

p. 35 idiosyncrasy

p. 83 *Flora = Lecon*

KARL MARX

Antologia

Capitalismo, istruzioni per l'uso

A cura di Enrico Donaggio e Peter Kammerer



Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Prima edizione nell'“Universale Economica” – SAGGI
marzo 2007
Seconda edizione luglio 2007
ISBN 978-88-07-81947-6

L'editore ha fatto il possibile per rintracciare i proprietari dei diritti
di traduzione e si dichiara sin d'ora disponibile a riconoscerli.

www.feltrinelli.it

Libri in uscita, interviste, reading,
commenti e percorsi di lettura.
Aggiornamenti quotidiani.

Introduzione

di Enrico Donaggio e Peter Kammerer

Il mondo moderno lascia insoddisfatti o,
dove appare soddisfatto di se stesso, è vol-
gare.

KARL MARX, *Lineamenti fondamentali del-
la critica dell'economia politica*

Che cosa ha condotto alla bandiera rossa
quelli che, per così dire, non ne avevano
bisogno?

ERNST BLOCH, *Il principio speranza*

viduale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque di avere *confermato* e *realizzato* immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia *essenza comune e umana*.

Le nostre produzioni sarebbero come tanti specchi, dai quali la nostra essenza rilucerebbe a se stessa.

Questo rapporto diviene dunque reciproco, dalla tua parte accadrebbe quel che accade dalla mia.

Consideriamo i diversi momenti che compaiono nella supposizione: il mio lavoro sarebbe libera manifestazione della vita e dunque godimento della vita. Ma nelle condizioni della proprietà privata esso è alienazione della vita; infatti io lavoro per vivere, per procurarmi mezzi per vivere. Il mio lavoro non è vita.

In secondo luogo: nel lavoro sarebbe quindi affermata la *peculiarità* della mia individualità, poiché vi sarebbe affermata la mia *vita individuale*. Il lavoro sarebbe dunque *vera, attiva proprietà*. Ma nelle condizioni della proprietà privata la mia individualità è alienata al punto che questa *attività* mi è *odiosa*, è per me un *tormento* e solo l'*apparenza* di un'attività; ed è pertanto anche solo un'attività *estorta* e impostami soltanto da un accidentale bisogno *esteriore*, e non da un bisogno *necessario interiore*.

Il mio lavoro può apparire nel mio oggetto solo per quel che è. Non può apparire per quel che essenzialmente non è. Quindi esso si manifesta esclusivamente come l'espressione oggettiva, sensibile, visibile, e pertanto assolutamente certa, della perdita di me stesso e della mia impotenza. [Estratti dal libro di James Mill, *Éléments d'économie politique*, 1844]

3.4. Geroglifici e stregonerie

Uno dei capolavori della penna di Marx: il paragrafo sul Carattere di feticcio della merce e il suo arcano, riportato qui per intero. Un esercizio di virtuosismo sagittico – di scienza delle cose, gaia e feroce nella sua lucidità – che ha provocato l'imitazione di una schiera di eretici novecenteschi. Ma anche la perplessità o il rifiuto di politici e intellettuali più o meno fedeli alla causa comunista. Collocate sulla soglia del Capitale, al fondo di un capitolo tormentato, queste pagine contengono la mossa di apertura della teoria marxiana del feticismo. Quella da cui dipende il buon esito di un'intera strategia di smascheramento delle "illusioni pratiche" dell'economia borghese. Marx analizza la "cellula" di un organismo malato, convinto che qui si annidino le cause di disfunzioni più macroscopiche e complesse. E scopre che la "forma" elementare in cui si cristallizzano il lavoro e la ricchezza sociale opera come uno specchio. Restituisce in modo corretto il principale inganno del capitalismo come forma di vita: la metamorfosi di un rapporto tra esseri umani in uno tra cose. Ma il riflesso non è innocente, poiché conferisce opacità e naturalezza a un modo di produrre, esistere e domi-

nare che è storico, non eterno. Per dissolvere il "misticismo" del mondo delle merci – che colonizza e rimpiazza sempre più quello degli individui – Marx compie un esercizio di immaginazione sociologica e politica. Evoca la trasparente autarchia di Robinson Crusoe sulla propria isola [→ 2.5]; illustra le strutture di potere medioevali in cui il dominio dell'uomo sull'uomo non ha bisogno del camuffamento "fantastico" e delle "stregonerie" che ammantano il disincantato mondo borghese. E prospetta infine un'"associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale". Una serie di spostamenti del punto di osservazione che intendono defatalizzare il presente. Corroborando la tesi che non può esistere capitalismo senza il trionfo di feticci sempre più abbaglianti: la merce, il denaro, il capitale [→ 6.7].

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi, risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che soddisfa, con le sue qualità, bisogni umani, sia che riceva tali qualità soltanto come *prodotto* di lavoro umano. È tangibile il fatto che l'uomo con la sua attività cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. Per esempio, quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come merce, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare.¹

Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso. E nemmeno sorge dal contenuto delle determinazioni di *valore*. Poiché, in primo luogo, per quanto differenti possano essere i lavori utili o le operosità produttive, è verità *fisiologica* che essi sono funzioni dell'organismo *umano*, e che tutte tali funzioni, qualunque sia il loro contenuto e la loro forma, sono essenzialmente dispendio di cervello, nervi, muscoli, organi sensoriali ecc. *umani*. In secondo luogo, per quel che sta alla base della determinazione della grandezza di valore – cioè la *durata temporale* di quel dispendio, ossia la *quantità* del lavoro – la *quantità* del lavoro è distinguibile dalla *qualità* in maniera addirittura tangibile. In nessuna situazio-

¹ Ci si ricorda che la Cina e i tavolini cominciarono a ballare quando tutto il resto del mondo sembrava fermo – *pour encourager les autres*. [Nota di Marx]. Allusione ironica alla passione per le sedute spiritiche in un'Europa in piena stasi politica dopo la sconfitta del 1848. E ai contemporanei moti rivoluzionari di Taiping in Cina.

ne il tempo di lavoro che costa la produzione dei mezzi di sussistenza ha potuto non interessare gli uomini, benché tale interessamento non sia uniforme nei vari gradi di sviluppo. Infine, appena gli uomini lavorano in una qualsiasi maniera l'uno per l'altro, il loro lavoro riceve anche una forma sociale.

Da dove sorge dunque il carattere enigmatico del prodotto di lavoro appena assume forma di merce? Evidentemente, proprio da tale forma. L'eguaglianza dei lavori umani riceve la forma reale di eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro, la misura del dispendio di forza-lavoro umana mediante la sua durata temporale riceve la forma di grandezza di valore dei prodotti del lavoro e, infine, i rapporti fra i produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma di un rapporto sociale dei prodotti del lavoro.

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali di quelle cose; e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti, avente esistenza al di fuori dei prodotti stessi. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali. Proprio come l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico non si presenta come stimolo soggettivo del nervo ottico stesso, ma quale forma oggettiva di una cosa al di fuori dell'occhio. Ma nel fenomeno della vista si ha realmente la proiezione di luce da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra cosa, l'occhio: è un rapporto fisico tra cose fisiche. Invece la forma di merce, e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta, non ha assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni fra cosa e cosa che ne derivano. Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi. Per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Qui i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che si attacca ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione di merci.

Come l'analisi precedente ha già dimostrato, questo carattere feticistico del mondo delle merci sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci.

Gli oggetti d'uso diventano merci, in genere, soltanto perché sono prodotti di lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro. Il complesso di tali lavori privati costituisce il lavoro sociale complessivo. Poiché i produttori entrano in contatto sociale soltanto mediante

lo scambio dei prodotti del loro lavoro, anche i caratteri specificamente sociali dei loro lavori privati appaiono soltanto all'interno di tale scambio. Ossia, i lavori privati si effettuano di fatto come articolazioni del lavoro complessivo sociale mediante le relazioni nelle quali lo scambio pone i prodotti del lavoro e, attraverso i prodotti stessi, i produttori. Quindi a questi ultimi le relazioni sociali dei loro lavori privati appaiono come quel che sono, cioè non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma piuttosto come rapporti cosali fra persone e rapporti sociali fra cose.

Solo all'interno dello scambio reciproco i prodotti del lavoro ricevono un'oggettività di valore socialmente eguale, separata dalla loro oggettività d'uso, materialmente differente. Questa scissione del prodotto del lavoro in cosa utile e cosa di valore si effettua praticamente soltanto appena lo scambio ha acquistato estensione e importanza sufficienti affinché cose utili vengano prodotte per lo scambio, vale a dire affinché nella loro stessa produzione venga tenuto conto del carattere di valore delle cose. Da questo momento in poi i lavori privati dei produttori ricevono di fatto un duplice carattere sociale. Da un lato, come lavori utili determinati, debbono soddisfare un determinato bisogno sociale, e far buona prova di sé come articolazioni del lavoro complessivo, del sistema naturale spontaneo della divisione sociale del lavoro; dall'altro, essi soddisfano soltanto i molteplici bisogni dei loro produttori, in quanto ogni lavoro privato, utile e particolare è scambiabile con ogni altro genere utile di lavoro privato, e quindi gli è equiparato. L'eguaglianza di lavori *toto caelo differenti* può consistere soltanto in un far astrazione dalla loro reale diseguaglianza, nel ridurli al carattere comune che essi posseggono, di dispendio di forza-lavoro umana, di lavoro astrattamente umano. Il cervello dei produttori privati rispecchia a sua volta questo duplice carattere sociale dei loro lavori privati, nelle forme che appaiono nel commercio pratico, nello scambio dei prodotti; rispecchia quindi il carattere socialmente utile dei loro lavori privati, in questa forma: il prodotto del lavoro deve essere utile, e utile per altri; e il carattere sociale dell'eguaglianza dei lavori di genere differente nella forma del carattere comune di valore di quelle cose materialmente differenti che sono i prodotti del lavoro.

Gli uomini dunque riferiscono l'uno all'altro i prodotti del loro lavoro come valori non certo per il fatto che queste cose contino per loro soltanto come puri involucri materiali di lavoro umano omogeneo. Viceversa. Gli uomini equiparano l'uno con l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano, equiparando l'uno con l'altro, come valori, nello scambio, i loro prodotti eterogenei. Non lo sanno, ma lo fanno. Il valore non porta quindi scritto in fronte quel che è. Anzi, il valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale. In seguito, gli uomini cercano di decifrare il senso del geroglifico, cercano di penetrare l'arcano del loro proprio prodotto sociale, poiché la determinazione degli oggetti d'uso come valori è loro prodotto so-

ciale quanto il linguaggio. La tarda scoperta scientifica che i prodotti di lavoro, in quanto valori, sono soltanto espressioni materiali del lavoro umano speso nella loro produzione fa epoca nella storia dello sviluppo dell'umanità, ma non disperde affatto la parvenza oggettiva del carattere sociale del lavoro. Quel che è valido soltanto per questa particolare forma di produzione, la produzione delle merci, cioè che il carattere specificamente sociale dei lavori privati indipendenti l'uno dall'altro consiste nella loro eguaglianza come lavoro umano e assume la forma del carattere di valore dei prodotti di lavoro, appare cosa definitiva, tanto prima che dopo quella scoperta, a coloro che rimangono impigliati nei rapporti della produzione di merci: cosa definitiva come il fatto che la scomposizione scientifica dell'aria nei suoi elementi ha lasciato sussistere nella fisica l'atmosfera come forma corporea.

Quel che interessa praticamente in primo luogo coloro che scambiano prodotti è il problema di quanti prodotti altrui riceveranno per il proprio prodotto, quindi in quale proporzione si scambiano i prodotti. Appena queste proporzioni sono maturate raggiungendo una certa stabilità abituale, sembrano scaturire dalla natura stessa dei prodotti del lavoro, cosicché, per esempio, una tonnellata di ferro e due once d'oro sono di uguale valore allo stesso modo che una libbra d'oro e una libbra di ferro sono di uguale peso, nonostante le loro differenti qualità chimiche e fisiche. Di fatto, il carattere di valore dei prodotti del lavoro si consolida soltanto attraverso la loro attuazione come grandezze di valore. Le grandezze di valore variano continuamente, indipendentemente dalla volontà, dalla conoscenza preventiva e dall'operato dei soggetti che attuano lo scambio. Il proprio movimento sociale assume per loro la forma di un movimento di cose, sotto il cui controllo essi si trovano, invece che averle sotto controllo. Occorre che ci sia una produzione di merci completamente sviluppata, prima che dall'esperienza stessa nasca la cognizione scientifica che i lavori privati – compiuti indipendentemente l'uno dall'altro, ma dipendenti l'uno dall'altro da ogni parte come *articolarioni naturali spontanee della divisione sociale del lavoro* – vengono continuamente ridotti alla loro misura socialmente proporzionale. Perché nei rapporti di scambio dei loro prodotti, casuali e sempre oscillanti, trionfa con la forza, come legge *naturale* regolatrice, il tempo di lavoro socialmente necessario per la loro produzione, così come, per esempio, trionfa con la forza la legge della gravità, quando la casa ci casca sulla testa. La determinazione della grandezza di valore mediante il tempo di lavoro è quindi un arcano, celato sotto i movimenti apparenti dei valori relativi delle merci. La sua scoperta elimina la parvenza della determinazione puramente casuale delle grandezze di valore dei prodotti del lavoro, ma non elimina affatto la sua forma di cosa.

In genere, la riflessione sulle forme della vita umana, e quindi anche la loro analisi scientifica, prende una strada opposta allo svol-

gimento reale. Comincia *post festum* e parte quindi dai risultati belli e pronti del processo di svolgimento. Le forme che danno ai prodotti del lavoro l'impronta di merci, e sono quindi il presupposto della loro circolazione, hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto non già del carattere storico di queste forme, che per essi anzi sono ormai immutabili, ma del loro contenuto. Così, soltanto l'analisi dei prezzi delle merci ha condotto alla determinazione della grandezza di valore; soltanto l'espressione comune delle merci in denaro ha condotto alla fissazione del loro carattere di valore. Ma proprio questa forma finita – la forma denaro – del mondo delle merci vela dietro alla cosa, invece di svelarlo, il carattere sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali dei lavoratori privati. Quando dico: abito, stivali, e così via, si riferiscono alla tela come incarnazione generale del lavoro umano astratto, la stravaganza di questa espressione salta agli occhi. Ma quando i produttori dell'abito, degli stivali, e così via, riferiscono queste merci alla tela – o all'oro e all'argento, il che non cambia niente alla sostanza – come equivalente generale, la relazione dei loro lavori privati con il lavoro complessivo sociale si presenta loro appunto in quella forma stravagante.

Tali forme costituiscono appunto le *categorie* dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente determinato*, per i rapporti di produzione della produzione di merci. Quindi, appena ci rifugiamo in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la stregoneria che circondano di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci.

Poiché l'economia politica predilige le robinsonate, evochiamo per primo Robinson nella sua isola. Sobrio com'è di natura, ha tuttavia bisogni di vario genere da soddisfare, e quindi deve compiere *lavori utili di vario genere*: fare strumenti, fabbricare mobili, addomesticare dei lama, pescare, cacciare ecc. Qui non parliamo di preghiere e cose simili, poiché il nostro Robinson ci prende il suo gusto e considera tali attività come ricreazione. Nonostante la differenza tra le sue funzioni produttive, egli sa che sono soltanto differenti forme di operosità dello stesso Robinson, e dunque modi differenti di lavoro *umano*. Proprio la necessità lo costringe a distribuire esattamente il suo *tempo* tra le differenti funzioni. Che l'una prenda più spazio, l'altra meno nella sua operosità complessiva dipende dalla difficoltà maggiore o minore da superare per raggiungere il desiderato effetto di utilità. Questo glielo insegna l'esperienza, e il nostro Robinson, che ha salvato dal naufragio orologio, libro mastro, penna e calamaio, comincia da buon inglese a tenere la contabilità di se stesso. Il suo inventario contiene un elenco degli oggetti d'uso che possiede, delle *diverse* operazioni richieste per la loro produzione e infine del *tempo di lavoro* che gli costano in media determinate quan-

tà di questi diversi prodotti. Tutte le relazioni fra Robinson e le cose che costituiscono la ricchezza che egli stesso s'è creato sono qui tanto semplici e trasparenti che perfino il signor Max Wirth potrebbe capirle senza particolare sforzo mentale. Eppure, vi sono contenute tutte le determinazioni essenziali del *valore*.

Trasportiamoci ora dalla luminosa isola di Robinson nel tenebroso Medioevo europeo. Qui, invece dell'uomo indipendente, troviamo che tutti sono dipendenti: servi della gleba e padroni, vassalli e signori feudali, laici e preti. La dipendenza personale caratterizza tanto i rapporti sociali della produzione materiale, quanto le sfere di vita su di essa edificate. Ma proprio perché rapporti personali di dipendenza costituiscono il fondamento sociale dato, lavori e prodotti non hanno bisogno di assumere una figura fantastica differente dalla loro realtà: si risolvono nell'ingranaggio della società come servizi in natura e prestazioni in natura. La forma naturale del lavoro, la sua particolarità, e non la sua generalità, come avviene sulla base della produzione di merci, è qui la sua forma sociale immediata. La *corvée* si misura col tempo, proprio come il lavoro produttore di merci, ma ogni servo della gleba sa che quel che egli aliena al servizio del suo padrone è una quantità determinata della sua forza-lavoro personale. La decima che si deve fornire al prete è più evidente della benedizione del prete. Quindi, qualunque sia il giudizio che si voglia dare delle maschere nelle quali gli uomini si presentano l'uno all'altro in quel teatro, i rapporti sociali delle persone nei loro lavori appaiono in ogni modo come loro rapporti personali, e non sono travestiti da rapporti sociali delle cose, dei prodotti del lavoro.

Ai fini della considerazione di un lavoro comune, cioè immediatamente socializzato, non abbiamo bisogno di risalire alla sua forma naturale spontanea, che incontriamo sulla soglia della storia di ogni popolo civile. Un esempio più vicino è costituito dall'industria rústicamente patriarcale di una famiglia di contadini, che produce grano, bestiame, filati, tela, pezzi di vestiario e quant'altro. Per quel che riguarda la famiglia, queste cose differenti si presentano come prodotti differenti del suo lavoro familiare; per quel che riguarda invece le cose stesse, esse non si presentano reciprocamente l'una all'altra come merci. I differenti lavori che generano quei prodotti, aratura, allevamento, filatura, tessitura, sartoria, nella loro forma naturale sono funzioni sociali, poiché sono funzioni della famiglia che ha, proprio come la produzione di merci, la sua propria divisione del lavoro, naturale e originaria. Le differenze di sesso e di età, e le condizioni naturali di lavoro varianti col variare della stagione, regolano la distribuzione di quelle funzioni entro la famiglia e il tempo di lavoro dei singoli membri. Però qui il dispendio delle forze-lavoro individuali misurato con la durata temporale si presenta per la sua natura stessa come determinazione sociale dei lavori stessi, poiché le forze-lavoro individuali operano per la loro stessa natura soltanto come organi della forza-lavoro comune della famiglia.

Immaginiamoci infine, per cambiare, un'associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale. Qui si ripetono tutte le determinazioni del lavoro di Robinson, però *socialmente* invece che *individualmente*. Tutti i prodotti di Robinson erano sua produzione esclusivamente personale, e quindi oggetti d'uso, immediatamente per lui. La produzione complessiva dell'associazione è una produzione *sociale*. Una parte serve a sua volta da mezzo di produzione. Rimane sociale. Ma un'altra viene consumata come mezzo di sussistenza dai membri dell'associazione. Quindi deve essere *distribuita* fra di essi. Il *genere* di tale distribuzione varierà col variare del genere particolare dello stesso organismo sociale di produzione e del corrispondente livello storico di sviluppo dei produttori. Solo per mantenere il parallelo con la produzione delle merci, presupponiamo che la partecipazione di ogni produttore ai mezzi di sussistenza sia determinata dal suo *tempo di lavoro*. Il tempo di lavoro svolgerebbe quindi un doppio ruolo. La sua distribuzione, compiuta socialmente secondo un piano, regola l'esatta proporzione delle differenti funzioni lavorative con i differenti bisogni. Ma il tempo di lavoro serve anche come misura della partecipazione individuale del produttore al lavoro in comune, e quindi anche alla parte della produzione comune consumabile individualmente. Le relazioni sociali degli uomini con i loro lavori e con i prodotti del loro lavoro rimangono qui trasparentemente semplici nella produzione come nella distribuzione.

Per una società di produttori di merci, il cui universale rapporto di produzione sociale consiste nell'essere in rapporto con i propri prodotti in quanto *merci*, e dunque *valori*, e nel riferire l'uno all'altro i propri lavori privati in questa forma *di cose*, come *eguale lavoro umano*, *il cristianesimo*, con il suo culto dell'uomo astratto, e in particolare nel suo sviluppo borghese, nel protestantesimo, deismo ecc., è *la forma di religione* più corrispondente. Nei modi di produzione della vecchia Asia, dell'antichità ecc., la trasformazione del prodotto in merce, e quindi l'esistenza dell'uomo come produttore di merci, svolge un ruolo subordinato, che pure diventa tanto più importante, quanto più le comunità entrano nello stadio del loro tramonto. Popoli commerciali veri e propri esistono solo negli intermondi del mondo antico, come gli dei di Epicuro, o come gli ebrei nei pori della società polacca. Quegli antichi organismi sociali di produzione sono straordinariamente più semplici e più trasparenti dell'organismo borghese, ma poggiano o sull'immaturità dell'uomo individuale, che ancora non s'è staccato dal cordone ombelicale del legame naturale di specie con altri uomini, oppure su rapporti immediati di padronanza e di servitù. Sono il portato di un basso grado di sviluppo delle forze produttive del lavoro, e di rapporti fra gli uomini chiusi entro il processo materiale di generazione della vita, e quindi fra loro stessi, e fra loro e la natura: rap-

porti che sono ancora impacciati, in corrispondenza di quel basso grado di svolgimento. Tale impaccio reale si rispecchia idealmente nelle antiche religioni naturali e popolari. Il *riflesso religioso* del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che a loro volta sono il prodotto spontaneo di uno svolgimento storico lungo e doloroso.

Ora, l'economia politica ha certo analizzato, sia pure incompletamente, il valore e la grandezza di valore, e ha scoperto il contenuto nascosto in queste forme. Ma non ha mai posto neppure il problema del perché quel contenuto assuma quella forma, e dunque del perché il lavoro rappresenti se stesso nel *valore*, e la misura del lavoro mediante la sua durata temporale rappresenti se stessa nella *grandezza di valore* del prodotto del lavoro. Queste formule portano segnata in fronte la loro appartenenza a una formazione sociale in cui il processo di produzione domina gli uomini, e l'uomo non domina ancora il processo produttivo: ed esse valgono per la sua coscienza borghese come necessità naturale, ovvia quanto il lavoro produttivo stesso. Le forme preborghesi dell'organismo sociale di produzione vengono quindi trattate dall'economia politica pressappoco come le religioni precristiane dai padri della Chiesa.

La noiosa e insipida contesa sulla *funzione della natura* nella formazione del valore di scambio dimostra, fra le altre cose, fino a che punto una parte degli economisti sia ingannata dal feticismo inerente al mondo delle merci, ossia dalla parvenza *oggettiva* delle determinazioni *sociali* del lavoro. Poiché il valore di scambio è una determinata maniera sociale di esprimere il lavoro applicato alle cose, non può contenere più elementi naturali di quanti ne contenga per esempio il *corso dei cambi*.

Poiché la *forma di merce* è la forma più generale e meno sviluppata della produzione borghese – ragione per cui essa si presenta così presto, benché non ancora nel medesimo modo dominante, quindi caratteristico, di oggi – il suo carattere di feticcio sembra ancora relativamente facile da penetrare. Ma in forme più concrete scompare perfino questa parvenza di semplicità. Da dove vengono le illusioni del sistema monetario? Questo sistema non ha visto che l'oro e l'argento, in quanto denaro, rappresentano un rapporto sociale di produzione, ma li ha considerati nella forma di cose naturali con strane qualità sociali. E l'economia moderna, che sorride con molta distinzione guardando dall'alto in basso il sistema monetario – non

diventa tangibile il suo feticismo, appena tratta del *capitale*? Da quanto tempo è scomparsa l'illusione fisiocratica che la rendita fondiaria cresca dalla terra e non dalla società?

Ma, per non fare anticipazioni, basti qui ancora un esempio che si riferisce alla stessa forma di valore. Se le merci potessero parlare, direbbero: "Il nostro valore d'uso può interessare gli uomini. A noi, come cose, non compete. Ma quello che, *come cose*, ci compete, è il nostro valore. Questo lo dimostrano le nostre proprie relazioni come cose-merci. Noi ci riferiamo reciprocamente l'una all'altra soltanto come valori di scambio". Si ascolti ora come l'economista parla con l'anima stessa della merce: "*Valore* (valore di scambio) è qualità *delle cose*, ricchezza (valore d'uso) dell'uomo. Valore in questo senso implica necessariamente scambio; ricchezza, no". La ricchezza (valore d'uso) è un attributo dell'uomo, il *valore è un attributo delle cose*. "Un uomo o una comunità è *ricca*; una perla o un diamante è *di valore* [...]. Una perla o un diamante *ha valore come perla o diamante*". Finora nessun chimico ha ancora scoperto valore di scambio in perle o diamanti. Gli scopritori economici di questa sostanza chimica, i quali hanno pretese speciali di profondità critica, trovano però che il valore d'uso delle cose è indipendente dalle loro qualità di cose, mentre il loro valore compete a esse come cose. Quel che li conferma in ciò è la strana circostanza per cui il valore d'uso delle cose si realizza per l'uomo *senza scambio*, cioè nel rapporto immediato fra cosa e uomo; mentre il loro valore si realizza inversamente soltanto nello *scambio*, cioè in un processo *sociale*. Chi non ricorderà qui il buon Dogberry, che ammaestra il guardiano notturno Seacoal²: "Essere un uomo di bel-l'aspetto è un dono delle *circostanze*, ma saper leggere e scrivere viene per *natura*".

Non sembra che una merce diventi denaro soltanto perché le altre merci rappresentano in essa, da tutti i lati, i loro valori, ma viceversa sembra che le altre merci rappresentino generalmente in quella i loro valori, perché essa è *denaro*. Il movimento mediatore scompare nel proprio risultato senza lasciar traccia. Le merci trovano la loro propria figura di valore davanti a sé bell'e pronta, senza che esse c'entrino, come un corpo di merce esistente fuori di esse e accanto a loro. Queste cose che sono l'oro e l'argento, come emergono dalle viscere della terra, sono subito l'incarnazione immediata di ogni lavoro umano. Di qui la magia del denaro. Il contegno degli uomini, puramente atomistico nel loro processo *sociale* di produzione, e quindi l'aspetto di cosa dei loro rapporti di produzione, indipendente dal loro controllo e dal loro consapevole agire individuale, si mostrano in primo luogo nel fatto che i prodotti del loro lavoro assumono *generalmente la forma di merci*. Quindi l'*enigma del feticcio denaro* è sol-

² Personaggi di *Molto rumore per nulla* di Shakespeare (atto III, scena III).

tanto *l'enigma del feticcio merce* divenuto visibile e che abbaglia l'occhio. [*Il capitale*, I, 1867]

3.5. Il Dio delle merci

La magia del denaro è la cosa più reale che esista, al pari della brama che essa alimenta [→ 3.2]. Il suo potere nasce nella notte dei riti sacrificiali del tempio. Trasferendosi nei luoghi del culto mondano della circolazione dei beni si carica di forze ulteriori, capaci di trasformare in virtù ogni vizio o difetto. Il possesso di denaro soppianta così le strategie di felicità prescritte dalle grandi religioni, che lo diffamano infatti come sterco del diavolo. Che dietro a tale feticcio si celi quello meno splendente delle merci è rimasto a lungo incompreso. Marx situa questa ipotesi al cuore della sua analisi, mantenendosi quasi sempre – come nel brano dei Grundrisse che segue – su un livello di astrazione ed erudizione storica assai elevato. Le pagine di Critica dell'economia politica e le prime sezioni del Capitale trattano invece questo tema surreale in modo altrettanto surreale. Lo scambio pienamente sviluppato richiede un "equivalente generale", una merce nella quale tutte le altre possano compararsi. Una capacità di collegare eguagliando ogni cosa, che manifesta un carattere al contempo universale e indifferente. Per essere autonomo il denaro necessita però anche di una sua materialità cangiante con il mutare dei tempi e dei luoghi. E questa deve possedere tutte le caratteristiche che permettano una perfetta adesione ai movimenti delle merci. Una miriade di qualità che inducono a venerare tale "oggetto supremo" come il "Dio tra le merci".

L'oggetto supremo

In quanto possiede la *proprietà* di comprare tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, il *denaro* è dunque l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità della sua *proprietà* costituisce l'onnipotenza del suo essere; esso è considerato quindi come l'ente onnipotente [...]. Il denaro è il *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, *media per me* anche l'esistenza degli altri uomini. Per me questo è l'*altro* uomo.

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. Quanto grande è la forza del denaro, tanto grande è la mia forza. Le proprietà del denaro sono le mie – del suo possessore – proprietà e forze essenziali. Quel che io *sono* e *posso* non è dunque affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi la *più bella* tra le donne. Dunque non sono *brutto*, in quanto l'effetto della *bruttezza*, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Come individuo io sono *storpio*, ma il dena-

ro mi dà ventiquattro gambe: quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, infame, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, dunque lo è anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, dunque il suo possessore è buono: il denaro inoltre mi dispensa dalla pena di essere disonesto; e quindi si presume che io sia onesto; io sono *stupido*, ma il denaro è la *vera intelligenza* di ogni cosa: come potrebbe allora essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comprarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti non è più intelligente di loro? Io, che con il denaro ho la facoltà di procurarmi *tutto* quello a cui un cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Il mio denaro non tramuta forse 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 sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il *dissolvitore* universale? Esso è la vera *moneta spicciola* quanto il vero *cemento*, la forza *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. Fonde insieme le cose impossibili;

2) è la prostituta universale, il mezzano 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 che appartiene al suo genere*. Il denaro è il *potere alienato dell'umanità*. [*Manoscritti economico-filosofici del 1844*]

La pietra filosofale

"Il commercio ha separato l'ombra dal corpo e ha introdotto la possibilità di possederli separatamente" (*Sismondi*). Il denaro, dunque, è ora il valore di scambio reso autonomo (e in quanto tale compare come *mezzo di scambio* destinato perennemente a scomparire) nella sua forma generale. Possiede, è vero, una materialità o sostanza particolare, oro e argento, ed è appunto questo che gli conferisce la sua autonomia, giacché ciò che esiste soltanto in rapporto a un altro, come determinazione o relazione di altro, non è autonomo. D'altra parte, in questa materiale autonomia che ha come oro e argento, esso rappresenta non soltanto il valore di scambio di una merce rispetto a un'altra, ma il valore di scambio rispetto a tutte le merci; e mentre possiede una propria sostanza, figura nello stesso tempo, nella sua esistenza particolare di oro e argento, come il valore di scam-