perciò, se essa viene intesa come la rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali dell'uomo*, viene pure compresa l'essenza *umana* della natura o l'essenza *naturale* dell'uomo; di conseguenza le scienze naturali⁵ perdono la loro direzione astrattamente materiale o meglio idealistica, e diventano la base della scienza *umana*, come già ora son diventate, per quanto in forma *estraniata*, la base della vita umana reale; onde il dire che una è la base

⁵ Il testo ha «die Naturwissenschaft» al singolare; ma si tratta manifestamente di errore, perché i verbi che vi si riferiscono sono alla terza persona plurale («verlieren» e «werden»).

della *vita* e un'altra è quella della *scienza* è sin da principio una menzogna. La natura che diviene nella storia dell'uomo, nell'atto di nascita della società umana, è la natura *reale* dell'uomo, onde la natura, quale diviene attraverso l'industria, se pure in forma *estraniata*, è la vera natura *antropologica*.

La *sensibilità* (vedi Feuerbach) deve costituire la base di ogni scienza. Questa è scienza *reale* soltanto se procede dalla sensibilità, nella sua duplice forma, tanto della coscienza *sensibile* quanto del bisogno *sensibile*: dunque soltanto se procede dalla natura. Tutta la storia è la storia della preparazione a che l'«uomo» diventi oggetto della coscienza *sensibile* e il bisogno dell'«uomo in quanto uomo» diventi bisogno. La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo. La scienza naturale sussumerà in un secondo tempo sotto di sé la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà *una sola* scienza.

[X] L'*uomo* è l'oggetto immediato della scienza naturale; infatti la *natura sensibile* immediata per l'uomo è immediatamente la sensibilità umana (espressioni equivalenti), immediatamente come l'*altro* uomo presente a lui in modo sensibile, dato che la sua propria sensibilità si costituisce per lui stesso come sensibilità umana soltanto attraverso l'*altro* uomo. Ma la *natura* è l'oggetto immediato della *scienza dell'uomo*; il primo oggetto dell'uomo - l'uomo - è la natura, la sensibilità; e le forze essenziali sensibili particolari dell'uomo, allo stesso modo che possono trovare la loro realizzazione oggettiva soltanto in oggetti *naturali*, possono altresì trovare in generale la conoscenza di sé soltanto nella scienza degli enti naturali. Di natura sensibile è pure l'elemento stesso del pensiero, l'elemento della manifestazione vitale del pensiero, il *linguaggio*. La realtà *sociale* della natura, la scienza *umana* della natura, la *scienza naturale dell'uomo* sono espressioni equivalenti.

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria*

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

5) Un essere si considera indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza. Un uomo, che vive della grazia altrui, si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente della grazia altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò creato la mia vita, è la fonte della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione. La creazione è quindi una rappresentazione assai difficile da sradicare dalla coscienza del popolo; questi infatti non riesce a concepire che la natura e l'uomo possano esistere per opera propria, posto che ciò contraddice a tutti i dati evidenti della vita pratica.

La teoria della creazione della terra ha ricevuto un fortissimo colpo dalla *geognosia*, cioè dalla scienza che presenta la formazione, il divenire della terra come un processo, come una generazione spontanea. La *generatio aequivoca* è l'unica confutazione pratica della teoria della creazione.

Ormai è certamente facile dire all'individuo singolo quello che già disse Aristotele: tu sei generato da tuo padre e da tua madre, e quindi la congiunzione di due esseri umani, cioè un atto proprio della specie umana ha

prodotto in te l'uomo. Tu vedi dunque che l'uomo è debitore della sua esistenza anche fisicamente all'uomo. Devi quindi tener presente non un unico lato soltanto, cioè il progresso all'infinito per cui vieni a chiedere chi ha generato mio padre, chi suo nonno e via di seguito. Tu devi anche porre attenzione al movimento circolare, che si può vedere sensibilmente in quel progresso, in base al quale l'uomo nella generazione riproduce se stesso, e l'uomo rimane quindi sempre soggetto. Però tu mi potrai rispondere: io ti concedo questo movimento circolare, ma tu devi concedermi a tua volta il progresso che mi spinge sempre più indietro sino a farmi domandare chi ha generato il primo uomo e in generale la natura. Posso limitarmi a controbattere: la tua domanda è essa stessa un prodotto dell'astrazione. Domandati come hai fatto ad arrivare a questa domanda; domandati se la tua domanda non proceda da un punto di vista, a cui non posso rispondere perché è assurdo. Domandati se quel progresso esista come tale per un pensiero razionale. Quando tu ti poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come non esistenti, eppure vuoi che te li provi come esistenti. Ed io ora ti dico: se rinunci alla tua astrazione, devi rinunciare pure alla tua domanda; se vuoi invece rimaner fedele alla tua astrazione, devi essere conseguente, e se pensi [XI] l'uomo e la natura come non esistenti, allora pensa come non esistente anche te stesso, perché tu stesso sei pure natura e uomo. Non pensare, non interrogarmi, perché non appena pensi e interroghi, la tua astrazione dall'essere della natura e dell'uomo perde ogni senso. Oppure sei tu un tale egoista che ogni cosa poni nel nulla, ma ciò nonostante vuoi essere?

Tu puoi ribattere: Io non voglio porre la natura nel nulla, ecc.; voglio interrogarti intorno all'atto d'origine della natura, come interrogo l'anatomo intorno alla formazione delle ossa.

Ma siccome per l'uomo socialista tutta la cosiddetta sto-

ria del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*. Dal momento che la *essenzialità* dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile⁶ e visibile, dal momento che è diventato praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, è diventato praticamente improponibile il problema di un essere *estraneo*, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo. L'*ateismo*, in quanto negazione di questa inessenzialità, non ha più alcun senso; infatti l'ateismo è, sí, una *negazione di Dio* e pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo*, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza *teoreticamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è, in quanto negazione della negazione, affermazione; perciò è il momento *reale*, e necessario per il prossimo svolgimento storico, dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo. Il *comunismo* è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana.

⁶ Il testo ha: «... praktisch, sinnlich...» Ho tolto la virgola facendo di «praktisch» un avverbio in analogia con l'espressione simmetrica dello stesso periodo «praktisch unmöglich». Del resto, poco più avanti si legge: «... theoretisch und praktisch sinnlicher Bewusstsein».

[Bisogno, produzione e divisione del lavoro]

[XIV] 7) Abbiamo visto quale significato abbia, facendo l'ipotesi del socialismo, la *ricchezza* dei bisogni umani, e quindi tanto un *nuovo modo di produzione* quanto anche un nuovo *oggetto* di produzione. Nuova attuazione della forza essenziale *dell'uomo* e nuovo arricchimento dell'essere *umano*. Nell'ambito della proprietà privata, il significato opposto. Ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un *nuovo* bisogno, per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza e spingerlo ad un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. Con la massa degli oggetti cresce quindi la sfera degli esseri estranei, ai quali l'uomo è soggiogato, ed ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spogliazioni. L'uomo diventa tanto più povero come uomo, ha tanto più bisogno del *denaro*, per impadronirsi dell'essere ostile, e la potenza del suo *denaro* sta giusto in proporzione inversa alla massa della produzione; in altre parole, la sua miseria cresce nella misura in cui aumenta la *potenza del denaro*. Perciò il bisogno del denaro è il vero bisogno prodotto dall'economia politica, il solo bisogno che essa produce. La *quantità* del denaro diventa sempre più il suo unico attributo di *potenza*: come il denaro ha ridotto ogni essere alla propria astrazione, così esso si riduce nel suo pro-

prio movimento a mera *quantità*. La sua vera misura è di essere *smisurato* e *smoderato*. Così si presenta la cosa anche dal punto di vista soggettivo: in parte l'estensione dei prodotti e dei bisogni si fa schiava – schiava *ingegnosa* e sempre *calcolatrice* – di appetiti disumani, raffinati, innaturali e *immaginari*; la proprietà privata non sa fare del bisogno grossolano un bisogno *umano*; il suo *idealismo* è l'*immaginazione*, l'*arbitrio*, il *capriccio*. L'eunuco non adula il suo despota più bassamente e non cerca con mezzi più infami di eccitare la di lui ottusa capacità di godere per carpirgli qualche favore, di quanto l'eunuco dell'industria, il produttore, al fine di carpire qualche po' di denaro e di cavare gli zecchini dalle tasche del prossimo cristianamente amato, non si adatti ai più abietti capricci dei propri simili, non faccia la parte di mezzano tra i propri simili e i loro bisogni, non ecciti in loro appetiti morbosi, non spii ogni loro debolezza per esigere poi il prezzo dei suoi buoni uffici. Ogni prodotto è un'esca con cui si vuol attrarre a sé ciò che costituisce l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o soltanto possibile è una debolezza che farà cacciare la mosca nella pania – sfruttamento universale dell'essere sociale dell'uomo; allo stesso modo che ogni imperfezione dell'uomo è un vincolo che lo unisce col cielo, è il lato in cui il suo cuore è accessibile ai preti. Ogni necessità è un'occasione per presentarsi al proprio prossimo sotto le più allettanti spoglie e dirgli: caro amico, io ti do quel che ti è necessario, ma tu conosci la *conditio sine qua non*, tu sai con quale inchiostro devi scrivere l'impegno che assumi con me; nel momento stesso in cui ti procuro un godimento, ti scortico. In parte questa estraniamento si rivela nel fatto che il raffinamento dei bisogni e dei loro mezzi, da un lato, produce un imbarbarimento animalesco, e una completa, rozza, astratta semplificazione dei bisogni, dall'altro lato; o meglio, altro non fa che riprodurre se stesso in senso inverso. Lo stesso bisogno dell'aria aperta cessa di essere un bisogno nell'operaio; l'uomo ritorna ad abitare nelle caverne, la

cui aria però è ormai viziata dal mefitico alito pestilenziale della civiltà, e ove egli abita ormai soltanto a titolo *precario*, rappresentando esse per lui ormai una estranea potenza che può essergli sottratta ogni giorno e da cui ogni giorno [XV] può esser cacciato se non paga. Perché egli questo sepolcro lo deve *pagare*. La casa *luminosa*, che, in Eschilo, Prometeo addita come uno dei grandi doni con cui ha trasformato i selvaggi in uomini, non esiste più per l'operaio. La luce, l'aria, ecc., la più elementare pulizia, di cui anche gli *animali* godono, cessa di essere un bisogno per l'uomo. La *sporcizia*, questo impantanarsi e putrefarsi dell'uomo, la *fogna* (in senso letterale) della civiltà, diventa per l'operaio un *elemento vitale*. Diventa un suo *elemento vitale* il completo e *innaturale* abbandono, la natura putrefatta. Nessuno dei suoi sensi esiste più, non solo nella sua forma umana, ma anche in una forma *disumana*, e quindi neppure in una forma animalesca. Le *forme* più rozze, i più rozzi strumenti del lavoro umano vengono riesumati; la macina degli schiavi romani è diventata la forma di produzione, la forma di esistenza di molti operai inglesi. L'uomo non solo non ha più bisogni umani; ma in lui anche i bisogni *animali* vengono meno. L'irlandese conosce soltanto più il bisogno di *mangiare*, o meglio soltanto più il bisogno di *mangiar patate*, o meglio ancora soltanto più il bisogno di mangiare le *patate della qualità più scadente*. Ma l'Inghilterra e la Francia possiedono già in ogni città industriale la loro piccola Irlanda. Il selvaggio, la bestia hanno ancora se non altro il bisogno della caccia, del moto, ecc., della società. La semplificazione della macchina, il lavoro vengono utilizzati per trasformare in operaio l'uomo ancora in via di sviluppo, l'uomo che non è ancora affatto formato – il fanciullo –, allo stesso modo che l'operaio è diventato un fanciullo abbandonato all'incuria più totale. La macchina si adatta alla *debolezza* dell'uomo, per fare dell'uomo *debole* una macchina.

Come l'accrescimento dei bisogni e dei mezzi produce la mancanza di bisogni e di mezzi, lo prova l'econo-

mista (e il capitalista: noi in genere parliamo sempre degli uomini d'affari *empirici* quando ci rivolgiamo agli economisti, i quali sono la coscienza e la esistenza *scientifica* di quelli). E lo prova: 1) riducendo il bisogno dell'operaio al piú indispensabile e al piú compassionevole sostentamento della vita fisica, e la sua attività al movimento meccanico piú astratto, onde viene a dire che l'uomo non ha nessun altro bisogno né di attività né di godimento; e infatti riconosce *anche* ad una vita siffatta il carattere di vita *umana* e di esistenza *umana*; 2) adottando come criterio di misura la vita (o esistenza) la piú *miserabile* che si possa immaginare, ed anzi come criterio generale perché deve valere per la massa degli uomini; egli fa dell'operaio un essere insensibile e senza bisogni, mentre riduce la sua attività ad una pura astrazione da ogni attività; ogni *lusso* dell'operaio gli appare quindi riprovevole, ed ogni cosa che va oltre al piú astratto di tutti i bisogni – sia esso godimento passivo o manifestazione d'attività – gli appare come un lusso. L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi nello stesso tempo la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio*, e giunge realmente sino al punto di *risparmiare* all'uomo persino il *bisogno* dell'*aria* pura o del *moto* fisico. Questa scienza della mirabile industria è parimenti la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'*avaro ascetico* ma *usuraio*, e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*. Il suo ideale morale è l'operaio che porta alla cassa di risparmio una parte del suo salario; e per questa sua idea prediletta essa ha trovato persino un'*arte* servile. Tutto ciò è stato portato sulla scena in forma sentimentale. L'economia politica è quindi, nonostante il suo aspetto mondano e lussurioso, una scienza realmente morale, la piú morale di tutte le scienze. La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è il suo dogma principale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo e all'osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, verseggi, ecc., tanto piú risparmi, tanto *piú grande* diventa il tuo tesoro,

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

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

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

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

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

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

La mancanza di bisogni in quanto principio dell'economia politica si rivela nel modo piú clamoroso nella sua *teoria della popolazione*. Ci sono troppi uomini. Persino l'esistenza degli uomini è un puro lusso, e se l'operaio è «morale», farà economia in fatto di procreazione. (Mill¹ propone pubblici elogi per coloro che si mostrano continenti nei rapporti sessuali, e pubblici biasimi, invece, a coloro che peccano contro l'infedeltà del matrimonio... Non è questa forse una morale dell'ascetismo?) La produzione di uomini appare come una pubblica calamità.

¹ JAMES MILL, *Éléments d'économie politique*, traduits de l'anglais par J. T. Parisot, Paris 1823, pp. 10 sgg.

Il senso che la produzione ha relativamente ai ricchi, si mostra *manifestamente* nel senso che essa ha per i poveri: verso l'alto la sua manifestazione è sempre raffinata, dissimulata, ambigua, pura e semplice apparenza; verso il basso è grossolana, scoperta, leale, vera e propria realtà. Il bisogno *rozzo* dell'operaio è una fonte di guadagno assai maggiore che il bisogno *raffinato* del ricco. Le abitazioni nel sottosuolo di Londra rendono ai loro padroni più che i palazzi, cioè rappresentano per loro una *ricchezza maggiore*, e quindi per usare il linguaggio dell'economia politica, una maggior ricchezza *sociale*.

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

Abbiamo già visto come l'economista ponga l'unità di lavoro e capitale in diversi modi: 1) il capitale è *lavoro accumulato*; 2) la determinazione del capitale nell'ambito della produzione, in parte la riproduzione del capitale accompagnata da un guadagno, in parte il capitale come materia prima (il materiale del lavoro), in parte come *strumento che lavora* esso stesso - la macchina è il capitale identificato immediatamente col lavoro -, è *lavoro produttivo*; 3) l'operaio è un capitale; 4) il salario appartiene al costo del capitale; 5) in relazione all'operaio il lavoro è la riproduzione del suo capitale vivente; 6) in relazione al capitalista, è un momento dell'attività del suo capitale.

Infine 7) l'economista presuppone l'unità originaria di entrambi come unità del capitalista con l'operaio: è questo lo stato originario paradisiaco. Il modo con cui entrambi questi momenti [XIX] si scontrano come due persone, è per l'economista un fatto *accidentale*, che può essere quindi spiegato solo dall'esterno (vedi Mill²).

Le nazioni, che sono ancora accecate dallo splendore materiale dei metalli preziosi e quindi adorano ancora in forma feticistica la moneta metallica, non sono ancora nazioni capitalistiche compiute. Contrasto tra Francia e Inghilterra. Nel *feticismo*, per esempio, si vede come la soluzione di enigmi teorici sia un compito della pratica, e sia mediata praticamente, e come la vera pratica sia la condizione di una teoria reale e positiva. La coscienza sensibile del feticista è diversa da quella dei Greci, perché è diversa la sua stessa esistenza sensibile. L'astratta ostilità tra senso e spirito è necessaria, sino a che il senso umano per la natura, il senso umano della natura, e quindi anche il senso *naturale* dell'uomo non è ancora prodotto dal lavoro proprio dell'uomo.

L'*uguaglianza* non è altro che la traduzione in forma francese, cioè in forma politica, dell'identità tedesca di Io = Io. L'uguaglianza come *fondamento* del comunismo è la sua fondazione *politica* ed equivale al fondamento posto dal tedesco quando concepisce l'uomo come *autocoscienza universale*. S'intende che la soppressione della alienazione procede sempre da quella forma d'alienazione, che è la potenza dominante: in Germania l'*autocoscienza*, in Francia l'*uguaglianza* perché [la potenza dominante è] la politica, in Inghilterra il bisogno *pratico* reale, materiale, che si commisura soltanto a se stesso. Da questo punto di vista bisogna criticare e giustificare Proudhon.

Quando noi designiamo ancora il *comunismo* stesso - perché come negazione della negazione, come appropriazione dell'essere umano, che si media con se stesso attraverso la negazione della proprietà privata, e quindi

² MILL, *op. cit.*, pp. 59 sg.

ancora non come la *vera* posizione che prende inizio da se stessa, ma anzi prende inizio dalla proprietà privata, ... al modo della vecchia Germania, al modo della *Fenomenologia* di Hegel...

... sia ormai condotto a termine come un *momento superato* e si...

... possa e possa tranquillizzarsi, nella sua coscienza...

... dell'essere umano solo attraverso la *reale*...

... soppress...

... del pensiero prima e poi...

... ad esso la reale estraniamento della vita umana rimane, ed un'estraniamento tanto più grave rimane quanto più si ha coscienza di essa come tale – se può essere compiuta, può esserlo soltanto attraverso il comunismo posto in opera. Per sopprimere l'*idea* della proprietà privata, basta completamente il comunismo *ideale*. Ma per sopprimere la proprietà privata reale, occorre un'azione comunistica *reale*. Questa azione sarà il prodotto della storia, e nella realtà dovrà passare attraverso un duro e lungo processo quel movimento di cui già sappiamo *idealmente* che si sopprime da se stesso. Ma dobbiamo considerare come un progresso reale il fatto che abbiamo acquistato sin da principio [coscienza] tanto della limitatezza quanto della meta del movimento storico, ed è una coscienza che sorpassa tale movimento.

Quando gli *operai* comunisti si riuniscono, essi hanno primamente come scopo la dottrina, la propaganda, ecc. Ma con ciò si appropriano insieme di un nuovo bisogno, del bisogno della società, e ciò che sembra un mezzo, è diventato scopo. Questo movimento pratico può essere osservato nei suoi risultati più luminosi, se si guarda ad una riunione di «ouvriers» socialisti francesi. Fumare, bere, mangiare, ecc., non sono più puri mezzi per stare uniti, mezzi di unione. A loro basta la società, l'unione, la conversazione che questa società ha a sua volta per scopo; la fratellanza degli uomini non è presso di loro una frase, ma una verità, e la nobiltà dell'uomo s'irradia verso di noi da quei volti induriti dal lavoro.

[XX] Quando l'economia politica sostiene che la domanda e l'offerta si coprono sempre, dimentica immediatamente che in base ad un'altra sua stessa affermazione l'offerta di *uomini* (teoria della popolazione) supera sempre la domanda, e che quindi se si ha di mira il risultato essenziale dell'intera produzione – l'esistenza degli uomini – la sproporzione tra domanda ed offerta trova la sua espressione più risoluta.

In qual misura il denaro, che sembra un mezzo, sia la vera *potenza* e l'unico *scopo*, in qual misura in generale il mezzo che fa di me un essere, e appropriata per me l'essere oggettivo altrui, sia a *scopo a se stesso*, ... lo si può desumere dal fatto che la proprietà fondiaria, là dove la terra è la fonte della vita, o il *cavallo* e la *spada*, là dove cavallo e spada sono i *veri mezzi di sussistenza*, vengono pure riconosciuti come i veri poteri politici necessari alla vita. Nel Medioevo l'emancipazione di un ceto avviene quando è autorizzato a portare la *spada*. Nei popoli nomadi è il *cavallo* che mi rende libero e partecipe della comunità.

Abbiam detto sopra che l'uomo ritorna ad abitare le *caverne*, ecc., ma vi ritorna in una forma estraniata, ostile. Nella sua caverna, in questo elemento naturale che si offre spontaneamente al suo godimento e alla sua protezione, il selvaggio non si sente estraneo, e anzi vi si sente in casa sua come il *pesce* nell'acqua. Ma l'abitazione del sottosuolo, dove vive il povero, è un'abitazione ostile, «che si comporta come una potenza estranea, e gli si offre solo per quel tanto che egli offre ad essa il frutto del suo sudore di sangue»; egli non la può considerare come sua dimora ove possa finalmente dire: «Qui sono a casa mia»; anzi egli vi si trova nella casa di un *altro*, in una casa *estranea*, dove l'altro ogni giorno si apposta per metterlo alla porta se non paga l'affitto. Parimenti il povero apprende che la sua dimora è qualitativamente opposta alla dimora umana che ha sede *nell'alto di là*, nel cielo della ricchezza.

L'estraniamento si manifesta tanto nel fatto che i *miei*

mezzi di sostentamento sono di un *altro*, ed è inaccessibile possesso di un *altro* ciò che costituisce il mio *desiderio*, quanto nel fatto che ogni cosa è qualcosa *d'altro* da se stessa, e la mia attività è anch'essa qualcosa *d'altro*, e che infine (e ciò vale anche per il capitalista) domina in generale la potenza *disumana*. La ricchezza³ che si offre soltanto al godimento, la ricchezza inoperosa e sperperatrice, – dove colui che ne fruisce, da un lato, si *realizza* come un individuo meramente *effimero*, che si agita vanamente, e parimenti considera il lavoro servile degli altri, l'umano *sudore di sangue* come preda delle sue cupidigie e in ciò considera l'uomo stesso, e quindi anche se stesso, come un essere insignificante, votato al sacrificio, – nel quale atteggiamento il disprezzo degli uomini si presenta come superbia, come dissipazione di ciò che potrebbe sostentare cento vite umane, e in parte come l'infame illusione che il *lavoro* e di conseguenza il *sostentamento* dell'*altro* siano condizionati dal suo sfrenato sperperare e dal suo consumo sregolato e improduttivo, onde costui [che fruisce della ricchezza inoperosa e sperperatrice] considera la realizzazione delle *forze essenziali dell'uomo* soltanto come realizzazione del proprio non-essere, del proprio capriccio, dei propri arbitrari e bizzarri ghiribizzi – questa ricchezza che però d'altra parte considera la ricchezza come un semplice mezzo e come cosa meritevole soltanto d'essere distrutta, e che quindi è ad un tempo la propria schiava e la propria signora, ad un tempo magnanima e abietta, capricciosa, presuntuosa, vanitosa, raffinata, educata, spirituale – questa ricchezza non ha ancora sperimentato su se stessa la *ricchezza* come una *potenza* completamente *estranea*; essa piuttosto vede in quella soltanto la propria potenza e [non] la ricchezza, ma il godimento...

³ Qui ho modificato lievemente il testo per rendere meno ostico al lettore questo lungo periodo incompiuto, soltanto abbozzato. Il periodo ha per soggetto iniziale «La destinazione della ricchezza»; ma siccome questo soggetto è nei periodi successivi sostituito dal soggetto reale del periodo che è «la ricchezza», ho creduto di dover sostituire il soggetto reale al soggetto grammaticale anche nel periodo iniziale.

... scopo finale ultimo. Questo...
 ... [XXI] e alla illusione sull'essenza della ricchezza – splendida illusione, accecata dall'apparenza dei sensi – si contrappone l'industriale *che lavora, sobrio, economico, prosaico*, l'industriale illuminato sull'essenza della ricchezza – e come questi procura alla sete di godimenti dell'*altro* [che fruisce della ricchezza inoperosa e sperperatrice] un campo più vasto, e gli rivolge belle lusinghe coi suoi prodotti – i suoi prodotti sono altrettanti bassi complimenti alle cupidigie dello sperperatore – così sa appropriarsi della potenza che a quegli sfugge nell'unica maniera *utile*. Ragion per cui, se la ricchezza industriale appare primamente come il risultato della ricchezza sperperatrice, capricciosa, il movimento della prima scaccia anche in modo attivo, attraverso il proprio movimento, la seconda. La caduta dell'*interesse del denaro* è infatti una conseguenza ed un risultato necessario del movimento industriale. I mezzi del «rentier» sperperatore diminuiscono dunque giornalmente in proporzione *inversa* all'aumento dei mezzi e delle insidie del godimento. In conseguenza di ciò egli deve o consumare il proprio capitale e quindi andare in rovina o diventare egli stesso un capitalista industriale... D'altra parte, è vero che la *rendita fondiaria* cresce immediatamente e in modo costante lungo il corso del movimento industriale, ma, come abbiamo già visto, giunge necessariamente un momento in cui la proprietà fondiaria, come ogni altra proprietà, deve andare a finire nella categoria del capitale che si riproduce con profitto, e certamente questo è il risultato dello stesso movimento industriale. Così, anche il proprietario fondiario sperperatore deve, o consumare il proprio capitale e quindi andare in rovina, oppure diventare l'affittuario del suo proprio fondo, cioè un industriale agricolo.

La diminuzione dell'interesse del denaro, che Proudhon considera come soppressione del capitale e come tendenza alla socializzazione del capitale, è quindi se mai soltanto un sintomo immediato della completa vittoria

del capitale che lavora sulla ricchezza che sperpera, cioè la trasformazione di ogni proprietà privata in capitale industriale – la completa vittoria della proprietà privata sulle sue qualità *apparentemente* ancora umane e il completo asservimento del proprietario privato all'essenza della proprietà privata, il *lavoro*. Certamente, anche il capitalista industriale ha un godimento. Egli non ritorna per nulla alla semplicità innaturale del bisogno, ma il suo godimento è soltanto una cosa accessoria, una specie di svago, subordinato alla produzione: si tratta di un godimento *calcolato* e per ciò stesso *economico*, dal momento che egli computa il suo godimento nelle spese del capitale, e quindi egli può spendere per il suo godimento sino al limite in cui ciò che è stato speso per esso venga poi rimpiazzato dalla riproduzione del capitale con un profitto. Così il godimento è sussunto nel capitale, l'individuo che gode del suo capitale nell'individuo che capitalizza, mentre nel caso precedente accadeva il contrario. La diminuzione degli interessi è quindi un sintomo della soppressione del capitale solo per quel tanto che essa è insieme un sintomo del suo dominio in via di compimento e quindi un sintomo dell'estraniamento che sta per giungere anch'essa al proprio compimento e si avvia rapidamente alla propria soppressione. Ed è questo in generale l'unico modo in cui ciò che sussiste di fatto conferma il suo contrario.

La contesa degli economisti sul lusso e sul risparmio non è altro quindi che la contesa tra l'economia politica, che ha raggiunto la chiarezza sull'essenza della ricchezza, e la giovane economia, ancora impigliata in reminiscenze romantiche e antindustriali. Peraltro, l'una e l'altra non sanno condurre l'oggetto della controversia alla sua espressione semplice, e quindi nessuna delle due riesce a farla finita con l'altra.

La *rendita fondiaria* fu inoltre abbattuta in quanto rendita fondiaria allorché l'economia politica moderna, in

opposizione alla tesi dei fisiocrati secondo cui l'unico vero produttore è il proprietario fondiario, riuscì piuttosto a dimostrare che il proprietario fondiario come tale è l'unico «rentier» del tutto improduttivo, e che l'agricoltura è un affare proprio del capitalista che dà al suo capitale questo impiego, quando da questo impiego possa attendersi il profitto ordinario. Così, la tesi dei fisiocrati – secondo cui la proprietà fondiaria, in quanto è l'unica proprietà produttiva, è anche la sola che deve pagare le pubbliche imposte, e quindi anche la sola che deve approvarle e prendere parte allo stato – si converte nella proposizione contraria, secondo cui l'imposta sulla rendita fondiaria è la sola imposta che grava su un'entrata improduttiva, e quindi anche la sola che non rechi pregiudizio alla produzione nazionale. Va da sé che, intesa così la cosa, anche il privilegio politico dei proprietari fondiari non discende più dal fatto che essi siano i contribuenti principali.

Tutto ciò che Proudhon intende come movimento del lavoro contro il capitale non è altro che il movimento del lavoro nella determinazione del capitale, del *capitale industriale* contro il capitale che non si consuma come capitale, cioè che non si consuma industrialmente. E questo movimento percorre il suo cammino vittorioso, cioè il cammino della vittoria del capitale *industriale*. Così si vede che solo in quanto il *lavoro* è inteso come l'essenza della proprietà privata, anche il movimento economico come tale può essere colto nella sua determinatezza reale.

La *società*, quale appare all'economista, è la *società civile*, in cui ogni individuo è un insieme di bisogni, ed è per l'altro, così come l'altro è per lui, soltanto nella misura in cui diventano reciprocamente mezzi l'uno dell'altro. L'economista, così come la politica coi suoi *diritti dell'uomo*, riduce tutto all'uomo, cioè all'individuo a cui strappa ogni determinatezza, per classificarlo come capitalista o come lavoratore.

La *divisione del lavoro* è l'espressione, propria della

economia politica, della *socialità del lavoro* entro i limiti dell'estraniamento. O, in altre parole, siccome il lavoro non è altro che l'espressione dell'attività umana entro i limiti dell'alienazione, della estrinsecazione della vita come alienazione della vita, anche la *divisione del lavoro* non è altro che la posizione *estraniata, alienata*, dell'attività umana come *attività generica reale* o come *attività dell'uomo in quanto essere generico*.

Gli economisti sono molto oscuri e contraddittori quando trattano della *essenza della divisione del lavoro*, che doveva naturalmente essere intesa come uno dei motori principali della produzione della ricchezza non appena si fosse riconosciuto nel *lavoro l'essenza della proprietà privata*, cioè quando trattano di questa forma *estraniata ed alienata dell'attività umana* considerata come *attività generica*.

Adam Smith: «La *divisione del lavoro* non deve la sua origine all'intelligenza dell'uomo. È la conseguenza necessaria, lenta, graduale della tendenza al commercio e allo scambio reciproco dei prodotti. Questa tendenza al commercio è verosimilmente una conseguenza necessaria dell'uso della ragione e della parola. Comune a tutti gli uomini, non si trova negli animali. L'animale, diventato adulto, vive coi propri mezzi. L'uomo ha bisogno continuamente del sostegno degli altri e se lo attendesse unicamente dal beneplacito degli altri lo attenderebbe invano. Sarà molto più sicuro rivolgersi al loro interesse personale, e persuaderli che il loro stesso vantaggio personale richiede che essi facciano ciò che egli desidera da loro. Negli altri uomini ci rivolgiamo non alla loro *umanità*, ma al loro *egoismo*; a loro non parliamo mai dei *nostri bisogni*, ma sempre del *loro vantaggio*. Poiché dunque ci procuriamo la maggior parte dei servizi, che ci sono reciprocamente necessari, con lo scambio, il commercio, il baratto, è proprio questa disposizione al *baratto* che sta all'origine della *divisione del lavoro*. Per esempio, in una tribù di cacciatori o di pastori c'è qualcuno che costruisce archi e corde più rapidamente e più abilmente di un

altro. Egli offre sovente al suo compagno tale forma di opere in cambio di animali domestici e selvaggi; e si accorge ben presto che con questo mezzo si può procurare questi ultimi assai più facilmente che se andasse a caccia egli stesso. Così in base ad un calcolo interessato egli fa della fabbricazione di archi la sua occupazione principale. La differenza delle *doti naturali* tra gli individui non è tanto la *causa* quanto l'*effetto* della divisione del lavoro. Senza questa disposizione degli uomini allo scambio e al commercio, ciascuno sarebbe obbligato a procurarsi da sé tutto ciò che gli occorre o gli fa comodo nella vita. Ciascuno avrebbe dovuto svolgere ogni giorno lo stesso lavoro e non avrebbe avuto luogo quella gran *diversità di occupazioni* che sola può produrre una gran diversità di doti. Come questa tendenza allo scambio produce la diversità delle doti tra gli uomini, così è pure questa stessa tendenza che fa diventare utile questa diversità. Molte razze animali, per quanto della stessa specie, hanno ricevuto dalla natura caratteri distintivi, che sono, riguardo alle loro disposizioni, più evidenti di quel che accade di osservare negli uomini allo stato naturale. Secondo natura un filosofo non è tanto diverso in doti naturali e in intelligenza da un facchino, quanto un mastino da un levriero, un levriero da un bracco, un bracco da un can da pastore. Eppure tutte queste diverse razze, per quanto della stessa specie, non sono pressoché di nessuna utilità le une per le altre. Il mastino non aggiunge nulla ai vantaggi della propria forza [XXXVI], per il fatto che si possa servire, per esempio, della velocità del levriero, ecc. Gli effetti di queste diverse doti o gradi d'intelligenza non possono essere messi in comune per mancanza della capacità e della tendenza al commercio e allo scambio, e quindi non possono in alcun modo contribuire a procurare un qualche *vantaggio* o una maggiore *comodità comune* alla specie. Ogni animale deve sostenersi e proteggersi da sé, indipendentemente dagli altri; né può trarre il minimo utile dalla diversità delle doti che la natura ha distribuito tra i suoi simili. Invece, tra gli

uomini, le doti piú disparate si avvantaggiano le une dalle altre, perché i *diversi prodotti* di ogni rispettivo ramo dell'industria a causa di questa tendenza generale al commercio e allo scambio si trovano per cosí dire riuniti in una massa comune, dove ogni uomo può andare ad acquistare secondo i suoi bisogni una qualche parte del prodotto dell'industria dell'altro. Siccome questa tendenza allo scambio sta all'origine della *divisione del lavoro*, ne segue che l'*accrescimento* di questa *divisione* è sempre limitato dall'*estendersi della capacità di scambiare* o in altre parole dall'*estendersi del mercato*. Se il mercato è molto piccolo, nessuno oserà dedicarsi interamente ad un'unica occupazione nel timore di non poter scambiare l'eccedenza del prodotto del proprio lavoro sul suo consumo contro l'uguale eccedenza del prodotto del lavoro di un altro, che egli desidererebbe procurarsi...» In una fase piú avanzata: «Ogni uomo vive di scambi, e diventa una specie di *commerciante*, e la *società stessa* è propriamente parlando una *società commerciale*» (vedi *Destutt de Tracy*⁴: la società è una serie di scambi reciproci, nel commercio risiede tutta intera l'essenza della società). «L'accumulazione dei capitali cresce con la divisione del lavoro e viceversa». Così ADAM SMITH⁵.

«Se ogni famiglia producesse la totalità delle cose occorrenti al suo consumo, la società potrebbe continuare a sussistere, per quanto non mettesse in atto nessuna specie di scambio; *senza essere fondamentale* lo scambio è indispensabile nella fase avanzata della nostra società. La divisione del lavoro è un abile impiego delle forze dell'uomo; essa quindi aumenta i prodotti della società, il suo potere e i suoi godimenti, ma deruba l'uomo individualmente preso delle sue capacità, e gliele diminuisce. La produzione non può aver luogo senza scambio». Così J.-B. SAY⁶.

⁴ DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie. Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1826, pp. 68, 78.

⁵ SMITH, *op. cit.*, t. I, pp. 29 sgg.; 32 sgg.; 36 sg.; 46.

⁶ SAY, *op. cit.*, t. I, pp. 300, 76 sg.

«Le forze inerenti all'uomo sono l'intelligenza e la disposizione fisica al lavoro. Quelle che traggono la loro origine dallo stato sociale dell'uomo consistono: nella capacità di *dividere il lavoro* e di *distribuire i diversi lavori tra i diversi uomini*... e nella facoltà di scambiare *reciprocamente i servizi* e i prodotti che tali mezzi costituiscono. Il motivo per cui un uomo dedica all'altro il proprio servizio, è l'egoismo: l'uomo pretende di avere una ricompensa per i servizi resi agli altri. Il diritto della proprietà privata esclusiva è indispensabile perché si possa stabilire tra gli uomini lo scambio». «Lo scambio e la divisione del lavoro si condizionano a vicenda». Così SKARBEK⁷.

Per Mill lo scambio intensificato, cioè il *commercio*, è la *conseguenza della divisione del lavoro*.

«L'attività dell'uomo può essere ridotta ad elementi semplicissimi. L'uomo non può in verità fare altro che produrre del movimento, può muovere le cose per allontanarle le une dalle altre [XXXVII] o per avvicinarle le une alle altre; le proprietà della materia fanno il resto. Nell'impiego del lavoro e delle macchine si trova spesso che il rendimento può essere aumentato con un'abile distribuzione, con la separazione delle operazioni che si contrappongono, e con la riunione di tutte quelle che in qualche modo si integrano l'una con l'altra. Siccome in generale gli uomini non possono eseguire molte operazioni diverse con uguale rapidità e abilità, essendo che l'abitudine procura loro questa capacità per l'esecuzione di un piú piccolo numero soltanto di quelle operazioni, è sempre vantaggioso restringere quanto piú è possibile il numero delle operazioni affidate a ciascun individuo. Per dividere il lavoro e per distribuire le forze degli uomini e delle macchine nel modo piú proficuo è necessario operare in una gran quantità di casi, su larga scala, in altre parole è necessario produrre la ricchezza in grandi quantità. Questo vantaggio è il motivo determi-

⁷ F. SKARBEK, *Théorie des richesses sociales, suivie d'une bibliographie de l'économie politique*, Paris 1829, t. I, pp. 25 sgg.

nante delle grandi industrie, delle quali spesso un piccolo numero, creato in condizioni favorevoli, rifornisce non un solo ma parecchi paesi di oggetti da essa prodotti nella quantità richiesta».

Così MILL⁸.

Ma tutta l'economia politica moderna concorda su questo punto che divisione del lavoro e ricchezza della produzione, divisione del lavoro e accumulazione del capitale si condizionano a vicenda, come anche su quest'altro punto che solo la proprietà privata *affrancata* e affidata a se stessa può produrre la più utile e la più estesa divisione del lavoro.

L'esposizione dello *Smith* si può riassumere nel modo seguente: La divisione del lavoro conferisce al lavoro una capacità infinita di produzione. Essa è fondata sulla *tendenza al commercio* e allo *scambio* che è una tendenza specifica dell'uomo, verosimilmente non accidentale ma condizionata dall'uso della ragione e del linguaggio. Il movente di colui che opera lo scambio non è l'*umanità*, ma l'*egoismo*. La diversità delle doti umane è più l'effetto che la causa della divisione del lavoro, cioè dello scambio, perché è solo quest'ultimo che fa diventare utile quella diversità. Le caratteristiche particolari delle diverse razze di una specie animale sono per natura più accentuate della diversità delle disposizioni e dell'attività degli uomini. Ma siccome gli animali non sono in grado di fare degli *scambi*, a un individuo animale non giova la caratteristica diversa di un individuo della stessa specie ma di razza differente. Gli animali non sono in grado di mettere in comune le caratteristiche diverse della loro specie; né contribuire in nulla ai vantaggi e alle comodità *comuni* della loro specie. Altrimenti accade agli *uomini*, tra cui le doti e le forme di attività più disparate si avvantaggiano reciprocamente, perché essi possono raccogliere i loro *diversi* prodotti in una massa comune, da cui ciascuno può trarre i suoi acquisti. La divisione

⁸ MILL, *op. cit.*, pp. 7 sgg., 11 sg.

del lavoro come sorge dalla tendenza allo *scambio*, così cresce ed è limitata dall'*estensione* dello *scambio*, del *mercato*. In una fase più avanzata ogni uomo si trasforma in *commerciante*, e la società in una società *commerciale*. Say considera lo *scambio* come accidentale e non come fondamentale. La società potrebbe sussistere anche senza di esso. Diventa indispensabile nella fase avanzata della società. Tuttavia la *produzione senza di esso* non può aver luogo. La divisione del lavoro è un mezzo *comodo* e *utile*, un abile impiego delle forze umane in favore della ricchezza sociale, ma diminuisce la *capacità di ogni uomo individualmente* preso. Quest'ultima osservazione è un progresso compiuto da Say.

Skarbek distingue le forze *individuali, inerenti all'uomo*, come l'intelligenza e la disposizione fisica al lavoro, dalle forze *derivate* dalla società, come lo *scambio* e la *divisione del lavoro* che si condizionano a vicenda. Ma il presupposto necessario dello scambio è la *proprietà privata*. *Skarbek* esprime qui in forma oggettiva ciò che *Smith*, *Say*, *Ricardo*, ecc., dicono quando indicano nell'*egoismo*, nell'*interesse privato* il fondamento dello scambio, o nel baratto la forma *essenziale e adeguata* dello scambio.

Mill considera il *commercio* come conseguenza della *divisione del lavoro*. L'attività *umana* si riduce per lui ad un *movimento meccanico*. La divisione del lavoro e l'impiego di macchine favoriscono l'abbondanza della produzione. Bisogna affidare ad ogni uomo la più piccola possibile sfera di operazioni. Da parte loro la divisione del lavoro e l'impiego di macchine condizionano la produzione in massa della ricchezza, e quindi del prodotto. Qui sta il fondamento delle grandi industrie.

[XXXVIII] Lo studio della *divisione del lavoro* e dello *scambio* è di grande interesse, perché l'una e l'altro costituiscono le espressioni *visibilmente alienate* dell'*attività* e della *forza essenziale* dell'uomo come attività e forza *essenziale proprie del genere umano*.

L'affermazione che la *divisione del lavoro* e lo *scambio*

riposano sulla *proprietà privata* non è altro che l'affermazione che il *lavoro* è l'essenza della proprietà privata: ed è un'affermazione che l'economista non può dimostrare, e che noi vogliamo provare per lui. Proprio nel fatto che la *divisione del lavoro* e lo *scambio* appartengono alla struttura della proprietà privata, proprio qui risiede la duplice prova tanto del fatto che la vita *umana* ha avuto bisogno per realizzarsi della *proprietà privata*, quanto dell'altro fatto che ora essa ha bisogno della soppressione della proprietà privata.

La *divisione del lavoro* e lo *scambio* sono i due *fenomeni*, in base ai quali l'economista vanta il carattere sociale della propria scienza e nello stesso istante manifesta inconsapevolmente la contraddizione in cui questa scienza si avviluppa, consistente nel fondare la società su interessi particolari che non hanno nulla di sociale.

I momenti che abbiamo da considerare sono i seguenti: in primo luogo la *tendenza allo scambio*, il cui motivo è stato trovato nell'egoismo, viene presa in considerazione come il motivo o l'azione reciproca della divisione del lavoro. Say considera lo scambio come non *fondamentale* per l'essenza della società. La ricchezza, la produzione, vengono spiegate con la divisione del lavoro e con lo scambio. Si ammette che l'impoverimento e lo snaturamento dell'attività individuale siano una conseguenza della divisione del lavoro. Si riconosce che lo scambio e la divisione del lavoro sono i fattori della grande *varietà delle doti umane*, e che questa varietà ritorna a diventare utile per opera degli stessi fattori. Skarbek divide le forze della produzione o forze produttive essenziali dell'uomo in due parti: 1) forze individuali, inerenti all'uomo, cioè l'intelligenza e la disposizione o capacità specifica al lavoro; 2) le forze *derivate* dalla società, e non dall'individuo reale, cioè la divisione del lavoro e lo scambio. Inoltre la divisione del lavoro è limitata dal *mercato*. Il lavoro umano è un *movimento meccanico* semplice; la parte principale è compiuta dalle caratteristiche materiali degli oggetti. Ad un individuo

devono essere attribuite le minori operazioni possibili. Divisione del lavoro e concentrazione del capitale, la vanità della produzione individuale e la produzione in massa della ricchezza. La comprensione della libera proprietà privata nella divisione del lavoro.

[XLI] Se i *sentimenti*, le passioni, ecc. dell'uomo non sono soltanto determinazioni antropologiche in senso [stretto], ma affermazioni veramente *ontologiche* dell'essenza (della natura), e se essi si affermano realmente solo per il fatto che il loro *oggetto* è per essi *sensibile*, si intende che: 1) il modo della loro affermazione non è per nulla unico ed identico, ma anzi il modo diverso di affermarsi costituisce la particolarità della loro esistenza, della loro vita; il modo con cui l'oggetto è per essi, è il modo particolare del loro *godimento*; 2) là dove l'affermazione sensibile è la soppressione immediata dell'oggetto nella sua forma per sé stante (mangiare, bere, lavorare un oggetto, ecc.), proprio là ha luogo l'affermazione dell'oggetto; 3) in quanto l'uomo è *umano*, e quindi anche il suo sentimento, ecc., è umano, l'affermazione dell'oggetto da parte di un altro è anche un godimento suo proprio; 4) solo attraverso l'industria in pieno sviluppo, cioè attraverso la mediazione della proprietà privata, l'essenza ontologica della passione umana diviene tanto nella sua totalità quanto nella sua umanità; la scienza dell'uomo è quindi essa stessa un prodotto dell'attuazione pratica che l'uomo fa di se stesso; 5) il senso della proprietà privata – liberata dalla sua estraniamento – è l'*esistenza degli oggetti essenziali* per l'uomo, tanto come oggetto di godimento quanto come oggetto di attività.

Il *denaro*, possedendo la *caratteristica* di comprar tut-

to, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità di questa sua *caratteristica* costituisce l'onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l'essere onnipotente... il denaro fa da *mezzano* tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la *mia* vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me. Questo è per me l'*altro* uomo.

«Eh, diavolo! Certamente mani e piedi, testa e sedere son tuoi! Ma tutto quel che io mi posso godere allegramente, non è forse meno mio? Se posso pagarmi sei stalloni, le loro forze non sono le mie? Io ci corro su, e sono perfettamente a mio agio come se io avessi ventiquattro gambe» (GOETHE, *Faust*, Mefistofele)¹.

Shakespeare nel *Timone di Atene*:

«Oro? Oro giallo, fiammeggiante, prezioso? No, o dèi, non sono un vostro vano adoratore. Radici, chiedo ai limpidi cieli. Ce n'è abbastanza per far nero il bianco, brutto il bello, ingiusto il giusto, volgare il nobile, vecchio il giovane, codardo il coraggioso... Esso allontana... i sacerdoti dagli altari; strappa di sotto al capo del forte il guanciaie. Questo giallo schiavo unisce e infrange le fedi; benedice i maledetti; rende gradita l'orrida lebbra; onora i ladri e dà loro titoli, riverenze, lode nel consesso dei senatori. È desso che fa risposare la vedova afflitta; colei che l'ospedale e le piaghe ulcerose fanno apparire disgustosa, esso profuma e prepara di nuovo giovane per il giorno d'aprile. Avanti, o dannato metallo, tu prostituta comune dell'umanità, che rechi la discordia tra i popoli...»

E più oltre:

«Tu dolce regicida, o caro divorzio tra padre e figlio, tu splendido profanatore del più puro letto coniugale, tu Marte valoroso, seduttore sempre giovane, fresco, ama-

¹ Parte I, scena IV.

to, delicato, il cui rossore scioglie la neve consacrata nel grembo di Diana; tu, *dio visibile*, che fondi insieme strettamente *le cose impossibili*, e le costringi a baciarsi! Tu parli in ogni lingua, per ogni intento [XLII]; o tu pietra di paragone di tutti i cuori, pensa, l'uomo, il tuo schiavo si ribella; e col tuo valore gettalo in una discordia che tutto confonda in modo che le bestie abbiano l'impero del mondo»².

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

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

ligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è più intelligente delle persone intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi *tutto* quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario?

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

Shakespeare rileva nel denaro soprattutto due caratteristiche:

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

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

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

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

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

² Marx riproduce la traduzione di Schlegel e Tieck. Ma qui il passo è stato riveduto sul testo originale. Il corsivo è di Marx.

sibile, reale, li traduce dalla rappresentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è tale mediazione, il denaro è la forza *veramente creatrice*.

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

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

¹ Parola omessa da Marx.

rio e alle loro caratteristiche aggiunge caratteristiche che sono in contraddizione con quelle.

Sotto forma della potenza *sovvertitrice* qui descritta il denaro si presenta poi anche in opposizione all'individuo e ai vincoli sociali, ecc., che affermano di essere *entità* per se stesse. Il denaro muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità.

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

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

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

[Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel]

6) A questo punto è venuto forse il momento di dare qualche indicazione tanto sulla dialettica hegeliana in generale per una comprensione e una giustificazione [di quel che s'è detto], quanto in particolare sulla sua applicazione alla fenomenologia e alla logica, e infine sulla situazione del movimento critico recente.

È stato così forte l'interesse per il contenuto del vecchio mondo, e così violento lo sviluppo della moderna critica tedesca, per quanto impacciato dalla sua materia, che si è avuto un comportamento completamente acritico di fronte al metodo critico ed una completa incoscienza rispetto alla domanda, *in parte formale*, ma *realmente essenziale*: come dobbiamo comportarci con la *dialettica hegeliana*? Questa incoscienza nei confronti del rapporto tra la critica moderna e la filosofia hegeliana in generale e la dialettica in particolare, è stata così grande che critici come *Strauss* e *Bruno Bauer*, il primo in tutte le sue opere, il secondo nei suoi *Sinottici* (dove contro *Strauss* colloca «l'autocoscienza» dell'uomo astratto al posto della sostanza della «natura astratta»¹) e anche nel *Cristianesimo rivelato*, sono ancora, per lo meno potenzialmente, del tutto avviluppati nella logica di Hegel. Ad esempio, nel *Cristianesimo rivelato* si legge: «Come se

¹ B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Joannes* [Critica del Vangelo secondo Giovanni], Bremen 1840; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Critica dei Vangeli sinottici], vol. II, Leipzig 1841; vol. III, Braunschweig 1842. Il passo citato si trova nel vol. II, pp. 154 sgg., § 42, 1.

l'autocoscienza ponendo il mondo, la distinzione, e producendo se stessa in ciò che produce, dal momento che sopprime un'altra volta la distinzione tra ciò che è prodotto e se medesima, ed è se stessa soltanto nel produrre e nel movimento, come se l'autocoscienza non avesse in questo movimento il suo scopo, ecc...»; oppure: «Essi [i materialisti francesi] non hanno ancor potuto vedere che il movimento dell'universo è diventato realmente per sé ed ha raggiunto l'unità con se stesso solo come movimento dell'autocoscienza»². Espressioni, queste, che non solo non mostrano una differenza dalla concezione hegeliana neppure nella terminologia, ma anzi la riproducono letteralmente.

[XII] Quanto poco fosse presente in questi critici la consapevolezza del loro rapporto con la dialettica hegeliana nell'atto stesso della loro critica (*Bauer* nei *Sinottici*), e quanto poco una simile consapevolezza sia sorta dopo l'atto della critica sostanziale, lo dimostra *Bauer* quando nella sua *Buona causa della libertà* respinge la domanda impertinente del signor Gruppe: «E adesso che ne è della logica?» e la respinge rinviandola ai critici futuri³.

Ma anche ora, dopoché *Feuerbach*, sia nelle sue *Tesi*⁴ pubblicate negli *Anekdoten*, sia diffusamente nella sua *Filosofia dell'avvenire*⁵, ebbe abbattuto colpendola nel suo cuore la vecchia dialettica e la vecchia filosofia; dopoché, invece, quella critica⁶, che non aveva saputo compiere questa operazione, la vide, al contrario, già compiuta, essendo stata proclamata come la critica pura, de-

² B. BAUER, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis der neunzehnten* [Il cristianesimo rivelato. Ricordo del secolo XVIII e contributo alla crisi del XIX], Zürich und Winterthur 1843, pp. 113 e 114 sg.

³ ID., *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [La buona causa della libertà e la mia questione personale], Zürich und Winterthur 1842. La citazione è inesatta: il passo in questione (pp. 193 sg.) riguarda non già Gruppe ma Marheineke.

⁴ Cfr. nota 2 a p. 5.

⁵ Cfr. nota 1 a p. 5.

⁶ Cfr. «Allgemeine Literatur-Zeitung», edita da B. Bauer, 1844, fasc. 1, pp. 1 sgg.; fasc. 5, pp. 23 sgg.; fasc. 8, pp. 18 sgg.

cisiva, assoluta, e venuta in chiaro con se stessa; dopo che essa nella sua presunzione spiritualistica ebbe ridotto l'intero movimento storico al rapporto tra il resto del mondo – che di fronte ad essa cade sotto la categoria della «massa» – e se medesima, ed ebbe risolto tutte le opposizioni dogmatiche nell'unica opposizione dogmatica tra la propria furberia e la stupidità del mondo, tra il Cristo critico e l'umanità, come «folla»; dopoché essa, giorno per giorno, ora per ora, ebbe dimostrato la sua eccellenza sulla insulsaggine della massa; dopoché, finalmente, ebbe annunciato il *giorno del giudizio* critico proclamando che era vicino il momento in cui tutta l'umanità caduta si sarebbe schierata di fronte ad essa, e da essa sarebbe stata divisa in gruppi, e ciascuna schiera particolare avrebbe ricevuto il suo *testimonium paupertatis*; dopoché essa ebbe fatto imprimere la sua superiorità sia su tutti i sentimenti umani sia sul mondo – sul quale, troncheggiando, chiusa nella sua orgogliosa solitudine, fa scrosciare di tanto in tanto dalle sue sarcastiche labbra un'olimpica risata – dopo tutti questi sollazzevoli gesti dell'idealismo (del giovane hegelismo) che rende l'ultimo respiro sotto le spoglie della critica, esso non ha espresso neppure il sospetto che si dovesse ormai venire ad una discussione critica con la propria madre, con la dialettica hegeliana, come pure non ha saputo mettere in rilievo il suo rapporto critico con la dialettica di Feuerbach atteggiamento completamente acritico verso se stessa.

Feuerbach è l'unico che si trovi in un rapporto serio, in un rapporto critico con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo vere e proprie scoperte: in generale è il vero superatore della vecchia filosofia. La grandezza della sua opera e la semplicità senza chiasso con cui Feuerbach l'ha offerta al mondo, stanno in uno stupefacente contrasto col procedimento inverso degli altri.

Il grande contributo di Feuerbach consiste: 1) nell'aver dimostrato che la filosofia non è altro che la religione ridotta in pensieri e svolta col pensiero; e che quindi

bisogna parimenti condannarla, essendo una nuova forma, un nuovo modo di presentarsi dell'estraniamento dell'essere umano; 2) nell'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo del rapporto sociale «dell'uomo con l'uomo» parimenti il principio fondamentale della teoria; 3) nell'aver contrapposto alla negazione della negazione, che pretende di essere l'assolutamente positivo, il positivo che riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso.

Feuerbach spiega la dialettica hegeliana (e istituisce in tal modo il punto di partenza da ciò che è positivo, da ciò che è certo per via sensibile) nel modo seguente:

Hegel prende le mosse dall'estraniamento (logicamente, dall'infinito, dall'universale astratto) della sostanza, dalla astrazione assoluta e fissata; vale a dire, con espressione popolare, dalla religione e dalla teologia.

In secondo luogo: egli sopprime l'infinito, e pone l'effettivo, il sensibile, il reale, il finito, il particolare (la filosofia, la soppressione della religione e della teologia).

In terzo luogo: egli sopprime di nuovo il positivo, e pone di nuovo l'astrazione, l'infinito. Ristabilimento della religione e della teologia.

Feuerbach intende quindi la negazione della negazione *unicamente* come la contraddizione della filosofia con se stessa, come la filosofia che afferma la teologia (trascendenza, ecc.), dopo averla negata, affermandola quindi in contrasto con se stessa.

La positività ovvero l'autoaffermazione e l'autoconferma, implicita nella negazione della negazione, viene intesa come una positività non ancora sicura di se stessa, e quindi viziata dal suo opposto, dubitosa di se stessa e quindi bisognosa di dimostrazione, incapace com'è di dimostrarsi da sé con la propria esistenza, come una positività non confessata [XIII]; e perciò ad essa viene contrapposta direttamente ed immediatamente la positività che è fondata su se stessa ed è certa per la via dei sensi.

Ma Hegel, concependo la negazione della negazione – in base alla relazione positiva ivi implicita – come l'u-

nico e vero positivo, e in base alla relazione negativa pur ivi implicita, come l'unico atto vero, come l'atto con cui ogni essere attua se stesso, non ha trovato altro che l'espressione *astratta, logica, speculativa* per il movimento della storia, che non è ancora la storia *reale* dell'uomo come soggetto presupposto, ma è soltanto l'*atto di generazione* dell'uomo, la *storia dell'origine* dell'uomo. Noi spiegheremo tanto la forma astratta di questo movimento quanto la differenza che questo movimento presenta in Hegel in contrasto con la critica moderna allo stesso processo nell'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach; o meglio spiegheremo la forma *critica* di questo movimento, che in Hegel è ancora non critico.

Uno sguardo al sistema hegeliano. Si deve cominciare con la *Fenomenologia* di Hegel, dove si trova il vero luogo di nascita ed è racchiuso il segreto della filosofia hegeliana.

Fenomenologia. A) *L'autocoscienza.*

I. *Coscienza.* a) La certezza sensibile o il questo e l'opinione. b) La percezione o la cosa con le sue proprietà e l'illusione. c) Forza ed intelletto, fenomeno e mondo so-prasensibile.

II. *Autocoscienza.* La verità della certezza di se stessi. a) Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza, padronanza e servitù. b) Libertà dell'autocoscienza. Stoicismo, scetticismo, la coscienza infelice.

III. *Ragione.* Certezza e verità della ragione. a) Ragione osservatrice; osservazione della natura e dell'autocoscienza. b) Realizzazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa. Il piacere e la necessità. La legge del cuore e il delirio della presunzione. La virtù e il corso del mondo. c) L'individualità che è a se stessa reale in sé e per sé. Il regno animale dello spirito e l'inganno o la cosa stessa. La ragione legislatrice. La ragione esaminatrice delle leggi.

B) *Lo spirito.*

I. Lo spirito *vero*: l'eticità. II. Lo spirito estraniato a se stesso, la cultura. III. Lo spirito certo di se stesso, la moralità.

C) *La religione.* La religione *naturale*, la religione *estetica*, la religione *rivelata*.

D) *Il sapere assoluto.*

L'*Enciclopedia* di Hegel comincia con la Logica, e termina col *pensiero puro speculativo* e con il *sapere assoluto*, con lo spirito che è cosciente di sé e si comprende da se stesso, con lo spirito filosofico o assoluto, cioè sopraumano ed astratto. Perciò l'intera *Enciclopedia* non è altro che l'*essenza tutta spiegata* dello spirito filosofico, la sua autooggettivazione. [Feuerbach intende ancora la negazione della negazione, il concetto concreto come il pensiero che si sovrappone nel pensiero e vuole, come pensiero, essere immediatamente intuizione, natura, realtà]. Così pure lo spirito filosofico non è altro che lo spirito estraniato del mondo, che pensa nell'ambito della propria autoestraniazione, cioè si comprende astrattamente. La *Logica* - il *denaro* dello spirito, il valore speculativo *ideale* dell'uomo e della natura - l'essenza dell'uomo e della natura diventata completamente indifferente di fronte ad ogni determinatezza reale e perciò diventata irreali - il *pensiero alienato*, e che perciò astrae dalla natura e dall'uomo reale; il *pensiero astratto*. *L'esteriorità di questo pensiero astratto... la natura*, come essa è per questo pensiero astratto. Essa è al pensiero astratto esterna, è per il pensiero astratto la perdita di se stesso; il quale la apprende a sua volta in modo esterno, come pensiero astratto, ma come pensiero astratto alienato. Infine lo *spirito*, questo pensiero che ritorna al suo

⁷ La seguente osservazione si trova senza segno di riferimento dopo «spirito filosofico» nel margine inferiore della colonna sinistra.

luogo d'origine, che come spirito antropologico, fenomenologico, psicologico, etico, artistico-religioso vale pur sempre soltanto per sé, sino a che si trova alla fine come sapere *assoluto* nello spirito ormai assoluto, cioè astratto, e come tale si riferisce a se stesso, e ivi raggiunge la sua esistenza cosciente e adeguata. Infatti, la sua esistenza reale è l'*astrazione*.

In Hegel vi è un duplice errore.

Il primo si rivela con la massima chiarezza nella *Fenomenologia*, questo luogo d'origine della filosofia hegeliana. Quando egli, ad esempio, concepisce la ricchezza, il potere statale, ecc., come enti resi estranei all'essere *umano*, ciò accade soltanto nella loro forma ideale... Essi sono enti ideali, e quindi sono puramente e semplicemente una estraniamento del pensiero filosofico *puro*, cioè astratto. Tutto il movimento finisce perciò nel sapere assoluto. Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui si contrappongono con la pretesa di essere oggetti reali, è appunto il pensiero astratto. Il filosofo – e dunque proprio una forma astratta dell'uomo estraniato – si pone come *misura* del mondo estraniato. Tutta intera la *storia dell'alienazione* e tutta intera la *revoca* di questa alienazione non è quindi altro che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico speculativo. L'*estraniamento* che costituisce perciò l'interesse proprio di questa alienazione e della soppressione di questa alienazione, è l'opposizione, all'interno dello stesso pensiero, tra l'*in sé* e il *per sé*, tra la *coscienza* e l'*autocoscienza*, tra l'*oggetto* e il *soggetto*, cioè è l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile o la sensibilità reale. Tutte le altre opposizioni e tutti gli altri movimenti di queste opposizioni non sono che l'*apparenza*, l'*involucro*, la forma *essoterica* di queste opposizioni, che sono le uniche interessanti e costituiscono il *senso* delle altre opposizioni, delle opposizioni profane. Come essenza posta e quindi da sopprimere dell'estra-

niazione vale [per Hegel] non già il fatto che l'essere umano si *oggettivizza* in modo *disumano*, in opposizione a se stesso, ma il fatto che si oggettivizza *differenziandosi* e *opponendosi* al pensiero astratto.

[XVIII] L'appropriazione delle forze essenziali dell'uomo, diventate oggetti e oggetti estranei, è dunque prima di tutto solo un'*appropriazione* che ha luogo nella *coscienza*, nel *pensiero puro*, cioè nell'*astrazione*, è l'appropriazione di questi oggetti come *idee e movimenti ideali*: perciò già nella *Fenomenologia*, ad onta del suo aspetto del tutto negativo e critico, e nonostante che vi sia realmente contenuta la critica, spesso anticipatrice dell'ulteriore svolgimento, è latente, ed è presente come germe, come potenza, come un segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimenti acritico delle opere successive di Hegel, questa dissoluzione e restaurazione filosofica dell'empirismo presente. *In secondo luogo*, la rivendicazione del mondo oggettivo in favore dell'uomo – per esempio, la conoscenza che la coscienza *sensibile* non è una coscienza *astrattamente* sensibile, ma una coscienza *umanamente* sensibile, che la religione, la ricchezza, ecc., non sono che la realtà estraniata dell'oggettivazione *umana*, delle forze essenziali umane nate per operare, e quindi non sono che la via d'accesso alla vera realtà umana – questa appropriazione, o l'intendimento di questo processo, appare quindi ad Hegel in modo tale che la *sensibilità*, la *religione*, il potere statale, ecc., sono enti spirituali – e infatti solo lo *spirito* è la vera *essenza* dell'uomo, e la vera forma dello spirito è lo spirito pensante, lo spirito logico, speculativo. L'*umanità* della natura e della natura prodotta dalla storia, dei prodotti dell'uomo, si manifesta nel fatto che essi sono *prodotti* dello spirito astratto e dunque, in quanto momenti *spirituali*, sono *enti ideali*. La *Fenomenologia* è perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa, e mistificatrice; ma nella misura in cui essa tien ferma l'*estraniamento* dell'uomo – anche se l'uomo vi appare soltanto nella forma dello spirito –, *tutti* gli elementi della

critica si trovano in essa nascosti e spesso già *preparati ed elaborati* in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel. La «coscienza infelice», la «coscienza nobile», la lotta tra la coscienza nobile e quella ignobile, ecc., questi singoli capitoli contengono gli elementi *critici* – se pure ancora in una forma estraniata – di interi settori, come la religione, lo stato, la vita civile, ecc. Quindi, come l'*essenza*, l'*oggetto* sono enti ideali, così il soggetto è sempre *coscienza o autocoscienza*; o meglio, l'*oggetto* appare solo come *coscienza astratta*, l'uomo solo come *autocoscienza*; le forme distinte dell'estraniamento, che si presentano, sono perciò solo forme diverse della coscienza e dell'autocoscienza. Come la coscienza astratta – quella nella forma della quale viene inteso l'oggetto – è, in sé, semplicemente un momento distintivo dell'autocoscienza, così pure quale risultato del movimento si presenta l'identità dell'autocoscienza con la coscienza, il sapere assoluto, il movimento del pensiero astratto procedente non più verso l'esterno, ma ancora e soltanto in se stesso come risultato; vale a dire il risultato è la dialettica del pensiero puro.

[XXIII] L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro. Il comportamento *reale*, attivo dell'uomo con se stesso come essere che appartiene ad una specie, o la attuazione di sé come essere reale appartenente ad una specie, cioè come essere umano, è possibile soltanto quando egli esplica realmente tutte le *forze* proprie della sua *specie* – ciò che di nuovo è possibile soltanto attraverso l'ope-

ra collettiva dell'uomo, cioè solo come risultato della storia –, e si riferisce ad esse come a oggetti, ciò che anzitutto è possibile di nuovo soltanto nella forma dell'estraniamento.

L'unilateralità e il limite di Hegel esporremo ora distesamente con riferimento al capitolo finale della *Fenomenologia* intorno al sapere assoluto: un capitolo che contiene sia lo spirito concentrato della *Fenomenologia*, e il suo rapporto con la dialettica speculativa, sia anche la *consapevolezza* che Hegel ha di entrambe [la fenomenologia e la dialettica] e del loro rapporto reciproco.

In via preliminare anticipiamo ancora soltanto questo: Hegel si è posto dal punto di vista dell'economia politica moderna. Concepisce il *lavoro* come l'*essenza*, come l'essenza che si avvera dell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il *divenire-per-sé* dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo *alienato*. Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce, è il lavoro *astrattamente spirituale*. Quindi quel che costituisce in generale l'*essenza* della filosofia, l'*alienazione dell'uomo che conosce se stesso o la scienza che pensa se stessa alienata*, Hegel concepisce come la sua essenza, e quindi può di fronte alla filosofia precedente ricapitolarne i diversi momenti e presentare la sua filosofia come *la* filosofia. Quello che gli altri filosofi hanno fatto – concepire i singoli momenti della natura e della vita umana come momenti dell'autocoscienza e più precisamente dell'autocoscienza astratta – Hegel lo *sa* in base al *fare* della filosofia; perciò la sua scienza è assoluta.

Passiamo ora al nostro argomento.

Il sapere assoluto. Capitolo ultimo della Fenomenologia.

La cosa principale è che l'*oggetto della coscienza* non è altro che l'*autocoscienza* o che l'oggetto è soltanto l'*autocoscienza oggettivata*, l'autocoscienza come oggetto. (Posizione dell'uomo = autocoscienza).

Si tratta quindi di superare l'*oggetto della coscienza*. L'*oggettività* come tale vale come rapporto umano *estraniato*, non corrispondente all'*essere umano*, alla autocoscienza. La *nuova appropriazione* dell'essere umano oggettivo, fatto estraneo sotto la determinazione dell'estraniamento, ha dunque il significato di sopprimere non soltanto l'*estraniamento*, ma anche l'*oggettività*; onde l'uomo vale come un essere *non oggettivo, spiritualistico*.

Il movimento che conduce al *superamento dell'oggetto della coscienza* è descritto da Hegel nel modo seguente:

L'*oggetto* si mostra non soltanto nel suo *ritorno* all'*Io-personale*^a (è questa, secondo Hegel, la comprensione unilaterale – cioè comprendente un solo lato – di quel movimento). L'uomo viene equiparato all'*Io-personale*. Ma l'*Io-personale* non è altro che l'uomo *astrattamente* inteso e prodotto mediante una astrazione. L'uomo è egoista. I suoi occhi, le sue orecchie, ecc., sono egoiste; ognuna delle sue forze essenziali ha in lui la caratteristica di essere egoista. Ma perciò è falsissimo dire: l'*autocoscienza* ha occhi, orecchie, forze essenziali. L'*autocoscienza* è, se mai, una qualità della natura umana, dell'occhio umano, ecc., non già la natura umana è una qualità [XXIV] dell'*autocoscienza*.

L'*Io-personale* astratto e fissato per sé è l'uomo come *egoista astratto*, l'*egoismo* elevato, nella sua pura astrazione, al pensiero. (Ritourneremo più tardi su questo punto).

L'*essere umano*, l'*uomo*, è equiparato in Hegel all'*autocoscienza*. Ogni estraniamento dell'essere umano è quindi null'altro che *estraniamento dell'autocoscienza*. L'estraniamento dell'*autocoscienza* non vale come *espressione*, come espressione riflettentesi nel sapere e nel pensiero, della estraniamento *reale* dell'essere umano. L'estraniamento *effettiva*, che appare come reale, è anzi, secondo la sua più *intima* e nascosta essenza – messa in luce soltanto dalla filosofia –, null'altro che l'*apparenza* [il fenomeno] dell'estraniamento dell'essere umano reale, del-

^a *Selbst*.

l'autocoscienza. Per tale ragione la scienza che comprende questo si chiama «fenomenologia». Quindi ogni nuova appropriazione dell'essere oggettivo estraniato appare come una incorporazione nell'autocoscienza; l'uomo che s'impossessa del proprio essere è soltanto l'autocoscienza che si impossessa dell'essere oggettivo, il ritorno dell'oggetto all'*Io-personale* è perciò la nuova appropriazione dell'oggetto.

Esaminato *da tutte le parti* il *superamento dell'oggetto della coscienza* si esprime in ciò:

1) che l'oggetto come tale si presenta alla coscienza sulla via di dileguarsi; 2) che è l'alienazione dell'autocoscienza che pone la «cosalità»; 3) che questa alienazione ha un significato non solo *negativo* ma *positivo*; 4) ed ha questo significato positivo non solo *per noi* o in sé, ma per l'*autocoscienza stessa*. 5) *Per l'autocoscienza* l'elemento negativo dell'oggetto o la sua propria soppressione, ha un significato *positivo* o *conosce* questa sua negatività per il fatto che essa stessa [l'autocoscienza] si aliena, poiché in questa alienazione si pone come oggetto o pone l'oggetto come se stessa in grazia dell'unità inscindibile dell'*essere-per-sé*. 6) D'altra parte si trova qui ad un tempo quest'altro momento, consistente in ciò che la autocoscienza ha parimenti soppresso e ripreso in sé questa alienazione e questa oggettività, e quindi nel *suo* essere altro *in quanto tale* è *presso di sé*. 7) Questo è il movimento della coscienza e questa è perciò la totalità dei suoi momenti. 8) Essa deve in egual modo riferirsi all'oggetto secondo la totalità delle determinazioni dell'oggetto e deve averlo così appreso secondo ciascuna di queste. Questa totalità delle determinazioni dell'oggetto fa dell'oggetto *in sé un ente spirituale* e per la coscienza ciò avviene in verità quando ogni singola determinazione è appresa come determinazione dell'*Io-personale* o per il già menzionato comportamento *spirituale* verso di esse.

ad 1) Che l'oggetto come tale si presenti alla coscienza sulla via di dileguarsi, è il *ritorno* sopra ricordato *dell'oggetto all'Io-personale*.

ad 2) L'*alienazione dell'autocoscienza pone la cosalità*. Poiché uomo è uguale ad autocoscienza, il suo essere oggettivo alienato o la *cosalità* è uguale all'*autocoscienza alienata* (la *cosalità* è ciò che per lui è oggetto, e oggetto è veramente per lui soltanto ciò che è per lui oggetto essenziale, e quindi ciò che è il suo essere *oggettivo*). Siccome non l'*uomo reale*, e quindi neppure la *natura* – l'uomo è la *natura umana* – sono come tali diventati soggetti, ma solo l'astrazione dell'uomo, l'autocoscienza, così la *cosalità* può essere soltanto l'autocoscienza alienata; e la *cosalità* è posta da questa alienazione. È del tutto naturale che un essere vivente, naturale, munito e provveduto di forze essenziali oggettive, cioè materiali, abbia oggetti *naturali reali* del suo essere, come è altrettanto naturale che la sua autoalienazione consista nella posizione di un mondo *reale*, ma sotto la forma dell'*esteriorità*, e di conseguenza di un mondo oggettivo non appartenente al suo essere e predominante. Non c'è nulla di incomprensibile e di misterioso in tutto ciò. Anzi sarebbe misterioso il contrario. Ma è ugualmente chiaro che una *autocoscienza*, cioè la sua alienazione, può porre soltanto la *cosalità*, cioè può porre soltanto una cosa astratta, una cosa dell'astrazione e non una cosa *reale*. Ed è [XXVI] inoltre chiaro che la *cosalità* non è perciò assolutamente nulla di *per sé stante*, di *essenziale* di fronte alla autocoscienza, ma è una semplice cosa creata, una cosa *posta* dall'autocoscienza; e questa cosa posta, invece di confermare se stessa, è soltanto una conferma dell'atto del porre che fissa per un attimo la sua energia in quanto prodotto e le attribuisce in *apparenza* – ma solo per un istante – la parte di un essere reale e *per sé stante*.

Se con la sua alienazione l'*uomo reale*, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira ed aspira tutte le forze della natura, *pone* le sue *forze essenziali*, reali ed oggettive, come oggetti estranei, questo *atto del porre* non è soggetto; è la soggettività di forze essenziali *oggettive*, la cui azione deve essere quindi an-

ch'essa *oggettiva*. L'essere oggettivo opera oggettivamente; né opererebbe oggettivamente, se l'oggettività non si trovasse nella determinazione del suo essere. Crea, pone *solo oggetti*, perché è posto da oggetti, perché è originariamente *natura*. Dunque nell'atto del porre esso non passa dalla sua «attività pura» ad una *creazione* dell'*oggetto*, ma il suo prodotto *oggettivo* non fa che confermare la sua attività *oggettiva*, la sua attività come attività di un essere naturale oggettivo.

Vediamo qui come il naturalismo o umanismo condotto al proprio termine si distingua tanto dall'idealismo che dal materialismo, e sia ad un tempo la verità che unisce entrambi. E insieme vediamo che solo il naturalismo è in grado di comprendere l'azione della storia universale.

L'*uomo* è immediatamente un *essere naturale*. Come essere naturale, come essere naturale vivente, egli è in parte fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo*: e queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come *impulsi*; in parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo* condizionato e limitato, al pari degli animali e delle piante: vale a dire, gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come *oggetti* da lui indipendenti, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* essenziali, indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali. Che l'uomo sia un essere reale ed oggettivo dotato di *corpo*, di forze naturali, di vita, di sensi, significa che egli ha per oggetto del suo essere, delle sue manifestazioni vitali, *oggetti reali e sensibili*, o che egli può estrinsecare la sua vita soltanto in oggetti reali e sensibili. *Essere* oggettivi, naturali, sensibili, e parimenti avere oggetto, natura e sensi fuori di noi o essere noi stessi oggetto, natura e sensi nei confronti di un terzo, è la stessa cosa. La *fame* è un *bisogno* naturale; essa quindi ha bisogno di una *natura* fuori di sé, di un *oggetto* fuori di sé, per soddisfarsi e calmarsi. La fame è il bisogno oggettivo che un corpo ha di un *oggetto* esterno a lui, indispensabile alla sua integrazione e alla estrinse-

cazione del suo essere. Il sole è l'*oggetto* delle piante, un oggetto a loro indispensabile, un oggetto che ne conferma la vita; parimenti, la pianta è oggetto del sole, come *estrinsecazione* della forza vivificatrice del sole, della forza essenziale *oggettiva* del sole.

Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé, non è un essere *naturale*, non partecipa all'essere della natura. Un essere, che non abbia un oggetto fuori di sé, non è un essere oggettivo. Un essere, che non sia esso stesso oggetto nei confronti di un terzo, non ha nessun essere per suo *oggetto*, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è *oggettivo*.

[XXVII] Un essere non oggettivo è un *non-essere*.

Si ponga un essere che non sia esso stesso oggetto, né abbia un oggetto. Un essere siffatto sarebbe in primo luogo l'*unico* essere, non esisterebbe essere alcuno fuori di lui, ed egli esisterebbe solitario e solo. Infatti, non appena si danno oggetti fuori di me, non appena io non sono *solo*, io sono un *altro*, una *realtà altra* da quella dell'oggetto fuori di me. Per questo terzo oggetto io sono dunque una *realtà altra* da quella che esso è, cioè sono il *suo* oggetto. Un essere, che non sia oggetto di un altro essere, suppone dunque che non esista *nessun* essere oggettivo. Non appena io ho un oggetto, quest'oggetto ha me per oggetto. Ma un essere *non oggettivo* è un essere irreali, non afferrabile coi sensi, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione. Essere *sensibile*, cioè essere reale, vuol dire essere oggetto dei sensi, essere oggetto *sensibile*, e quindi avere oggetti sensibili fuori di sé, oggetti della propria sensibilità. Essere *sensibile* vuol dire essere *passivo*.

L'uomo come essere oggettivo sensibile è quindi un essere *passivo*, e poiché sente questo suo patire, è un essere *appassionato*. La passione è la forza essenziale dell'uomo che tende energicamente al proprio oggetto.

Ma l'uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale *umano*, cioè è un essere che è per se stesso, e quindi un *essere che appartiene ad una specie*; co-

me tale egli si deve attuare e confermare tanto nel suo essere che nel suo sapere. Perciò gli oggetti *umani* non sono gli oggetti naturali, come si presentano in modo immediato; e, d'altra parte, il senso *umano*, come esso è in modo immediato, in modo oggettivo, non è sensibilità *umana*, oggettività umana. Né la natura, oggettivamente, né la natura, soggettivamente, è immediatamente presente all'essere *umano* in forma adeguata. E come tutto ciò che è naturale deve *avere un'origine*, così anche l'*uomo* ha il suo atto d'origine, la *storia*, che però è per lui un atto d'origine, di cui egli ha conoscenza, e che per ciò in quanto atto di origine consapevole è un atto di origine che sopprime se stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo. (Su cui bisogna ritornare).

In terzo luogo, poiché questo atto di porre la cosalità è esso stesso soltanto un'apparenza, un atto che contraddice all'essenza della attività pura, deve essere a sua volta soppresso, la cosalità deve essere negata.

ad 3, 4, 5, 6. 3) Questa alienazione della coscienza ha un significato non soltanto negativo, ma anche positivo; 4) ed ha questo significato positivo non solo per noi o in sé, ma per essa, per la coscienza stessa. 5) *Per l'autocoscienza* l'elemento negativo dell'oggetto o la sua propria soppressione ha un significato *positivo* o *conosce* questa sua negatività per il fatto che essa stessa si aliena, poiché in questa alienazione si *conosce* come oggetto o conosce l'oggetto come se stessa in grazia dell'unità inscindibile dell'*essere-per-sé*. 6) D'altra parte si trova qui ad un tempo quest'altro momento, consistente in ciò che l'autocoscienza ha parimenti soppresso e ripreso in sé questa alienazione e questa oggettività, e quindi nel suo *essere altro in quanto tale è presso di sé*.

Abbiamo già visto che l'appropriazione dell'essere oggettivo estraniato o la soppressione dell'oggettività sotto la determinazione dell'*estraniazione* – che deve procedere dall'estraneità indifferente sino alla estraniazione ostile reale – significa per Hegel ad un tempo, o meglio principalmente, la soppressione dell'*oggettività*, per-

ché per la autocoscienza ciò che vi è di scandaloso nell'estraniamento non è il carattere *determinato* dell'oggetto, ma il suo carattere *oggettivo*. L'oggetto è quindi qualcosa di negativo, qualcosa che si sopprime da sé, una *nullità*. Questa nullità dell'oggetto ha per la coscienza un significato non soltanto negativo ma *positivo*, perché questa *nullità* dell'oggetto è proprio l'*autoconferma* della non-oggettività, della [XXVIII] *astrazione*, di se stessa. Per la *coscienza stessa* la nullità dell'oggetto ha un significato positivo per il fatto che essa *conosce* questa nullità, che è l'essere oggettivo, come la sua propria *autoalienazione*; che essa sa che questa nullità ha luogo solo mediante la sua propria autoalienazione...

Il modo con cui la coscienza è e con cui qualcosa è per essa, è il *sapere*. Il sapere è il suo unico atto. Quindi qualcosa diviene per essa, in quanto essa *sa* questo *qualcosa*. Il sapere è il suo unico comportamento oggettivo. Il sapere ora sa la nullità dell'oggetto, cioè sa che l'oggetto non si distingue da esso, che l'oggetto non è per esso, e lo sa per il fatto che conosce l'oggetto come l'*alienazione* che esso fa di se stesso; cioè esso conosce se stesso – il sapere come oggetto – per il fatto che l'oggetto è soltanto l'*apparenza* di un oggetto, un fantasma, e però non è altro secondo la sua essenza che il sapere stesso; che si è contrapposto a se stesso e quindi ha contrapposto a se stesso una *nullità*, un qualcosa che non ha nessuna oggettività al di fuori del sapere; o in altre parole il sapere sa che, riferendosi ad un oggetto, è soltanto *fuori* di sé, si aliena; che soltanto *esso stesso appare* a sé come oggetto, o che ciò che gli appare come oggetto non è altri che lui stesso.

D'altra parte, dice Hegel, si trova qui a un tempo quest'altro momento; consistente in ciò che la coscienza ha parimenti soppresso e ripreso in sé questa alienazione e questa oggettività, e quindi nel *suo esser altro in quanto tale è presso di sé*.

Troviamo in questa spiegazione tutte insieme le illusioni della speculazione.

In primo luogo: la coscienza, l'autocoscienza, *nel suo esser altro in quanto tale è presso di sé*. Astraendo qui dall'astrazione di Hegel e collocando al posto dell'autocoscienza l'autocoscienza dell'uomo, diciamo quindi che questa *nel suo essere altro come tale è presso di sé*. Qui si verifica in primo luogo che la coscienza – il sapere come sapere – il pensiero come pensiero – pretende di essere immediatamente *altra* da se stessa, pretende d'essere sensibilità, realtà, vita: il pensiero che si sopravanza nel pensiero (Feuerbach). Questo momento è quivi contenuto, in quanto la coscienza come coscienza trova il suo motivo di scandalo non nell'oggettività estraniata, ma nell'*oggettività come tale*.

In secondo luogo vi si trova che l'uomo autocosciente, in quanto ha riconosciuto e soppresso il mondo spirituale – o l'esistenza universale spirituale del suo mondo – come alienazione di se stesso, pur tuttavia lo riconferma in questa forma alienata e lo fa passare come la sua vera esistenza, lo ricostituisce, pretende di essere *presso di sé nel suo essere altro come tale*; e quindi dopo aver soppresso, ad esempio, la religione, dopo aver riconosciuto la religione come un prodotto della alienazione di sé, si trova tuttavia riconfermato nella *religione come religione*. Qui è la radice del *falso* positivismo di Hegel o del suo criticismo solo *apparente*; è ciò che Feuerbach indica come la posizione, la negazione e la ricostituzione della religione o della teologia, ma che conviene intendere in un modo più generale. Dunque la ragione è presso di sé nella non-ragione in quanto tale. L'uomo che ha riconosciuto che nel diritto, nella politica, ecc., conduce una vita alienata, conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana. Così, il vero *sapere*, la vera *vita* è l'affermazione di sé e la conferma di sé in *contraddizione* con se stessi, tanto col sapere quanto con l'essere dell'oggetto.

Di un accomodamento di Hegel nei confronti della religione, dello stato, ecc., non si può dunque più far parola, dacché questa menzogna è la menzogna del suo principio.

[XXIX] Se io della religione so che è l'autocoscienza umana *alienata*, so dunque che in essa come religione è confermata non la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza alienata. E allora so che la mia autocoscienza, in quanto appartenente a se stessa, alla propria essenza, è confermata non nella *religione*, ma piuttosto nella *religione annullata, soppressa*.

In Hegel la negazione della negazione non è pertanto la conferma dell'essere vero, raggiunta appunto mediante la negazione dell'essere apparente, ma è la conferma dell'essere apparente o dell'essere estraniato a se stesso nella sua negazione, o la negazione di questo essere apparente come essere oggettivo dimorante fuori dell'uomo e da lui indipendente, e il suo trasferimento nel soggetto.

Una funzione particolare ha quindi la *soppressione*, dove la *negazione* e la *conservazione*, l'*affermazione*, sono connesse.

Così, per esempio, nella filosofia del diritto di Hegel il *diritto privato* soppresso è uguale a *morale*, la *morale* soppressa è uguale a *famiglia*, la *famiglia* soppressa è uguale a *società civile*, la *società civile* soppressa è uguale a *stato*, lo *stato* soppresso è uguale a *storia del mondo*. Nella *realtà* diritto privato, morale, famiglia, società civile, stato, ecc., rimangono, solo che son diventati *momenti*, esistenze e modi d'esistere dell'uomo che non valgono isolatamente, si dissolvono e si producono reciprocamente, ecc. *Momenti del movimento*.

Nella loro esistenza reale questo loro essere in movimento è nascosto. Esso appare e si rivela soltanto nel pensiero, nella filosofia, e perciò la mia vera esistenza religiosa è la mia esistenza *filosofico-religiosa*, la mia vera esistenza politica è la mia esistenza *filosofico-giuridica*, la mia vera esistenza naturale è l'esistenza *filosofico-naturale*, la mia vera esistenza artistica è l'esistenza *filosofico-artistica*, la mia vera esistenza umana è la mia esistenza *filosofica*. Parimenti la vera esistenza della religione, dello stato, della natura, dell'arte è la *filosofia*

della religione, della natura, dello stato e dell'arte. Ma se soltanto la filosofia della religione, ecc., è per me la vera esistenza della religione, allora pure io sono veramente religioso soltanto come *filosofo della religione* e così nego la religiosità *reale* e l'uomo realmente *religioso*. Ma nello stesso tempo io li *confermo*, in parte entro i limiti della mia propria esistenza o dell'esistenza estranea che contrappongo ad essi, poiché questa è soltanto la loro espressione *filosofica*; in parte nella loro caratteristica forma originaria, perché valgono per me come l'esser-altro soltanto *apparente*, come allegorie, come forme, nascoste sotto involucri sensibili, della loro vera esistenza, cioè della mia esistenza *filosofica*.

Parimenti la *qualità* soppressa è uguale a *quantità*, la *quantità* soppressa è uguale a *misura*, la *misura* soppressa è uguale ad *essenza*, l'*essenza* soppressa è uguale a *fenomeno*, il *fenomeno* soppresso è uguale a *realtà*, la *realtà* soppressa è uguale a *concetto*, il *concetto* soppresso è uguale ad *oggettività*, l'*oggettività* soppressa è uguale a *idea assoluta*, l'*idea assoluta* soppressa è uguale a *natura*. La *natura* soppressa è uguale a *spirito soggettivo*, lo *spirito soggettivo* soppresso è uguale a *spirito soggettivo etico*, lo *spirito etico* soppresso è uguale ad *arte*, l'*arte* soppressa è uguale a *religione*, la *religione* soppressa è uguale a *sapere assoluto*.

Da una parte, questa soppressione è una soppressione dell'ente pensato, e quindi la proprietà privata *pensata* si sopprime nel *pensiero* della morale. E poiché il pensiero si figura di essere immediatamente l'altro di se stesso, la *realtà sensibile*, e quindi la sua azione ha per lui anche il valore di azione *reale sensibile*, questa soppressione nel pensiero, che lascia sopravvivere il suo oggetto nella realtà, crede di avere superato l'oggetto realmente, e d'altra parte questo oggetto, essendo diventato ormai per essa un momento ideale, ha per essa anche nella sua realtà valore di un'autoconferma di se stessa, di un'autoconferma dell'autocoscienza, dell'astrazione.

[XXX] Perciò, da un lato, l'esistenza che Hegel *sop-*

prime nella filosofia, non è la religione *reale*, lo stato *reale*, la natura *reale*, ma la religione stessa già come un oggetto del sapere, cioè la *dogmatica*; così la *giurisprudenza*, la *scienza politica*, la *scienza naturale*. Da questo lato, dunque, egli sta in opposizione tanto all'ente *reale* quanto alla *scienza* non filosofica, alla scienza immediata o ai *concetti* non filosofici di questo ente. Egli quindi contraddice i loro concetti correnti.

D'altra parte, l'uomo religioso, ecc., può trovare in Hegel la sua ultima conferma.

Bisogna ora cogliere i momenti positivi della dialettica hegeliana nell'ambito della determinazione dell'estraniamento.

a) La *soppressione* come movimento oggettivo che *revoca riportandola a sé* l'alienazione. È questo, espresso entro l'estraniamento, il modo d'intendere l'*appropriazione* dell'essere oggettivo attraverso la soppressione della sua estraniamento, il modo estraniato d'intendere l'*oggettivazione reale* dell'uomo, l'*appropriazione reale* del suo essere oggettivo attraverso l'annullamento della determinazione *estraniata* del mondo oggettivo, cioè attraverso la sua soppressione, nella sua esistenza estraniata: così l'ateismo è, in quanto soppressione di Dio, il divenire dell'umanismo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, cioè è il divenire dell'umanismo pratico; o in altre parole l'ateismo è l'umanismo mediato con se stesso dalla soppressione della religione, il comunismo è l'umanismo mediato con se stesso dalla soppressione della proprietà privata. Solo attraverso la soppressione di questa mediazione, che però è un presupposto necessario, si forma l'umanismo che ha inizio positivamente da se stesso, l'umanismo *positivo*.

Ma l'ateismo e il comunismo non sono una fuga, una astrazione, una perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo, delle sue forze essenziali venute all'oggettività, non sono una povertà che ritorna alla semplicità

non naturale, non sviluppata. Anzi essi sono soltanto il divenire reale, la realizzazione divenuta reale per l'uomo del suo essere e del suo essere come essere reale.

Così Hegel, intendendo il senso positivo della negazione riferita a se stessa – se pure a sua volta in modo estraniato –, intende gli atti con cui l'uomo si estrania da se stesso, aliena il proprio essere, e vien meno alla propria oggettivazione e alla propria realizzazione, come un atto con cui conquista se stesso, muta il proprio essere, si fa oggettivo e reale. In breve, egli intende – entro l'astrazione – il lavoro come l'atto con cui l'uomo *produce se stesso*, e intende il rapporto dell'uomo a se stesso come rapporto ad essere estraneo e l'attuazione di sé come attuazione di un essere estraneo, come la *coscienza della specie* e la *vita della specie*, in divenire.

b) Ma a prescindere, o meglio come conseguenza dell'assurdità già descritta, in Hegel questo atto appare in primo luogo come un atto *puramente formale*, perché astratto, e perché l'essere umano stesso è ritenuto come null'altro che un essere *pensante astratto*, come *autocoscienza*; o in secondo luogo, perché il modo d'intenderlo è *formale e astratto*; e quindi la soppressione dell'alienazione diventa una conferma dell'alienazione, ed il movimento dell'*autoproduzione* e della *auto-oggettivazione*, intese come *autoalienazione* e *autoestraniamento*, è per Hegel la manifestazione assoluta della vita umana, e quindi definitiva, che ha per iscopo se stessa ed in sé si acquieta, essendo pervenuta alla propria essenza.

Questo movimento nella sua forma astratta [XXXI] in quanto dialettica, ha quindi il valore della *vita veramente umana*, ed essendo tuttavia un'astrazione, una estraniamento della vita umana, ha valore di *processo divino*, e quindi di processo divino dell'uomo, – un processo, percorso dallo stesso essere assoluto distinto dall'uomo, astratto, puro.

In *terzo luogo*: questo processo deve avere un portatore, un soggetto; ma il soggetto si forma soltanto come risultato; questo risultato, il soggetto che sa di essere au-

tocoscienza assoluta, è quindi Dio, lo *spirito assoluto*, l'*idea che conosce e attua se stessa*. L'uomo reale e la natura reale diventano puri predicati e simboli di questo uomo nascosto, irreali, e di questa natura irreali. Il soggetto e il predicato stanno quindi fra di loro in un rapporto di inversione assoluta, *oggetto-soggetto mistico o soggettività oltrepassante l'oggetto, il soggetto assoluto come un processo, come soggetto che si aliena e ritorna in sé dalla alienazione, ma ad un tempo la riprende in sé, e il soggetto in quanto è questo processo; il circolo puro e senza riposo che si chiude in se stesso*.

Anzitutto il modo *formale e astratto* di intendere l'atto dell'autoproduzione o della auto-oggettivazione dell'uomo. Poiché Hegel identifica l'uomo con l'autocoscienza, l'oggetto estraniato, la realtà estraniata dell'essere dell'uomo non è altro che la *coscienza*, il pensiero dell'estraniamento, la sua espressione *astratta* e quindi priva di contenuto e di realtà, la *negazione*. La soppressione dell'alienazione è quindi parimenti null'altro che una soppressione astratta priva di contenuto, di quella astrazione priva di contenuto, la *negazione della negazione*. Di conseguenza, l'attività dell'auto-oggettivazione, che è attività ricca di contenuto, viva, sensibile, concreta, diventa la sua pura e semplice astrazione, la *negatività assoluta*, un'astrazione che viene a sua volta fissata come tale e pensata come attività per sé stante, come l'attività senz'altro. Poiché questa cosiddetta negatività non è altro che la forma *astratta, priva di contenuto*, di quell'atto reale e vivo, anche il suo contenuto può essere soltanto un contenuto *formale*, prodotto facendo astrazione da ogni contenuto. Perciò le *forme* universali ed astratte *dell'astrazione*, appartenenti ad ogni contenuto, e quindi altrettanto indifferenti ad ogni contenuto quanto, proprio perciò, valide per ogni contenuto, le forme del pensiero, le categorie logiche sono staccate dallo spirito *reale* e dalla natura *reale*. (Svolgeremo più oltre il contenuto *logico* della negatività assoluta).

Il contributo positivo che qui, nella sua logica specu-

lativa, Hegel ha portato a compimento sta in ciò che i *concetti determinati, le forme fisse e universali del pensiero* sono, nella loro indipendenza dalla natura e dallo spirito, un risultato necessario della estraniamento universale dell'essere umano, e quindi anche dell'umano pensiero, onde Hegel li ha esposti e riassunti come momenti del processo di astrazione. Per esempio, l'essere soppresso è l'essenza, l'essenza soppressa è il concetto, il concetto soppresso... l'idea assoluta. Ma che cosa è mai l'idea assoluta? Essa a sua volta si sopprime da se stessa, se non vuole ripercorrere da capo l'intero atto dell'astrazione e quindi accontentarsi di essere una totalità di astrazioni o l'astrazione che comprende se stessa. Ma l'astrazione che si comprende come astrazione sa di non essere nulla; essa deve rinunciare a se stessa, all'astrazione, e così finisce di giungere ad un essere che è proprio il suo contrario, la *natura*. Tutta la Logica è dunque la prova che il pensiero astratto non è per se stesso nulla, che nulla è l'idea assoluta per se stessa, e che solo la *natura* è qualche cosa.

[XXXII] L'idea assoluta, l'idea *astratta* che «*considerata in base alla sua unità con se stessa è intuizione*» (HEGEL, *Enciclopedia*, 3^a ed., p. 222)⁹, che «*nella assoluta verità di se stessa si decide a liberare da se stessa il momento della sua particolarità o del suo primo determinarsi e del suo esser altro, l'idea immediata, come il suo riflesso, come natura*» (*l.c.*), tutta intera questa idea che si atteggiava in modo così strano e barocco, ed ha procurato agli hegeliani tanti grattacapi, non è assolutamente altro che l'*astrazione* – cioè il pensatore astratto –, la quale, ammaestrata dall'esperienza e illuminata intorno alla sua verità, si decide, a certe condizioni – false e ancor esse astratte –, a rinunciare a se stessa e a metter l'esser altro, il particolare, il determinato al posto del suo essere presso di sé, del suo esser nulla, della sua universalità e in-

⁹ La citazione completa è: «L'idea, che è per sé, *considerata* in base a questa sua *unità* con se stessa, è *intuizione*; e l'idea intuitiva è *natura*» (*Enc.*, § 244).

determinatezza, a *liberare da sé la natura*, che essa nasconde in se soltanto come astrazione, come oggetto ideale, cioè ad abbandonare l'astrazione e a contemplarsi finalmente la natura *libera* da essa. L'idea astratta che diventa immediatamente *intuizione*, non è assolutamente null'altro che il pensiero astratto che rinuncia a se stesso e si decide per l'*intuizione*. Tutto questo trapasso dalla Logica alla Filosofia della natura non è altro che il trapasso – tanto difficile da mettere in atto per il pensatore astratto e quindi da lui descritto in modo tanto avventuroso – dall'*astrazione* all'*intuizione*. Il sentimento *mistico*, che spinge il filosofo dal pensiero astratto all'*intuizione*, è il *tedio*, la nostalgia di un contenuto.

(L'uomo reso estraneo a se stesso è pure il pensatore reso estraneo al proprio essere, cioè all'essere naturale ed umano. I suoi pensieri sono quindi spiriti fissi, dimoranti fuor della natura e dell'uomo. Hegel nella sua *Logica* ha rinchiusi insieme tutti questi spiriti fissi e concepito ciascuno di essi, prima, come negazione, cioè come *alienazione* del pensiero *umano*, poi come negazione della negazione, cioè come soppressione di questa alienazione, come manifestazione *reale* del pensiero umano; ma essendo in quanto tale ancora prigioniera dell'estraniamento questa negazione della negazione, in parte, ristabilisce la stessa negazione nella sua estraniamento; in parte si tien ferma all'ultimo atto, cioè si riferisce a se stessa nell'alienazione quale vera esistenza di questi spiriti fissi [(cioè Hegel mette l'atto dell'astrazione che gira su se stesso al posto delle astrazioni fisse; e con ciò ha il merito di averci indicato il luogo di nascita di tutti questi concetti indebiti, che appartengono, a seconda della loro data d'origine, alle singole filosofie, di averli raccolti insieme, e di aver creato come oggetto della critica, invece di un'astrazione determinata, lo svolgimento completo dell'astrazione in tutta la sua estensione). (Vedremo più tardi perché Hegel separa il pensiero dal *soggetto*, ma ora è evidente che se l'uomo non è, anche la

manifestazione del suo essere non può essere umana, e quindi anche il pensiero non poteva essere inteso come manifestazione dell'essere dell'uomo quale soggetto umano e naturale, provvisto di occhi, orecchie, ecc., vivente nella società, nel mondo, nella natura)]; in parte, in quanto questa astrazione si intende da se stessa e prova di se stessa un tedio infinito, la rinuncia al pensiero astratto che si muove soltanto nel pensiero, e che è senz'occhi, senza denti, senz'orecchie, senza nulla, appare in Hegel come la decisione di riconoscere la natura come essere e di rivolgersi all'*intuizione*).

[XXXIII] Ma anche la *natura*, astrattamente presa, per sé, fissata nella separazione dall'uomo, non è per l'uomo un bel *nulla*. S'intende da sé che il pensatore astratto, che si è deciso per l'*intuizione*, guarderà la natura astrattamente. Allo stesso modo che la natura si trovava dal pensatore racchiusa, come idea assoluta, come oggetto ideale, nella sua forma, a lui nascosta e misteriosa; così egli, liberandola da sé, ha in verità liberato da sé soltanto questa *natura astratta*, ma con l'intendimento che essa sia l'esser-altro del pensiero, la natura reale, intuita, distinta dal pensiero astratto; ha liberato da sé soltanto la natura come *oggetto ideale*, oppure, per parlare un linguaggio umano, il pensatore astratto sperimenta, nella sua intuizione della natura, che gli esseri, che egli nella dialettica divina credeva di creare dal nulla, dalla pura astrazione, quali prodotti puri del lavoro che il pensiero compie movendosi in se stesso e non affacciandosi mai alla realtà, non sono null'altro che *astrazioni delle determinazioni della natura*. Tutta intera la natura, quindi, non fa che ripetergli le astrazioni logiche in una forma sensibile, esterna. Egli torna ad *analizzare* la natura e queste astrazioni. La sua intuizione della natura è dunque soltanto l'atto con cui egli conferma la sua astrazione dall'*intuizione della natura*, il processo generativo della sua astrazione, riprodotto da lui consapevolmente. Così, per esempio, il tempo si identifica con

la negatività che si riferisce a se stessa (*l. c.*, p. 238)¹⁰. Al divenire soppresso nell'esistenza corrisponde, in forma naturale, il movimento soppresso nella materia. La luce è - la forma *naturale* - la *riflessione in sé*. Il corpo come *luna e cometa* è - la forma naturale - dell'*opposizione*, che, secondo la Logica, è da un lato il *positivo che riposa su se stesso*, dall'altro il *negativo* che riposa su se stesso. La terra è la forma *naturale* del *fondamento logico*, in quanto è l'unità negativa dell'opposizione, ecc.

La *natura come natura*, cioè in quanto si distingue ancora sensibilmente da quel senso segreto e ivi nascosto, la natura separata, distinta da queste astrazioni, non è *nulla*, è un *nulla che si conferma come nulla*, è *senza senso* o ha soltanto il senso di una cosa esterna che è stata soppressa.

«Nel punto di vista *teologico-finito* si trova il giusto presupposto che la natura non contiene in se stessa il fine assoluto», p. 225¹¹. Il suo fine è la conferma dell'astrazione. «La natura si è determinata come l'idea nella *forma dell'esser-altro*. Poiché l'*idea* è in tal modo negazione di se stessa ed è *esterna a se stessa*, la natura non è esterna soltanto relativamente rispetto a questa idea, ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione in cui essa è come natura», p. 227¹².

L'*esteriorità* non si deve qui intendere come la *sensibilità* che si *estrinseca*, e si apre alla luce, all'uomo sensibile; bensì questa *esteriorità* è qui da assumere nel senso dell'*alienazione*, di un errore, di un difetto che non dovrebbe essere. Infatti, il vero è ancor sempre l'idea. La natura non è altro che la *forma* del suo *esser-altro*. E poiché il pensiero astratto è *ciò che è*, ciò che è esterno a lui

¹⁰ Il passo suona: «La negatività che si riferisce come punto allo spazio e vi svolge le sue determinazioni come linea e superficie, è però nella sfera dell'esser-fuori-di-sé altresì *per sé*, e pone ivi le sue determinazioni ma nello stesso tempo che nella sfera dell'esser-fuori-di-sé, e vi appare come indifferente verso l'accostamento senza moto. La negatività, posta così per sé, è il tempo» (*Enc.*, § 257).

¹¹ *Enc.*, § 245.

¹² *Enc.*, § 247.

è essenzialmente soltanto un qualcosa di *esterno*. Il pensatore astratto riconosce ad un tempo che la *sensibilità* è l'essenza della natura, l'*esteriorità* in opposizione al pensiero che si muove *in se stesso*. Ma nello stesso tempo esprime questa opposizione in modo che questa *esteriorità della natura* è l'*opposizione* della natura al pensiero, la sua *deficienza*, e che essa è, in quanto distinta dall'astrazione, un essere deficiente. [XXXIV] Un essere deficiente non solo per me, ai miei occhi, ma anche in se stesso, ha fuori di sé qualcosa che gli manca. Vale a dire, il suo essere è altro da se stesso. Per il pensatore astratto quindi la natura deve sopprimersi da sé, essendo già da lui posta come un essere potenzialmente *soppresso*.

«Lo spirito ha *per noi* come suo *presupposto* la *natura*, di cui è la *verità* e quindi il *principio assoluto*. In questa verità la natura è *dileguata* e lo spirito risulta come l'idea giunta al suo essere per sé, della quale tanto l'*oggetto* quanto il *soggetto* è il *concetto*. Questa identità è *negatività assoluta*, perché nella natura il concetto ha la sua perfetta oggettività esterna, ma questa sua alienazione è stata eliminata ed esso in questa alienazione si è identificato con se stesso. Così il concetto è questa identità solo come ritorno dalla natura», p. 392¹³.

«La *rivelazione*, che come *idea astratta* è un passaggio immediato, un *divenire* della natura, è in quanto rivelazione dello spirito, che è libero, la *posizione* della natura come *proprio* mondo; una posizione che come riflessione è nello stesso tempo una *presupposizione* del mondo come natura per se stante. La rivelazione nel concetto è la creazione dello stesso mondo come essere suo proprio, in cui il concetto si dà l'*affermazione* e la *verità* della sua libertà». «L'*assoluto* è lo spirito; questa è la suprema definizione dell'*assoluto*»¹⁴.

¹³ *Enc.*, § 381.

¹⁴ *Enc.*, § 384.



Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
presso ELCOGRAF S.p.A. - Stabilimento di Cles (Tn)

C.L. 16969

Ristampa

11 12 13 14 15 16

Anno

2018 2019 2020 2021

Piccola Biblioteca Einaudi

Nuova serie

Storia

5. Jean Flori, *Cavalieri e cavalleria nel Medioevo*
12. Marc Bloch, *La società feudale*
24. Eileen Power, *Vita nel Medioevo*
26. Jacques Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*
29. Giovanni Tabacco, *Le ideologie politiche del medioevo*
37. Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*
42. Christopher Tyerman, *L'invenzione delle crociate*
43. Moses I. Finley, *Gli antichi Greci*
45. David S. Landes, *Prometeo liberato*
47. Roland H. Bainton, *La Riforma protestante*
Storia moderna e contemporanea:
49. I. Adriano Prosperi, *Dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*
50. II. Adriano Prosperi e Paolo Viola, *Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese*
51. III. Paolo Viola, *L'Ottocento*
52. IV. Paolo Viola, *Il Novecento*
54. Giovanni Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*
71. Carlo Ginzburg, *Miti emblematici*
73. Jacques Le Goff, *L'Italia nello specchio del Medioevo*
80. Edward Grant, *Le origini medievali della scienza moderna*
84. John Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*
88. Jonathan Dewald, *La nobiltà europea in Età moderna*
95. Peter Brown, *Genesi della tarda antichità*
111. *Costituzione italiana*, a cura di Giangiulio Ambrosini
117. Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*
121. Frances A. Yates, *Astrea*
123. Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*
125. Lawrence Stone, *Le cause della rivoluzione inglese (1529-1642)*
138. Georges Duby, *L'Anno Mille*
142. Federico Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*
143. Giorgio Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*
145. Dimitri Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*

146. Carlo Ginzburg, *I benandanti*
 147. Jörg Jarnut, *Storia dei Longobardi*
 157. Robert Fossier, *Il lavoro nel Medioevo*
 162. Wolfgang Reinhardt, *Storia del colonialismo*
 165. Manfred Heim, *Introduzione alla storia della Chiesa*
 167. Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger, *L'invenzione della tradizione*
 169. Frances A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*
 170. Manfred Clauss, *Introduzione alla storia antica*
 172. Francesco Barbagallo, *La modernità squilibrata del Mezzogiorno d'Italia*
 178. Silvia Ronchey, *Lo Stato bizantino*
 179. Eric J. Hobsbawm, *I banditi*
 174. Johan Huizinga, *Homo ludens*
 180. Eric J. Hobsbawm, *I ribelli*
 188. Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (2 voll.)
 199. Johan Huizinga, *Erasmus*
 202. Eric J. Hobsbawm, *I rivoluzionari*
 204. Eric J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*
 210. Léon Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*
 216. Franco De Felice, *L'Italia repubblicana*
 217. Donna R. Gabaccia, *Emigranti*
 219. Marcello Carmagnani, *L'altro Occidente*
 220. François-Louis Ganshof, *Che cos'è il feudalesimo?*
 231. Jaime Vicens Vives, *Profilo della storia di Spagna*
 233. Merry E. Wiesner, *Le donne nell'Europa moderna*
 241. Tiziano Mannoni e Enrico Giannichedda, *Archeologia della produzione*
 244. Ludo Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*
 246. Adriana Castagnoli e Emanuela Scarpellini, *Storia degli imprenditori italiani*
 247. Gian Carlo Ferretti, *Storia dell'editoria letteraria in Italia. 1945-2003*

Scienza

4. Robert Kandel, *L'incertezza del clima*
 9. Pascal Duris e Gabriel Gohau, *Storia della biologia*
 19. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nuova alleanza*
 22. J. Douglas Macdougall, *Storia della Terra*
 63. Thomas S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*
 48. Piergiorgio Odifreddi, *La matematica del Novecento*
 76. Alexandre Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*
 218. Steven Shapin, *La rivoluzione scientifica*

Scienze religiose e antropologiche

3. Maurice Sachot, *Genesi del cristianesimo*
 124. Gershom Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*
 195. Jan Assman, *La morte come tema culturale*
 196. Peter Brown, *Il culto dei santi*

Saggistica letteraria

7. Giuseppe Mazzotta, *La nuova mappa del mondo*
 13. Giorgio Bertone, *Breve dizionario di metrica italiana*
 15. Peter Szondi, *Saggio sul tragico*
 18. Carlo Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*
 28. Vittorio Coletti, *Storia dell'italiano letterario*
 31. Viktor Žmegač, Zdenko Škreb e Ljerka Sekulić, *Breve storia della letteratura tedesca*
 33. Roland Bourneuf e Réal Ouellet, *L'universo del romanzo*
 35. Erich Auerbach, *Mimesis* (2 voll.)
 38. Vladimir Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*
 39. Christian Meier, *L'arte politica della tragedia greca*
 56. *Letteratura italiana del Novecento. Bilancio di un secolo*, a cura di Alberto Asor Rosa
 57. Antoine Compagnon, *Il demone della teoria*

59. Franco Fido, *Nuova guida a Goldoni*
Storia della letteratura inglese, a cura di Paolo Bertinetti:
60. I. *Dalle origini al Settecento*
61. II. *Dal Romanticismo all'età contemporanea. Le letterature in inglese*
64. Northrop Frye, *Anatomia della critica*
65. Peter Szondi, *Teoria del dramma moderno*
74. Carlos Alvar, José-Carlos Mainer e Rosa Navarro, *Storia della letteratura spagnola*
79. Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*
85. Bertolt Brecht, *Scritti teatrali*
87. Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*
91. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* seguito da *Lezione*
92. Gianfranco Contini, *Un'idea di Dante*
93. Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (2 voll.)
94. Gianni Celati, *Finzioni occidentali*
97. Gianni Rodari, *Grammatica della fantasia*
99. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, *Mito e tragedia due*
100. Bice Mortara Garavelli, *Le parole e la giustizia*
102. Gilles Deleuze, *Marcel Proust e i segni*
103. Roland Barthes, *L'ovvio e l'ottuso*
105. Lanfranco Caretti, *Ariosto e Tasso*
116. Federico Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*
119. Gabriele Baldini, *Manualetto shakespeariano*
131. Nicole Loraux, *La voce addolorata*
132. Furio Jesi, *Materiali mitologici*
141. Roland Barthes, *Elementi di semiologia*
148. Leonard R. Palmer, *La lingua latina*
153. Gianfranco Contini, *Una lunga fedeltà*
159. Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*
161. Nikolaj Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*
164. Roland Barthes, *L'impero dei segni*
168. Angelo Maria Ripellino, *Il trucco e l'anima*
181. Furio Jesi, *Letteratura e mito*
184. Roland Barthes, *Saggi critici*
185. Roland Barthes, *Critica e verità*
 Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*:
190. I. *Dai primordi pagani all'età barocca* (2 tomi)
191. II. *Dal pietismo al romanticismo* (3 tomi)

192. III/1. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970): Dal Biedermeier al fine secolo (1820-1890)* (2 tomi)
193. III/2. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970): Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)* (3 tomi)
201. Vincenzo Di Benedetto e Enrico Medda, *La tragedia sulla scena*
203. Michail Bachtin, *Dostoevskij*
221. Tzvetan Todorov, *I formalisti russi*
224. Antoine Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*
230. André Breton, *Manifesti del Surrealismo*
236. Roland Barthes, *Il grado zero della scrittura*
249. Paolo Bertinetti, *Il teatro inglese del Novecento*

Arte-Architettura-Teatro-Cinema-Musica

16. Manlio Brusatin, *Storia dei colori*
17. Massimo Mila, *Maderna musicista europeo*
23. Luciano Fabro, *Arte torna arte*
25. Mario Baroni, Enrico Fubini, Paolo Petazzi, Piero Santi, Gianfranco Vinay, *Storia della musica*
32. James S. Ackerman, *Palladio*
34. Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*
36. Ottó Károlyi, *La grammatica della musica*
41. John Summerson, *Il linguaggio classico dell'architettura*
53. Cesare Brandi, *Teoria del restauro*
66. Massimo Mila, *Lettura del Don Giovanni di Mozart*
68. Antonin Artaud, *Il teatro e il suo doppio*
70. Lionello Venturi, *Storia della critica d'arte*
75. Françoise Choay, *La città. Utopie e realtà*
72. Sergej M. Ejzenštejn, *Lezioni di regia*
81. Rudolph Arnheim, *Entropia e arte*
83. Michael Baxandall, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*
90. Enrica Lisciani-Petrini, *Il suono incrinato*
96. Ernst H. Gombrich, *Freud e la psicologia dell'arte*
104. Manlio Brusatin, *Storia delle linee*
109. Pierre Sorlin, *I figli di Nadar*
114. Italo Insolera, *Roma moderna*

118. Enrico Fubini, *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*
120. Massimo Mila, *L'esperienza musicale e l'estetica*
122. Arnold Hauser, *Le teorie dell'arte*
Arnold Hauser, *Storia sociale dell'arte:*
126. I. *Preistoria. Antichità. Medioevo*
127. II. *Rinascimento. Manierismo. Barocco*
128. III. *Rococò. Neoclassicismo. Romanticismo*
129. Arnold Hauser, *Storia sociale dell'arte: IV. Arte moderna e contemporanea*
130. Filiberto Menna, *La linea analitica dell'arte moderna*
133. Maurizio Vitta, *Il progetto della bellezza*
135. Anna Anzi, *Storia del teatro inglese dalle origini al 1660*
136. Anthony Blunt, *Le teorie artistiche in Italia dal Rinascimento al Manierismo*
137. Gillo Dorfles, *Introduzione al disegno industriale*
150. Denys Riout, *L'arte del ventesimo secolo*
151. Erwin Piscator, *Il teatro politico*
155. Angelo M. Ripellino, *Majakovskij e il teatro russo d'avanguardia*
158. Antonio Costa, *Il cinema e le arti visive*
163. Manlio Brusatin, *Storia delle immagini*
171. Tonio Hölscher, *Il linguaggio dell'arte romana*
175. Béla Balázs, *Il film*
182. Theodor W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*
183. Theodor W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*
186. Manfredo Tafuri, *Storia dell'architettura italiana*
189. Giorgio Ciucci, *Gli architetti e il fascismo*
197. Henri Focillon, *Vita delle forme*
198. Enrico Fubini, *L'estetica musicale dall'antichità al Settecento*
205. Ernst Gombrich e Black Hochberg, *Arte percezione e realtà*
206. George Kubler, *La forma del tempo*
207. Tullia Magrini, *Universi sonori*
223. Roland Barthes, *La camera chiara*
227. Gian Piero Brunetta, *Guida alla storia del cinema italiano*
234. Carlo Tosco, *Il castello, la casa, la chiesa*
237. Sergej M. Ejzenštejn, *La forma cinematografica*
239. Linda Nochlin, *Il realismo nella pittura europea del XIX secolo*
240. Antonio Pinelli, *La bella maniera*
243. Vittorio Coletti, *Da Monteverdi a Puccini*
245. Massimo Mila, *Lettura delle Nozze di Figaro*

Scienze sociali

10. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*
27. Krishan Kumar, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo*
44. Hans Kelsen, *Il problema della giustizia*
62. Hans Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*
86. Alf Ross, *Diritto e giustizia*
107. Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*
113. *Lezioni di sociologia*, a cura di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno
115. Gianfranco Marrone, *Corpi sociali*
140. Armand Mattelart, *Storia della società dell'informazione*
160. Marcel Mauss, *Saggio sul dono*
166. Alberto M. Cirese, *Oggetti, segni, musei*
200. Herbert L. A. Hart, *Concetto di diritto*
211. Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia*
213. Renato Treves, *Sociologia del diritto*
226. *Diritto privato romano*, a cura di Aldo Schiavone

Psicologia

11. Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*
20. *La psicoanalisi e l'antisemitismo*, a cura di Mauro Bertani e Michele Ranchetti
21. *Preconcio e creatività*, a cura di Pier Francesco Galli
46. Jean Piaget, *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*
58. *L'omosessualità nella psicoanalisi*, a cura di Fabiano Bassi e Pier Francesco Galli
82. Adriano Zamperini, *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà*
89. Évelyne Pewzner e Jean-François Braunstein, *Storia della psicologia*
98. Jean Piaget e Bärbel Inhelder, *La psicologia del bambino*
108. Maurice Despinoy, *Psicopatologia del bambino e dell'adolescente*

149. *Dizionario di psicologia dello sviluppo*, a cura di Silvia Bonino
 152. Évelyne Pewzner, *Introduzione alla psicopatologia dell'adulto*
 156. Adriano Zamperini, *Psicologia sociale*
 208. M. Chiara Levorato, *Psicologia dello sviluppo*
 225. Michele Roccato, *Le tendenze antidemocratiche*
 232. Paul Bercherie, *La costruzione della metapsicologia freudiana*

Filosofia

2. Nigel Warburton, *Il primo libro di filosofia*
 6. Jean-Jacques Wunenburger, *Filosofia delle immagini*
 8. Pierre Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*
 14. Franca D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento*
 30. Pascal Engel, *Filosofia e psicologia*
 40. Bernard Williams, *La moralità*
 55. Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*
 67. Karl R. Popper, *Scienza e filosofia*
 69. Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese* (2 voll.)
 77. Michael Dummett, *Origini della filosofia analitica*
 78. Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*
 101. Massimo Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*
 106. Jean-A. Keim, *Breve storia della filosofia*
 110. Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*
 112. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*
 134. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
 139. Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*
 144. Carlos Lévy, *Le filosofie ellenistiche*
 154. Kurt Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*
 173. Paolo Rossi, *Storia e filosofia*
 176. Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci, *La fenomenologia*
 177. *Storia della filosofia analitica*, a cura di Franca D'Agostini e Nicla Vassallo
 187. Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*
 194. Camille Dumoulié, *Il desiderio*
 209. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*

212. Jean Starobinsky, *Montesquieu*
 214. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*
 215. Maria Lorenza Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*
 222. Anthony Kenny, *Frege*
 228. Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*
 229. Bertrand Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*
 235. Stefano Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*
 238. Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*
 242. Nicla Vassallo, *Filosofie delle scienze*
 248. Franco Farinelli, *Geografia*

I *Manoscritti economico-filosofici del 1844* furono scritti dal Marx ventiseienne tra il marzo e il settembre di quell'anno, durante il soggiorno parigino. Essi avrebbero dovuto costituire la prima parziale esecuzione di un disegno piú generale: cioè la critica dell'economia politica. Teoreticamente questi manoscritti rappresentano la raggiunta consapevolezza, da parte di Marx, del vizio d'origine della filosofia hegeliana, l'astrattismo. Il giovane Marx, avendo acquistata chiara consapevolezza del suo distacco da Hegel e messo da parte definitivamente il radicalismo democratico, inizia un lavoro costruttivo nel campo della critica filosofica, storica, economica e politica. Si ripiega su se stesso e scrive con un programma generale soltanto abbozzato, ma con straordinaria felicità di idee e fecondità di sviluppi, inventivo e polemico, incisivo e sferzante, questa sequenza di saggi. In essi comincia a prendere corpo e figura una compiuta teoria della società e della storia.

Sommario:

Prefazione di Norberto Bobbio

Nota alla traduzione. – *Prefazione*. Primo manoscritto. *Salario. Profitto del capitale. Rendita fondiaria. Il lavoro estraniato*. Secondo manoscritto. *Il rapporto della proprietà privata*. Terzo manoscritto. *Proprietà privata e lavoro. Proprietà privata e comunismo. Bisogno, produzione e divisione del lavoro. Denaro. Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*.

Karl Marx, filosofo, economista e politico tedesco (Treviri 1818 - Londra 1883). Laureatosi in filosofia a Jena (1841), diresse la «Gazzetta renana», giornale democratico radicale poi soppresso dal governo prussiano (1843); trasferitosi a Parigi, sotto l'influsso di Engels approfondì gli studi economici. Espulso dalla Francia (1845), si trasferì a Bruxelles, dove entrò nella Lega dei comunisti e scrisse con Engels il *Manifesto del Partito Comunista* (1848). Espulso dal Belgio ritornò a Colonia e in seguito si trasferì a Londra, dove passò in gravi ristrettezze il resto della vita, svolgendo comunque intensa attività politica. Tra i suoi libri: *La Sacra Famiglia* (con Engels, 1845), *L'ideologia tedesca* (con Engels, 1845-46), *Miseria della filosofia* (1847), *Manifesto del Partito Comunista* (con Engels, 1848), *Per la critica dell'economia politica* (1859), *Il Capitale* (I vol. 1867; II e III post. a cura di Engels, 1885 e 1894), *Critica del programma di Gotha* (1875).

€ 18,00

ISBN 978-88-06-16969-5



9 788806 169695