

MATERIALISMO DIALETTICO

IL MATERIALISMO STORICO-DIALETTICO

INDICE

p. 2	PARTE PRIMA
2	Premessa
4	L'epoca, i precedenti e le circostanze che hanno influito sulla formazione di Marx ed Engels
6	L'opposizione socialista e comunista
10	La filosofia idealistica tedesca
13	Le prime esperienze di Marx ed Engels
16	L'esperienza della collaborazione con i giovani hegeliani
21	Ludwig Feuerbach
22	Affinità e differenze tra Marx ed Engels
24	Il periodo della collaborazione alla "Gazzetta renana"
27	Il graduale percorso fino al comunismo
41	PARTE SECONDA
41	I manoscritti economico-filosofici del 1844
45	Le tesi su Feuerbach
47	L'ideologia tedesca
60	Miseria della filosofia
64	Manifesto del partito comunista
72	Prefazione del 1859 a <i>Per la critica dell'economia politica</i>
76	Il socialismo dall'utopia alla scienza
84	Dialettica della natura
93	Lettere di Engels sul materialismo storico (1889/95)
101	BIBLIOGRAFIA

PARTE PRIMA

Premessa

Le leggi della dialettica non sono state ricavate dal cervello di qualche grande uomo, ma sono state riconosciute, rilevate e comprese nei fatti materiali. La dialettica è il modo di funzionare della materia, la quale non è una persona, non è cosciente fin dal principio, non si pone degli scopi. La coscienza comincia ad apparire solo con la nascita di animali dotati di cervello, dapprima in modo primitivo, poi, con gli esseri umani, man mano in modo più elaborato. Ciò che noi oggi intendiamo per “coscienza” inizia a svilupparsi con il linguaggio, quindi quando vi sono esseri umani associati, viventi in una società umana. La coscienza è un prodotto sociale. Solo grazie all'umanità e in quanto umanità la materia acquista questa caratteristica. Gli uomini scoprono le leggi della dialettica nei rapporti con la natura e nelle relazioni con altri uomini. Si sviluppa poco per volta la capacità di pensare in modo sempre più complesso. Anche il pensiero è materia, un'espressione più “rarefatta” o “sottile” della materia, che molti chiamano “spirito”.

Gli uomini osservano, ragionano, immaginano, deducono, compiono delle astrazioni a volte dialettiche e a volte no, acquisiscono la capacità di conoscere e interpretare la realtà, di cui fanno parte, e di rappresentarla nella propria mente. Le loro facoltà cerebrali diventano gradatamente più complesse, le loro menti funzionano sempre meglio. Usiamo qui il plurale perché non si tratta di problematiche e risultati individuali. Il pensiero è pur esso un prodotto sociale. Gli individui umani nella loro pluralità, nella loro vita sociale prendono coscienza delle caratteristiche e delle leggi che governano il movimento non solo della natura e dei loro rapporti con essa, ma anche della società umana e della sua storia. Divengono capaci di intervenire sulla realtà e di modificarla in qualche misura secondo un piano razionale. L'uomo quindi non è soltanto un prodotto determinato dall'evoluzione dell'universo, ma anche un soggetto determinante all'interno di tale evoluzione.

In tutto questo processo si ha l'unione e l'influenzamento reciproco di due attività: quella astratta del pensiero e quella concreta della prassi. Si può dire che “materia” e “movimento” sono due dei tanti concetti, elaborati nei nostri cervelli, necessari per definire e comprendere ciò che ci circonda, ciò in cui siamo immersi e del quale facciamo parte.

Nella società comunista gli uomini associati diverranno veramente coscienti delle loro prerogative e saranno in grado di vivere in accordo con la natura e nello stesso tempo di agire su di essa per migliorare la propria vita. E' ciò che Marx chiama naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura.

“La natura è la prova della dialettica e dobbiamo dire che le moderne scienze naturali hanno fornito per questa prova un materiale ricchissimo e quotidianamente crescente, e con ciò hanno dimostrato che nella natura, in ultima istanza, le cose procedono in modo dialettico e non metafisico, che la natura non si muove nell'eterna uniformità di un circolo che si ripeta continuamente, ma attraverso una vera e propria storia.” (Engels, *Il socialismo dall'utopia alla scienza*, edizioni Samonà e Savelli, Roma 1970, traduttore non menzionato, pp. 58,59)

“Una esposizione esatta dell'universo, della sua evoluzione e di quella dell'umanità, e il riflesso di questa evoluzione nei cervelli degli uomini, possono quindi essere ottenuti soltanto con un metodo dialettico, per mezzo di una costante considerazione della influenza reciproca generale del divenire e del perire, delle mutazioni evolutive e involutive.” (Ibidem, p. 59)

Anche quello che noi oggi chiamiamo “marxismo” non è nato da un colpo di genio improvviso di Marx ed Engels. Ha richiesto per la sua elaborazione tempo, fatica, studio, esperienze. E' il risultato della storia che l'umanità ha vissuto finora, degli avvenimenti di un'epoca complessa, di tutto il travaglio storico che nei secoli XVIII e XIX ha portato a quell'epoca, di numerosissimi contributi venuti da vari gruppi e varie persone. Trae origine soprattutto dal graduale affermarsi della società borghese e dalle tre grandi correnti di pensiero sviluppatesi in Europa nel secolo XIX: la filosofia classica tedesca, l'economia politica inglese e le tendenze rivoluzionarie francesi, tra le quali si facevano strada la concezione socialista e quella comunista.

Marx ed Engels hanno assimilato l'apporto essenziale della filosofia idealistica tedesca, la dialettica, e l'hanno trasformata radicalmente dandole un carattere non più idealistico, ma materialistico; hanno elaborato, sulla base dello studio del materialismo e del socialismo francesi, e delle dottrine economiche inglesi, la loro concezione: il materialismo storico-dialettico, fondamento del socialismo scientifico e non più utopistico. Ma non sarebbero arrivati a tanto se non avessero avuto la possibilità e la volontà di osservare e studiare il funzionamento del capitalismo e lo scontro tra le due classi antagoniste formatesi con questo modo di produzione: la borghesia e il proletariato. Hanno impiegato molto tempo per arrivare a questo risultato, perché, sotto l'influsso delle esperienze man mano vissute, il loro modo di pensare e di valutare i fatti è gradatamente evoluto. Ci sono riusciti perché in quell'epoca era maturata, non solo la possibilità, ma anche l'esigenza di tale risultato. Ciò è dimostrato anche dal fatto che un operaio tedesco autodidatta, vissuto tra il 1828 e il 1888, scoprì anch'egli nello stesso periodo in modo autonomo il materialismo dialettico. Engels scrive nel suo *Ludwig Feuerbach*: “E' interessante notare che questa dialettica materialistica, che da anni è il nostro miglior mezzo di lavoro e la nostra arma più affilata, non venne scoperta solo da noi, ma venne inoltre scoperta ancora una volta, indipendentemente da noi e dallo stesso Hegel, da un operaio tedesco: Joseph Dietzgen.” (Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, traduzione di Palmiro Togliatti, p. 58)

“La concezione materialistica della storia e la sua specifica applicazione alla moderna lotta di classe tra proletariato e borghesia erano infatti possibili solo mediante la dialettica. E se i maestri di scuola della borghesia tedesca hanno sommerso nella palude sconsolata dell'ecllettismo la memoria dei grandi filosofi tedeschi e della dialettica da essi affermata, tanto che siamo costretti a invocare le scienze naturali moderne come testimoni del fatto che la dialettica esiste nella realtà, noi socialisti tedeschi siamo orgogliosi di non discendere soltanto da Saint-Simon, da Fourier e da Owen, ma anche da Kant, da Fichte e da Hegel.” (Engels, *Il socialismo dall'utopia alla scienza* citato [prefazione alla prima edizione tedesca. Londra, 21 settembre 1882], p. 12).

“Materialismo storico” e “materialismo dialettico” significano la stessa cosa. Dipende dal fatto se si vuole mettere l'accento sul processo storico o su quello logico, dialettico, i quali in realtà procedono strettamente uniti, perché non ci può essere l'uno senza l'altro. Marx ed Engels hanno usato prevalentemente “materialismo storico” per indicare la loro concezione, ma spesso vi hanno abbinato anche la definizione di dialettico e comunque hanno spiegato che, senza la dialettica, non sarebbe stato possibile concepire il materialismo storico.

E' vero che il termine “materialismo storico” è stato travisato dai vari riformisti, ma ciò vale anche per il termine “dialettico”. Se dovessimo rinunciare all'uso di termini che hanno acquisito un valore storico preciso per noi comunisti (tra l'altro anche il termine “comunismo” è stato travisato), dovremmo modificare il nostro linguaggio con il pericolo di stravolgere tutto. Noi difendiamo questa terminologia nel suo significato originale contro tutti gli innovatori, avendo ben presente che, quando si cambia la terminologia, normalmente si vuole cambiare teoria.

L'epoca, i precedenti e le circostanze che hanno influito sulla formazione di Marx ed Engels

Karl Marx e Friedrich Engels nascono in Renania, il primo nel 1818, il secondo nel 1820. Il periodo della loro infanzia è segnato dalla Restaurazione, che in tutta Europa succedette alla caduta di Napoleone; trascorrono invece la loro adolescenza durante un periodo di ripresa economica e sociale. Tutta quest'epoca fu influenzata dalle ripercussioni della Rivoluzione francese, la quale aveva in Francia ottenuto l'abolizione della monarchia assoluta e della società feudale, sostituendo ad essa la società borghese, e in tutta Europa aveva acuito lo scontro tra borghesia in ascesa e regime assolutistico e feudale. Ma non fu possibile ripetere ciò in Germania, dove durante i secoli XVII e XVIII il progresso economico e sociale era stato lento. Infatti essa era stata penalizzata dalla scoperta dell'America e dall'apertura del percorso via mare alle Indie, che la tagliava fuori dal commercio internazionale. Inoltre, l'insuccesso della guerra dei contadini l'aveva privata delle spinte rivoluzionarie; la guerra dei trent'anni l'aveva messa a terra e il trattato di Vestfalia l'aveva disgregata. Tutta questa serie di circostanze negative la rendeva incapace di riprendersi: a causa della decadenza economica, per due secoli la Germania rimase esclusa dalla grande rivoluzione industriale che in quel periodo stava cambiando faccia all'Inghilterra e alla Francia grazie alla graduale trasformazione della produzione, la quale passava dalla fase artigianale a quella manifatturiera.

La Germania era divisa in piccoli Stati con governi reazionari. I sovrani tedeschi avevano contrastato aspramente la Rivoluzione francese e poi si erano opposti a Napoleone, che ne era il continuatore, ma le conquiste della Francia avevano causato gravi conseguenze alla Germania, distruggendo il vecchio Impero tedesco, mettendo in crisi il sistema feudale e favorendo la circolazione delle idee rivoluzionarie, le quali promossero lo sviluppo di una corrente liberale, che rivendicava libertà ed eguaglianza politica e interpretava le aspirazioni di una piccola borghesia in formazione. Per effetto dell'oppressione napoleonica, questa corrente liberale assumeva però anche un carattere nazionalista, aspirando nello stesso tempo alla liberazione e all'unificazione della nazione. Il liberalismo si diffuse e diede la spinta per la sollevazione del 1813, che avrebbe contribuito in modo notevole alla liberazione della Germania e, nel 1814, alla caduta di Napoleone.

In Renania e Vestfalia il liberalismo, a causa della lunga occupazione francese ed al rapido sviluppo dell'industria e della borghesia, si conquistò una base più solida. La Renania, che era stata annessa alla Francia dal 1795 al 1814, aveva goduto dei vantaggi delle riforme economiche, amministrative, politiche e sociali della Rivoluzione e dell'Impero. Spezzettata prima di allora in un centinaio di staterelli, essa era stata divisa in quattro dipartimenti, nei quali erano stati applicati i principi rivoluzionari; era passata senza forti scosse da un regime ancora feudale all'assetto proprio di uno Stato moderno. Tali riforme erano state accompagnate da una profonda trasformazione del regime economico, che aveva sconvolto la struttura sociale delle province. Il sequestro e la vendita dei beni della nobiltà erano andati a beneficio della borghesia e dei contadini ricchi trasformati in grossi proprietari terrieri, mentre la grande massa dei contadini poveri andava ad ingrossare le file del proletariato agricolo e industriale. L'introduzione del regime liberistico, che favoriva l'iniziativa privata; l'abolizione dei regolamenti corporativi, che limitavano la produzione; la soppressione delle dogane interne avevano favorito il progresso dell'industria e del commercio renani. La borghesia aveva accolto con favore la Rivoluzione francese, che difendeva i suoi interessi di classe. Lo stesso fu per i contadini medi e ricchi, che dovevano in gran parte al nuovo regime il possesso della terra. Quando nel 1815 la Renania fu, insieme alla Vestfalia, annessa alla Prussia dal Congresso di Vienna, essi non si adattarono facilmente a questo nuovo dominio, che si risolse per loro in un regresso economico, politico e sociale.

La Prussia era uno stato feudale con sistema di produzione sostanzialmente agricolo, non

diversamente peraltro dal resto della Germania. Sotto la spinta degli eventi aveva iniziato una politica di riforme che andava a vantaggio della borghesia e della nobiltà, ma concedeva ben poco ai contadini e non dava nulla al proletariato, il quale cominciava a formarsi nelle città. Ma il re Federico Guglielmo III, per limitare al massimo queste riforme, scatenò una forte reazione, che rappresentava soltanto una parte del grande movimento controrivoluzionario della Santa Alleanza, la quale, dopo la caduta di Napoleone, si era estesa in tutta Europa. Sotto la direzione dello Zar e di Metternich, la Santa Alleanza si sforzava di abolire ovunque le riforme della Rivoluzione e dell'Impero e di reprimere i movimenti liberali per restaurare il vecchio regime assolutistico e feudale.

In Prussia le persecuzioni provocarono la formazione di una società segreta, l' "Unione degli Intransigenti", che ricorreva a metodi terroristici. Ciò fornì la giustificazione alla Santa Alleanza per reprimere ancor più duramente il movimento nazionale e liberale. Furono sciolte le associazioni studentesche, le università vennero sottoposte ad un rigorosissimo controllo e la stampa ad una severa censura. Questa ondata reazionaria non incontrò una seria opposizione, perché non c'era allora in Prussia né una forte borghesia, né un abbastanza numeroso proletariato.

Solo in Renania, dove la borghesia era più potente e dove l'influenza della Rivoluzione francese era stata più profonda, la reazione, lì particolarmente aspra, incontrò una certa resistenza. Fermamente attaccati all'uguaglianza giuridica, civile e fiscale che essi dovevano alla Rivoluzione francese ed all'Impero napoleonico, i renani, dopo aver accolto in un primo tempo senza forte opposizione la loro annessione alla Prussia quando questa sembrava essersi avviata sulla via delle riforme, resistettero uniti a questa reazione, che contrastava con i loro interessi ed era incompatibile con lo sviluppo economico e sociale della loro provincia. Infatti, mentre nelle province agricole dell'est la nobiltà continuava ad essere la classe dominante di fronte ad una borghesia ancora debole e ad un contadiname asservito, in Renania l'abolizione del feudalesimo e lo sviluppo dell'industria e del commercio avevano rafforzato la borghesia e i contadini e avevano posto fine al dominio della nobiltà.

I contrasti politici e sociali non erano la causa più grave del malcontento dei renani: esso era dovuto soprattutto a cause economiche. Con l'annessione alla Prussia la Renania era stata unita ad un paese povero, economicamente arretrato e rovinato dalla guerra. Essa sopportava quasi tutto il peso delle imposte e doveva affrontare una grave crisi economica sia industriale che agricola. Questa doppia crisi ebbe l'effetto di unire borghesi, operai e contadini nell'ostilità alla Prussia. Ma poi, man mano che la situazione economica andava migliorando, l'opposizione della Renania alla Prussia si attenuò e la comunità di interessi si rivelò più forte delle tendenze francofile e liberali. La soppressione delle dogane interne, che aprì il mercato prussiano ai prodotti industriali ed agricoli renani e, nel 1818, l'istituzione di una tariffa protezionistica, che permise all'industria renana di lottare contro la concorrenza inglese, determinarono una ripresa nell'industria e nel commercio e agevolarono l'integrazione della Renania nel regno prussiano.

Quest'epoca era per la Prussia un periodo di transizione: essa si andava lentamente liberando dal regime feudale (non però dalla monarchia assoluta) e solo a poco a poco si sviluppavano il regime capitalistico e i nuovi rapporti sociali da esso generati. Vi era una concentrazione industriale solo in Renania e in Slesia. Confrontata con quella inglese, l'industria aveva mezzo secolo di ritardo. A questo sviluppo industriale e commerciale corrispondeva il tenore di vita delle diverse classi sociali. Il proletariato, che si andava formando contemporaneamente allo sviluppo dell'industria e che non era protetto né da organizzazioni sindacali, né da leggi sociali, era vittima dello sfruttamento padronale e della concorrenza straniera. Era assoggettato ad una diminuzione costante dei salari e ad un prolungamento sempre maggiore della giornata lavorativa, che variava da 14 a 17 ore. Il proletariato, insomma, viveva in una spaventosa miseria.

Contemporaneamente si ha una lenta trasformazione nel comportamento della borghesia, che, prendendo coscienza della propria forza via via che aumentava la sua potenza economica, poneva con maggiore urgenza le sue rivendicazioni. In un primo momento si tratta soprattutto di

rivendicazioni di natura economica, ma esse vanno gradualmente assumendo un carattere politico, sino ad esprimere la volontà di partecipare al potere. Sorge allora un conflitto, non solo in Prussia, ma in tutta la Germania, tra la borghesia di tendenza liberale, che dirige le nuove forze produttive, e gli Stati reazionari, che si preoccupano soprattutto di difendere gli interessi della nobiltà agraria. Questo conflitto trova la sua espressione ideologica nella lotta tra le idee liberali ispirate dalla Rivoluzione francese e le idee reazionarie, che mirano a giustificare e rafforzare il feudalesimo e l'assolutismo.

La lotta tra la Santa Alleanza e le tendenze liberali, sorte dalla trasformazione economica e sociale allora in atto, scoppierà in un primo tempo in Francia e in Inghilterra, dove la Rivoluzione del 1830 e la riforma elettorale del 1832 assicurarono definitivamente il potere della borghesia. La rivoluzione del 1830, scalzando il sistema della Santa Alleanza, non poteva non dare un forte impulso al movimento liberale tedesco e infatti essa si ripercosse in Germania sempre più profondamente via via che si venivano realizzando condizioni analoghe a quelle che l'avevano prodotta in Francia. L'influenza della rivoluzione di Parigi (1830) si fece sentire con più forza in qualche Stato della Germania del nord, i cui sovrani furono costretti a concedere una Costituzione, e negli Stati della Germania del Sud, dove il 17 maggio 1832 oltre 25.000 manifestanti rivendicarono l'unità tedesca e un regime costituzionale per tutta la Germania. Naturalmente ciò fece scatenare di nuovo la repressione, anche perché la borghesia tedesca non era ancora abbastanza forte. Del resto, lo stesso eccesso nella repressione contribuiva all'affermarsi del liberalismo.

Ma la situazione continuava ad evolversi, le industrie e il commercio si sviluppavano a ritmo accelerato. Tutto ciò trasformava progressivamente la Prussia, paese fino allora essenzialmente agricolo, in uno Stato industriale e determinava, specie in Renania, un rapido sviluppo delle città, con la formazione di una ricca borghesia e la concentrazione di un proletariato sempre più difficile da tenere sotto controllo.

L'opposizione socialista e comunista

Insieme allo sviluppo dell'opposizione liberale, che si rafforzava nella misura stessa in cui aumentava l'importanza della borghesia, il rapido aumento dell'industrializzazione provocava la formazione di un proletariato sempre più numeroso, che determinava l'insorgere di un altro movimento di opposizione a carattere socialista e comunista. Cominciarono le prime rivolte operaie tedesche. La caratteristica dell'opposizione politica in Germania, dal 1830, sarà appunto la coesistenza del movimento liberale e del movimento socialista e comunista, che tenderanno a scindersi. L'esistenza del proletariato in ascesa impedirà al liberalismo di assumere in Germania il carattere rivoluzionario che aveva assunto in Francia nel XVIII secolo, perché la borghesia tedesca si trovava a dover lottare, sin dall'inizio, non solo contro le potenze reazionarie, ma anche contro un proletariato diventato man mano più combattivo. Di conseguenza essa era indotta a seguire, come la borghesia francese del 1830, una politica di tipo semi-conservatore, che tendeva in ultima analisi ad un accordo con le potenze reazionarie contro il comune nemico, il proletariato.

In Germania il socialismo, nella sua forma teorica, era nato verso la fine del XVIII secolo. In quel tempo, come in Francia prima della Rivoluzione, esso aveva assunto un carattere letterario e utopistico. Prima, durante e subito dopo la Rivoluzione francese la concezione del socialismo non poteva che essere utopistica.

Engels scrive: *“All'immaturità della produzione capitalista, all'immaturità dei rapporti di classe corrispondevano teorie immature. La soluzione del problema sociale, che giaceva ancora occulta nei rapporti economici non ancora sviluppati, doveva esser creata dal cervello. La società offriva unicamente delle incongruenze; eliminare queste incongruenze era il compito della ragione ragionante. Si trattava di escogitare un nuovo più perfetto ordinamento sociale e di introdurlo nella*

società dal di fuori, con la propaganda, e, ove fosse possibile, con l'aiuto di esperimenti. Questi nuovi sistemi sociali erano fin dall'inizio condannati alla utopia; e quanto più venivano elaborati nei particolari, tanto più cadevano nella pura fantasticheria.” (Il socialismo dall'utopia alla scienza citato, p. 47) Ma noi, aggiunge, ci ralleghiamo dei germi di pensiero e dei pensieri geniali che spuntano dappertutto sotto l'involucro fantastico.

I grandi utopisti furono i precursori delle concezioni socialiste e comuniste. Ne ricordiamo i più importanti: Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen. Anch'essi non hanno inventato dal nulla le loro teorizzazioni, ma hanno usufruito dell'influenza di altri pensatori e dell'osservazione degli avvenimenti che si svolgevano sotto i loro occhi.

Babeuf, giornalista, agitatore politico, rivoluzionario, nato nel 1760, si distinse durante la prima Rivoluzione francese. Autodidatta, conosceva bene i problemi concreti dei suoi concittadini, per risolvere i quali adatterà un programma che andava più lontano di qualunque altro e per il quale diede la vita. Sebbene i termini socialista e comunista non fossero in uso al suo tempo, essi sono stati in seguito ampiamente utilizzati nel descrivere i suoi ideali politici, anticipatori del socialcomunismo. Era un agitatore convincente ed instancabile con sempre più seguaci. Indignato dal fatto che la Rivoluzione francese, invece di abolire l'ineguaglianza e la miseria, si era limitata a sostituire al dominio della monarchia e della nobiltà quello di una borghesia arricchita dalle speculazioni e dall'acquisizione dei beni nazionali, aveva organizzato la “Cospirazione degli Uguali” con l'intento di fondare una nuova repubblica che realizzasse un'eguaglianza non solo giuridica e politica, ma sociale. Questo compito doveva essere realizzato dall'azione rivoluzionaria del popolo lavoratore, da una rivoluzione sociale che, distruggendo la società borghese, avrebbe sostituito ad essa una società comunista. Fu arrestato ed imprigionato più volte, finché il governo ritenne che era diventato troppo pericoloso e nel 1797 fu condannato a morte. Babeuf si accoltellò nella sua cella, per cui, come era accaduto a Robespierre, venne ghigliottinato già moribondo.

Saint-Simon, nato anch'egli nel 1760, morirà nel 1825. All'inizio della Rivoluzione francese non aveva ancora trent'anni. Con la Rivoluzione trionfò apparentemente il terzo stato, ossia la grande massa della nazione attiva, sui due ordini oziosi fino ad allora privilegiati, il clero e la nobiltà. Ma ben presto fu chiaro che in realtà a trionfare era stata solo la borghesia proprietaria, speculatrice e truffaldina, che poi, sotto il Direttorio trascinò la Francia e la rivoluzione sull'orlo del precipizio e così dette a Napoleone il pretesto per il suo colpo di stato. Saint-Simon vedeva la società divisa tra “operai” e “oziosi”. Gli oziosi erano tutti quelli che vivevano di rendita senza partecipare alla produzione e al commercio; gli operai non erano solo i salariati, ma anche gli industriali, i mercanti, i banchieri. Saint-Simon non voleva distruggere la società borghese, ma migliorarla attraverso un'organizzazione razionale della produzione. Pensava che il liberalismo economico non avesse risolto né la questione dell'economia stessa, perché la concorrenza generava l'anarchia della produzione, né la questione sociale, perché aveva lasciato sussistere una classe parassitaria di privilegiati e non era riuscito ad eliminare la miseria. E' necessario che lo Stato organizzi la produzione, non creando un sistema egualitario socialista, ma istituendo una nuova gerarchia sociale dominata dai capitani d'industria e dagli scienziati, conservando la proprietà privata e il profitto. Interpretava quindi le aspirazioni fondamentali della borghesia. Alla fine ripescava anche la religione, auspicando un'unione di scienza, industria e un “nuovo cristianesimo”, necessariamente mistico e rigidamente gerarchico. Tuttavia, egli ha avuto sorprendenti intuizioni. Gli stava a cuore, essenzialmente e prima di ogni altra cosa, sempre la sorte “della classe più numerosa e più povera”. Nel 1816 definisce la politica come scienza della produzione e predice la totale riduzione della politica all'economia e qui si può vedere in germe – come dice Engels - “*il riconoscimento che la situazione economica è la base delle istituzioni politiche*”, ma anche si può vedere espressa la “*trasformazione del governo politico di uomini in una amministrazione di cose e in una direzione di processi di produzione, cioè l'abolizione dello Stato*”. (Ibidem, p. 49)

Insomma, possiamo trovare in Saint-Simon, al di là di tutte le sue contraddizioni, un preannuncio del socialismo.

Fourier (1772 – 1837) era un filosofo francese, che ispirò la fondazione di comunità socialiste utopistiche. Colpito dalle contraddizioni e dalle crisi del capitalismo, che già ne rivelavano i punti deboli e le tare, sottopose questo modo di produzione a una profonda critica. Denunciava il fatto che il capitalismo, inasprendo la concorrenza e provocando le crisi, finiva per generalizzare e aumentare la miseria, la quale addirittura veniva generata dall'abbondanza. Metteva in risalto che il disordine economico, dovuto all'irrazionalità e all'anarchia della produzione, si traduceva in un enorme sperpero di beni, da cui traevano vantaggio solo i parassiti, tra i quali metteva in prima fila gli speculatori e i commercianti. Riteneva che un'organizzazione razionale della produzione e un'equa remunerazione degli operai potessero essere realizzate solo mediante una nuova organizzazione del lavoro, che tentò di descrivere in modo utopistico. Per l'importanza che conservava la proprietà privata nella sua visione e per il rilievo dato alle nozioni di garanzia e di armonia, la dottrina di Fourier aveva un'impronta piccolo-borghese. Inoltre ripudiava la lotta di classe e assegnava all'agricoltura una funzione di prim'ordine nella produzione. Tuttavia per i suoi attacchi ai danni ed alle contraddizioni del sistema capitalistico, la sua critica al parassitismo sociale e allo Stato borghese, denunciato come strumento di oppressione, la sua esaltazione dell'attività collettiva nella produzione e nella vita sociale, Fourier era destinato ad esercitare un'influenza più profonda di quella di Saint-Simon sui teorici e agitatori socialisti e comunisti, che dovevano riprendere e approfondire le sue critiche alla società borghese.

Engels, trattando la concezione della storia di Fourier, scrive: *“Fourier, come si vede, maneggia la dialettica con maestria pari a quella del suo contemporaneo Hegel. Con egual metodo dialettico egli contrappone alle chiacchiere sulla illimitata capacità di progresso degli uomini il fatto che ogni fase storica ha il suo periodo ascendente e il suo periodo discendente, e applica questa concezione anche all'avvenire dell'umanità intera. Come Kant introduce nelle scienze naturali l'idea della futura sparizione della terra, così Fourier introduce nelle scienze storiche l'idea della futura sparizione dell'umanità.”* (Ibidem, p. 50)

Owen (1771 – 1858) era imprenditore, sindacalista con tendenze al comunismo e poi divenne solo più comunista. I tre grandi utopisti di cui ci siamo occupati prima erano francesi, Owen invece è inglese.

Mentre in Francia si scatenava la rivoluzione, in Inghilterra si verificava un'altra rivoluzione, più silenziosa ma non meno grande. Il vapore e le macchine trasformavano la manifattura nella grande industria moderna, rivoluzionando così le basi della società borghese. La produzione subiva uno sviluppo rapidissimo, impensabile prima, e si accentuava la contrapposizione tra le due classi fondamentali del regime capitalistico. Masse di disperati senza tetto invadevano le grandi città in cerca di un lavoro per sopravvivere con le loro famiglie. Si verificò una spaventosa corruzione degli operai, che si trovavano all'improvviso sbalzati in una situazione nuova, dalla campagna alla città, dalla coltivazione della terra all'industria, da condizioni di vita in qualche modo stabili alla mancanza di sicurezza. Venivano costretti ad un incredibile superlavoro anche le donne e i bambini.

E arriva un uomo particolare. Visto che Engels dimostra molta ammirazione per lui, lasciamo che ce lo descriva: *“Apparve allora un riformatore, un industriale di 29 anni, un uomo di una fanciullesca semplicità di carattere portata fino al sublime e in pari tempo un reggitore nato di uomini come pochi ve ne furono. Robert Owen aveva appreso dai materialisti del secolo XVIII che il carattere dell'uomo è per un verso il prodotto dell'organizzazione naturale, per un altro dell'ambiente che lo circonda durante la sua vita, specie nel periodo della sua formazione.”* (Ibidem, p. 51).

Owen, osservando la società, aveva elaborato una sua particolare visione dei rapporti fra le persone e si era ripromesso, come imprenditore, di far funzionare le fabbriche in modo che gli

operai potessero vivere ed operare in una maniera degna di uomini ed avere uno sviluppo completamente razionale del carattere e dell'intelletto, vivendo una libera esistenza. Come dirigente di una fabbrica di 500 operai a Manchester, aveva già tentato con successo di applicare questi suoi principi. Poi dal 1800 al 1829 diresse i grandi cotonifici di New Lawark in Scozia nello stesso modo, ma con maggiore libertà d'azione, ottenendo un successo che lo rese famoso in tutta Europa. Riuscì a trasformare una popolazione salita gradualmente a 2.500 persone, che comprendeva elementi di ogni genere e quasi tutti gravemente corrotti, in una colonia modello, dove l'ubriachezza, la polizia, la pubblica beneficenza erano assolutamente sconosciute. Ottenne tutto questo solo mettendo gli operai in condizioni degne di uomini e facendo educare la nuova generazione.

Introdusse per primo gli asili infantili, ridusse l'orario di lavoro. Quando una crisi del settore lo costrinse a fermare il lavoro per quattro mesi, continuò a pagare agli operai l'intero salario. E con tutto ciò lo stabilimento procurò fino all'ultimo ai proprietari un notevole guadagno.

Owen però non era soddisfatto, perché l'esistenza procurata ai suoi operai ancora non era quella che avrebbe voluto. Diceva: "Gli uomini erano miei schiavi.". Calcolando il reddito prodotto dalla fabbrica, si chiese dove finiva la differenza tra la ricchezza consumata dai lavoratori e quella totale. Ovviamente ai padroni del cotonificio e ciò valeva ancor più per tutte le fabbriche inglesi. Cominciò a pensare che era la classe operaia ad aver creato questo reddito e quindi i frutti dovevano appartenere anche ad essa. Le nuove potenti forze produttive offrivano la base per una nuova trasformazione sociale ed erano destinate a funzionare, quale proprietà comune a tutti, solo per il benessere collettivo. Tre grandi ostacoli, secondo lui, impedivano quella riforma sociale: la proprietà privata, la religione e la forma del matrimonio allora vigente.

La conversione al comunismo sconvolse la sua vita. Prima era universalmente riverito, ma quando palesò la sua teoria comunista, tutto cambiò. Fu bandito dalla società ufficiale, ignorato dalla stampa, ridotto in miseria dai falliti tentativi comunisti in America, per i quali aveva sacrificato tutto il suo patrimonio. Da quel momento si rivolse direttamente alla classe operaia e fu attivo ancora per ben trent'anni.

Lasciamo di nuovo parlare Engels: "*Tutti i moti sociali, tutti i veri progressi che in Inghilterra furono compiuti in quel tempo nell'interesse degli operai, si collegano al nome di Owen. Così nel 1819, dopo cinque anni di lotte, egli strappava la prima legge per la limitazione del lavoro delle donne e dei fanciulli nelle fabbriche.*" (Ibidem, pp. 53,54) Presiedette in seguito il primo congresso nel quale le *Trade Unions* di tutta l'Inghilterra si unirono in un'unica organizzazione sindacale. Introdusse, come forma di transizione verso una completa organizzazione comunista, le società cooperative di consumo e di produzione, le quali se non altro fornirono la prova che si può benissimo fare a meno dei mercanti e degli industriali. Organizzò anche degli empori del lavoro per lo scambio dei prodotti del lavoro stesso a mezzo di una carta moneta, la cui unità era l'ora di lavoro. Naturalmente tutto ciò era destinato a fallire. Purtroppo negli ultimi anni di vita si convertì allo spiritismo.

In Germania, prima della rivoluzione del 1830, quando ancora le conseguenze del capitalismo non si manifestavano in modo chiaro e il proletariato era molto debole, le teorie di Saint-Simon acquisirono molto seguito tra la borghesia. Ma, dopo il 1830, presso i socialisti e i comunisti subentrarono ad esse quelle di Fourier, la cui dottrina incontrava sempre più il favore del proletariato tedesco. Si rafforzò allora in Germania l'influenza del socialismo e del comunismo, mentre peggioravano le condizioni degli artigiani, vittime della concorrenza delle fabbriche, e quelle degli operai, i cui salari, in conseguenza della concorrenza anglosassone più progredita, venivano costantemente diminuiti.

Questo stato di miseria, reso più gravoso da un prolungamento inumano della giornata lavorativa e dall'assenza di qualsiasi misura di protezione sociale, spingeva gli operai a ribellarsi contro un padronato che li riduceva alla disperazione e contro le macchine, cui attribuivano la

responsabilità della loro sorte. Scoppiarono rivolte soprattutto in Renania, ma furono rapidamente schiacciate dal governo, con l'appoggio della borghesia. E' significativo, per capire la situazione della Germania di quel tempo, che il primo tentativo di sollevazione non fu una sommossa operaia, ma la rivolta dei contadini dell'Assia.

Dopo che in Germania furono repressi tutti i movimenti rivoluzionari, la Svizzera e la Francia, in cui si rifugiavano tutti i perseguitati, divennero i centri dell'agitazione rivoluzionaria tedesca. I tentativi di organizzazione di questi rifugiati tedeschi furono rapidamente bloccati dai governi svizzero e francese e le loro associazioni dovettero trasformarsi in finti circoli culturali. Possiamo citare la "Lega dei Proscritti", nella quale si ebbe una scissione provocata dallo scontro tra le tendenze liberali e quelle comuniste. I comunisti fonderanno la "Lega dei Giusti", che costituì il centro del movimento operaio rivoluzionario tedesco. In seguito alle persecuzioni cui questa Lega andò soggetta, parte dei suoi membri emigrò in Inghilterra, mantenendo però attivi rapporti con gli affiliati residenti in Francia, Germania, Svizzera e Belgio. E' grazie all'impulso di questi elementi che sarà poi creata nel 1847, con Marx ed Engels, la "Lega dei Comunisti".

Data la debolezza e la mancanza di organizzazione del proletariato tedesco, l'agitazione della "Lega dei Proscritti", e in seguito della "Lega dei Giusti", non produsse in Germania effetti decisivi. Sino alla vigilia della rivoluzione del 1848 la lotta principale avrà luogo tra l'opposizione liberale e i governi reazionari. Nello stesso tempo, tuttavia, gli artigiani proletarizzati e i proletari operai condurranno una lotta sempre più energica in difesa dei loro interessi di classe.

La filosofia idealistica tedesca

Lo sviluppo economico e sociale che trasforma progressivamente l'economia dei paesi occidentali e il conseguente apparire di nuove classi (borghesia e proletariato) inevitabilmente provoca anche una trasformazione nel campo delle idee, portando gradualmente ad una nuova concezione del mondo, che costituisce il riflesso ideologico del capitalismo e recepisce le nozioni di libertà e movimento. Si pone allora il problema di superare il dualismo lasciato insoluto dal razionalismo, che oppone lo spirito alla materia e l'essere umano alla natura, per giungere ad una concezione organica del mondo concepito nella sua evoluzione.

Entra in gioco la filosofia idealistica tedesca, ma essa rappresenta, sia pure in modo contraddittorio, un'ideologia borghese e quindi non può superare la contraddizione, intrinseca al regime capitalistico, tra un modo di produzione che integra gli uomini sempre più profondamente nel loro ambiente e sempre più strettamente li associa nel lavoro, e un modo di appropriazione che isola gli individui opponendoli gli uni agli altri. La filosofia idealistica tedesca, i cui principali rappresentanti sono Fichte, Schelling e Hegel, crederà illusoriamente di superare tale contraddizione "spiritualizzando" l'uomo e la natura. Vedendo il mondo come un immenso organismo sottoposto all'incessante azione trasformatrice di forze e leggi interne, ricondurrà lo sviluppo del mondo stesso a quello dell'Idea e porrà quest'ultima come principio delle cose e degli esseri umani.

Nei sistemi di questi filosofi l'Idea comprende in sé tutta la realtà, diventa contemporaneamente soggetto e oggetto e quindi lo sviluppo del mondo viene spiegato con l'autodeterminazione dell'Idea. Nella loro concezione del mondo, visto nel suo divenire, essi rappresentavano i caratteri essenziali del nuovo regime economico, mettendo in primo piano le nozioni di trasformazione, sviluppo, progresso e, attribuendo a tutto ciò lo scopo della realizzazione della libertà, interpretavano le esigenze della borghesia, che si richiamava a tale principio sia in campo economico che in campo politico e sociale. Naturalmente la libertà era quella necessaria al capitalismo per svilupparsi, produrre e sfruttare.

La Germania era allora arretrata e divisa in piccoli Stati con governi reazionari, perciò questi filosofi non potevano proporre una soluzione concreta al problema della libertà e trasferivano tale problema sul terreno “spirituale”, convinti che, essendoci una necessaria correlazione tra lo sviluppo della realtà materiale e quello della realtà “spirituale”, si potesse agire sul mondo e trasformarlo con la sola azione del pensiero.

Ma, nonostante il loro carattere idealistico, i sistemi di questi filosofi rappresentano in una certa misura un tramite nel passaggio dalla concezione metafisica a quella storica e dialettica del mondo. La filosofia idealistica tedesca, considerando l'Idea legata indissolubilmente al mondo, che essa crea esteriorizzandosi, concepiva l'unità della realtà “spirituale” e di quella materiale viste nei loro rapporti e ciò comportava l'esigenza di considerare idee, fatti ed esseri non più metafisicamente come qualcosa di statico, ma dialetticamente, nelle loro relazioni e nel loro divenire. Ciò portava a rifiutare il concetto di trascendenza, ossia la visione che postula un principio esterno il quale crei il mondo e ne controlli lo sviluppo, sostituendo ad essa il concetto di immanenza, che integra nel mondo stesso il suo principio creatore e regolatore.

Si faceva sempre più strada una concezione dialettica e storica del mondo, secondo la quale la realtà essenziale era la realtà vivente e per comprenderla bisognava analizzarla nel suo sviluppo. Il mondo doveva quindi essere concepito nel suo cambiamento, nel suo trasformarsi e divenire. L'elemento fondamentale del reale non era allora l'identità, come voleva la concezione statica del mondo che congela tutto nell'immobilità e nella morte, ma l'opposizione, la contraddizione che causa una costante trasformazione ed è la fonte del divenire, della vita.

Possiamo tralasciare l'esame delle teorizzazioni di Fichte e Schelling per arrivare direttamente a Hegel, la cui filosofia era destinata ad avere una profonda influenza sulla formazione intellettuale di Marx ed Engels. In Hegel si manifesta nettamente un'evoluzione dell'idealismo verso una più concreta concezione organica del mondo che unisca più intimamente l'Idea alla realtà. Engels scrive: *“La filosofia tedesca moderna trovò il suo coronamento nel sistema di Hegel, nel quale, per la prima volta, e questo è il suo grande merito, tutto il mondo della natura, della storia e dello spirito veniva concepito ed esposto come un processo, cioè in eterno movimento, mutamento, formazione ed evoluzione, e veniva fatto il tentativo di provare l'intima connessione di questo movimento e di questo sviluppo.”* (*Il socialismo dall'utopia alla scienza* citato, p.59)

Come per Fichte e Schelling, anche l'essenza della dottrina di Hegel si spiega con le sue tendenze politiche e sociali. Egli interpreta le aspirazioni della borghesia tedesca in via di formazione, che desidera emanciparsi dal sistema feudale ancora dominante, ma, essendo incapace di rovesciarlo, è costretta ad adattarsi ad esso e al contempo al regime della monarchia assoluta.

A un certo punto Hegel è influenzato dalle idee progressiste del capitalismo rivoluzionario, ma poi, specialmente con l'avvento della Restaurazione, diviene sempre più favorevole al conservatorismo reazionario, trasformandosi in apologeta della monarchia prussiana. E questo spiega il carattere contraddittorio della sua dottrina, che è un miscuglio di elementi progressisti e conservatori. Egli interpreta la concezione organica del mondo in senso conservatore; si sforza di dare all'idealismo un carattere più concreto, teorizzando che l'Idea esiste realmente solo nella misura in cui si integra effettivamente nella realtà oggettiva. Nella sua analisi arriva più volte vicino ad una concezione materialistica, ma – come fa notare Lenin nei suoi commenti alla *Logica* – subito fugge spaventato e rimane sostanzialmente, ma anche contraddittoriamente, idealista. Dopo aver sublimato la realtà concreta fino a ridurla ad una mera espressione dell'Idea, può affermare che l'“Idea assoluta” è tutto: l'Idea assoluta pone davanti a se stessa, dandole così origine, una realtà concreta (o forse meglio un'idea concreta) ed in questo modo si riconosce, prende coscienza di sé per poi riassorbire tutto. La progressiva unificazione dell'Idea e dell'essere, determinata dalla razionalizzazione del mondo, si realizza sotto forma di idee concrete, di concetti,

che non sono semplici rappresentazioni dell'essere, ma costituiscono la realtà stessa nel suo nucleo essenziale. Poiché nell'idea concreta l'elemento spirituale e quello materiale coincidono, Hegel fa di essa il legame tra il pensiero e il reale concreto, il che gli consente di realizzare, in termini ideologici, la sintesi della realtà materiale e della realtà spirituale e di affermare che l'Idea racchiude in modo effettivo l'essenza stessa delle cose e ne regola lo sviluppo. Che cosa significa "Idea assoluta"? Bisogna chiederlo a Hegel, posto che egli stesso lo sappia. Pare sia quell'Ente perfetto e misterioso il quale esiste da sempre, prima del mondo, che esso genera e governa. Insomma è Dio. Domandate a qualsiasi teologo che cos'è Dio e sarete subissati da un fiume di parole prive di significato.

Dato che la realtà concreta, nella sua essenza, si identifica con l'Idea, e quindi le necessità reali si identificano con le necessità razionali, la logica, cioè il movimento delle idee, diventa creatrice del reale. Di conseguenza lo sviluppo di quest'ultimo risulta tale da poter essere dedotto per opera del solo pensiero. Questo concetto di un'Idea assoluta che realizza la sua essenza esponendo la sua sostanza nel mondo porta Hegel a subordinare il corso della storia a quello della logica, regolando la successione degli eventi secondo il loro ordine di successione logica.

Bisogna però dire che *La scienza della logica* di Hegel è stata molto apprezzata da Marx ed Engels, e più tardi anche da Lenin, perché da essa, dopo averne rotto il guscio mistico, come dice Marx, si possono ricavare le leggi della dialettica ben sviluppate e le basi per una teoria della conoscenza o scienza della logica, necessaria per comprendere la funzione del pensiero e i rapporti dialettici tra esso e l'attività pratica, cioè tra la teoria e la prassi. Certo per far ciò è necessario rovesciare completamente l'idealismo hegeliano e sostituirvi un materialismo dialettico, buttando via tutta la spazzatura, ossia, come dice Lenin, il novanta per cento.

Come già detto, la trasformazione è determinata dalle opposizioni, dalle contraddizioni, senza le quali non c'è evoluzione né vita. L'accentuazione dell'antagonismo tra gli elementi contraddittori genera una crisi nella quale i contrari sono soppressi in quanto tali e riassorbiti in un'unità superiore, che rappresenta la loro sintesi. In questo processo dialettico si esprime il movimento dell'Idea, che, nel suo moto di superamento delle contraddizioni continuamente rinascenti, progredisce da nozione a nozione, da concetto a concetto, ognuno dei quali rappresenta un nuovo grado della realtà materiale e di quella "spirituale", che esso unisce in sé.

Tentando di fare del mondo la realizzazione progressiva dell'Idea assoluta, Hegel riduce a concetti la totalità del reale, per esporre il suo sviluppo come un processo razionale che riproduce il movimento dell'Idea. Questo sviluppo si realizza nel corso della storia attraverso la successione dei grandi popoli, ciascuno dei quali rappresenta un ulteriore grado d'innalzamento dello "Spirito del Mondo", che si esprime nella creazione di una nuova forma di Stato.

Hegel cade in una tremenda contraddizione quando vuole giustificare il presente come perfetta espressione dell'Idea. Arrestando così al presente lo sviluppo dialettico, egli, come tutti i conservatori, assegna al presente stesso un valore assoluto, considerandolo come il risultato necessario e perfetto dell'evoluzione razionale e come l'espressione suprema e definitiva dell'Idea. Ferma il corso della storia allo Stato prussiano, che idealizza facendone la realizzazione compiuta e definitiva dell'Idea assoluta. Infine questa realizzazione si attua attraverso l'arte, espressione sensibile dell'Idea assoluta; la religione, che ne è la rappresentazione simbolica, e la filosofia, nella quale l'Idea assoluta perviene alla piena autocoscienza. Nella successione delle religioni Hegel assegna un posto privilegiato alla religione cristiana, nella quale vede l'espressione simbolica della sua (di Hegel) filosofia. Egli le attribuisce, come allo Stato prussiano, un valore assoluto e arresta al cristianesimo lo sviluppo dell'Idea nella sfera religiosa. L'Idea assoluta raggiunge la sua più alta espressione non più nella forma simbolica propria della religione, ma sotto forma di idee, nella

successione dei grandi sistemi filosofici, dei quali l'ultimo, il suo (di Hegel) costituisce la forma definitiva e compiuta dell'Idea assoluta stessa.

La filosofia hegeliana segna il termine finale della filosofia idealistica tedesca ed il passaggio ad una concezione più realistica del mondo. Il suo sistema, che unificava l'idea e l'essere nello sviluppo dialettico della storia, rispecchiava la trasformazione sempre più vasta e potente del mondo operata dall'evoluzione del processo produttivo e la sempre più profonda integrazione dell'uomo in esso.

Nonostante la sua tendenza al realismo, questa dottrina rimane fundamentalmente idealistica. Come la Germania di quel tempo, che passava progressivamente da un'economia semi-feudale ad un'economia capitalistica, essa presenta un carattere di transizione e di compromesso. Lo sviluppo dialettico è solo apparente perché il movimento, il divenire è determinato da un principio superiore: l'Idea assoluta, che, come causa prima e finale del divenire, al termine della sua evoluzione torna ad essere ciò che era all'inizio. Il tentativo di conciliare un sistema conservatore - che, come abbiamo visto, arresta al presente il movimento dell'Idea assoluta e della storia - con la dialettica, che implicherebbe invece un continuo cambiamento, al quale non è possibile assegnare come termine una determinata forma politica, sociale o religiosa, si risolve in un colossale aborto e imparenta ancora la dottrina di Hegel alla concezione statica del mondo.

Engels, arrivato alla maturità, dirà: *“Hegel era un idealista, il che vuol dire che per lui i pensieri del suo cervello non erano i riflessi più o meno astratti delle cose e dei fatti reali, ma gli oggetti e il loro svolgimento erano invece il riflesso realizzato della ”Idea” preesistente, non si sa come, al mondo medesimo. Tutto veniva quindi collocato col capo all'ingiù e il nesso reale del mondo veniva completamente rovesciato. E per quanto alcuni dei nessi singoli fossero concepiti da Hegel con esattezza e con genialità, per i motivi che abbiamo detto, una gran parte del suo sistema doveva essere, anche nei particolari, rabberciata e costruita artificialmente; doveva, in una parola, risultare deformata. Il sistema di Hegel come tale fu quindi un aborto colossale, ma fu anche l'ultimo del genere.”* (Ibidem, p. 60)

Le prime esperienze di Marx ed Engels

Il 5 maggio 1818 nasceva **Karl Marx**. Si era all'inizio dell'epoca controrivoluzionaria della Santa Alleanza. Il luogo di nascita è Treviri nella parte meridionale della bassa Renania, regione della Mosella. A differenza della parte settentrionale, qui l'industria era poco sviluppata e prevaleva l'agricoltura. La Renania era già annessa alla Prussia e vi si stava formando un movimento liberale, che, come in tutta la Germania, tendeva a rivendicare riforme favorevoli allo sviluppo del capitalismo e della società borghese. A causa di una grave crisi economica, questo movimento trovava appoggio nel crescente malcontento dei contadini. Anche il padre di Marx, un avvocato, seguiva le idee liberali, ma non era un rivoluzionario, bensì un moderato, che apprezzava la monarchia prussiana. Tra lui, finché visse, e il figlio Karl ci fu sempre un ottimo rapporto.

Inevitabilmente Karl Marx fu influenzato dall'ambiente in cui era nato e cresciuto, dalla famiglia borghese agiata, semplice, laboriosa e dall'insegnamento di qualche professore liberale del locale liceo, nel quale c'era un fermento notevole. Benché educato nella religione cristiana protestante, si rivelò subito, grazie al padre, alieno da qualsiasi dogmatismo: in lui la filosofia razionale aveva il sopravvento sulla religione.

I genitori sognavano per lui una carriera giuridica o amministrativa e lo mandarono alla università di Bonn, dove dominava il romanticismo, al quale anche il giovane Karl si convertì, mettendo da parte il razionalismo. Si impegnò inizialmente molto negli studi e diede anche sfogo

alla sua passione per la poesia, ma ad un certo punto si abbandonò alla vita allegra e dissipata che era tipica degli studenti di quell'università.

L'anno seguente si trasferì a Berlino, capitale della Prussia, la cui università contava parecchie migliaia di studenti ed attirava i più celebri insegnanti. Qui il clima culturale era ben diverso da quello di Bonn e iniziò per Marx un periodo molto importante della sua vita. Continuò a scrivere con passione poesie (per la verità abbastanza mediocri) e s'impegnò decisamente negli studi.

In quel tempo l'università di Berlino era il centro dello heghelismo, ma Marx non si convertì tanto presto alla dottrina di Hegel, che gli appariva troppo realista, perché egli era imbevuto di idealismo romantico e quindi lottava contro l'influenza hegeliana, la quale poi finirà per impadronirsi di lui e col dominarlo per un lungo periodo. Seguì i corsi di diritto di Savigny e di Gans, capi di due scuole giuridiche opposte: quella storica del diritto e quella hegeliana, che rappresentavano il conservatorismo e il liberismo. Gans andava ben oltre i limiti della materia che insegnava: favoriva nei suoi studenti la presa di coscienza delle questioni economiche e sociali, diffondeva le idee di Saint-Simon e descriveva anche la situazione del proletariato. Marx subì profondamente il suo influsso e ciò contribuì a rafforzare in lui non solo le tendenze liberali, ma anche quelle democratiche e sociali. Nello stesso tempo anche Savigny contribuì a sviluppare il lui un più stretto legame tra idee e fatti.

Marx seguì anche altri corsi, ma a un certo punto cominciò ad abbandonare gli studi di diritto per la filosofia, dalla quale sperava di ricavare un sistema, una concezione del mondo capace di soddisfare le sue aspirazioni. Scrisse alcune ponderose opere, per poi accorgersi che valevano poco e quindi ripudiarle. Cominciò a criticare la mentalità ristretta e fiacca della piccola borghesia, manifestando un sentimento di ribellione contro la società borghese, ma dando alla sua critica un carattere idealistico e astratto, perché ancora non la collegava al movimento politico e sociale del suo tempo. Si orientava sempre più verso un liberalismo democratico e si allontanava dal romanticismo, che esprimeva le tendenze reazionarie. In una lettera al padre del 10 novembre 1837 scriveva: “[Liberandomi] dall'idealismo giunsi a cercare l'idea nella realtà stessa. Gli dei, che prima abitavano al di sopra della terra, ora ne diventavano il centro.” (Marx-Engels, *Opere complete*, volume I, Ed. Riuniti, Roma 1980, p.14). In realtà Marx non si liberava in quel momento dall'idealismo in generale, ma solo dall'idealismo romantico per convertirsi all'idealismo oggettivo di Hegel. Questa evoluzione dall'idealismo romantico al realismo si manifestava allora in tutti i campi sotto l'impulso dello sviluppo economico e scientifico, che legava l'uomo sempre più strettamente al suo ambiente naturale e sociale e gli dava una conoscenza sempre più esatta della natura e delle sue leggi. In filosofia ciò era espresso da Hegel, il quale, pur conservando l'Idea assoluta come principio primo degli esseri e delle cose, e pur giostrandosi tra le contraddizioni del suo sistema, in qualche modo integrava la realtà nell'Idea assoluta stessa. Marx si abbandona ora nelle braccia di Hegel.

Inizia qui un'autocritica che diverrà per lui una norma: si sottoporrà ad essa per progredire sempre nel pensiero e nell'azione. La filosofia di Hegel, che, spiegando il divenire organico del mondo, lo distoglieva sia dall'idealismo romantico che dal dogmatismo e dall'utopia, segnerà una prima tappa nel progressivo passaggio di Marx dall'idealismo al materialismo. Attraverso l'idealismo oggettivo di Hegel, egli giungerà ad una concezione del mondo che, pur rimanendo ancora essenzialmente idealistica, acquistava un carattere più concreto, perché, anche se con delle contraddizioni, non separava, almeno in un primo momento, l'Idea dal reale.

Friedrich Engels era nato il 28 novembre 1820 a Barmen, nella parte industriale della Renania. La sua era una famiglia di industriali. Diversamente da quella di Marx, di spirito liberale e illuministico, la famiglia di Engels era di tendenze reazionarie e soggetta ad un gretto spirito pietistico. Engels sarebbe arrivato ad una concezione del mondo simile a quella di Marx, ma attraverso un percorso più accidentato e con lotte esterne ed interne più aspre. Durante tutta la giovinezza dovette lottare contro l'atmosfera oppressiva della sua famiglia prima di convertirsi alle

idee liberali, inizialmente in ambito religioso e poi politico. Le sue prime battaglie non si svolsero nel campo sociale, come per Marx, ma nel campo famigliare.

Il pietismo era un movimento religioso riformista sviluppatosi durante il XVII secolo, che tendeva ad accentuare gli aspetti non razionali e soggettivi della religiosità. La versione contro la quale dovette lottare Engels era legata a tradizioni calviniste e puritane, era l'espressione ideologica di un capitalismo in formazione, che nella sua fase iniziale non avrebbe potuto costituirsi se non fondandosi su un tenore di vita austero e su una rigida economia. Questo pietismo puritano considerava e condannava come peccati tutte le gioie della vita. Esaltava il lavoro e celebrava le virtù del risparmio, appoggiando così il capitalismo nascente e favorendo lo sfruttamento del proletariato al quale negava ogni svago. Era il naturale alleato della reazione nella lotta contro le tendenze razionaliste e liberali.

Il padre di Engels, di tendenze ultrareazionarie e di strettissima ortodossia, faceva educare i suoi figli nel più severo spirito religioso. Però i suoi interessi economici gli avevano impedito di lasciarsi assorbire completamente dal pietismo. La madre invece era una donna vivace, allegra e perciò rifiutava la tetra religiosità pietistica. Friedrich ereditò da lei questi aspetti.

A 14 anni fu mandato al liceo della vicina città di Elberfeld, che era più aperta al progresso sia politico che sociale. Nel 1829 gli operai di Elberfeld si erano rivoltati contro i padroni e avevano rotto le macchine, che, creando disoccupazione e facendo diminuire i salari, aggravavano la loro miseria. Anche la borghesia era in fermento e nacque un movimento liberale e democratico, che era penetrato nel liceo attraverso professori di tendenza liberale. Nella sua ribellione all'oppressione familiare, Engels non pensava ancora di trovare una soluzione fuori dalla religione cristiana e la sua aspirazione alla libertà non assumeva ancora, come in Marx, un carattere politico. A Barmen, dov'era nato, la borghesia pietista era ostile ad ogni tendenza liberale e la rivoluzione del 1830 non aveva avuto alcuna influenza su di essa, che non rivendicava neppure la libertà di stampa e la costituzione. Le uniche questioni a cui s'interessava erano quelle economiche: si opponeva al governo solo per difendere i propri interessi nel commercio e nell'industria contro la politica agraria mirante a favorire i feudatari. Perciò Engels per lungo tempo non subì l'influsso del movimento liberale, però si occupò presto del problema dell'emancipazione sociale, perché la sua città era già molto industrializzata ed egli poteva osservare la spaventosa miseria che gravava sul proletariato; lo sfruttamento che non risparmiava le donne e i bambini, costretti a lavorare fin dall'età di sei anni o anche prima; la degradazione degli operai, che cercavano di dimenticare nell'alcool di pessima qualità i loro stenti. L'ubriachezza era favorita dallo Stato, che con le imposte sull'alcool si arricchiva, e dai padroni, che potevano più agevolmente tenere sotto controllo gli operai. Engels imparò, prima e in modo più diretto di Marx, a conoscere le condizioni inumane di vita dei proletari nel periodo della formazione del capitalismo. Di conseguenza iniziò a provare una repulsione sempre maggiore per la religione e per il regime borghese, che sottoponeva a una critica severa. Ma comunque le questioni politiche e sociali non erano per il momento in prima fila, perché non aveva ancora risolto il problema dell'opposizione alla famiglia ed all'ambiente in cui viveva.

Dopo il liceo avrebbe voluto studiare diritto, ma il padre, che lo aveva, in quanto primogenito, destinato al commercio gli impose di lasciare la scuola un anno prima dell'esame di licenza: dovette trascorrere un anno con lui per prepararsi alla futura professione. Poi fu mandato presso una casa di esportazione a Brema, grande città marinara che aveva rapporti con tutte le parti del mondo e che gli permise di ampliare la sua visuale sulle questioni economiche e sociali, esercitando su di lui un'influenza analoga a quella di Berlino su Marx. Infatti l'esperienza di Brema lo condusse verso il liberismo democratico.

Così, sfuggito alla rigida tutela familiare e al soffocante ambiente piccolo borghese di Barmen, poté darsi alla bella vita. Gli piaceva divertirsi, mangiare e bere, praticare sport, suonare e cantare. Ma in realtà tutto questo nascondeva una crisi profonda, che provocava in lui dolorosi tormenti interiori. Come Marx, sentiva il bisogno di veder chiaro in se stesso, ma, invece di cercare una soluzione ai suoi problemi sul terreno astratto della filosofia, si sforzava di risolverli considerandoli

nei loro rapporti con la realtà immediata. Si liberava gradatamente dalle idee reazionarie e si orientava verso un liberalismo ancora anche religioso oltreché politico, con forte connotazione democratica, perché era istintivamente portato a difendere non gli interessi specifici della borghesia, ma più in generale quelli del popolo e in particolare del proletariato. Era pronto per l'esperienza della collaborazione con la sinistra hegeliana.

L'esperienza della collaborazione con i giovani hegeliani

La contraddizione in Hegel tra il sistema idealistico reazionario e il metodo dialettico, ancora idealistico ma rivoluzionario, doveva provocare in seno alla scuola hegeliana una scissione tra una destra conservatrice e una sinistra progressista, che cercava di adattare la dottrina alle tendenze liberali della borghesia e quindi ripudiava gli aspetti conservatori, andando verso il risultato di serbare solo la dialettica rivoluzionaria. Gli aderenti alla sinistra hegeliana erano ancora discepoli entusiasti di Hegel e, solo dopo che l'inasprirsi della lotta politica rese insostenibile ogni compromesso, passarono ad una critica diretta della sua filosofia in generale.

Il primo attacco da un punto di vista razionalistico fu mosso nel 1835 da Strauss nel suo libro "La vita di Gesù", nel quale si contrapponeva all'assimilazione della religione alla filosofia fatta da Hegel, dimostrando che ciascuna di esse aveva un suo ambito; non erano dunque riconducibili l'una all'altra. In più, con la sua critica della religione cristiana, alla quale negava ogni valore assoluto, minava una delle basi del sistema conservatore hegeliano.

Per adattare la filosofia di Hegel al liberalismo, i giovani hegeliani dovevano tentare di eliminare la contraddizione tra la visione dialettica del mondo e il sistema conservatore, ossia dovevano pervenire a dissociare il metodo dialettico dal sistema e prolungare nel futuro il movimento dialettico dell'Idea, che non doveva servire solo a dedurre il presente dal passato, ma anche il futuro dal presente. Però, essendo la borghesia tedesca debole e semi-conservatrice, non trovarono in essa l'appoggio rivoluzionario e il loro movimento rimase essenzialmente ideologico. Imbevuti di dottrina hegeliana, essi non mettevano in dubbio l'assoluto potere dell'Idea di trasformare il mondo; inoltre erano incapaci di portare la loro lotta su un terreno politico e sociale e perciò rimanevano convinti che, siccome lo sviluppo delle idee determina quello della realtà, bastasse eliminare in teoria gli elementi irrazionali presenti nel reale per razionalizzare il corso della storia. Separando il metodo dialettico dal sistema conservatore, che era servito a giustificare la politica reazionaria della Santa Alleanza, essi ricavano dalla filosofia hegeliana una concezione teorica e pratica rivoluzionaria in accordo con le aspirazioni liberali della borghesia.

Il primo ad esprimere chiaramente ciò fu Cieszkowski, che pubblicò nel 1838 il suo libro "Prolegomeni alla filosofia della storia", nel quale affermava la necessità di sostituire alla filosofia hegeliana, puramente speculativa, una filosofia dell'azione, sostenendo che la filosofia non dovesse limitarsi a ricavare dal passato le leggi della storia, ma anche far leva su di esse per trasformare il mondo. Ciò implicava che non si dovesse considerare, come faceva Hegel, l'attività umana solo sotto forma di pensiero, ma anche di volontà. I giovani hegeliani, già propensi a credere che il divenire della storia potesse essere determinato semplicemente per mezzo della critica della realtà presente, accolsero con entusiasmo questa filosofia dell'azione, che si poneva come scopo di indirizzare il corso della storia mediante un'attività spirituale concepita sotto forma di volontà. Ma, mentre Cieszkowski già andava oltre il liberalismo, proponendo un socialismo utopistico come obiettivo da realizzare nell'avvenire, essi difendevano ideologicamente le aspirazioni e gli interessi della borghesia, ossia erano semplicemente dei liberali. Criticavano l'organizzazione assolutistica e feudale con l'intento di dare alla società e allo Stato prussiano un carattere razionale, cioè in accordo con gli interessi della borghesia. Tuttavia, seguendo Hegel, continuavano a idealizzare lo Stato ed a vedere nello Stato prussiano l'incarnazione dell'Idea; però ritenevano che, al momento, tale Stato

dovesse ancora realizzare al più alto grado i suoi compiti. Volevano orientarlo verso il razionalismo. Fino all'inizio del decennio 1840-1850, cioè fino al momento in cui in Germania il proletariato comincerà ad esercitare una funzione importante e quindi la questione sociale diventerà attuale, le idee socialiste che rispondevano alle aspirazioni ed agli interessi di classe del proletariato, dovevano avere, nel movimento dei giovani hegeliani, una parte solo secondaria.

Engels scrive: *“Il complesso della dottrina di Hegel lasciava ... uno spazio considerevole per le più differenti concezioni pratiche di partito; e pratiche, nella Germania teoretica di quel tempo, erano soprattutto due cose: la religione e la politica. Coloro che davano importanza soprattutto al sistema di Hegel potevano in entrambi questi campi essere conservatori; coloro per cui l'essenziale era il metodo dialettico potevano appartenere, tanto in religione che in politica, all'opposizione estrema. Verso la fine del decennio 1830-1840 la scissione nella scuola hegeliana apparve sempre più marcata. L'ala sinistra, i cosiddetti giovani hegeliani, nella lotta contro i pietisti ortodossi e i reazionari feudali, rinunciarono, un pezzo dopo l'altro, a quel rispettabile ritegno filosofico verso le questioni ardenti del giorno, che sino allora aveva assicurato alla loro dottrina la tolleranza e persino la protezione dello Stato; e quando, nel 1840, la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutistica salirono al trono con Federico Guglielmo IV, non si poté evitare di prendere partito apertamente. La lotta venne allora condotta con armi filosofiche, ma non più per fini filosofici astratti; si trattava in modo diretto della distruzione della religione tradizionale e dello Stato esistente. ... La politica era però allora un terreno assai spinoso, e perciò la lotta principale fu contro la religione, il che era pure, indirettamente, e in modo particolare dopo il 1840, una lotta politica.”.* (F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* citato, pp. 25,26).

Nel 1838 Ruge fondò gli “Annali di Halle”, che diventarono presto il centro di raccolta dei giovani hegeliani. Ruge, pur non essendo un pensatore originale, era molto intraprendente, aveva una vasta conoscenza e un temperamento combattivo; era quindi un ottimo direttore di riviste contestatrici. Dopo essere stati attaccati da tutti i reazionari, gli Annali di Halle assunsero un carattere sempre più marcato di opposizione: passarono dalla critica filosofico-religiosa alla critica politica e ciò segnò l'inizio del vero e proprio movimento politico della sinistra hegeliana.

Un personaggio importante fra i giovani hegeliani, in quel periodo, fu Bruno Bauer, che, insieme ad altri, aveva fondato il “Circolo dei dottori”, al quale aderì anche Marx. Questi giovani dottori in filosofia, storia e teologia, erano convinti seguaci della filosofia di Hegel, che, secondo loro, aveva dato una soluzione definitiva ai problemi fondamentali. Al pari degli altri giovani hegeliani, essi non avevano alcuna forza di contrapposizione reale e riducevano l'azione ad un'attività meramente teorica e concepita nella forma speculativa di una filosofia dell'azione.

Bruno Bauer aveva svolto un intenso lavoro di critica dei vangeli e della religione in generale, dal quale ricavava una dottrina dell'azione, la filosofia critica, che rafforzava quella di Cieszkowski. Voleva dimostrare che la storia era una creazione della coscienza universale, la quale nel succedersi delle forme religiose attraverso cui si manifesta, realizzava la propria essenza in modo sempre più perfetto, ossia giungeva alla conoscenza di sé. La sostanza, cioè la realtà concreta, era solo la forma definita e particolare che la coscienza assume nel corso della sua evoluzione. In questo sviluppo infinito, la coscienza progredisce distruggendo continuamente la realtà da lei stessa creata e questo procedere dialettico è opera della critica, che, confrontando di continuo il razionale col reale ed eliminando da quest'ultimo gli elementi irrazionali, determina uno sviluppo progressivo della coscienza universale e con essa del mondo. Di Hegel, Bauer conservava il concetto di processo dialettico infinito della storia, ma separava la coscienza dalla realtà concreta e quindi spezzava l'unità di pensiero ed essere realizzata da Hegel nell'idea concreta. Senza avere convinzioni politiche ben precise, poi orientava la filosofia verso una trasformazione dello stato di cose esistente e apriva in tal modo il percorso dal liberalismo religioso al liberalismo politico.

Questa dottrina, che risolveva il movimento della storia in un progresso essenzialmente

“spirituale” e riduceva l'attività pratica ad una critica dei dogmi e delle istituzioni dello Stato, fu accolta molto bene dai giovani hegeliani, i quali erano già inclini a credere che con la sola potenza del pensiero si potesse trasformare radicalmente il mondo. Dopo la svolta estremamente reazionaria del nuovo re Federico Guglielmo IV, essi iniziavano ad orientarsi verso una critica anche dell'assolutismo e verso una lotta aperta per la libertà ed il progresso. Tuttavia continuavano a credere che l'avvenire dell'umanità dipendesse dallo sviluppo razionale dello Stato prussiano.

Marx, più di quanto avesse fatto prima, continuava i suoi studi fuori dall'università, che trascurava quasi del tutto. In quel tempo il suo riferimento era il “Circolo dei dottori”. Egli era molto più giovane degli altri membri: aveva solo 20 anni, mentre gli altri erano tutti sulla trentina, ciononostante s'impose immediatamente con la sua forte personalità e con le sue notevoli capacità, e fu accolto da pari a pari. Era ritenuto un vero arsenale di pensieri e una fucina di idee.

Subì l'influenza di Bruno Bauer, col quale divenne molto amico e collaborò anche scrivendo dei documenti insieme. Bauer, quando in seguito si trasferì a Bonn per ivi insegnare teologia, manifestò rimpianto per lo stimolo che Marx gli dava grazie alle sue grandi e lucidissime capacità di analisi. Si scambiarono una corrispondenza molto fitta, che durò a lungo. Però alcuni anni dopo Marx demolirà Bauer scrivendo con Engels “La sacra famiglia”.

Avendo assorbito le concezioni di Bauer, inizialmente Marx fu catturato dall'attività filosofica e critica, puramente intellettuale, della sinistra hegeliana, ma in seguito, come in quel periodo successe a quasi tutti i giovani hegeliani, egli s'interessò di filosofia più per ragioni politiche che per ragioni speculative. Però, fin dall'inizio, fedele in ciò al pensiero fondamentale di Hegel, egli divergeva dagli altri giovani hegeliani su di un punto essenziale. Mentre condivideva la loro necessità di determinare mediante la filosofia critica il corso della storia, per dargli un contenuto razionale, già allora si rifiutava di dissociare l'Idea dal reale, il pensiero dall'essere, la coscienza dalla sostanza e respingeva la loro concezione dell'assoluto potere dell'Idea di modificare il mondo a suo arbitrio. Cercava di mantenere all'evoluzione storica il suo carattere oggettivo, conservando di Hegel due concetti importanti: che l'Idea assoluta non ha esistenza fuori dalla realtà che essa crea ed a cui è legata e che il movimento dialettico generato dalle contraddizioni interne ad ogni realtà non può essere arbitrariamente determinato dal pensiero staccato dal reale. Questa divergenza dipendeva dal fatto che Marx già aveva una concezione non solo liberale, ma anche democratica e voleva agire sul mondo allo scopo di trasformarlo; inoltre considerava il movimento dialettico come immanente al reale.

In questo periodo Marx approfondisce anche lo studio della filosofia greca post-aristotelica: lo scetticismo, l'epicureismo e lo stoicismo; e prepara la sua tesi di laurea sulle differenze tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Impiega per questo molto tempo, perché lavorava lentamente, essendo incline per natura ad approfondire di continuo gli argomenti che affrontava e a sottoporre il risultato delle sue riflessioni e delle sue ricerche a una severa autocritica. Nei suoi quaderni, dove annotava riflessioni, commenti e valutazioni, possiamo trovare le tracce della maturazione graduale del suo pensiero.

Marx voleva partecipare direttamente alla lotta politica dei giovani hegeliani contro la religione. La critica della religione lo conduceva a concepire Dio come il prodotto dell'alienazione dell'essenza umana, ossia interpretava la religione come un fenomeno di alienazione che rende l'uomo estraneo a se stesso attraverso l'estrinsecazione della propria essenza in Dio. Lo stesso concetto che stava elaborando Feuerbach.

Contemporaneamente intraprendeva una profonda analisi dei caratteri dello sviluppo storico e dei rapporti tra la filosofia e il mondo, che, modificando le sue idee, doveva allontanarlo da quelle degli altri giovani hegeliani. Come loro egli era ancora idealista e concepiva l'attività umana essenzialmente come un'attività “spirituale”, ma, invece di risolvere questo sviluppo in quello della coscienza e di contrapporre la coscienza alla sostanza, il dover essere all'essere, egli, in accordo con Hegel, riteneva che il divenire della storia potesse venire determinato soltanto da una sempre più

profonda integrazione dell'Idea nel mondo e non dalla sua continua opposizione ad esso.

Attraverso un'analisi critica, Marx giungeva ad una migliore comprensione di Hegel e ad una esatta valutazione del movimento della sinistra hegeliana. Nel determinare la funzione della filosofia nello sviluppo della storia umana, superava nello stesso tempo Hegel e i giovani hegeliani. La filosofia della sinistra hegeliana si contrapponeva al mondo come filosofia dell'autocoscienza. Marx pensava che i giovani hegeliani avessero conservato i difetti di Hegel e non l'avessero superato, perché non erano in grado di esprimere nei suoi confronti un atteggiamento riflessivo e critico. Egli, criticando ad un tempo Hegel e i giovani hegeliani, perveniva ad una concezione del mondo, la quale, dopo il passaggio dal romanticismo all'hegelismo, segnava una nuova tappa nella sua progressiva evoluzione dall'idealismo al materialismo.

Dagli appunti che abbiamo menzionato risulta il modo in cui Marx concepiva il mondo e la storia, e la sua posizione sui problemi fondamentali dell'epoca che viveva. La sua concezione rimaneva sostanzialmente idealistica, ma dall'analisi dei rapporti dialettici tra filosofia e mondo derivava una comprensione dell'azione reciproca tra pensiero ed essere, Idea e realtà concreta, che gli permetteva di superare ad un tempo Hegel e i giovani hegeliani. Ciò che a prima vista si presentava come un'opposizione assoluta tra filosofia e mondo, tra coscienza e sostanza, si rivelava all'analisi come un'azione reciproca. In questo modo andava oltre Hegel, sia perché non poneva più limiti allo sviluppo della storia, che perché attribuiva al mondo una realtà indipendente dall'Idea e quindi perveniva ad una più profonda concezione dei loro rapporti dialettici.

Pur rimanendo ancora idealista e concependo ancora lo sviluppo del mondo in funzione della filosofia, Marx cominciava già a staccarsi dall'idealismo, in quanto non considerava più la filosofia come pura espressione dello "spirito", ma vedeva in essa la forma ideologica del processo storico; pensava che il suo sviluppo fosse determinato dialetticamente, per mezzo di azioni e reazioni, dallo sviluppo stesso del mondo.

Nel frattempo **Engels**, a Brema, si allontanava poco per volta dalle idee religiose, politiche e sociali della sua famiglia e degli ambienti borghesi di Barmen e di Brema, estremamente ostili ad ogni tendenza liberale e democratica. Entusiasta delle idee progressiste, che esaltava come le grandi idee del secolo, e del suo desiderio di lottare contro tutte le tendenze reazionarie, entrò, quando aveva ancora 19 anni, in rapporto con la stampa liberale e iniziò a pubblicare articoli sul "Telegrafo per la Germania" e sul "Giornale del mattino per le classi colte". Per evitare conflitti con la sua famiglia reazionaria, firmava questi articoli con uno pseudonimo.

Negli articoli per il Telegrafo egli criticava le tendenze politiche e religiose reazionarie, esprimendo una sempre più chiara posizione a favore del liberalismo e della democrazia. Nelle "Lettere dalla valle della Wupper", pubblicate anch'esse sul Telegrafo, mosse i suoi primi attacchi pubblici contro la società del suo tempo. In queste lettere descriveva l'ambiente nel quale era cresciuto e chiamava in causa il pietismo, la cui atmosfera soffocante aveva oppresso la sua infanzia e la sua giovinezza. Ma non si accontentava di denunciare il pietismo dal punto di vista religioso: metteva anche in evidenza come esso portasse all'abbruttimento degli uomini, soprattutto degli operai, e favorisse i padroni, che ne approfittavano per meglio sfruttarli.

Da questa critica delle conseguenze sociali del pietismo, egli passava ad una critica più generale della situazione sociale nella valle della Wupper, mostrando l'immenso sfruttamento dei proletari, che nel 1829 ad Elberfeld li aveva spinti alla rivolta. Non solo questi proletari erano condannati alla miseria, ma erano oppressi dal misticismo che li abbruttiva e dall'ubriachezza che li degradava.

Questa critica del ripugnante sfruttamento del proletariato non apriva ancora a Engels la strada verso il comunismo, ma rafforzava la sua opposizione alla società borghese e conferiva fin dall'inizio alle sue tendenze liberali un carattere democratico. Non avendo sotto gli occhi un movimento politico e sociale organizzato, egli in un primo tempo portava la lotta politica sul terreno letterario. La sua aspirazione a liberarsi da ogni ostacolo ed a partecipare alla lotta per la libertà si esprimeva attraverso l'evocazione delle grandi figure dell'antichità germanica.

Cominciò a leggere con molto interesse Strauss e così prese parte per la prima volta direttamente alla lotta condotta dalla sinistra hegeliana. Liberatosi, dopo gravi tormenti interni, dall'ortodossia, rimase ancora per un certo periodo legato al cristianesimo, per poi rivolgersi verso la fede in un Dio impersonale. Approfondì lo studio di Strauss e ciò lo liberò dalla fede nella divinità delle sacre scritture e lo portò ad un'interpretazione storica della religione cristiana. In questo modo gli fu più agevole passare dalla credenza nel soprannaturale all'ateismo.

Questo passaggio all'ateismo, unito alle sue tendenze liberali e democratiche, lo condusse gradatamente a partecipare alla lotta condotta dai giovani hegeliani contro le forze della reazione. La sua aspirazione alla libertà, che fino a quel momento aveva assunto forma letteraria e si era espressa servendosi dei personaggi della leggenda germanica, non tardò ad acquistare un carattere sempre più nettamente politico.

La partecipazione alle lotte della sinistra hegeliana determinò la sua conversione all'hegelismo, al quale venne indirizzato da Strauss e che lo affascino con la sua grandiosa concezione del mondo. Subito interpretò la filosofia di Hegel allo stesso modo dei giovani hegeliani, ma, come Marx, dissentì da essi su di un punto importante: quello dell'azione. Si poneva il problema del passaggio dal pensiero all'azione, dalla filosofia all'attività politica. Ma, invece di risolvere questo problema con la filosofia critica, lo risolveva unendo Hegel a Boerne, che era un rappresentante della "Giovane Germania".

Engels in passato si era entusiasmato per un certo tempo di questo raggruppamento che gli sembrava incarnare tutte le idee progressiste, ma presto aveva cominciato a vederne le debolezze: i membri di questa organizzazione, detti "i giovani tedeschi", erano individualisti, inclini, come i romantici, al culto del genio e partecipavano solo da lontano alla lotta politica. Dopo che nel 1835 furono proibiti i loro scritti, avevano mostrato poco ardore e scarso coraggio e si erano praticamente ritirati dalla lotta politica per dedicarsi alla letteratura. Fra i giovani tedeschi, a quel punto, Engels salvava solo Boerne, che lodava come uomo di fermo e grande carattere e come valoroso combattente, chiamandolo "il grande campione della causa della libertà e del diritto". Da lui ricavava il nucleo delle sue idee politiche: rivendicazione della libertà, dell'eguaglianza e della sovranità popolare, condanna della monarchia costituzionale e della politica del "giusto mezzo", necessità di sostituire la repubblica alla monarchia.

A Engels il radicalismo democratico di Boerne sembrava costituire il necessario complemento della filosofia di Hegel, com'era interpretata dai giovani hegeliani. Pensava che il compito del momento fosse quello di unire la dottrina di Hegel alle idee politiche di Boerne, collegando in tale modo la teoria all'azione, la scienza alla vita, la filosofia alle tendenze moderne. Questo radicalismo democratico era accompagnato in Engels da una critica sociale, che gli faceva sempre mettere in rilievo le sofferenze degli sfruttati.

Nel trattare le questioni religiose, l'atteggiamento di Engels nei confronti di esse era cambiato: non le giudicava più dal punto di vista del razionalismo, ma da quello della sinistra hegeliana.

Non limitava più le sue aspirazioni a quelle della borghesia, cioè al liberalismo, ma si orientava già, anche se in modo ancora impreciso, verso il comunismo. Si facevano strada in lui le idee di uguaglianza, di giustizia e di felicità per tutti, che rispondevano ai suoi profondi ideali e che l'avrebbero condotto, prima di Marx, al comunismo.

La radicalizzazione dei giovani hegeliani era determinata dall'aumentata forza della borghesia, la quale pretendeva sempre più decisamente le riforme favorevoli ai suoi interessi di classe e in particolare la libertà di stampa e un regime costituzionale. Dopo aver ripudiato il cristianesimo, essi attaccarono lo Stato prussiano reazionario e l'assolutismo. Pensavano ancora che con le loro critiche avrebbero trasformato lo Stato prussiano in uno Stato razionale, il che avrebbe portato al progresso dell'umanità. Il loro radicalismo non usciva dall'ambito della teoria, non avevano la capacità di unire la teoria all'attività pratica. In quel periodo essi si avvicinavano progressivamente all'umanesimo di Feuerbach, il cui influsso diventava sempre maggiore.

Ludwig Feuerbach

Nato nel 1804, Feuerbach aveva studiato teologia a Halle e filosofia a Berlino, dove aveva frequentato i corsi di Hegel. In seguito, gradatamente sottopose la filosofia hegeliana ad una serrata critica, attaccando non più solo il compromesso tra metodo dialettico e sistema conservatore, ma l'idealismo che sta alla base di tale filosofia.

Egli capovolgeva il rapporto tra Idea e realtà concreta, dimostrando che, per una giusta concezione del mondo, non bisognava fondarsi sull'Idea, ma sulla realtà concreta, sulla natura, mentre la filosofia speculativa trasforma l'idea, che è un prodotto della mente umana, nell'elemento creatore e regolatore del mondo. E' l'uomo concreto che costituisce l'esistenza reale della libertà, della personalità, dello Stato, del diritto, i quali, separati da lui, sono pure astrazioni: ogni speculazione fatta al di fuori dell'uomo è necessariamente vacua e senza oggetto.

Nella sua opera "L'essenza del cristianesimo" applicava tale principio affrontando lo studio di questa religione non più dal punto di vista filosofico e storico, ma dal punto di vista antropologico; ricercava l'origine e il carattere della religione. Diceva che inizialmente la religione nasce dalla soggezione dell'uomo alla natura, che lo porta ad immaginare un essere superiore, il quale domina la natura stessa e può proteggere l'uomo dalle potenze naturali. Ne corso del suo sviluppo storico, poi l'uomo si libera dalle forze naturali e la religione cambia carattere: non è più l'espressione mistificata dei rapporti tra uomo e natura, ma quella dei rapporti tra l'individuo e la specie umana, perché, confrontandosi con la specie considerata nella sua totalità, l'individuo si vede come un essere difettoso, infimo. Non potendo conseguire la perfezione propria della specie, egli crea un Dio non più mediatore tra sé e la natura, ma tra sé e la specie, e lo trasforma in un essere dotato di tutte le qualità eminenti della specie umana. In questo modo, l'uomo si estrinseca, si pone fuori di se stesso, aliena la sua essenza in Dio, il quale non è altro che l'immagine idealizzata della specie umana, separata dagli uomini e incarnata in lui. Questa alienazione dell'essenza umana, questo rovesciamento dei rapporti tra un inesistente Dio e l'uomo, il quale da soggetto attivo diventa oggetto passivo, ha l'effetto di menomare e di umiliare l'uomo, privandolo delle sue qualità essenziali. Per restituire all'uomo il suo vero essere, che è l'essere collettivo, e permettergli di condurre una vita conforme alla sua vera natura, che è la vita della specie, occorre distruggere l'illusione religiosa, ridare all'uomo le qualità della specie.

Rovesciando il rapporto idealistico tra pensiero ed essere, Feuerbach poneva come principio l'esistenza di una realtà oggettiva indipendente dall'Idea assoluta; faceva della natura e dell'uomo, considerati nella loro realtà concreta, l'essenza stessa del mondo; ripudiava a un tempo la religione e l'idealismo hegeliano e sostituiva a questo una concezione materialistica del mondo. Però egli, intellettuale isolato che viveva in campagna e non partecipava direttamente alle lotte politiche e sociali, non poteva superare, come avrebbe fatto Marx, il materialismo meccanicistico e per certi aspetti metafisico, perché, come dice Engels, il suo isolamento lo costringeva a cavar pensieri dal suo cervello solitario.

Feuerbach metteva in rilievo l'influenza della natura sull'uomo, ma non teneva conto dell'azione trasformatrice esercitata dall'uomo sul proprio ambiente. Voleva una riforma della società che consentisse all'essere umano di condurre una vita coerente alla propria essenza e si rendeva conto che ciò implicava l'eliminazione della miseria, ma, siccome non difendeva gli interessi del proletariato e quindi non concepiva una radicale trasformazione della società borghese, vedeva tale riforma in un modo vago e sentimentale. Scopo della sua riforma avrebbe dovuto essere l'abolizione della religione tradizionale e la sua sostituzione con una religione nuova, la religione dell'umanità, alla quale dava il nome di umanesimo. Bisognava sostituire all'amore di Dio l'amore dell'umanità.

Non voleva quindi sopprimere davvero la religione, ma rigenerarla. L'amore era per lui come

un dio miracoloso, che aiuta a superare tutte le difficoltà della vita pratica e sosteneva questo vivendo in una società divisa in classi con interessi diametralmente opposti. Il suo messaggio era: amatevi reciprocamente, senza distinzioni di sesso e di classe. E considerava questo messaggio adatto a tutti i tempi, a tutti i popoli, a tutte le circostanze.

Nella forma Feuerbach è realistico, parte dall'uomo, ma parla di un uomo astratto: non dice nulla di come quest'uomo vive, perciò ricade nell'idealismo. Si riferisce alla natura e all'uomo, ma per lui natura e uomo rimangono solo parole: non dice nulla né dell'uomo reale, né della natura reale, non riesce a considerare gli uomini come esseri che vivono nella società ed operano nella storia.

La dottrina di Feuerbach, malgrado i suoi difetti e le sue insufficienze, proponeva ai giovani hegeliani un ideale nuovo nel momento in cui cominciavano ad abbandonare il culto dello Stato e perciò avrebbe esercitato un profondo influsso su di essi.

Engels, che aveva anch'egli, come Marx, subito questo influsso, scriverà: *“Allora apparve l'Essenza del cristianesimo di Feuerbach. D'un colpo essa ridusse in polvere la contraddizione, rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo. La natura esiste indipendentemente da ogni filosofia; essa è la base sulla quale siamo cresciuti noi uomini, che siamo pure prodotti della natura; oltre alla natura e agli uomini non esiste nulla, e gli esseri più elevati che ha creato la nostra fantasia religiosa sono soltanto il riflesso fantastico del nostro proprio essere. L'incanto era rotto; il 'sistema' era spezzato e gettato in un canto; la contraddizione era rimossa, in quanto esistente soltanto nell'immaginazione. Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutasse la nuova concezione e quanto ne fosse influenzato, - malgrado tutte le riserve critiche - lo si può vedere leggendo La sacra famiglia.”* (F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, traduzione di Palmiro Togliatti, pp. 27,28).

E più avanti, nello stesso testo, Engels aggiungerà: *“Ma il passo che Feuerbach non ha fatto doveva però essere fatto; il culto dell'uomo astratto, che costituiva il nocciolo della religione di Feuerbach, doveva essere sostituito dalla scienza dell'uomo reale e della sua evoluzione storica. Questo sviluppo ulteriore, al di là di Feuerbach, delle concezioni di Feuerbach, venne intrapreso nel 1845 da Marx nella Sacra famiglia.”* (Ibidem, p.54)

Affinità e differenze tra Marx ed Engels

Alla fine di marzo 1841, Engels lasciò Brema, dopo essere lì vissuto due anni e mezzo, senza trovarvi stimoli culturali e politici. Ritornò alla casa paterna per qualche mese e poi partì per il servizio militare. Essendo volontario, aveva diritto di scegliere la sua guarnigione e optò per Berlino, che gli offriva la possibilità di studiare all'università e soprattutto di entrare in contatto con i giovani hegeliani. Non incontrò Marx, che aveva lasciato la città qualche mese prima. Non potendo iscriversi regolarmente, perché non aveva la licenza liceale, frequentò l'università come libero uditore.

Marx era rimasto a Berlino fino all'aprile 1841, ma non vi stava più volentieri, perché, dopo aver tratto il massimo dalla permanenza in questa città e dai rapporti con i giovani hegeliani, non vi trovava più gli stimoli di pensiero e di azione che desiderava. Dopo un breve soggiorno a Treviri, si trasferì a Bonn, dove sperava di ottenere, con l'aiuto di Bruno Bauer, un incarico come professore di filosofia. Speranza rivelatasi poi vana.

In quel periodo apparivano già chiaramente non solo le affinità, ma anche le differenze tra Marx ed Engels. Ambedue, diversamente dalla maggior parte dei giovani hegeliani, non si limitavano ad una critica teorica delle concezioni e della politica reazionarie, ma volevano trasformare

effettivamente, praticamente lo Stato prussiano. Provavano una netta avversione per tutto quanto era romantico e utopistico; tendevano a considerare, sia pure in modo ancora idealistico, i problemi nei loro rapporti immediati con la situazione politica. Erano dotati entrambi di una grande resistenza nello sforzo e di una altrettanto grande capacità di lavoro; erano simili nella serietà e profonda onestà con cui prendevano posizione su tutte le questioni importanti, nell'intransigenza verso ciò che appariva loro ingiusto e falso e nell'assoluta dedizione alle cause che avevano sposato. Possedevano inoltre in comune il dono di saper ricavare da un insieme di dati e di fatti le idee generali, che permettessero di comprenderli nella loro realtà e di definire una giusta linea d'azione.

Tuttavia queste qualità comuni non impedivano loro di essere molto diversi nel comportamento e nel modo di pensare.

Engels possedeva, più di Marx, la capacità di ricavare dall'esperienza e dalle proprie impressioni gli elementi che gli permettevano di edificare gradatamente la sua concezione del mondo. Sapeva sintetizzare rapidamente un grande complesso di idee e di fatti, però, non avendo né l'acutezza d'ingegno né la salda cultura filosofica di Marx, tale sintesi, più che fondarsi su un'analisi rigorosa e approfondita, era in parte frutto d'intuizione: solo se spinto da necessità di polemica, approfondiva le sue idee con ricerche teoriche. Tuttavia questo orientarsi facilmente anche in mezzo a questioni e situazioni intricate e complesse era dovuto ad una formazione basata su un lavoro intenso e continuo. E questa sua facilità può spiegare un certo iniziale diletterismo in campo filosofico, dovuto in parte alle lacune della sua istruzione, che però in seguito avrebbe colmate con uno studio di tipo autodidattico. Era molto consapevole della direzione da dare alle sue ricerche ed alle sue azioni, ma, essendo meno capace di Marx di sviluppare i suoi pensieri in modo sistematico, forse non sarebbe giunto da solo, senza Marx, ad una nuova concezione del mondo così approfondita e tale da generare una completa unità di pensiero e azione. Anche il suo temperamento era molto diverso: a differenza di Marx, non era incline a chiudersi in una stanza per studiare intensamente ed elaborare poco per volta nuove idee, ma preferiva ricavarle dall'osservazione diretta dei fatti e delle cose.

Marx invece possedeva maggiore capacità di concentrazione e di approfondimento. Abbastanza indifferente all'aspetto esterno del mondo, egli, almeno in un primo tempo, s'interessava soprattutto delle idee. Aveva una straordinaria capacità di astrazione, che gli permetteva di penetrare a fondo nei problemi e nelle questioni, con un'analisi minuziosa e sottile, dalla quale ricavava le sue concezioni. Aiutandosi anche con lo studio dei pensatori che lo avevano preceduto e con l'osservazione dei fatti, era pervenuto, attraverso un'analisi della filosofia di Hegel e della filosofia critica, ad una nuova concezione dei rapporti tra uomo e mondo e dello sviluppo della storia. Sebbene fosse ancora incline, come gli altri giovani hegeliani, a sopravvalutare l'influenza delle idee nell'evoluzione del mondo, rimaneva fedele, contrariamente ad essi, alla fondamentale concezione hegeliana dell'unità necessaria e indissolubile dell'Idea e del mondo.

Durante il suo studio dei filosofi greci, criticando Epicuro, aveva dimostrato che l'uomo, staccandosi dal mondo, si rendeva incapace di agire su di esso. Ciò gli era servito a individuare il punto debole della filosofia critica ed a sviluppare un nuovo concetto dell'azione, ugualmente distante da quello di Hegel e da quello dei giovani hegeliani, concetto fondato sulla convinzione che lo sviluppo della storia non è il risultato di un'incessante opposizione tra "Idea" e mondo, ma dei loro rapporti reciproci.

Marx si andava sempre più distaccando dai problemi estetici e religiosi, ed era sempre più attratto dalla lotta politica, che intraprese con alcuni articoli pubblicati da Ruge. In seguito promise a Ruge diversi altri articoli, ma poi, adducendo scuse varie, continuava a rimandarne la stesura. Probabilmente il vero motivo di questi continui rinvii era che egli si stava allontanando dalla filosofia critica e dagli "Annali tedeschi", che secondo lui rimanevano troppo prigionieri di una visione solo teorica, avulsa dalla realtà della società in fermento.

Il periodo della collaborazione alla “Gazzetta renana”

Marx lasciò Bonn per Colonia, dove iniziò a collaborare alla *Gazzetta renana*, che iniziava le pubblicazioni e sarebbe diventata il più grande giornale liberale dell'epoca. Il direttore Hoeffken voleva dare alla *Gazzetta renana* un carattere liberale moderato, mentre i cogerenti Oppeheim e Jung ritenevano che dovesse appoggiare la lotta contro la reazione, diffondendo le idee dei giovani hegeliani. Presto si verificarono gravi dissensi, in seguito ai quali Hoeffken si dimise e, su suggerimento di Marx, che aveva partecipato alle riunioni nelle quali furono discusse la creazione e l'organizzazione del giornale, venne sostituito dal cognato di Bruno Bauer, Rutemberg. Ma fin dall'inizio della sua collaborazione Marx ebbe un ruolo di direttore occulto, come più tardi lo definì un censore governativo. La *Gazzetta renana* divenne decisamente un organo di opposizione e in breve tempo superò per combattività e audacia le altre pubblicazioni liberali. Subito il governo la pose sotto sorveglianza.

Come primo lavoro Marx iniziò a fare una critica approfondita dei dibattiti della Dieta renana che si era riunita a Duesseldorf. Come le altre Diete prussiane, questa era una piccola assemblea reazionaria dominata dai proprietari fondiari e composta da rappresentanti dei sovrani, della nobiltà, della borghesia e dei contadini. Tuttavia, anche in seno alla Dieta avveniva una lotta molto vivace tra i rappresentanti delle varie classi sociali per la difesa dei relativi interessi particolari. Marx, che fino allora aveva considerato le questioni politiche da un punto di vista teorico e filosofico, studiando questi dibattiti, iniziava ad entrare in contatto per la prima volta con la lotta delle classi nei suoi aspetti economici, politici e sociali. Ciò l'avrebbe portato ad una graduale trasformazione delle proprie idee. Egli prese subito risolutamente le difese degli oppressi e si propose di dimostrare quanto poco la Dieta renana, come tutte le altre, rispondesse ai bisogni e alle aspirazioni del popolo. Tra gli altri, c'erano stati dibattiti sulla libertà di stampa e la sua analisi di essi gli aveva fatto capire per la prima volta che le posizioni politiche sono determinate da interessi sociali.

La critica di Marx era ancora idealistica, tuttavia questo idealismo era già meno assoluto, e anche meno nebuloso e vago, di quello degli altri giovani hegeliani. Si faceva strada in lui la tendenza ad una concezione del mondo e della storia, anche se non già materialistica, almeno più realista, causata dalla sua volontà di partecipare più direttamente ed efficacemente alla lotta politica e sociale. Andava verso una visione più ampia dei rapporti tra lo sviluppo politico e sociale e quello del pensiero. Scriveva che *“le filosofie non crescono dalla terra come i funghi: esse sono i frutti del loro tempo e del loro popolo Il medesimo spirito che con le mani dell'industria crea le ferrovie, crea nel cervello dei filosofi i sistemi filosofici.”* (Opere complete, vol. I citato, p.197).

La censura prese subito di mira la *Gazzetta renana*. Il 9 luglio 1842 Marx che ormai praticamente dirigeva il giornale al posto dell'incapace Rutemberg, scriveva a Ruge: *“Del resto non creda che noi sul Reno viviamo in un eldorado politico. Ci vuole la più coerente tenacia per portare avanti un giornale come la “Rheinische”* (Ibidem, p. 408). Questa dura lotta politica allontanò Marx dai giovani hegeliani, che si evolvevano in senso opposto. Dalla fine del 1841 il circolo dei “Dottori” si era trasformato in un circolo di atei: il circolo dei “Liberi”. Sotto l'influenza di Bruno Bauer, essi dirigevano i loro attacchi principali contro la religione, pensando, come lui, che la lotta contro la religione fosse l'elemento primo di ogni movimento di liberazione. Erano intellettuali staccati dal movimento politico e ponevano sempre più tutti i problemi su di un piano assoluto; si misero a criticare tutte le tendenze e tutti i partiti che non praticavano una opposizione intransigente. Così facendo, in realtà mascheravano il loro timore di impegnarsi, come Marx sulla *Gazzetta renana*, in una lotta positiva contro lo Stato prussiano.

Engels partecipò alla battaglia della sinistra hegeliana durante il suo soggiorno a Berlino, dove

faceva il servizio militare. Pubblicò sotto forma di opuscoli un suo lavoro di critica contro Schelling. Come i giovani hegeliani, allora era idealista, ma, al pari di Marx, aveva una concezione non solo liberalistica, ma anche marcatamente democratica e ciò lo induceva a respingere più decisamente di loro il sistema conservatore di Hegel. Criticava Hegel soprattutto perché, sotto l'influenza della Restaurazione, non aveva tenuto fede ai suoi stessi principi dando alla sua filosofia un carattere reazionario. Influenzato da Bruno Bauer, credeva ancora all'onnipotenza della critica che determina il progresso infinito e costante della coscienza universale, ma dava a questo progresso un contenuto più concreto, perché, invece di opporre il movimento dialettico della coscienza al mondo, pensava, come Feuerbach, che la coscienza è inseparabile dall'uomo concreto e quest'ultimo dalla natura, e che lo sviluppo della storia umana avviene nello stretto legame tra l'uomo e il mondo. Egli superava sia Bauer che Feuerbach ponendo come scopo non lo sviluppo della coscienza universale o la realizzazione dell'essenza umana, bensì la liberazione reale dell'umanità da tutte le catene; così vedeva la realizzazione e il compimento dell'Idea assoluta nell'instaurazione di un nuovo ordinamento, le cui caratteristiche gli apparivano ancora incerte.

Engels stava assumendo una parte di primo piano tra i giovani hegeliani. Non possedendo conoscenze storiche e filosofiche profonde come Marx, Feuerbach, Bruno Bauer e Ruge, si sforzava di eguagliarli con la sua audacia e il suo coraggio. Egli partecipava alle lotte dei "Liberi" con ardore. In mezzo a loro si trovava a suo agio, perché gli offrivano ciò che invano aveva cercato a Brema: la possibilità di lottare direttamente contro la reazione con dei buoni compagni di lotta. Amava anche i loro atteggiamenti provocatori, la loro ironia verso i filistei e le allegre bevute. Era sicuramente il più intraprendente e il più ardito di tutto il gruppo.

Mandò numerosi articoli alla *Gazzetta renana*, con la quale aveva cominciato a collaborare prima di Marx. Mentre scriveva questi articoli, senza grande originalità, proseguiva gli studi all'università di Berlino. Nonostante condividesse le idee dei giovani hegeliani berlinesi e partecipasse con entusiasmo alle loro lotte, Engels, portato dalle sue aspirazioni democratiche a trasformare in modo effettivo i rapporti politici e sociali, alla lunga non poteva accontentarsi della loro critica teorica priva di effetti concreti. Ciò determinò in lui un cambiamento profondo, paragonabile a quello che avveniva in Marx a causa della sua partecipazione diretta alla lotta politica. Si delineava una svolta nel suo pensiero che, allontanandosi dall'idealismo, cominciava ad orientarsi verso il materialismo, anche se era ancora impregnato dell'ideologia idealistica dei giovani hegeliani. Come Marx, si allontanava da loro già su due punti essenziali: da una parte si rifiutava di opporre l'"Idea" alla realtà concreta, dall'altra non separava la critica dall'azione, dalla lotta politica. A poco a poco si allontanava anche lui dai giovani hegeliani e si avvicinava a Marx, del quale, sin da quell'epoca condivideva le idee essenziali.

Consacrò agli studi l'ultima parte del suo soggiorno a Berlino, spinto dal desiderio e dal bisogno di dare una base più solida alle sue concezioni, rinunciando momentaneamente a ogni attività letteraria ed alla collaborazione alla *Gazzetta renana*. Scriveva a Ruge, che aveva apprezzato e lodato i suoi articoli: *"Sono giovane e autodidatta in filosofia. Ho imparato abbastanza da farmi una convinzione e in caso di necessità da sostenerla. Ma non abbastanza per poter operare per essa con successo e con competenza. A me verranno poste esigenze maggiori, perché sono 'commesso viaggiatore in filosofia' e non mi sono comperato il diritto di filosofare mediante il dottorato. Penso che se scriverò ancora qualcosa, e allora sotto il mio vero nome, soddisferò queste esigenze. Inoltre ora non posso disperdere troppo il mio tempo, perché tra breve verrò di nuovo assorbito dalle attività commerciali. ... ritengo ora mio dovere appropriarmi sempre più, con uno studio che proseguo con doppio piacere, di ciò che in una persona non è innato."* (*Opere complete* citato, vol. II, lettera del 26 luglio 1842, p. 549)

Contrariamente a Engels gli altri giovani hegeliani di Berlino, i "Liberi", si allontanavano sempre più dalla lotta politica attiva, dando alla critica un carattere sempre più astratto, e accentuavano la loro tendenza al soggettivismo e all'individualismo. Pensava su di loro il fatto che a

Berlino, città dominata dalla corte e dalla burocrazia, non avevano una forte borghesia che li appoggiasse. Tenendosi fuori dal movimento politico e dalla società, davano al loro ostentato radicalismo una connotazione sempre più verbale. Più audaci e temerari nella sfera del pensiero che in quella dell'azione, facevano tanto più pompa delle loro parole e dei loro scritti quanto più erano impotenti ad agire. Sotto il pretesto della liberazione "spirituale", conducevano una vita da bohémien, anche un po' dissoluta e si compiacevano di scandalizzare i borghesi con le loro stravaganze. Marx sperava che Bruno Bauer, dopo la partenza da Bonn e il ritorno a Berlino, avrebbe indotto i "Liberi" a modificare il loro genere di vita e le loro idee, ma fu deluso constatando che invece di renderli più saggi contribuì a spingere all'estremo le loro stravaganze.

Marx, a questo punto, aveva sempre più chiaro che le questioni politiche e sociali dovevano essere trattate e risolte con un'analisi approfondita dei fatti, nella prospettiva della lotta politica. Questa tendenza a considerare la realtà politica e sociale nei suoi aspetti concreti, insieme al desiderio di partecipare sempre più attivamente alla lotta, lo allontanava completamente dai "Liberi" e lo avvicinava a Feuerbach e a Ruge. Feuerbach affermava che la sua filosofia non doveva essere considerata come uno sviluppo dell'hegelismo, del quale era invece un rovesciamento totale. Egli apriva la strada verso un superamento radicale dell'hegelismo e dell'idealismo, perciò ebbe un'influenza notevole sugli elementi più avanzati della sinistra hegeliana, soprattutto su Ruge. Quest'ultimo, a partire dall'inizio del 1842, impresse una tendenza sempre più rivoluzionaria agli *Annali tedeschi*; pensava che la critica, almeno sul piano teorico, dovesse provocare una rivoluzione sociale, la quale avrebbe fatto trionfare l'ateismo e la sovranità popolare con l'instaurazione di una repubblica democratica.

Un ulteriore inasprimento della censura spinse Marx ad evolvere verso una concezione più realistica dello Stato, della società e delle lotte sociali, che lo aiutò a superare non solo i "Liberi", che si chiudevano nella loro critica astratta, ma anche Ruge, che nella rivoluzione vedeva ancora un movimento di "liberazione spirituale". A un certo punto dovette occuparsi della questione del comunismo, perché la *Gazzetta generale di Augusta*, aveva accusato la *Gazzetta renana* di tendenze comuniste. Marx rispose con un articolo che lo costrinse a prendere atto di conoscere male la questione, perciò iniziò uno studio approfondito del socialismo e del comunismo, però non si convertì subito a queste dottrine. Era ancora seguace del liberismo democratico, rimaneva sul terreno solo giuridico nella sua difesa dei poveri e la sua critica della proprietà privata, della quale condannava gli effetti, era assolutamente diversa da quella dei socialisti, che prendevano di mira il sistema stesso della proprietà privata. Ancora permeato di hegelismo, riteneva che lo Stato avesse il dovere di garantire il diritto in sé e non gli interessi privati. Era ancora capace di scrivere in un articolo: "...questo abietto materialismo, questo peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità...", accusando il materialismo di attentare allo spirito stesso dello Stato. (*Gazzetta Renana* n. 307, 3 novembre 1842, in *Opere complete* citato, vol. I, p.263)

La *Gazzetta renana*, sotto la guida di Marx, si sviluppò rapidamente, il numero degli abbonati era in costante aumento e, come conseguenza, la censura prendeva più di mira il giornale, ritenendo che la sua tendenza diventasse man mano più pericolosa. Il governo impose di licenziare Rutenberg considerato un sovversivo e di sostituirlo con un altro redattore di proprio gradimento, minacciando la *Gazzetta renana* di sospensione se non avesse mutato indirizzo. Marx inviò una protesta, prendendo le difese del giornale, ma poi accettò il licenziamento e la sostituzione richiesti, però continuò di fatto a dirigere le pubblicazioni. L'atteggiamento di Marx non era opportunistico, ma corrispondeva alle sue posizioni di principio in fatto di azione politica: la sua tattica si fondava sulla convinzione che si dovessero sfruttare tutte le possibilità di azione per favorire il movimento progressista e mantenere in vita la *Gazzetta renana*, finché fosse stato possibile conservarle un carattere di organo di opposizione. Approfittava di ogni occasione per attaccare la reazione, dimostrando un'abilità straordinaria nell'evitare la censura. Anche per questo cominciò a rifiutare

articoli inviati dai “Liberi”, che giudicava superficiali, stravaganti, “robaccia – diceva – scritta alla diavola, pretenziosa e vuota”. Si giunse ad una rottura completa con i “Liberi” e con Bruno Bauer.

In questo stesso periodo Marx incontrò per la prima volta Engels, che, alla fine del servizio militare, aveva lasciato Berlino e il circolo dei “Liberi”. In viaggio per l’Inghilterra, Engels si fermò a Colonia per visitare i redattori della *Gazzetta renana*, proponendosi di mandare articoli dall’Inghilterra. Accolto calorosamente da Hess, fu invece ricevuto assai freddamente da Marx, che in lui vedeva un rappresentante dei “Liberi”, con i quali aveva rotto.

Avendo capito che ormai i giorni della *Gazzetta renana* erano contati e che era inutile continuare a moderare o mascherare gli attacchi al governo, Marx cambiò atteggiamento, attaccò direttamente e aspramente il regime prussiano. Il re, esasperato contro la stampa liberale, ordinò la chiusura della *Gazzetta generale di Lipsia* e degli *Annali tedeschi*. Ormai era chiaro che non si sarebbe più potuto conservare alla *Gazzetta renana* il suo carattere di organo di opposizione, perciò Marx scrisse articoli che portarono al colmo la rabbia del governo. La soppressione della *Gazzetta renana* fu decisa il 21 gennaio 1843 e, solo per riguardo ai ricchi borghesi azionisti, fu fissata per il primo aprile. Marx accettò questo fatto come una liberazione da una lotta senza speranze e prospettive, della quale era stanco. Gli azionisti volevano dare al giornale un tono più moderato per salvarlo, ma Marx preferì ritirarsi. In una lettera del 25 gennaio 1843 scriveva a Ruge: “*Mi sono stancato dell’ipocrisia, della stupidità, dell’autorità brutale, e del nostro sottometterci, piegarci, ritirarci, e cavillare sulle parole. Così il governo mi ha rimesso in libertà. ... In Germania non posso più cominciare niente. Qui si falsifica se stessi.*” (*Opere complete* citato, vol. I, p.417).

In uno degli ultimi articoli si può constatare il risvegliarsi del suo interesse per le questioni economiche; cominciava anche a comprendere che le lotte politiche non sono altro che una forma particolare della lotta economica. Gli ultimi avvenimenti lo convincevano che lo Stato, da lui fino ad allora considerato come l’incarnazione della ragione, o l’elemento motore e regolatore della società, non aveva il carattere razionale e neppure la funzione determinante nello sviluppo storico che Hegel gli attribuiva.

In modo diverso, in quello stesso periodo, avveniva l’evoluzione di **Engels**. Durante la sua permanenza a Berlino, dove aveva frequentato l’ambiente dei “Liberi”, non poteva, partecipare direttamente alla lotta politica come Marx a Colonia. Il problema più importante rimase per lui, come per i giovani hegeliani berlinesi, quello dei rapporti fra la ragione e la fede, la scienza e la religione, lo Stato e la Chiesa, problema che essi ritenevano di poter risolvere con la filosofia critica. Tuttavia egli cominciava a rendersi conto della scarsa efficacia di questa critica e ciò lo allontanò gradualmente dai “Liberi”, mentre si avvicinava alle concezioni di Marx, con il quale doveva poi unirsi nella lotta comune. La freddezza del loro primo incontro non lo permise ancora in quel momento.

Il graduale percorso fino al comunismo

Parecchie persone hanno influito su Marx ed Engels durante il loro percorso verso il comunismo. Oltre a quelle già menzionate, hanno avuto una notevole importanza Moses Hess e Wilhelm Weitling.

Hess da giovane era stato in Francia, dove prese contatto con le dottrine socialiste di Saint-Simon, Fourier e Babeuf e frequentò gli artigiani tedeschi rivoluzionari, membri della società segreta “La lega dei Giusti”. Aveva collaborato con Marx in qualità di corrispondente e redattore della *Gazzetta renana*. Si poneva l’obiettivo di completare la concezione comunista con l’umanesimo di Feuerbach, ma, a differenza di quest’ultimo, considerava l’uomo non astrattamente

come elemento di un'umanità indifferenziata, ma nel quadro di una società borghese divisa dalle lotte di classe; vedeva la liberazione dell'uomo non solo nella sua emancipazione religiosa, ma soprattutto nella sua emancipazione politica e sociale. Metteva in evidenza che il comunismo traeva origine non soltanto dalla miseria del proletariato, ma anche dalla filosofia e perciò aveva un carattere teorico e insieme pratico. Sviluppò una dottrina piuttosto confusa, che rappresentava un singolare miscuglio di concezioni anarchiche e comuniste.

Secondo lui l'alienazione denunciata da Feuerbach nel campo religioso aveva anche e soprattutto un carattere essenzialmente sociale, perciò la critica doveva prendere di mira non tanto la religione, quanto la società borghese e il regime della proprietà privata, quindi bisognava sostituire la società borghese con un'altra di tipo comunista e insieme anarchico, nella quale sarebbero regnate la libertà e l'eguaglianza. Abolendo la proprietà privata e lo Stato, e attuando l'ateismo e il comunismo, bisognava distruggere sia le credenze religiose che i dogmi politici per instaurare l'anarchia, vale a dire un regime di libertà e di indipendenza totale dell'individuo.

Tutto ciò rappresentava l'ideologia di un intellettuale comunistoide privo di contatti con il proletariato. La dottrina di Hess era l'espressione di un comunismo primitivo, che al problema sociale poteva dare solo una soluzione utopistica. Non avendo una chiara visione delle cause dei mali sociali e non vedendo la possibilità di abolirli mediante una rivoluzione proletaria, egli dava al comunismo una connotazione idealistica: trasferiva il problema sociale su un piano di tipo "spirituale" e morale, e faceva dipendere lo sviluppo storico dalla realizzazione di un ideale stabilito a priori. La lotta di classe tra borghesia e proletariato era perciò più o meno ridotta al conflitto tra le tendenze egoistiche e quelle altruistiche dell'umanità.

Nonostante le deficienze, le teorie di Hess ebbero il merito di effettuare una prima sintesi del radicalismo filosofico di Feuerbach con le dottrine socialiste e comuniste francesi. Per questa ragione, esse dovevano avere una funzione importante nell'evoluzione intellettuale, politica e sociale dei giovani hegeliani progressisti, in particolare nel passaggio di Marx ed Engels dal liberalismo democratico al comunismo.

Weitling aveva avuto un'infanzia e una giovinezza miserabili, che avevano provocato in lui un sentimento di rivolta contro le ingiustizie sociali e l'oppressione imposta dalla società borghese al popolo. Dopo aver terminato il suo apprendistato come operaio sarto, si era recato a Lipsia, dove nel 1830 partecipò ad una sommossa popolare; in seguito era stato a Dresda, Vienna e Parigi. A Parigi divenne comunista leggendo opere e giornali rivoluzionari, si affiliò alla "Lega dei Giusti" e divenne presto membro del comitato direttivo. Fu incaricato di redigere un manifesto per indicare come avrebbe dovuto essere organizzata la futura società comunista. Scrisse così la sua prima opera con il titolo *L'umanità quale è e quale dovrebbe essere*.

Contrario al riformismo, sosteneva che l'emancipazione del proletariato sarebbe stata opera non di riforme illusorie, magari ottenute con l'aiuto della borghesia, bensì di una rivoluzione sociale, che, eliminando il dominio del denaro, avrebbe instaurato con la comunità dei beni l'eguaglianza sociale e la fratellanza tra uomini. Facendo parte di un proletariato ancora sul nascere, la sua opera rifletteva l'immaturità di quella classe. Nonostante i suoi limiti teorici, comunque Weitling avrebbe avuto una parte importante nel movimento proletario tedesco, che cominciava a combattere le proprie battaglie.

Dopo una sommossa avvenuta nel maggio 1839, la "Lega dei Giusti" fu sciolta; alcuni dei suoi membri più attivi furono espulsi e si trasferirono a Londra, dove organizzarono una filiale della Lega. Le idee socialiste e comuniste si diffondevano sempre più tra gli artigiani e tra gli operai tedeschi, non solo a Parigi, ma anche in Inghilterra, Svizzera e Germania. Il governo prussiano decise di sorvegliare e perseguire gli operai artigiani sospetti di essere seguaci delle idee comuniste. Nel 1841 Weitling si recò in Svizzera con l'intento di diffondere queste idee e vi fondò nuovi centri della Lega. Lasciata poi Ginevra, nel 1842 scrisse la sua opera principale: *Garanzie dell'armonia e della libertà*. Questo libro conteneva gli elementi essenziali della sua dottrina.

Egli prendeva ispirazione dai grandi utopisti, in particolare ricavava da Saint-Simon la convinzione che il governo delle persone sarebbe stato sostituito dall'amministrazione delle cose, e da Fourier la critica della società borghese oltreché la concezione dell'armonia come principio della società futura. Però, invece di accontentarsi come essi di tracciare un piano di riforma sociale e fare appello alla comprensione e alla sensibilità delle classi dominanti, egli invitava gli operai all'azione rivoluzionaria per distruggere la società borghese e sostituirla con una società comunista, la sola che avrebbe potuto garantire un ordine sociale razionale. Purtroppo, non distinguendo chiaramente le cause dei problemi economici e sociali del regime capitalistico e non vedendo la possibilità di una rivoluzione sociale determinata dallo sviluppo stesso di questo regime, doveva finire nell'utopismo. Era limitato dal fatto che, essendo non un proletario ma un artigiano proletarizzato, non si era liberato dalla mentalità propria dell'artigianato e non poteva giungere, come avrebbero fatto Marx ed Engels, ad una concezione scientifica dello sviluppo storico e del socialismo. Per contro, sotto l'impressione dell'azione rivoluzionaria del proletariato di Parigi, era giunto ad una comprensione sempre più ampia del movimento rivoluzionario e dei suoi scopi. Questa duplice tendenza artigiana e proletaria spiega il carattere insieme utopistico e rivoluzionario delle sue teorie.

Non vedendo né le ragioni dello sviluppo storico, né il passaggio dialettico dalla società borghese a quella comunista, Weitling immaginava varie forme possibili di transizione dall'una all'altra. Pur preferendo la soluzione rivoluzionaria, contemplava anche la possibilità che il comunismo fosse instaurato dai sovrani o addirittura da un nuovo messia, che era vicino a credere incarnato in se stesso. Il suo merito più importante fu quello di accelerare il risveglio della coscienza di classe degli artigiani e dei proletari tedeschi e di guidarli nelle loro prime lotte.

A un certo punto, le difficoltà sempre crescenti che incontrava per creare, come avrebbe voluto, un vasto movimento rivoluzionario e la sua avversione verso l'ateismo lo respinsero in direzione di concezioni mistiche e religiose, e lo portarono a sviluppare le inclinazioni messianiche che già si erano rivelate nel suo libro più importante ed erano favorite dall'adulazione della quale i suoi discepoli lo circondavano.

All'inizio del 1843 scrisse *Il vangelo di un povero peccatore*, nel quale riconduceva il comunismo ad un cristianesimo socialistoide e presentava Gesù come il messia dei poveri. Si rafforzava in lui l'inclinazione a considerarsi come un nuovo messia, destinato a realizzare l'opera che il Cristo non aveva potuto portare a termine.

In seguito alla pubblicazione del prospetto del libro, nel quale annunciava che si proponeva di giustificare il comunismo con il vangelo, fu accusato di attentato alla religione e allo Stato. Arrestato l'otto giugno 1843, venne condannato a 10 mesi di prigione ed espulso dalla Svizzera.

Weitling aveva comunque avuto un ruolo preminente all'interno del proletariato: per primo in Germania, con il suo pensiero e la sua azione aveva messo in evidenza l'unità stretta del comunismo con il movimento operaio, aveva espresso le rivendicazioni essenziali dei proletari tedeschi e li aveva spronati alla lotta. In questo, su un piano diverso da quello di Hess, era stato un precursore diretto di Marx ed Engels.

Marx scrisse: *“S'intende da sé che io mi son valso oltre che dei socialisti francesi e inglesi, anche dei lavori dei socialisti tedeschi. Peraltro, in questo campo, i lavori tedeschi, sostanziosi ed originali, al di fuori degli scritti di Weitling, si riducono agli articoli pubblicati da Hess nei Ventun fogli, e al saggio di Engels Abbozzo di una critica dell'economia politica, pubblicato negli “Annali franco-tedeschi”:* in questa stessa rivista io pure ho delineato, se pure in forma generalissima, i primi elementi del presente lavoro.” (Manoscritti economico-filosofici del 1844, Giulio Einaudi editore, Torino 1975, p. 4 (prefazione di Marx), traduzione di Norberto Bobbio)

Un altro personaggio, che diede, involontariamente, un notevole contributo alla conoscenza e alla diffusione del pensiero socialista e comunista, ed influenzò anche Marx ed Engels, fu un losco figuro di nome **Lorenz von Stein**. Nato nel 1815, costui, dopo aver conseguito una laurea, ricevette

dal governo prussiano una borsa per andare a Parigi a studiare le dottrine socialiste e comuniste, con l'incarico di spiare le associazioni artigiane tedesche e segnalare i loro collegamenti con i comunisti. Svolse il suo compito in modo eccellente con cura, precisione e intelligenza. Si infiltrò nell'ambiente di tali associazioni e acquisì una sorprendente conoscenza, non solo delle loro intenzioni e azioni, ma anche delle loro teorie. Nei suoi rapporti informava il governo prussiano sull'attività rivoluzionaria degli operai tedeschi di Parigi e attirava l'attenzione sulla pericolosità di questo movimento, che presentava come la conseguenza logica e necessaria della Rivoluzione francese. Nel 1842 pubblicò un libro: *Il socialismo e il comunismo nella Francia contemporanea*, nel quale, tra l'altro, diceva che socialismo e comunismo sono nati con il proletariato, il quale ha cominciato a prendere coscienza dei suoi interessi di classe e della sua potenza durante la Rivoluzione francese, di cui solo la borghesia ha tratto profitto. Il proletariato è figlio della separazione tra capitale e lavoro. Nella produzione industriale, per effetto della concorrenza che ne è il principio, si verifica una diminuzione dei salari e un incremento della miseria. I socialisti e i comunisti francesi chiedono uguaglianza, vogliono trasformare la società, però socialismo e comunismo differiscono profondamente fra di loro per il modo in cui intendono trasformare la società: il comunismo esprime le aspirazioni e le rivendicazioni del proletariato rivoluzionario e mira a distruggere la società borghese; il socialismo invece vuole trasformarla, con una organizzazione razionale del lavoro, in una società nuova, nella quale il permanere della proprietà privata non comporta l'esclusione da essa dei lavoratori. Stein metteva in guardia i governi tedeschi contro i pericoli del comunismo e li invitava a realizzare le riforme necessarie per prevenire la crescente minaccia di una rivoluzione sociale.

Comunque questo libro fu in Germania la prima esposizione generale delle dottrine socialiste e comuniste francesi, come pure delle origini e della funzione del proletariato, delle lotte di classe e dei rapporti tra società e Stato. Mise in evidenza che socialismo e comunismo non erano teorie astratte, bensì dottrine nate dallo sviluppo del regime capitalistico, il quale, sfruttando la classe operaia, generava la lotta di classe, causa della rivoluzione sociale. Pur essendo diretto contro il comunismo, questo libro ebbe un effetto contrario a quello che l'autore si attendeva: attirò l'attenzione del grande pubblico sull'importanza del comunismo e contribuì così notevolmente alla diffusione di questa dottrina, rafforzò il movimento comunista.

Pure **Engels**, come Marx, si era distaccato dalla critica sempre più vana e sterile dei “Liberi” e si stava orientando, anche se ancora con incertezze, verso il comunismo. La sua attenzione su di esso fu attirata prima dagli articoli comunistoidi della *Gazzetta renana*, poi da Hess, che aveva incontrato a Colonia ed era riuscito a dimostrargli che il comunismo era la conseguenza necessaria e la realizzazione pratica dell'umanesimo di Feuerbach e che soltanto esso dava una soluzione soddisfacente alla questione sociale.

In questo stato d'animo, a fine novembre 1842 partì per l'Inghilterra allo scopo di terminare il suo apprendistato commerciale a Manchester presso la filatura “Ermen e Engels”, della quale suo padre era comproprietario.

L'Inghilterra aveva raggiunto un altissimo grado di sviluppo industriale; la produzione perdeva il carattere artigiano e diventava sempre più produzione di fabbrica, corrispondentemente ai bisogni della grande industria nascente; accelerando e generalizzando la divisione del lavoro, determinava una specializzazione estrema nel ciclo produttivo, che a sua volta comportava un'accentuata interdipendenza dei diversi settori industriali, inseriti nell'ingranaggio di una complessa lavorazione collettiva. Questo sviluppo, mentre permetteva di capire meglio le leggi che condizionano il ciclo del sistema capitalistico, rivelava anche l'antagonismo fondamentale tra il carattere collettivo del modo di produzione e la proprietà privata dei mezzi di produzione. Le crisi periodiche, che mettevano in evidenza l'interdipendenza dei vari settori e delle varie specializzazioni, perché il fallimento di un ramo dell'industria coinvolgeva gli altri, facevano luce non solo sulle contraddizioni dell'organizzazione delle forze produttive, ma anche su quelle dei rapporti sociali,

con le sempre più evidenti lotte di classe che provocavano tra borghesia e proletariato.

La grande industria concentrava nelle città un numero crescente di operai e, a causa dell'abbassamento costante dei salari, determinato dall'utilizzo sempre maggiore delle macchine e della manodopera femminile ed infantile meno remunerata, in un primo tempo ci furono rivolte sporadiche, contrassegnate da attacchi individuali contro i padroni e dalla distruzione delle macchine, che gran parte degli operai considerava come la causa dell'aggravarsi della loro miseria. Però i proletari, man mano che acquisivano forza e diventavano coscienti dei loro interessi di classe, iniziavano a praticare un tipo di lotta più razionale: lo sciopero, soprattutto dal 1840 quando conquistarono il diritto di organizzarsi nelle Trade Unions.

Gli operai inglesi iniziavano anche a lottare sul piano politico, dando vita a un proprio partito, il cartismo, così chiamato perché il suo programma era riassunto in una "Carta", che rivendicava il suffragio universale, l'eguaglianza delle circoscrizioni elettorali, l'eleggibilità di tutti gli elettori e il rinnovo annuale del parlamento. Da principio questo movimento non si distingueva molto dal liberalismo democratico, che rispondeva agli interessi delle classi medie semi-proletarizzate, ma, accentuandosi la lotta di classe, prese a difendere sempre più gli interessi del proletariato, rivendicando l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Il congresso di Birmingham del 1843 sancì la separazione dagli elementi piccolo-borghesi.

Nel bel mezzo di questo fermento, Engels prese contatto con l'Inghilterra e subito si convinse che il comunismo vi avrebbe presto trionfato con una rivoluzione sociale. Di fronte allo spettacolo della miseria estrema degli operai, ancora peggiore di quella che aveva potuto osservare a Barmen, e sotto l'influenza del movimento rivoluzionario del proletariato inglese, ben presto non avrebbe più potuto accontentarsi del comunismo sentimentale di Hess. Quasi subito dopo il suo arrivo iniziò ad inviare alla *Gazzetta renana* delle corrispondenze nelle quali descriveva la situazione dell'Inghilterra.

Studiando la condizione economica, politica e sociale inglese dal punto di vista della lotta di classe proletaria e nella prospettiva di una prossima rivoluzione sociale, Engels acquisì uno sviluppo intellettuale e politico assai rapido. Non considerava più il comunismo, come Hess, sotto forma di un umanesimo fondato su postulati morali, bensì come la realizzazione degli interessi di classe del proletariato. Ciò metteva alla prova la sua concezione tuttora idealistica del mondo, infatti egli era ancora convinto che la realtà materiale non fosse l'elemento determinante del movimento storico, ma che quest'ultimo fosse guidato dalle idee. Tuttavia il superamento dell'ideologia giovane hegeliana e l'orientamento verso la concezione materialistica della storia, gradatamente si stavano accentuando, grazie alla sua partecipazione alle lotte degli operai.

Non si lasciò assorbire dai suoi compiti professionali e non restò confinato nel suo ufficio, bensì prese parte sempre più attivamente al movimento intellettuale, politico e sociale inglese. Si interessava particolarmente alle cause ed agli effetti della rivoluzione industriale e soprattutto si occupava delle crisi economiche e delle loro conseguenze sociali. Partecipava all'attività politica del proletariato di Manchester, frequentando anche le riunioni che si tenevano in una grandissima sala, dove parecchie migliaia di operai si riunivano ogni domenica per ascoltare i discorsi di oratori socialisti. Il movimento socialista, guidato da Robert Owen, si distingueva dal cartismo perché non era un partito vero e proprio. Reclutava i suoi seguaci sia nello strato inferiore della classe media che nel proletariato; aveva un carattere dottrinale e, a differenza del cartismo, mirava non alla democratizzazione, ma alla socializzazione dello Stato. Engels riconosceva ai socialisti la superiorità teorica sui cartisti, ma rimproverava loro di voler far trionfare il socialismo mediante l'istruzione e l'educazione, senza fare appello, come i cartisti, alla lotta di classe. Egli leggeva molte opere di socialisti e comunisti e fu colpito in particolare dalle teorie di Weitling, che lo entusiasmarono.

Questi suoi studi e queste sue esperienze in Inghilterra determinarono in lui una maturazione molto rapida, che gli fece superare non solo Hess, ma, da un certo punto di vista, anche Marx (il Marx di allora). Capiva sempre meglio l'importanza dei fattori economici e della lotta di classe;

poco per volta respingeva le concezioni utopistiche di Hess e anche di Weitling, considerando il comunismo come risultato dello scontro tra borghesia e proletariato e la sua realizzazione come l'esito di una rivoluzione sociale. Questa nuova concezione del comunismo e della funzione determinante dei fattori economici e delle lotte di classe nello sviluppo della storia si accompagnava in lui ad una evoluzione man mano più marcata dall'idealismo al materialismo, causata soprattutto dall'importanza decisiva che adesso attribuiva alla realtà economica nello sviluppo politico e sociale.

In seguito avrebbe scritto: *“A Manchester avevo toccato con mano che i fatti economici, i quali nella storiografia sinora non hanno alcuna parte oppure solo una parte disprezzata, sono, per lo meno nel mondo moderno, una potenza storica decisiva; che essi costituiscono la base per l'origine degli odierni contrasti di classe; che questi contrasti di classe a loro volta, là dove, grazie alla grande industria, si sono pienamente sviluppati, specialmente in Inghilterra dunque, costituiscono la base della formazione dei partiti politici, delle lotte fra i partiti e quindi di tutta la storia politica.”* (Per la storia della lega dei comunisti in “Manifesto del partito comunista”, Giulio Einaudi editore, Torino 1974, appendice1, pp. 256,257, traduzione di Emma Cantimori Mezzomonti)

A questo punto, Engels era sempre più convinto che la sola possibilità di emancipazione del proletariato fosse l'abolizione del regime capitalistico e della società borghese, la quale doveva avvenire, come riteneva anche Marx, per l'opera congiunta del proletariato e del radicalismo filosofico, perciò combatteva sia contro i conservatori che contro i liberali. Per capire più a fondo le cause della miseria del proletariato, aveva iniziato a studiare gli economisti inglesi e francesi, in particolare Adam Smith, Stuart Mill, Malthus, Ricardo e Say, ricavandone una migliore comprensione della natura e dei difetti del capitalismo e della società borghese. Fin da principio assunse un atteggiamento critico verso tali economisti, perché ora riteneva che il liberalismo fosse incapace di risolvere i problemi sociali e che solo il comunismo potesse farlo. I suoi rapporti con i cartisti ed i socialisti divenivano sempre più stretti.

Constatando l'ignoranza degli inglesi riguardo al movimento socialista e comunista in Francia e in Germania, si propose di farlo conoscere per mezzo di un lungo articolo pubblicato sul giornale socialista *The New Moral World*. In questo articolo, nel quale riassumeva le nozioni e le convinzioni recentemente acquisite sullo sviluppo del comunismo in Inghilterra, Germania e Francia, analizzava il carattere particolare del comunismo in ognuno di questi paesi e lo collegava strettamente al loro sviluppo storico.

Sotto l'influenza in particolare di Hess, pensava che una trasformazione profonda della società sarebbe stata possibile non con riforme politiche, le quali non avrebbero cambiato niente della sua natura, ma con una rivoluzione sociale, che avrebbe distrutto lo Stato, nel quale Engels vedeva, contrariamente a Marx, non l'incarnazione dell'essenza alienata dell'umanità, bensì uno strumento di oppressione. Ma era ancora convinto che il comunismo non fosse soltanto la dottrina del proletariato, che si sviluppa con l'accentuarsi della lotta rivoluzionaria, ma che esso potesse svilupparsi anche su di un piano diverso: politico in Francia, filosofico in Germania. Considerava il comunismo filosofico tedesco superiore, dal punto di vista teorico, al comunismo francese e inglese, di cui riconosceva però la superiorità pratica, perciò concludeva, questa volta in accordo con Marx, che fosse necessaria l'unione della filosofia rivoluzionaria tedesca e della lotta di classe del proletariato. Ma, mentre Marx riteneva che la filosofia non potesse né dovesse pretendere di avere un ruolo indipendente, al di fuori e al di sopra di tale lotta, e che essa dovesse fondersi con l'azione rivoluzionaria del proletariato, dirigendola, Engels non concepiva ancora questa unione come tale che implicasse l'abolizione della filosofia in quanto filosofia.

Se rimaneva inferiore a Marx nell'elaborazione del materialismo storico sul piano filosofico, Engels lo superava nelle questioni di economia politica e avrebbe confermato questa superiorità nei due articoli scritti per gli *Annali franco-tedeschi* (rivista diretta da Marx), nei quali intendeva analizzare lo sviluppo economico e sociale in Inghilterra. Questa analisi, da lui legata ad una critica

generale dell'economia politica borghese, gli fece compiere un passo decisivo sulla via del materialismo storico e del socialismo scientifico.

Soprattutto il secondo articolo, intitolato *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, è molto importante. In esso Engels si basava sulla convinzione maturata in Inghilterra, secondo la quale il capitalismo, insieme all'aumento della produzione ed alla concentrazione delle ricchezze, determina le crisi e, con esse, il crescente impoverimento delle classi medie e il costante aggravarsi della miseria del proletariato. Si accingeva a criticare il paradosso di un paese come l'Inghilterra morente di ricchezza e di sovrabbondanza e investiva con la sua critica anche gli economisti borghesi, che volevano giustificare quel regime, sostenendo la dottrina del libero scambio succeduta a quella del mercantilismo. In questa critica, non solo metteva in evidenza i difetti e le deficienze del sistema capitalistico, ma confutava completamente l'economia politica borghese.

Più che da un punto di vista morale, partiva da un punto di vista storico per trarre dalle contraddizioni stesse del capitalismo, a causa delle quali la rivoluzione sociale era inevitabile, una giustificazione non utopistica né sentimentale, bensì scientifica, del comunismo. Prendeva in esame le fasi successive del modo di produzione capitalistico: il mercantilismo e il libero scambio, il quale ultimo aveva accentuato i difetti del mercantilismo, spingendo alle sue estreme conseguenze il sistema della proprietà privata con lo sviluppo della concorrenza, rafforzando i monopoli che pretendeva di abolire, accrescendo la potenza del denaro cui si doveva una nuova e più disumana schiavitù, scatenando una costante guerra tra uomo e uomo. Tuttavia era stato necessario che il mercantilismo fosse sostituito dal sistema del libero scambio e che, in questo sistema, il regime della proprietà privata, portato alle estreme conseguenze, avesse provocato la degradazione totale dell'essere umano, affinché il capitalismo si manifestasse in tutto il suo orrore e potesse essere criticato senza riserve.

Engels intraprendeva poi una critica generale del capitalismo e della sua base, la proprietà privata, dimostrando come la concorrenza, necessaria conseguenza di essa, determina le caratteristiche generali delle categorie fondamentali dell'economia capitalistica: commercio, valore, prezzo, costi di produzione. Tali categorie non hanno, secondo Engels, un valore assoluto, come pretendono gli economisti borghesi, ma sono determinate dalla concorrenza, che è la categoria fondamentale dell'economia borghese.

Passava poi ad esaminare il profitto capitalistico e, in accordo con gli economisti liberali, considerava il capitale come lavoro accumulato, analizzandone i rapporti con il lavoro stesso. Contrariamente a quanto pretendevano quegli economisti, il capitale, che da principio s'identifica con il lavoro, si oppone sempre più ad esso. Infatti ciò che lo caratterizza è la sua tendenza a separarsi dal profitto immediato – e con ciò stesso dal lavoro cui questo è legato – prendendo la forma dell'interesse, vale a dire di profitto del profitto, senza un rapporto diretto con il lavoro, e questa è la forma più immorale di guadagno.

La ripartizione del prodotto del lavoro tra rendita, profitto e salario, e questa separazione tra capitale e lavoro, portano nel regime capitalistico alla separazione generale degli elementi che dovrebbero essere legati indissolubilmente e tale separazione è l'aspetto caratteristico, la legge di tale regime. Infatti non solo il capitale si separa dal lavoro, assumendo la forma di interesse, ma anche il lavoro è separato dal suo prodotto e ciò porta alla divisione degli uomini in capitalisti e salariati ed al costante aggravarsi della miseria di questi ultimi.

A causa dell'anarchia della produzione e delle crisi generate dalla concorrenza, il regime capitalistico tende a distruggere se stesso, provocando una rivoluzione sociale. Engels opponeva ad esso un sistema di organizzazione della produzione, che, facendo cessare le fluttuazioni della produzione stessa, impedisca le crisi. Tale sistema può essere instaurato solo dal comunismo. La concorrenza non ha effetti negativi solo sul proletariato: essa determina una lotta costante tra grandi e piccoli capitalisti e proprietari, lotta durante la quale i più deboli, schiacciati e spogliati dei loro beni per opera dei più forti, gradualmente scompaiono.

Da questa analisi generale del sistema capitalistico, Engels, come farà Marx, ma su un piano

differente, deduceva che il comunismo sarebbe risultato dallo sviluppo stesso del capitalismo. La sua critica dell'economia capitalistica rivelava una stupefacente maturità intellettuale, tuttavia non era che uno schizzo e le tesi esposte erano di valore diseguale. La parte più debole era quella dedicata alle categorie economiche. Infatti, per esempio, egli, facendo dipendere il valore dai costi di produzione (come aveva fatto Ricardo), non poteva dimostrare con esattezza né come nasce il profitto, né come è fissato l'ammontare del salario. Ciò sarebbe stato fatto più tardi da Marx, utilizzando la nozione di forza-lavoro.

Ma, nonostante le sue debolezze, questo articolo segnò una tappa fondamentale dell'evoluzione di Engels e costituì un elemento molto importante nella elaborazione del socialismo scientifico, perché, analizzando le cause del movimento storico, sostituiva quasi totalmente lo studio economico e sociale alla filosofia e perché concepiva la lotta di classe, nata dalle contraddizioni economiche, come un fattore determinante della storia. Il valore diseguale di queste tesi indica che esse non erano altro che l'inizio di una nuova concezione dell'economia politica dal punto di vista comunista. Questo articolo rivelò in Engels uno straordinario sviluppo intellettuale, che – in quel periodo – non solo gli fece raggiungere di colpo, ma, in una certa misura, addirittura superare Marx. Egli precorse Marx quando metteva in risalto che la concorrenza conduce al monopolio (e questa sarebbe stata una delle tesi fondamentali del marxismo) e che l'aggravarsi della miseria va di pari passo con la concentrazione delle ricchezze (il che costituisce l'embrione di quella che in Marx diverrà la legge dell'accumulazione del capitale).

Un'altra influenza importante, che aiutò Marx a superare la concezione ancora un po' astratta che egli aveva della società borghese, del proletariato e del comunismo, venne dalla lettura di un articolo di Hess sull'essenza del denaro. Hess spiegava che l'alienazione religiosa, analizzata da Feuerbach, non era altro che il riflesso ideologico dell'alienazione reale che avviene nella società borghese, dove gli operai esclusi dalla proprietà, i proletari, esteriorizzano e alienano il loro vero essere, la loro attività, il loro lavoro, in merci che non gli appartengono e che, assumendo la forma di denaro, di capitale, diventano, come Dio, un potere che è loro estraneo e che li asservisce. Il denaro è il vero dio della società borghese, il dio nel quale gli uomini adorano la loro essenza alienata. Nella società borghese il denaro costituisce il bene supremo, il solo valore vero. Per conquistarlo e per poter vivere, gli uomini devono venderli e hanno valore soltanto nella misura in cui si vendono. Da qui nasce una schiavitù generalizzata che pesa su tutti gli esseri umani, egualmente sottoposti al potere del denaro. Infatti questa schiavitù non è limitata agli sfruttati, ma si estende anche agli sfruttatori.

Come l'abolizione della religione permette all'uomo di recuperare la sua essenza alienata in Dio, così l'abolizione della proprietà privata e del dominio del denaro restituirà all'essere umano la sua vera natura, mediante l'organizzazione della vita collettiva. Tale organizzazione è possibile, secondo Hess, sin da ora, perché gli uomini, che dominano le forze della natura, possono regolare razionalmente la produzione e, con essa, la vita sociale, instaurando una nuova società: il comunismo.

Purtroppo, mancando di una conoscenza approfondita dell'economia, Hess, pur intravedendo la dipendenza dell'organizzazione sociale dallo sviluppo delle forze produttive, non dava ad esse un'importanza determinante. Perciò egli subordinava ancora le forme sociali a categorie filosofiche e morali, riconducendo l'antagonismo tra borghesia e proletariato all'opposizione tra egoismo e altruismo e quindi non riusciva a liberarsi dal dogmatismo e dall'utopismo.

Marx, seguendo una strada diversa da quella di Engels, passava negli stessi anni dal liberalismo democratico al radicalismo sociale e poco per volta si liberava dall'idealismo per orientarsi verso il materialismo. All'opposto di Engels, la trasformazione delle sue concezioni ebbe un carattere non tanto economico e sociale, quanto politico e teorico. Egli intraprese prima di tutto una critica della filosofia di Hegel, iniziando dalla filosofia del diritto, perché sentiva la necessità di risolvere la

questione della natura dello Stato, della società e dei loro rapporti. Questa critica, che per lui aveva soprattutto lo scopo di una messa a punto delle proprie idee, era di carattere filosofico e insieme politico. Infatti sottolineava gli errori dell'idealismo hegeliano senza tuttavia sottoporlo ad una critica generale, alla quale si sarebbe accinto solo un anno dopo nei *Manoscritti economico-filosofici*. L'analisi che, in questa critica parziale di Hegel, egli faceva della funzione e degli effetti della proprietà privata lo portava a mettere in discussione anche la società borghese e ad opporre la sua concezione democratica e rivoluzionaria tanto alle dottrine reazionarie di Hegel, quanto all'organizzazione politica e sociale capitalistica.

Egli, rivolgendo la sua lotta contro la reazione, utilizzò gli elementi fecondi delle filosofie di Hegel e di Feuerbach, dando ad essi un contenuto qualitativo nuovo. Di Hegel mantenne la concezione dialettica della storia e di Feuerbach la concezione materialistica e la fondamentale idea dell'alienazione. Metteva a nudo, sull'esempio di Feuerbach, il processo di mistificazione mediante il quale Hegel trasforma la realtà oggettiva in prodotto, in modo di essere dell'Idea: *“Famiglia e società civile sono intese come sfere del concetto dello Stato, come sfere della sua finità, come la sua finità. E' lo Stato che si scinde in esse, che le presuppone, e fa questo per scaturire dalla loro identità come per sé infinito, reale spirito. La cosiddetta 'idea reale' (lo spirito come spirito infinito, reale) è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si scinde in sfere infinite e lo fa 'per ritornare in sé, per essere per sé': lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come è in realtà. E' a questo punto che si manifesta chiaramente il misticismo logico, panteistico. ... La realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa. L'idea è ridotta a soggetto. E il reale rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come interna, immaginaria attività dello Stato. Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia, 'le circostanze, l'arbitrio' ecc., diventano dei momenti oggettivi dell'idea, irreali, allegorici. Esse [famiglia e società civile] sono l'agente. Secondo Hegel esse sono, al contrario, agite dall'idea reale; non è la loro propria vita che le unisce allo Stato, ma è al contrario la vita dell'idea, che se le assegna da sé; e invero esse sono [la] finità di questa idea; esse debbono la loro esistenza ad uno spirito altro da loro; esse sono determinazioni poste da un terzo, non sono affatto autodeterminazioni Lo scopo della loro esistenza non è l'esistenza stessa, ma l'idea separa da sé questi presupposti 'per scaturire dalla loro idealità come per sé infinito, reale spirito', cioè lo Stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua conditio sine qua non. Ma la condizione diventa il condizionato, il determinante il determinato, il produttore il prodotto del suo prodotto; la 'idea reale' si umilia nella finità della famiglia e della società civile soltanto per produrre e godere – dal superamento di essa finità – la sua infinità. Ciò ch'è reale diventa fenomeno, ma l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno. E altresì l'idea non ha alcun altro scopo che lo scopo logico: 'di essere per sé infinito, reale spirito'. In questo paragrafo è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale.”* (K. Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* in “Opere filosofiche giovanili”, Editori riuniti 1963, pp. 17,18,19 – traduzione di Galvano della Volpe). Le parole tra virgolette singole sono citazioni che Marx ricava dal testo di Hegel; i termini in carattere diverso sono evidenziati o sottolineati da Marx stesso.)

In maniera analoga Hegel determina la formazione e il carattere dello Stato con i suoi poteri e le sue istituzioni come un tutto organico, ma, invece di sviluppare il carattere dello Stato dallo studio delle sue funzioni e mostrare in che modo esso si svolge organicamente, lo considera come una creazione e una manifestazione del concetto astratto di organizzazione; di questo concetto egli fa l'elemento determinante dello Stato e dei poteri e delle istituzioni statali fa le differenziazioni di tale concetto. *“L'essenza delle determinazioni statali non è già di poter essere considerate delle determinazioni statali, ma di poter essere considerate, nella loro forma più astratta come determinazioni logico-metafisiche. Non la filosofia del diritto, ma la logica è ciò che veramente*

interessa. Non che il pensiero prenda corpo nelle determinazioni politiche, bensì che le esistenti determinazioni politiche si volatilizzino in astratti pensieri, questo è il lavoro filosofico. Ciò ch'è il momento filosofico non è la logica della cosa, ma la cosa della logica. La logica non serve a provare lo Stato, ma lo Stato serve a provare la logica.” (Ibidem p. 28) Il risultato di questa mistificazione, che considera il mondo come creazione di una volontà immaginaria, dell'attività dell'Idea assoluta, è che la realtà oggettiva in Hegel rimane inesplicabile, giacché essa non è spiegata dalle sue vere determinazioni. Dopo aver sottolineato il carattere mistificatore della filosofia del diritto, Marx mette in evidenza l'applicazione che Hegel fa di questo processo di mistificazione per giustificare il regime monarchico e feudale prussiano.

Il sistema di Hegel, secondo Marx, non fa altro che tradurre e idealizzare l'importanza fondamentale della proprietà privata nella costituzione della società civile e dello Stato politico. Nonostante il primato che egli, in linea di principio, attribuisce all'interesse generale, nel suo sistema predomina l'interesse privato, proprio per la funzione fondamentale da lui attribuita alla proprietà privata. Infatti quest'ultima è in Hegel, oltre che l'elemento costitutivo della personalità umana, il fondamento e la sostanza della società civile e dello Stato politico; e ciò che Hegel celebra sotto il nome di eticità non è altro che la religione della proprietà privata. La base della filosofia del diritto hegeliana è la difesa della proprietà privata, la quale giustifica sia la proprietà feudale sia quella borghese, il che crea un'evidente contraddizione. Stato politico e società civile sono ambedue fondati sulla proprietà privata, sono diretti contro il popolo che ne è escluso.

Poiché Hegel estendeva la propria apologia della proprietà privata a tutte le sue forme, giustificando così il regime assolutistico e feudale e nello stesso tempo la società borghese, Marx, analizzando la funzione e gli effetti della proprietà privata stessa, fu indotto a passare dalla critica della monarchia prussiana a quella della società borghese. Specialmente nella proprietà privata Marx vede la ragione della separazione tra lo Stato e la società, che comporta la separazione tra l'uomo, membro della società, e il cittadino, membro dello Stato. Mentre l'uomo conduce la sua esistenza reale e concreta nella società, in quanto cittadino appare nello Stato politico – dove è distaccato dalla società, vale a dire dalla sua realtà empirica – come un essere privo della propria essenza. Partendo da questa analisi della società borghese e dello Stato politico, Marx oppone, sia al conservatorismo hegeliano che al liberalismo borghese, ambedue fondati sulla difesa della proprietà privata, la sua concezione della democrazia, che egli intende non in senso borghese, ma socialistoide, vedendo in essa l'espressione della volontà e della sovranità popolare, sia sul piano politico che su quello sociale. Nella sua critica allo Stato politico, diretta sia alle concezioni di Hegel che a quelle liberali, s'ispira alle critiche che i socialisti facevano allo Stato liberale, in particolare a Hess, che aveva messo in evidenza i difetti comuni a tutte le costituzioni che non si fondano sulla sovranità popolare. Lo Stato politico, in ogni sua forma, dice Marx, è un organismo estraneo all'uomo, la cui vita reale si svolge nella società. Per abolire questo dualismo, questa separazione tra Stato e società, non basta mutare la forma statale con riforme politiche. La monarchia costituzionale rappresenta un progresso rispetto a quella assoluta, ma non libera l'uomo dall'alienazione. E così la repubblica è un progresso rispetto alla monarchia, ma esprime la volontà del popolo solo in modo formale, ossia in una forma politica limitata alla sfera immaginaria di un interesse generale separato dagli interessi particolari. Tutte queste forme non servono ad altro che a mantenere il popolo nell'asservimento.

E qui Marx introduce il concetto di “vera” democrazia, ossia la democrazia non puramente formale, ma reale, nella quale gli affari pubblici non si distinguono da quelli privati, non c'è antagonismo tra Stato e società, tra vita privata e vita pubblica, tra vita politica e vita sociale, tra individuo e collettività. In questo modo lo Stato politico, distinto dalla società, diventa un organismo inutile e può essere abolito. Nella “vera” democrazia il popolo, invece di essere escluso dallo Stato, ne costituisce l'essenza, perciò essa implica l'abolizione di ogni forma di asservimento, in particolare dell'asservimento della classe lavoratrice, e assume come contenuto reale la vita della specie, la vita collettiva. E' interessante notare che la parola “vero” così usata indicava in

quell'epoca le dottrine sociali che, non ponendosi sul piano della lotta di classe, si applicavano all'umanità intera, all'umanità socialmente indifferenziata.

Dato che ancora non capiva la funzione della lotta di classe e della rivoluzione proletaria, nella trasformazione politica e sociale, i mezzi considerati da Marx per realizzare questa trasformazione non andavano oltre quelli propugnati dal radicalismo democratico borghese. Tuttavia egli cominciava a vedere che le differenziazioni di classe sono determinate dal regime della proprietà privata e i suoi progressi sul piano rivoluzionario erano accompagnati, sul piano ideologico, da un superamento dell'idealismo e della metafisica mediante l'allargamento e l'approfondimento della sua concezione della storia, che lo indirizzava verso un materialismo fondato sull'analisi dei rapporti sociali.

La critica della filosofia del diritto di Hegel fu così la prima grande tappa dell'elaborazione del materialismo storico, base teorica sulla quale si sarebbe poi sviluppata la dottrina rivoluzionaria di Marx, rispondente agli interessi non più della borghesia, ma del proletariato. Il suo rifiuto dell'idealismo, che lo indusse a sostituire alla dialettica idealista una dialettica materialista, determinò un rovesciamento completo dell'hegelismo, che si tradusse in una concezione diametralmente opposta dell'individuo, della società e dello Stato e, più in generale, dei problemi sociali.

Marx sosteneva che - invece di considerare la storia come il prodotto di una dialettica interna dell'idea, nel corso della quale la libertà e la necessità sono per così dire predestinate nelle loro determinazioni e la libertà è subordinata alla necessità - bisognava indicare il ruolo attivo degli uomini nel realizzare la libertà e la loro azione determinante nel cammino della storia. La concezione del materialismo storico-dialettico, alla quale perverrà in seguito, non deriverà da una sintesi, una fusione degli elementi fondamentali dell'hegelismo e della filosofia di Feuerbach, bensì dal loro superamento. Grazie a questo superamento della dialettica idealistica hegeliana e dell'antropomorfismo di Feuerbach con una dialettica materialistica, immanente alla società reale, egli, pur senza giungere ancora a generalizzare questa concezione, si rendeva ormai conto che la storia è costituita dallo sviluppo di tale dialettica.

Con la critica della filosofia del diritto di Hegel, Marx, ponendo il problema dell'alienazione sul piano politico e sociale, era arrivato alla soluzione della "vera" democrazia, che non concepiva ancora dal punto di vista degli antagonismi sociali e della lotta di classe, l'importanza dei quali era già stata messa in evidenza da Babeuf e in seguito anche da Weitling.

Dopo la soppressione della *Gazzetta renana*, Marx aveva deciso di non pubblicare più niente in Germania sotto il controllo della censura; accettò quindi di iniziare con Ruge la pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi*, che avrebbero dovuto avere un carattere più radicale degli *Annali tedeschi* e che sarebbero usciti a Parigi. Tra Ruge e Marx c'erano delle divergenze, perché il primo intendeva solo dare agli *Annali* un'impostazione più radicale, ma conservandone il carattere semi-filosofico, mentre il secondo voleva trasformarli interamente e fare di essi, come aveva fatto con la *Gazzetta renana*, uno strumento di lotta politica e sociale per la democrazia. Insieme agli altri collaboratori, Marx si trasferì a Parigi nell'ottobre 1843. Ruge si ammalò poco dopo l'arrivo a Parigi, perciò non poté collaborare attivamente alla rivista e dovette lasciarne la direzione a Marx. A causa delle divergenze tra loro, degli attacchi della censura e delle difficoltà economiche, gli *Annali franco-tedeschi* non poterono durare a lungo: ne fu pubblicato soltanto un numero doppio nel marzo 1844.

La permanenza a Parigi ebbe per Marx lo stesso significato e la stessa importanza che il soggiorno in Inghilterra per Engels. Marx s'interessò subito alla vita politica e sociale della Francia, in particolare alla rivoluzione e alla lotta di classe del proletariato. Ciò determinò la sua particolare concezione del comunismo, che, a differenza di quella di Engels, aveva un carattere non tanto economico e sociale, quanto politico e sociale. A Parigi venne in contatto con un proletariato già numeroso, che aveva forti tradizioni rivoluzionarie e una coscienza chiara dei suoi interessi di

classe. Vi trovò pure i risultati della grande rivoluzione borghese del 1789 che la seconda rivoluzione, quella del 1830, aveva portato a compimento.

La lotta di classe tra la borghesia, diventata definitivamente la classe dominante dopo questa seconda rivoluzione, e il proletariato si accentuava sempre più. Il comunismo gli si presentò non più sotto forma teorica, ma come lo scopo concreto della lotta proletaria. Dopo il 1830 si erano avute numerose rivolte, perché il proletariato, defraudato dalla borghesia dei vantaggi di quella rivoluzione che era stata opera sua, si trovava in un continuo stato di agitazione e Parigi rimaneva più che mai il centro della lotta pratica e teorica del socialismo e del comunismo. Le dottrine socialiste, miranti semplicemente ad una riforma della società borghese senza abolizione della proprietà privata, quindi in una posizione di compromesso tra borghesia e proletariato, non potevano certo accontentare Marx, convinto che il progresso può avvenire solo con la radicalizzazione dei contrasti.

Fin dal suo arrivo frequentò la “Lega dei giusti”, ma non vi aderì, perché riteneva che le società segrete tendessero a separarsi dalla massa del proletariato e che le opinioni comuniste della Lega fossero piuttosto confuse. Potendo osservare il vero volto del proletariato, vide in esso la forza che avrebbe liberato l'umanità. Questo contatto diretto e attivo con il movimento operaio e la rivelazione che ebbe di un mondo nuovo a Parigi causarono un rapido e profondo sviluppo del suo pensiero. Ciò si vede già chiaramente nei due articoli che egli scrisse per gli *Annali franco-tedeschi: La questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*.

Il primo articolo fu scritto per la maggior parte in Germania e terminato a Parigi. Con il pretesto della questione ebraica e partendo dalla critica di come Bauer la impostava, Marx ritorna sul problema dell'emancipazione umana, alla quale, sul piano politico e sociale, si oppone la separazione tra Stato politico e società civile, ma dà a tale problema una soluzione orientata già nettamente in senso comunista. Mette in chiaro che la vera emancipazione è quella umana, non quella politica. Soltanto quando l'uomo, considerato nella sua vita empirica, concreta, sarà diventato un essere sociale che partecipa alla vita collettiva mediante l'abolizione della vita individualistica ed egoistica, lo Stato politico sarà abolito in quanto espressione dell'alienazione umana, e soltanto quando la società avrà assunto un carattere collettivo la vera emancipazione umana sarà realizzata.

Per quanto riguarda più precisamente la questione ebraica, Marx toglieva ad essa il suo carattere essenzialmente religioso e nazionale; la studiava da un punto di vista generale, economico e sociale. Invece di opporre gli ebrei ai cristiani, considerava il cristianesimo, profondamente penetrato dallo spirito ebraico, come l'espressione ideologica del regime della proprietà privata, che con l'egoismo determina la sete di profitto e di denaro, caratteristica della società borghese, e vedeva nella trasformazione radicale di questa società, mediante l'abolizione della proprietà privata, la condizione necessaria dell'emancipazione umana, che avrebbe liberato sia gli ebrei che i cristiani. Dimostrava che – mentre nella vera, materiale vita collettiva i fini dell'individuo si confondono con quelli della comunità, della specie – la società borghese isola gli uomini e li induce ad esteriorizzare la loro vera natura, il loro essere collettivo, nello Stato politico che si costituisce di fronte alla società civile come una sfera ideale in cui la vita collettiva è realizzata in modo illusorio e lo Stato, rispetto alla società, ha una funzione analoga a quella del cielo rispetto alla terra nella religione. Soltanto l'abolizione della proprietà privata, che è fonte dell'alienazione, darà all'essere collettivo un'esistenza non semplicemente teorica o immaginaria, bensì reale e permetterà di emancipare completamente gli uomini.

Questa analisi, con la quale Marx arrivava ad una concezione più chiara e profonda della natura della società borghese, dello Stato politico e del fenomeno dell'alienazione, segnò un grande progresso nell'evoluzione del suo pensiero. Tuttavia egli non era ancora giunto a concepire la lotta di classe come elemento determinante dello sviluppo sociale e perciò neanche al riconoscimento che lo Stato fosse essenzialmente uno strumento di dominio al servizio della classe egemone.

Alla fine del suo articolo Marx, analizzando la natura e la funzione del denaro, giungeva, sulla base della critica della proprietà privata, a concepire il fenomeno dell'alienazione sotto una nuova

forma non più politico-sociale, bensì economico-sociale. Tale critica del denaro risentiva in modo evidente dell'influenza dello scritto su *L'essenza del denaro* di Hess, spedito agli *Annali franco-tedeschi*, ma pubblicato solo in seguito.

La questione ebraica, composto, ricordiamolo, prima della maturazione dell'esperienza parigina, conteneva ancora residui idealistici, che si spiegavano con l'insufficienza dell'analisi economica e sociale di Marx. La sua soluzione della questione dell'emancipazione era di stampo feuerbachiano, aveva un carattere ancora più teleologico che storico. Infatti, benché Marx, al contrario di Feuerbach, si sforzasse di considerare l'uomo reale, storico, nella questione dell'emancipazione umana egli partiva da un postulato morale che "a priori" fissava le condizioni da realizzarsi affinché l'uomo potesse vivere la sua vera vita, la vita collettiva, la vita della specie. Tuttavia, questo articolo, che segna il passaggio dal radicalismo democratico al comunismo – del quale senza dirlo espressamente egli già dimostrava la necessità economica e sociale – era ancora solo una soluzione teorica della questione dell'emancipazione umana, perché non indicava la via e i mezzi per ottenerla, non vedeva ancora la necessità di una rivoluzione proletaria per la sua realizzazione.

Fu questo l'argomento del secondo articolo, assai più importante, *Per la critica del diritto di Hegel*, che Marx scrisse dopo il suo arrivo a Parigi, tra la fine del 1843 e l'inizio del 1844, e nel quale è più evidente l'influenza avuta su di lui dall'ambiente parigino, in particolare dal proletariato. Qui egli tira le conclusioni dell'articolo sulla questione ebraica: in quello aveva esposto le ragioni che rendevano necessaria una trasformazione radicale della società civile e dello Stato politico mediante l'eliminazione della proprietà privata, ora indica in che modo tale trasformazione deve avvenire: per mezzo di una rivoluzione sociale, che, associando il proletariato ai pensatori rivoluzionari, avrebbe realizzato l'emancipazione umana e distrutto la società borghese, sostituendola con una società comunista.

Non ancora completamente libero dall'influenza di Feuerbach, continuava a porre in questo articolo la questione dell'emancipazione umana, ma adesso arrivava non solo ad una concezione della società radicalmente diversa da quella borghese, ma al comunismo. Trasferendo la critica di Feuerbach sul piano sociale, Marx sosteneva che per rendere all'uomo la sua vera natura, la sua essenza ora alienata, non basta, come riteneva Feuerbach, distruggere l'illusione religiosa: bisogna anche e soprattutto abolire le condizioni sociali che generano tale illusione. Feuerbach aveva dimostrato che l'uomo crea la religione, ma aveva considerato l'uomo stesso da un punto di vista generale antropologico, nei suoi rapporti con la specie umana e con la natura. Però l'uomo è innanzi tutto un essere sociale, il cui modo di vita e di pensiero è sostanzialmente determinato dalla società. Se la società crea la religione, ossia un mondo alla rovescia, nel quale la realtà diventa illusione, ciò è dovuto al fatto che è essa stessa un mondo rovesciato. La religione infatti non è altro che l'espressione teorica della società; e la società borghese procura all'essere umano una soddisfazione solo illusoria dei suoi bisogni, in essa l'essenza umana non ha una vera realtà. Quindi per combattere efficacemente la religione occorre criticare ed abolire le condizioni sociali che la generano, soddisfare concretamente i bisogni degli uomini e rivendicare per essi la felicità in terra. Bisogna abolire l'alienazione reale dell'essenza umana, della quale è responsabile la società borghese. La critica della religione si trasforma in critica del diritto, la critica della teologia in una critica della politica.

Dopo aver preso in esame la situazione particolare della Germania e la filosofia dello Stato e del diritto di Hegel, Marx concludeva che solo in Germania è stata possibile la *filosofia speculativa del diritto*, questa concezione astratta ed esaltata dello Stato moderno. La concezione *tedesca* dello Stato moderno astrae dall'*uomo reale*, perché lo Stato moderno stesso astrae dall'uomo reale, ovvero soddisfa in modo solo immaginario un altrettanto immaginario *uomo totale*. I tedeschi, dice, nella politica hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto*. La Germania è la coscienza teorica degli altri popoli. L'astrattezza e la presunzione del suo pensiero andarono sempre di pari passo con l'unilateralità e inferiorità della sua realtà.

Marx aggiunge che questa critica filosofica del diritto pone del resto problemi e compiti che

soltanto l'attività concreta, pratica, l'azione politica e sociale può risolvere, perché la critica in sé non può sostituire l'azione. Perciò bisogna domandarsi in che modo la critica in Germania possa trasformarsi in attività pratica, corrispondente alle esigenze di una rivoluzione che si ponga come fine l'emancipazione totale dell'umanità. Se la critica in sé non può sostituire la forza materiale, diventa essa stessa una forza materiale quando assume un carattere radicale e penetra nelle masse. Allora si trasforma in energia, in attività pratica, che porta gli uomini ad abolire le condizioni di vita disumana cui sono soggetti. Non basta che il pensiero, la teoria voglia realizzarsi, occorre che essa risponda ai bisogni della massa e in questa trovi l'elemento materiale che attua effettivamente la rivoluzione.

La rivoluzione politica, la sola che la borghesia tedesca potrebbe diventare in grado di fare, sarebbe del resto un anacronismo, perché non risponderebbe alle esigenze dell'epoca moderna che oggi, dice Marx, richiede una rivoluzione non più politica, ma sociale, una emancipazione non più parziale, ma totale dell'umanità. Questa rivoluzione potrà avvenire solo per mezzo di una classe spogliata di ogni avere e di ogni diritto, che, emancipando se stessa, emanciperà la società intera. E la sola classe che abbia interesse a rovesciare completamente la società attuale è il proletariato. La rivoluzione proletaria, che libererà l'umanità non soltanto in Germania ma in tutti i paesi, scoppierà quando il proletariato avrà trovato nella filosofia la propria arma teorica e quando la filosofia avrà trovato nel proletariato la sua arma naturale. La filosofia non può realizzarsi senza che il proletariato sia emancipato e quest'ultimo non può emanciparsi senza che la filosofia sia realizzata, ossia abolita in quanto tale. Ciò significa che questa rivoluzione – e qui per la prima volta appare chiaramente formulata la nozione della lotta di classe e della sua importanza storica – sarà opera comune dei pensatori rivoluzionari e del proletariato.

In questo secondo articolo il pensiero di Marx appare come rigenerato dalle sue nuove concezioni comuniste. Vi si trova grande abbondanza di idee, di spunti, di virtuosismi dialettici e la base per la definitiva definizione del materialismo storico che seguirà.

Per giungere ad una nozione più esatta delle lotte di classe, del comunismo e dell'importanza del pensiero, Marx non aveva ormai che da rendersi conto in modo più preciso delle ragioni e del carattere dello sviluppo economico e sociale. A questo scopo lo aiuteranno gli articoli che Engels aveva pubblicato sugli *Annali franco-tedeschi* e anche l'articolo di Hess *L'essenza del denaro*. Sarà nei *Manoscritti economico-filosofici*, stesi dal marzo al settembre 1844, che egli si dedicherà ad assolvere tale compito.

Il suo soggiorno parigino, che si protrasse poi fino al febbraio del 1845, ebbe nella vita di Marx grande importanza, perché in quel periodo egli approfondì e precisò il proprio orientamento comunista. Dopo il fallimento degli *Annali franco-tedeschi*, si dedicò allo studio degli economisti inglesi e francesi (Say, Smith, Ricardo, Mill, Schulz, Pecqueur ecc.) ed alla lettura di libri di storia della rivoluzione francese; continuò a frequentare i proletari comunisti e si avvicinò ai socialisti teorici francesi, soprattutto Proudhon col quale ebbe frequenti e lunghe discussioni. Alla fine di agosto del 1844 ebbe un incontro decisivo con Engels, incontro durato dieci giorni, che per entrambi fu veramente stimolante e conclusivo. Engels molti anni più tardi scrisse: “Quando nell'estate del 1844 andai a trovare Marx a Parigi, risultò il nostro completo accordo in tutti i campi teorici, e da allora data il nostro lavoro in comune.” (*Per la storia della lega dei comunisti* citato, p. 257)

Il passaggio di Marx al comunismo non ha, com'era stato all'inizio per Engels, il carattere di una “conversione”, bensì è un processo di elaborazione teorica, che ha come tappe precedenti una fase liberale, poi liberal-democratica, che diventerà sempre più radical-democratica e infine un fase di radicalismo rivoluzionario che giungerà al riconoscimento del ruolo del proletariato. Ma non ha mai avuto una fase di adesione ad una delle tendenze comuniste o socialiste esistenti: avviene anzi attraverso la critica di esse.

In una lettera a Ruge del settembre 1843, trattando del programma degli *Annali franco-tedeschi*, Marx stesso afferma che questo dovrà essere caratterizzato dalla “critica spregiudicata di tutto ciò

che esiste, spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterrisce di fronte ai suoi risultati e nemmeno di fronte al conflitto con le forze esistenti.” (*Opere complete* citato, vol. III, p. 154).

PARTE SECONDA

Dopo essersi dichiarati comunisti, Marx ed Engels continueranno a rivedere, sviluppare, approfondire e precisare sempre più le loro concezioni fino ad arrivare ad un'esposizione matura e soddisfacente del materialismo storico-dialettico, senza naturalmente trascurare i rapporti sempre più stretti con il proletariato e le sue organizzazioni.

Perciò questa seconda parte è impostata in modo diverso dalla prima: si basa sull'esame dei loro scritti, in particolare di quelli che trattano specificamente di tale argomento. Sono riportate qui molte citazioni, a volte anche lunghe, perché in diversi casi si è ritenuto meglio non sintetizzare né sovrapporre interpretazioni a ciò che Marx ed Engels esprimono in maniera molto chiara ed efficace. Vi si trovano anche ripetizioni, che però sono relative e anche solo apparenti, proprio perché – come già detto sopra – Marx ed Engels riprendono più volte alcuni concetti o analisi per formularli in modo sempre più preciso e maturo.

Iniziamo con i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, la cui stesura va dal marzo al settembre di tale anno, intersecandosi con gli ultimi avvenimenti citati al termine della prima parte. Basta dire che il decisivo incontro a Parigi tra Marx ed Engels avvenne alla fine di agosto 1844.

I manoscritti economico-filosofici del 1844

I *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sono un'opera frammentaria e parziale, un grande abbozzo scritto da un Marx ventiseienne. Vi si trovano evidenti tracce delle esperienze vissute a Parigi, in particolare lo studio degli economisti inglesi e francesi, dei quali contengono ampi estratti, e i contatti con le organizzazioni artigiane e il movimento proletario. I frammenti ritrovati fanno pensare che questo scritto dovesse costituire la prima parziale esecuzione di un disegno generale che, partendo dalla critica dell'economia politica, sarebbe approdato attraverso sviluppi successivi all'opera più importante di Marx: *Il capitale*. È significativo che la prima parte di questo programma riguardasse la critica dell'economia politica, perché ciò indica quale era diventato l'interesse scientifico prevalente di Marx.

Egli pensava che non si dovesse esporre la critica di ogni materia (diritto, politica, economia ecc.) sotto forma di una critica della filosofia del diritto, della politica ecc., perché questa confusione avrebbe provocato lentezza nello svolgimento e oscurità nell'esposizione. Inoltre, a causa della vastità degli argomenti, era necessario esaminare queste varie critiche separatamente, riservando poi ad una trattazione finale lo sguardo d'insieme e la presa di posizione contro la filosofia speculativa.

Tutte le citazioni, salvo quando diversamente indicato in casi particolari, sono ricavate dal testo: Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Giulio Einaudi editore, Torino 1975, traduzione di Norberto Bobbio. Per ogni citazione verrà quindi indicato solo il numero di pagina. Le parole evidenziate con carattere diverso sono così nell'originale.

Il primo manoscritto tratta di argomenti economici, con molte citazioni dagli economisti studiati, e tratta anche del lavoro estraniato. In esso Marx mette in risalto l'incapacità dell'economia politica di spiegare la proprietà privata e dimostra che quest'ultima originariamente non è che l'effetto del lavoro estraniato, come, in campo religioso, gli dèi originariamente non sono la causa,

ma l'effetto dell'immaginazione umana, dal che consegue che l'eliminazione della proprietà privata si esprimerà nella forma politica dell'emancipazione dei proletari. E poi, partendo dall'interpretazione e dallo sviluppo che Feuerbach aveva dato al principio hegeliano dell'alienazione umana, fa un passo avanti: *“L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendentemente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto gli si contrappone ostile ed estranea.”* (p. 72). ... *“E ora, in che cosa consiste l'alienazione del lavoro? Consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. ... Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un lavoro forzato.”* (pp.74,75). ... *“Ne viene quindi come conseguenza che l'uomo (l'operaio) si sente libero solo nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale. Certamente mangiare, bere e procreare sono anche funzioni schiettamente umane. Ma in quell'astrazione, che le separa dalla restante cerchia dell'attività umana e le fa diventare scopi ultimi ed unici, sono funzioni animali.”* (p.75) ... *“Infatti, il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva stessa appaiono all'uomo in primo luogo soltanto come un mezzo per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservare l'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita della specie. E' la vita che produce la vita. In una determinata attività vitale sta interamente il carattere di una 'specie', sta il suo carattere specifico; e l'attività libera e cosciente è il carattere dell'uomo.”* (pp.77,78). ... *“Perciò il lavoro estraniato, strappando all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa la sua vita di essere appartenente a una specie, la sua oggettività reale specifica, e muta il suo primato dinanzi agli animali nello svantaggio consistente nel fatto che il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratto.”* (p.79). ... *“Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile solo per il fatto che esso appartiene ad un altro uomo estraneo all'operaio. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un godimento, deve essere la gioia della vita altrui. Non gli dà, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo.”* (p. 81) E nel terzo manoscritto aggiunge : *“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.”* (p. 112).

In questi Manoscritti c'è anche la critica del “comunismo rozzo”, che, essendo mosso da una forma mascherata dell'avidità di guadagno, ossia dall'invidia nei confronti della ricchezza dei borghesi, anziché negare coerentemente la proprietà privata, tende in qualche modo a generalizzarla e comunque concepisce la sua soppressione in maniera astratta, meschina e antistorica. Dice Marx: *“Proprio la negazione astratta dell'intero mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla semplicità innaturale dell'uomo povero e senza bisogni, che non solo non è andato oltre la proprietà privata ma non vi è neppure ancora arrivato, dimostrano quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una appropriazione reale”* (p. 109).

Appare qui inoltre il primo tentativo di dare al comunismo una giustificazione teoretica fondata: *“Il comunismo come soppressione positiva della proprietà privata (intesa come autoestraniamento 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 fino 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. E' la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione.” (p.111). Più avanti è anche detto: “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 il termine dell'evoluzione umana, la forma dell'umana società.” (Terzo manoscritto, sezione *Proprietà privata e comunismo*, p.126). E ancora (nella sezione *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*): “ Per sopprimere l'idea della proprietà privata, basta completamente il comunismo ideale. Ma per sopprimere la proprietà privata reale, occorre un'azione comunista reale. Questa azione sarà il prodotto della storia, e quel movimento, che idealmente sappiamo già come tale che sopprime se stesso, nella realtà percorrerà un processo molto aspro e lungo.” (p.137).

Ci troviamo di fronte ad una specie di 'umanismo sociale', nel quale la società è il termine di mediazione tra uomo e natura e tra uomo e uomo. “La società – afferma Marx- è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura.” (p.113). Ma più avanti aggiunge: “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 appaiono 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.” (p.114). ... “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. Pensiero ed essere son dunque, sì 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 mortale.” (p. 115).

E' evidente comunque una forte influenza di Feuerbach. Nella prefazione a questi manoscritti Marx lo esprime molto chiaramente: “Da Feuerbach soltanto prende inizio la critica positiva, umanistica e naturalistica. Quanto più senza strepito, tanto più sicura, profonda, estesa e duratura è l'efficacia degli scritti di Feuerbach, i soli scritti dopo la Fenomenologia e la Logica di Hegel, in cui sia contenuta un'effettiva rivoluzione teoretica.” (p.5).

Quindi Marx si colloca dall'angolo visuale di un'antropologia filosofica (e in quel momento non poteva fare altrimenti), però, già in questi manoscritti, inizia, sia pure in modo non ancora ben chiaro, ad affrontare un approfondimento e uno sviluppo delle scoperte di Feuerbach, che lo porteranno poco per volta ad una posizione critica nei suoi confronti. Introduce tra l'antropologia filosofica e le problematiche economiche un terzo elemento di mediazione, che rimane il punto di riferimento centrale: il concetto di lavoro umano. Egli scrive all'inizio della sezione *Proprietà privata e comunismo* nel terzo manoscritto: “Ma l'opposizione tra la mancanza 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.” (p. 107). Queste tematiche verranno poi sviluppate ne *L'ideologia tedesca*.

Lo stesso peso ha Feuerbach nel manoscritto intitolato: *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*, dove Marx continua a fare i conti con quest'ultimo, a distanziarsene, ma ancora sulla falsariga delle teorie feuerbachiane, divenendo consapevole del vizio d'origine della filosofia hegeliana, che è l'astrattismo, prodotto dall'uso della dialettica speculativa o idealistica, la quale, in quanto è movimento dell'Idea con se stessa, “non ha trovato altro che l'espressione astratta, logica, speculativa per il movimento della storia, che non è ancora la storia reale dell'uomo.” (p.162), come dice Marx stesso, per poi aggiungere che Hegel vede gli enti resi estranei

all'essere umano (ad es. ricchezza, potere statale ecc.) solo come enti ideali e quindi come “*una pura e semplice 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*” (p. 164,165). E di conseguenza Hegel vede l'appropriazione delle forze essenziali dell'uomo solo come “*un'appropriazione che ha luogo nella coscienza, nel pensiero puro, cioè nell'astrazione, è l'appropriazione di questi oggetti come idee e movimenti ideali*” (p. 165), perché per lui sensibilità, religione, 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.*” (p. 166).

Questi enti ideali sono per l'uomo oggetti che egli osserva, quindi – come essi hanno perso la loro realtà concreta – così l'uomo, che è il soggetto osservante, diventa solo autocoscienza. In altre parole, l'oggetto appare solo come coscienza astratta, l'uomo come autocoscienza. Hegel vede in ciò che chiama coscienza astratta, cioè nell'oggetto, semplicemente un momento distintivo della autocoscienza e può affermare che il risultato di tutto quanto è l'identità dell'autocoscienza con la coscienza, il sapere assoluto, il quale a sua volta è il movimento del pensiero astratto che procede non più verso l'esterno, ma ancora e sempre in se stesso come risultato. Questo risultato è infatti la dialettica del pensiero puro. Ma non è il caso di rompersi la testa su queste astrusità. Basta riportare al fatto che per Hegel tutto procede dall'Idea assoluta e si risolve in essa.

Marx osserva ancora che, però, Hegel, pur attraverso tutte le sue complicate elucubrazioni, “*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 l'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'opera collettiva dell'uomo, cioè solo come risultato della storia – [ma Hegel stesso] si riferisce ad esse come a oggetti, ciò che anzitutto è possibile di nuovo soltanto nella forma dell'estraniamento.*” (p. 167). Hegel vede soltanto il lato positivo del lavoro e non quello negativo. “*Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce è il lavoro astrattamente spirituale.*” (p. 168). Marx dice ancora che Hegel equiparando l'essere umano, l'uomo, all'autocoscienza, vede, di conseguenza, ogni estraniamento dell'essere umano come estraniamento dell'autocoscienza, ma ciò non ha niente a che fare con l'estraniamento reale dell'essere umano.

Troviamo poi un'affermazione che può lasciare perplessi: “*Vediamo qui come il naturalismo o umanismo condotto al proprio termine si distingue 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.*” (p. 172). Qui c'è lo zampino pesante di Feuerbach. Evidentemente Marx con il termine “idealismo” si riferisce a Hegel e con il termine “materialismo” al materialismo “meccanicistico” sviluppatosi nel 1700, ma, non essendosi ancora liberato da Feuerbach, mette insieme una frase pasticciata. E non usa ancora il termine “materialismo storico” o “dialettico”, le cui caratteristiche sono in altra parte di questo testo solo accennate e verranno sviluppate in seguito.

Sempre criticando Hegel, Marx scrive che l'uomo è immediatamente un *essere naturale*; in parte

un essere naturale attivo dotato di corpo e di sensi, in parte un essere passivo condizionato e limitato, al pari degli animali e delle piante, perché gli oggetti dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come oggetti da lui indipendenti, ma sono oggetti del suo *bisogno*, oggetti essenziali indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali. Ciò significa che l'uomo ha per oggetto del suo essere, delle sue manifestazioni vitali, oggetti reali e sensibili. Per esempio, la fame è il bisogno oggettivo che un corpo ha di un *oggetto* esterno ad esso, indispensabile alla sua integrazione ed alla estrinsecazione del suo essere. Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé non è un essere *naturale*, non partecipa all'essere della natura. Se non ha un oggetto fuori di sé e se non è esso stesso oggetto nei confronti di un terzo, non è un essere oggettivo. E un essere non oggettivo è un non-essere, è irreali, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione. “*Ma l'uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale umano, cioè un essere che è per se stesso, e quindi un essere che appartiene ad una specie; come 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 di 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.*” (p. 174). E a questo punto Marx annota: (Su cui bisogna ritornare).

Hegel dice che 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 dal sapere stesso, e lo sa per il fatto che conosce l'oggetto come l'*alienazione* che il sapere 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, non è 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.

Marx commenta che in questa spiegazione si trovano tutte insieme le illusioni della speculazione e conclude, tra l'altro, che occorre astrarre dall'astrazione di Hegel e collocare, al posto dell'autocoscienza, l'autocoscienza dell'uomo. “*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 di essere sensibilità, realtà, vita: il pensiero che si sopravanza al pensiero (Feuerbach). Questo momento è quivi contenuto, in quanto la coscienza trova il suo motivo di scandalo non nell'oggettività estraniata, ma nell'oggettività come tale.*” (p. 176).

Come esempio riferito a quanto sopra, Marx scrive: “*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.*” (p. 177)

Marx fa poi ancora osservare che per Hegel la vera esistenza della religione, dello Stato, della natura, dell'arte è la *filosofia* della religione, della natura ecc., perciò l'esistenza che Hegel sopprime non è quella della religione reale, della natura reale ecc. In seguito continua a criticare l'uso che Hegel fa dell'astrazione idealistica spinta al massimo, cadendo così nella contraddizione e nell'assurdità

Nei *Manoscritti economico-filosofici* troviamo anche una prima, molto sintetica ma chiara, formulazione della tesi del materialismo storico: “*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.” (p.112). E vi appare esposta la tesi della teoria della prassi: *“Si vede come la soluzione delle opposizioni teoretiche sia possibile soltanto in maniera pratica, solo attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia un compito reale della vita, che la filosofia non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito solo come un compito teoretico.”* (p.120). Ciò indica che ora Marx è al termine del suo periodo di maturazione e sta iniziando quello della maturità. In questi scritti frammentari, disorganici e formalmente non finiti comincia a delinearsi una compiuta teoria della società e della storia. Essi rappresentano non solo un'applicazione, ma anche un ripensamento e uno sviluppo delle concezioni di Feuerbach. In essi c'è una critica elaborata del *comunismo rozzo*, ma la definizione di comunismo che le viene contrapposta, il comunismo come momento reale, non è altrettanto approfondita. Non è ancora del tutto compiuto il passaggio da un ambito “filosofico” ad un ambito scientifico.

Le tesi su Feuerbach

Le “Tesi su Feuerbach”, scritte nella primavera del 1845, ma ritrovate da Engels in un vecchio quaderno solo dopo la morte di Marx, *“sono appunti per un lavoro ulteriore – scrive Engels stesso – buttati giù in fretta e non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma di un valore inestimabile come primo documento in cui è depresso il germe geniale della nuova concezione del mondo”*, ossia il materialismo storico-dialettico. (Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, traduzione di Palmiro Togliatti, prefazione, p. 15). Le tesi si trovano nell'Appendice da p.81 a p. 86. Vi sono espresse, sotto forma di aforismi, e quindi non sviluppate, alcune delle concezioni che saranno poi la base della complessiva visione di Marx ed Engels.

C'è un attacco al materialismo “meccanico”, com'è ancora quello di Feuerbach, che concepisce la realtà, la “sensibilità”, sotto la forma dell'intuizione, ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente. Perciò considera l'oggetto come qualcosa di separato dal soggetto, mentre per Marx l'oggetto è anche il risultato dell'attività umana: non è separato dal soggetto, soggetto ed oggetto sono distinguibili, ma non separabili. Feuerbach non comprende il significato dell'attività rivoluzionaria. (tesi I)

C'è la base anche della teoria della prassi, nella quale la prassi non è vista come contrapposta alla teoria, ma come un elemento integrato in essa. *“Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero”*, ossia la sua capacità di trasformare la realtà. (tesi II)

Di conseguenza, *“la coincidenza del variare delle circostanze dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria”*. Ciò significa che sono gli uomini che modificano il proprio ambiente. (tesi III)

Troviamo in queste tesi una critica delle astrazioni di Feuerbach riguardanti la religione, che egli spiega riducendola alla sua base terrena, l'uomo: non è Dio che crea l'uomo, ma l'uomo che crea Dio; però non spiega il perché di questa alienazione religiosa e crede che si possa superarla teoricamente. Marx invece spiega che l'alienazione religiosa è frutto delle contraddizioni proprie della società umana, oggi dominata dalla proprietà privata, e si supera con la pratica rivoluzionaria, perché quest'ultima, eliminando l'alienazione economica, elimina anche quella religiosa. Se Feuerbach risolve l'“essenza” religiosa nella “essenza” umana, Marx fa presente che *“L'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà esso è l'insieme dei rapporti sociali.”* (tesi IV, VI, VII)

Vi si trova ancora una critica dell'astrazione per la quale la “sensibilità” non è concepita come

attività pratica umana-sensibile e di conseguenza il punto più alto al quale giunge il vecchio materialismo intuitivo è l'intuizione degli individui e della società borghese, mentre il punto di vista del materialismo nuovo (leggi storico-dialettico) è la società umana o l'umanità sociale. (tesi V, IX, X)

Conclusioni: “*Tutta la vita sociale è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi.*” (tesi VIII) “*I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo.*” (tesi XI)

Come si vede, queste tesi presentano da una parte un bilancio critico di quanto del lavoro compiuto fin qui da Marx può essere salvato, trasferito su nuove basi e ulteriormente sviluppato, dall'altra parte l'affacciarsi di una nuova concezione e della metodologia che ne dipende. Il bilancio critico è molto sommario, ancora non definitivo e non senza residui di alcune scorie, ma esprime il passaggio al nuovo ambito problematico, non più “filosofico” ma scientifico.

Passando dall'antropologia filosofica al materialismo dialettico, Marx usa ancora alcuni termini ereditati da Feuerbach, ma attribuisce ad essi un senso diverso, nuovo. L'esempio più importante è il termine *individuo* o meglio *individui* (nella loro pluralità), che non è più rapportato a *genere*, ma a “insieme dei rapporti sociali”. Nei due casi il secondo termine ha la funzione di costituire un legame fra gli individui, ma la sua sostituzione cambia anche la natura del legame. Nel primo caso (antropologia filosofica) l'individuo è inizialmente preso come *isolato* e quindi “astratto” e ad esso si contrappone l'astrazione del genere, la quale a sua volta è concepita come “astrazione immanente” agli individui che stabilisce tra loro un legame puramente “naturale e sordo”, come dice Marx. E' una concezione che non riesce a includere il “corso della storia”. Nella formulazione di Marx invece non è il “genere” ad essere interno agli individui, bensì sono gli individui ad essere collocati nell' “insieme dei rapporti sociali”. Non c'è più bisogno di ricorrere ad essenze, o qualità, o proprietà degli individui aprioristicamente concepiti già come *sociali*, ma sarà il “corso della storia” a dar ragione delle figure determinate in cui il nesso tra individui e “insieme dei rapporti sociali” esiste. Occorre però tener presente che, secondo Marx, gli individui umani nella loro pluralità individuale e nella loro concretezza sensibile (“gli individui umani viventi”) sono l'unico “presupposto” della storia. Ciò non è detto in queste tesi, ma successivamente nell'*Ideologia tedesca*, dove, nella parte di polemica con Stirner, si afferma anche che gli individui umani non sono soltanto *collocati* nei rapporti sociali generati dalla loro attività associata: essi di volta in volta interiorizzano anche tali rapporti. Già nei *Manoscritti* si diceva che, vivendo e lavorando associati, gli individui non producono solo oggetti d'uso attraverso l'appropriazione della natura, ma generano anche rapporti stabili tra di loro.

Infine possiamo concludere che, con queste tesi, il superamento di Feuerbach è ora completato. Nella lettera a Schweitzer del 24 gennaio 1865 Marx scriverà: “*Di fronte a Hegel, Feuerbach è ben modesto. Tuttavia, dopo Hegel, ha fatto epoca, poiché ha posto l'accento su dei punti sgraditi alla coscienza cristiana e importanti per il progresso della critica filosofica, punti che Hegel aveva lasciato in una mistica penombra.*” (Karl Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1950, trad. di Franco Rodano, Appendici, p.183).

L'ideologia tedesca

A – L'ideologia in generale e in particolare l'ideologia tedesca

Nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, scritta nel 1859, (Editori Riuniti, Roma 1957, traduzione di Emma Cantimori Mezzomonti, p. 6) Marx dice: “*Friedrich Engels, col quale, dopo la pubblicazione (negli Annali franco-tedeschi) del suo geniale schizzo di critica delle*

categorie economiche, mantenni per iscritto un continuo scambio di idee, era arrivato per altra via (si confronti la sua Situazione della classe operaia in Inghilterra) allo stesso risultato cui ero arrivato io, e quando nella primavera del 1845 si stabilì egli pure a Bruxelles, decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una grossa critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da qualche tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder chiaro in noi stessi.” Veramente Marx ed Engels non si rassegnarono subito, ma cercarono invano un altro editore fino alla primavera del 1847.

Quest'opera era *L'ideologia tedesca* e in realtà il manoscritto abbandonato, oltre a non essere completo, è stato in alcuni punti danneggiato dai topi. Si tratta di un testo scritto in collaborazione da Marx ed Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846, che rappresenta una svolta, una rottura, ma anche una maturazione. Non fu mai pubblicato per intero finché gli autori erano in vita.

Per quanto riguarda in particolare Marx, abbiamo visto che, nel suo passaggio dal liberalismo al comunismo, le tappe si sono succedute con sorprendente rapidità, nel giro talvolta di mesi o di settimane, dal 1842 al 1845. C'è stato un graduale evolvere della critica dell'ideologia, il progressivo chiarimento della concezione materialistico-dialettica della storia (che qui è esposta per la prima volta in forma completa), lo sviluppo della tematica dell'individuo sociale, l'approfondirsi poco per volta della critica dell'economia politica (tema questo che richiederà ancora tempo per giungere alla sua completa maturazione). I primi tre punti vengono in questo testo trattati e sviluppati, specialmente il materialismo storico, del quale sono ancora sottolineati soprattutto i fondamenti empirici. E' tuttavia presente una chiara polemica contro l'idealismo e l'empirismo ed una reazione alla precedente filosofia speculativa, in particolare quella di Hegel. L'accentuazione empirica verrà successivamente equilibrata.

L'ideologia tedesca costituisce anche la definitiva resa dei conti con la sinistra hegeliana, resa dei conti che era già durata forse anche troppo a lungo. L'opera è divisa in quattro parti dedicate rispettivamente a Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner e ai “veri socialisti”. Così si definivano alcuni scrittori tedeschi che avevano introdotto in Germania, in modo approssimativo, le teorie comuniste e socialiste francesi e inglesi, considerandole come scaturite dal “pensiero puro” e non come l'espressione di un movimento reale. Questa quarta parte è poco estesa, perché è quella meno importante. Anche la seconda sezione è poco estesa e poco importante, perché Bruno Bauer era già stato attaccato in modo distruttivo nella prima opera scritta in collaborazione da Marx ed Engels tra il settembre e il novembre del 1844: *La sacra famiglia*. Mentre la sezione più estesa è quella dedicata al libro di Stirner *L'Unico e la sua proprietà*, testo di uno sfrenato individualismo egoistico, rivolto contro tutte le filosofie e la religione, che in quell'epoca aveva suscitato tanto interesse perché appariva a molti come una reazione a tutte le forme di oppressione ideologica e pratica.

La prima parte invece è molto importante ed è quella che a noi adesso interessa. Pur essendo intitolata a Feuerbach, in realtà è principalmente un'esposizione sintetica e organica della concezione materialistico-dialettica della storia. Questa sezione contiene critiche a Feuerbach, ma inserite nella esposizione di una teoria alla cui formazione aveva contribuito anche Feuerbach stesso, capovolgendo il rapporto hegeliano tra idea e realtà e fondando quest'ultima sull'uomo e sulla natura. Marx ed Engels ribadiscono il loro apprezzamento per tale contributo, ma mettono anche in risalto i difetti della concezione di Feuerbach. Difetti che consistono principalmente nel considerare la realtà solo come oggetto della conoscenza e non anche come attività umana pratica; nel considerare la natura avulsa dalla storia, invece di concepirla come l'ambiente che agisce sull'uomo, ma che a sua volta è trasformato dall'uomo; nel pensare che l'alienazione religiosa possa

essere risolta semplicemente dimostrando l'origine umana della religione, mentre essa si può risolvere solo eliminandone la causa reale, ossia le contraddizioni sociali; infine nel considerare l'uomo in modo astratto, al di fuori dei rapporti storico-sociali.

Tutte le citazioni, salvo quando diversamente indicato, sono ricavate dal testo "K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967, traduzione di Fausto Codino." Per ogni citazione verrà quindi indicato solo il numero di pagina. Le parole evidenziate in carattere diverso sono così nell'originale.

L'ideologia tedesca si apre (prefazione) con questa frase: "Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature." (p. 3).

Più avanti, nel testo, si afferma che "I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti, quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica. Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi." (p. 8). Bisogna quindi prendere in considerazione innanzi tutto la costituzione fisica degli uomini e le condizioni naturali (geologiche, climatiche, ecc.) da essi trovate, cioè il loro rapporto con il resto della natura. Oggi possiamo distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza e/o altro, ma essi iniziarono a distinguersi allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza. Producendo tali mezzi, gli uomini producono indirettamente la loro esistenza fisica. "Come gli individui esternano la loro vita, così sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con ciò che producono, quanto col modo come producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione. Questa produzione non appare che con l'aumento della popolazione. E presuppone a sua volta relazioni tra gli individui. La forma di queste relazioni è a sua volta condizionata dalla produzione" (p. 9). Ciò significa che le forme di relazione tra individui, gruppi e nazioni dipendono dal modo di produrre la vita materiale. Ne consegue che i rapporti tra nazioni diverse ed anche l'intera organizzazione interna di ogni nazione dipendono dal grado di sviluppo della loro produzione e l'indice più chiaro a questo proposito è il grado di sviluppo della divisione del lavoro. Ogni evoluzione delle forze produttive causa una variazione e un incremento della divisione del lavoro, che si manifesta inizialmente con la separazione del lavoro industriale e commerciale dal lavoro agricolo e perciò con la separazione tra città e campagna; poi con la separazione del lavoro commerciale da quello industriale. Nello stesso tempo si ha una sempre maggiore divisione del lavoro all'interno di questi diversi settori, con la conseguente creazione di specializzazioni sempre più estreme nel ciclo produttivo e di frazionamento delle operazioni necessarie. Ciascun nuovo stadio della divisione del lavoro rappresenta una nuova forma di proprietà e determina anche i rapporti fra gli individui in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro.

La prima forma di proprietà è la proprietà tribale, nella quale la divisione del lavoro è ancora pochissimo sviluppata e si presenta come un prolungamento della divisione naturale del lavoro nella famiglia. L'organizzazione sociale perciò è solo un'estensione della famiglia: capi patriarcali della tribù e al di sotto di essi i membri della tribù, infine gli schiavi. La schiavitù, latente nella famiglia, comincia a svilupparsi.

La seconda forma di proprietà è quella della comunità antica e dello Stato, che ha origine dall'unione di più tribù in una città e nella quale comincia ad apparire la proprietà privata inizialmente solo mobiliare e in seguito anche immobiliare, che tuttavia è una forma anormale, subordinata alla proprietà della comunità. La divisione del lavoro è più sviluppata, c'è già

l'antagonismo tra città e campagna e si profila anche quello tra industria e commercio marittimo. Il rapporto di classe tra cittadini e schiavi è completamente sviluppato, la schiavitù costituisce la base dell'intera produzione. Iniziano a formarsi le condizioni che ritroveremo, solo in misura più estesa, nella proprietà privata moderna. Avviene anche una trasformazione dei piccoli contadini plebei in un proletariato, che però, per la sua posizione intermedia fra cittadini possidenti e schiavi, non arriva ad uno sviluppo autonomo.

La terza forma di proprietà è quella feudale o degli ordini. Qui la proprietà principale consisteva, per quanto riguarda la campagna, nella proprietà fondiaria col lavoro servile che vi era legato; nelle città, consisteva nel lavoro personale degli artigiani con un piccolo capitale, che sfruttavano i garzoni ed erano organizzati in corporazioni. La divisione del lavoro era assai limitata e la divisione tra industria e commercio preesisteva nelle città più antiche, ma nelle nuove si sviluppava lentamente solo quando tra di esse venivano stabiliti rapporti. *“Ogni paese portava in sé l'antagonismo di città e campagna; l'organizzazione in ordini era fortemente marcata, ma al di fuori della separazione fra principi, nobiltà, clero e contadini nelle campagne, e fra maestri, garzoni, apprendisti e ben presto anche plebei a giornata nelle città, non esisteva alcuna divisione di rilievo. Nell'agricoltura vi si opponeva la coltivazione parcellare accanto alla quale sorgeva l'industria domestica degli stessi contadini; nell'industria il lavoro non era affatto diviso all'interno dei singoli mestieri, pochissimo diviso tra un mestiere e l'altro.* (p. 12). L'unificazione di vasti paesi in regni feudali era un'esigenza sia per la nobiltà terriera che per le città.

“Il fatto è dunque il seguente: individui determinati, che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato, entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. ... L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono realmente, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio. La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale ed alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. ... Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere coscienti, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita.” (pp. 12,13).

Quindi si deve partire dagli uomini concreti, reali per spiegare anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici nelle loro menti. *“Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali.”* (p.13). Gli uomini, dando vita alla loro produzione materiale ed alle loro relazioni materiali, trasformano sia la propria realtà che il proprio pensiero. *“Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. Nel primo modo di giudicare si parte dalla coscienza come individuo vivente, nel secondo modo, che corrisponde alla vita reale, si parte dagli stessi individui reali e viventi e si considera la coscienza soltanto come la loro coscienza.”* (p. 13) Se rappresentiamo così la nostra attività e il nostro processo di vita reale, *“la storia cessa di essere una raccolta di fatti morti, come negli empiristi che sono anch'essi astratti, o un'azione immaginaria di soggetti immaginari, come negli idealisti. Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi sulla coscienza e al loro posto deve subentrare il sapere reale. Con la rappresentazione della realtà la filosofia*

autonoma perde i suoi mezzi di esistenza. Al suo posto può tutt'al più subentrare una sintesi dei risultati più generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini. Di per sé, separate dalla storia reale, queste astrazioni non hanno assolutamente valore." (p. 14). Inutile dire ai nostri sapienti filosofi *"che non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali; che la schiavitù non si può abolire senza la macchina a vapore e la Mule-Jenny [filatoio intermittente], né la servitù della gleba senza un'agricoltura migliorata; che in generale non si possono liberare gli uomini finché essi non sono in grado di procurarsi cibo e bevanda, abitazione e vestiario in qualità e quantità completa. La "liberazione" è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, delle relazioni [testo guasto in questo punto] e in realtà per il materialista pratico, cioè per il comunista, si tratta di rivoluzionare il mondo esistente, di mettere mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo.*" (p. 15).

Per "fare storia" gli uomini devono essere in condizioni di vivere, perciò devono soddisfare una serie di bisogni: hanno necessità di mangiare, vestirsi, ecc. e l'azione e gli strumenti messi in atto a questo scopo portano a nuovi bisogni; inoltre gli uomini fanno anche altri uomini, si riproducono e per questo è necessario un rapporto tra uomo e donna e poi tra genitori e figli: la famiglia da principio è l'unico rapporto sociale, ma diventa più tardi, quando gli aumentati bisogni creano nuovi rapporti sociali e l'aumento della popolazione origina ulteriori nuovi bisogni, un rapporto subordinato *"e deve essere allora trattata e spiegata in base ai dati empirici esistenti, non in base al "concetto della famiglia"* (p. 19). Questi aspetti dell'attività sociale sono esistiti fin dall'inizio della storia e fin dai primi uomini e ancora oggi hanno il loro peso nella storia.

La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro, quanto dell'altrui nella procreazione, appare allo stesso tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce ad una cooperazione di più individui. *"Un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anch'esso una 'forza produttiva'; ne deriva che la quantità delle forze produttive accessibili agli uomini condiziona la situazione sociale e che dunque la 'storia dell'umanità' deve essere sempre studiata e trattata in relazione con la storia dell'industria e dello scambio.*" (p: 20). Fin dall'origine c'è un legame materiale fra gli uomini, che è condizionato dai bisogni e dal modo di produzione; questo legame assume sempre nuove forme e dunque presenta una "storia".

Solo a questo punto, dopo aver considerato le condizioni storiche originarie, troviamo che l'uomo ha anche una "coscienza", la quale si presenta sotto forma di linguaggio. *"Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini. ... La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini.*" (pp. 20,21). Essa è inizialmente semplice coscienza dell'ambiente sensibile immediato e del limitato legame con altre persone e con cose. Nello stesso tempo è coscienza della natura, natura vista come una potenza estranea, onnipotente, inattaccabile, che domina gli uomini. Questo tipo di rapporto con la natura è condizionato dalla forma sociale e viceversa. L'identità di natura e uomo si rivela anche nel fatto che *"il comportamento limitato degli uomini verso la natura condiziona il comportamento fra uomini e uomini, e il comportamento limitato fra uomini e uomini condiziona i loro rapporti limitati con la natura.*" (p. 21, nota 1 [di Marx]). La coscienza della necessità di contatti con altri individui rappresenta per l'uomo la prima coscienza del fatto che egli vive in una società.

Questa coscienza tribale (da montone, come dicono Marx ed Engels) subirà uno sviluppo ed un perfezionamento grazie all'aumentare della produttività, dei bisogni e della popolazione. *"Si sviluppa così la divisione del lavoro, che in origine era niente altro che la divisione del lavoro*

nell'atto sessuale, e poi la divisione del lavoro che si produce spontaneamente o 'naturalmente' in virtù della disposizione naturale (per esempio la forza fisica), del bisogno, del caso, ecc. La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la 'pura' teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.” (pp. 21,22). Quando poi i rapporti sociali esistenti entrano in contraddizione con le forze produttive, queste teoria, teologia, ecc. entrano in contraddizione con i rapporti esistenti. “D'altronde è del tutto indifferente quel che la coscienza si mette a fare per conto suo; da tutta questa porcheria ricaviamo, come unico risultato, che questi tre momenti - la forza produttiva, la situazione sociale e la coscienza - possono e debbono entrare in contraddizione fra loro perché con la divisione del lavoro si dà la possibilità, anzi la realtà, che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro. E' di per sé evidente, del resto, che i 'fantasmi', i 'vincoli', lo 'essere superiore', il 'concetto', la 'irrisolutezza', altro non sono che l'espressione spirituale idealistica, la rappresentazione apparentemente dell'individuo isolato, in realtà di ceppi e barriere molto empirici entro i quali si muovono il modo di produzione della vita e la forma di relazioni che vi è connessa.” (p. 22).

“La divisione del lavoro, che implica tutte queste contraddizioni e che a sua volta è fondata sulla divisione naturale del lavoro nella famiglia e sulla separazione della società in singole famiglie opposte l'una all'altra, implica in pari tempo la ripartizione ineguale, sia per quantità che per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti; e quindi la proprietà, che ha già il suo germe, la sua prima forma nella famiglia, dove la donna e i figli sono schiavi dell'uomo.” (p. 22). Questa prima forma di proprietà corrisponde già alla definizione degli economisti classici, secondo i quali essa consiste nel disporre di forza-lavoro altrui. “Del resto divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche: con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività.” (p. 23). Con la divisione del lavoro appare la contraddizione tra l'interesse del singolo individuo, o della singola famiglia, e l'interesse collettivo, il quale non esiste solo nell'immaginazione, ma nella realtà, come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso. Ed è a causa di questo antagonismo fra interesse particolare e interesse collettivo che “l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma come Stato, separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria, ma sempre sulla base reale di legami esistenti in ogni conglomerato familiare e tribale” ... “Appunto perché gli individui cercano soltanto il loro particolare interesse, e il generale di solito è forma illusoria della collettività, quest'ultimo viene imposto come un interesse generale, anch'esso a sua volta particolare e specifico, ad essi 'estraneo' e da essi 'indipendente'.” (p. 23). La divisione del lavoro determina anche la divisione in classi, delle quali, proprio attraverso lo Stato, una domina tutte le altre. Ne consegue che tutte le lotte nell'ambito dello Stato: la lotta fra democrazia, aristocrazia e monarchia, la lotta per il diritto al voto, ecc. ecc., altro non sono che forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi.

Fino a che esiste la scissione tra interesse particolare e interesse comune, l'attività è divisa non volontariamente ma naturalmente e quindi l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta e lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Infatti, appena il lavoro comincia ad essere diviso, ad ognuno è imposta un'attività determinata ed esclusiva. Di conseguenza il prodotto del nostro lavoro appare come un potere obiettivo che ci sovrasta e sfugge al nostro controllo. Ciò è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico. Tale “estraniazione” può essere superata solo sotto due condizioni: “Affinché essa diventi un potere “insostenibile”, cioè un potere contro il quale si agisce per via rivoluzionaria, occorre che essa abbia reso la massa dell'umanità affatto 'priva di proprietà' e l'abbia posta altresì in

contraddizione con un mondo esistente della ricchezza e della cultura, due condizioni che presuppongono un grande incremento della forza produttiva, un alto grado del suo sviluppo; e d'altra parte questo sviluppo delle forze produttive (in cui è già implicita l'esistenza empirica degli uomini sul piano della storia universale, invece che sul piano locale) è un presupposto pratico assolutamente necessario anche perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la miseria e quindi col bisogno ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda, e poi perché solo con questo sviluppo universale delle forze produttive possono aversi relazioni universali fra gli uomini, ciò che produce il fenomeno della massa 'priva di proprietà' contemporaneamente in tutti i popoli (concorrenza generale), fa dipendere ciascuno di essi dalle rivoluzioni degli altri, e infine sostituisce agli individui locali individui inseriti nella storia universale, individui empiricamente universali.” (p. 25). Senza tutto questo il comunismo potrebbe esistere solo come fenomeno locale; le stesse potenze dello scambio non si sarebbero potute sviluppare come potenze universali e quindi insostenibili, e sarebbero rimaste “circostanze” relegate nella superstizione domestica; ogni allargamento delle relazioni sopprimerebbe il comunismo locale.

“Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominati tutti in 'una volta' e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica.” (p. 25).

“Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente.

D'altronde la massa dei semplici operai - forza lavorativa privata in massa del capitale o di qualsiasi limitato soddisfacimento - e quindi anche la perdita non più temporanea di questo stesso lavoro come fonte di esistenza assicurata, presuppone, attraverso la concorrenza, il mercato mondiale. Il proletariato può dunque esistere soltanto sul piano della storia universale, così come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza 'storica universale'. Esistenza storica universale degli individui, cioè esistenza degli individui che è legata direttamente alla storia universale.” (pp. 25,26).

“La forma di relazioni determinata dalle forze produttive esistenti in tutti gli stadi storici finora succedutisi, e che a sua volta le determina, è la società civile. Questa società civile è il vero focolare, il teatro di ogni storia, e si vede quanto sia assurda la concezione della storia finora corrente, che si limita alle azioni di capi e di Stati e trascura i rapporti reali.” (p. 26). La società civile comprende il complesso delle relazioni materiali tra gli individui in una determinata fase di sviluppo delle forze produttive, e perciò tutto il complesso dell'attività commerciale e industriale in tale fase. Quindi è qualcosa di più ampio dello Stato e della nazione. Il termine 'società civile' appare nel diciottesimo secolo in presenza di rapporti di proprietà già di tipo borghese.

“La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata; è un processo che sul terreno speculativo viene distorto fino al punto di fare della storia successiva lo scopo della storia precedente, di assegnare per esempio alla scoperta dell'America lo scopo di favorire lo scoppio della Rivoluzione francese; per questa via poi la storia riceve i suoi scopi speciali e diventa una 'persona accanto ad altre persone' (che sono: 'autocoscienza', 'critica', 'unico', ecc), mentre ciò che vien designato come 'destinazione', 'scopo', 'germe', 'idea' della storia anteriore altro non è che un'astrazione della storia posteriore, un'astrazione dell'influenza attiva che la storia anteriore esercita sulla successiva.” (p. 27). Poi, man mano che il modo di produzione si sviluppa, mutando le relazioni e la divisione naturale del lavoro fra le diverse nazioni,

viene gradatamente annullato l'isolamento delle singole nazionalità e la storia diventa sempre più storia universale, *“cosicché, per esempio, se in Inghilterra viene inventata una macchina che riduce alla fame innumerevoli lavoratori in India e Cina, e sovverte tutta la forma di esistenza di questi imperi, questa invenzione diventa un fatto storico universale.”* (p. 27). Questo non è un fenomeno astratto della “autocoscienza”, dello spirito del mondo o di qualche altro fantasma metafisico, ma un evento assolutamente materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto confermato da ciascun individuo quando va e viene, mangia, beve, si veste.

La concezione materialistica della storia chiarisce il processo reale della produzione materiale della vita immediata e fonda tutta la storia sul tipo di relazioni che si sviluppano in ogni determinato modo di produzione e sono da esso generate, dunque sulla società civile nei suoi diversi stadi; non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega la formazione delle idee partendo dalla prassi materiale e giunge di conseguenza alla conclusione che tutte le forme e i prodotti della coscienza possono essere eliminati solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste “fandonie idealistiche” sono derivate; non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria. Ciò esprime l'inseparabilità di materialismo storico e attività rivoluzionaria: se l'ideologia è un riflesso della struttura economica, soltanto il rovesciamento pratico di quest'ultima può trasformare anche l'ideologia. E, se la rivoluzione è quella comunista, può eliminarla.

“Le condizioni di vita preesistenti in cui le varie generazioni vengono a trovarsi decidono anche se la scossa rivoluzionaria periodicamente ricorrente nella storia sarà o no abbastanza forte per rovesciare la base di tutto ciò che è costituito. E, qualora non vi siano questi elementi materiali per un rivolgimento totale, cioè da una parte le forze produttive esistenti, dall'altra la formazione di una massa rivoluzionaria che agisce rivoluzionariamente non solo contro alcune condizioni singole della società fino allora esistente, ma contro la stessa 'produzione della vita' come è stata fino a quel momento, la 'attività totale' su cui questa si fondava, allora è del tutto indifferente, per lo sviluppo pratico, se l'idea di questo rivolgimento sia già stata espressa mille volte: come dimostra la storia del comunismo.” (pp. 30,31).

Finora la concezione della storia ha semplicemente ignorato questa base reale della storia stessa oppure l'ha considerata un fatto marginale senza legame con il corso storico. Si è scritto la storia secondo un metro che ne sta al di fuori, perciò la produzione reale della vita è vista come qualche cosa di preistorico, mentre ciò che è storico, inteso come qualche cosa che è separato dalla vita comune, sembra essere extra-umano e sovra-umano. Il rapporto dell'uomo con la natura è allora escluso dalla storia e di conseguenza si crea l'antagonismo tra natura e storia. Questa concezione vede nella storia solo azioni (come già detto prima) di capi, di Stati e lotte religiose o comunque teoriche, e in ogni epoca *condivide l'illusione dell'epoca stessa.*

“Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante.” (p. 35). La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone nello stesso tempo, di conseguenza, dei mezzi della produzione intellettuale, perciò condiziona le idee di coloro che non hanno accesso a tali mezzi. *“Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee.”* (pp. 35,36). Esprimono i rapporti che fanno di una classe quella dominante. Coloro che fanno parte della classe dominante sono anche dotati di coscienza, dominano anche come pensanti produttori di idee, regolano la produzione e la distribuzione delle idee del loro tempo, anche se non ne sono del tutto coscienti. La divisione del lavoro si manifesta anche nella classe dominante come divisione tra il lavoro intellettuale e quello manuale, e dunque una parte di questa classe è costituita da pensatori di mestiere, che si occupano di elaborare l'illusione di questa classe su se stessa.

Se, considerando il corso della storia, si svincolano le idee della classe dominante dalla classe

stessa e le si rendono autonome, ossia si afferma che in un'epoca hanno dominato certe idee, senza prendere in considerazione ciò che sta alla base di queste idee, allora si potrà dire che quando regnava l'aristocrazia dominavano i concetti di onore, fedeltà, ecc. e che con la borghesia al potere dominavano i concetti di libertà, uguaglianza, ecc. Cambiando la classe dominante, le idee necessariamente cambiano. Ogni classe che prende il posto di un'altra presenta il proprio interesse come interesse comune di tutti i membri della società, perciò le idee dominanti appaiono sempre più astratte, assumono sempre più la forma dell'universalità. *“La classe rivoluzionaria si presenta senz'altro, per il solo fatto che si contrappone ad una classe, non come classe, ma come rappresentante dell'intera società, appare come l'intera massa della società di contro all'unica classe dominante.”* (p. 37). Ogni nuova classe pone il suo dominio su una base più ampia della precedente e dunque anche l'opposizione delle classi non dominanti contro quella ora dominante si sviluppa più tardi con ancora maggiore asprezza e profondità. Si verifica allora che la lotta da condurre contro questa nuova classe dominante è costretta a sua volta a negare una situazione sociale esistente in modo più deciso e più radicale di quanto avesse fatto la classe rivoluzionaria precedente. L'esistenza di idee rivoluzionarie in una determinata epoca presuppone già l'esistenza di una classe rivoluzionaria.

L'illusione che il dominio di una determinata classe non sia altro che il dominio di certe idee, cesserà quando il dominio di classe non sarà più la forma dell'ordinamento sociale e quindi non sarà più necessario presentare un interesse particolare come universale. Questo avverrà solo con la rivoluzione comunista.

B – La base reale dell'ideologia

Il testo prosegue esponendo ancora, in modo più ampio di come abbiamo già visto, il processo storico che porta all'origine della proprietà privata ed alla sua evoluzione; alla costituzione delle città nel mondo antico e poi nel Medioevo; alla graduale divisione del lavoro; all'antagonismo fra città e campagna; al sorgere della manifattura ed all'enorme espansione del commercio e in seguito allo sviluppo della grande industria; alla formazione delle borghesie locali e poi della *classe* borghese, che si scinde in un primo tempo in varie frazioni sulla base della divisione del lavoro ed infine assorbe in sé tutte le classi possidenti man mano che tutta la proprietà preesistente si trasforma in capitale industriale o commerciale; infine all'apparizione di una nuova classe: il proletariato.

“I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi si ritrovano l'uno contro l'altro come nemici, nella concorrenza.” (p. 54). La classe acquista poi autonomia rispetto agli individui e determina le loro condizioni di vita, la loro posizione nella vita e con essa il loro sviluppo personale. Si verifica un fenomeno di sussunzione degli individui sotto la classe (fenomeno identico alla sussunzione dei singoli individui sotto la divisione del lavoro), che può essere superato soltanto con l'eliminazione della proprietà privata e del lavoro stesso.

La grande industria universalizza la concorrenza, determina lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e del mercato mondiale moderno, sottomette a sé il commercio, trasforma ogni capitale in capitale industriale e genera così la circolazione rapida perfezionando il sistema finanziario, favorisce la centralizzazione dei capitali.

“E' ovvio che la grande industria non giunge allo stesso grado di perfezionamento in ogni località di un paese. Ma ciò non frena il movimento di classe del proletariato, perché i proletari generati dalla grande industria si pongono alla testa di questo movimento e trascinano con sé tutta la massa e perché i lavoratori esclusi dalla grande industria sono gettati da essa in una condizione di vita ancora peggiore di quella degli stessi lavoratori della grande industria. Allo stesso modo i paesi nei quali è sviluppata una grande industria agiscono sui paesi più o meno privi di industria,

nella misura in cui questi sono trascinati dal commercio mondiale nella lotta universale della concorrenza. Queste diverse forme sono altrettante forme dell'organizzazione del lavoro e quindi della proprietà. In ciascun periodo si produsse una unione delle forze produttive esistenti, in quanto i bisogni l'avevano resa necessaria.” (p. 51).

Solo la grande industria porta ad uno sviluppo della capacità produttiva tale che rende possibile l'abolizione della proprietà privata.

“Nella grande industria e nella concorrenza tutte le condizioni di esistenza, le limitazioni e le restrizioni degli individui sono fuse insieme nelle due forme più semplici: lavoro accumulato (o proprietà privata) e lavoro effettivo.” (p. 62).

Ci troviamo di fronte a delle evidenti contraddizioni. Le forze produttive appaiono come completamente indipendenti e separate dagli individui, come fossero un mondo a parte rispetto ad essi, di cui invece sono le forze. E gli individui vivono in una condizione di frazionamento e di opposizione reciproca, mentre queste forze necessiterebbero delle relazioni e del collegamento tra questi individui. Le forze produttive appaiono solo come forze della proprietà privata e ad esse si contrappone la maggioranza degli individui, dai quali queste forze si sono staccate, quindi essi si ritrovano spogliati di ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti e solo in quanto tali sono messi in condizione di entrare in contatto tra loro. L'unico nesso che ancora li lega alle forze produttive e alla loro propria esistenza, ossia il lavoro, ha perduto in essi ogni parvenza di manifestazione personale e mantiene la loro vita soltanto intristendola. A questo punto tali individui possono emanciparsi solo appropriandosi della totalità delle forze produttive.

“Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non più limitata manifestazione personale che consiste nella appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà. Tutte le precedenti appropriazioni rivoluzionarie erano limitate; individui la cui manifestazione personale era limitata da uno strumento di produzione limitato e da relazioni limitate si appropriavano questo strumento di produzione limitato e non facevano che arrivare a una nuova limitazione. Il loro strumento di produzione diventava loro proprietà, ma essi restavano sussunti sotto la divisione del lavoro e sotto il loro strumento di produzione. In tutte le appropriazioni del passato una massa restava sussunta sotto un solo strumento di produzione; nella appropriazione da parte dei proletari una massa di strumenti di produzione deve venire sussunta sotto ciascun individuo, e la proprietà sotto tutti. Le relazioni universali moderne non possono essere sussunte sotto gli individui universali che con l'essere sussunte sotto tutti. L'appropriazione è inoltre condizionata dal modo in cui deve essere compiuta. Essa può essere compiuta soltanto attraverso una unione la quale, per il carattere del proletariato stesso, non può essere a sua volta che universale, e attraverso una rivoluzione nella quale da una parte saranno rovesciate la potenza del modo di produzione e delle relazioni e la struttura sociale sinora esistenti, e d'altra parte si svilupperanno il carattere universale del proletariato e l'energia che gli è necessaria per compiere l'appropriazione; una rivoluzione, infine, nella quale il proletariato si spoglierà di tutto ciò che ancora gli è rimasto della sua presente posizione sociale.” (pp. 64,65).

Solo a questo punto la manifestazione personale coinciderà con la vita materiale, gli individui evolveranno fino a diventare individui completi e ad eliminare ogni residuo naturale; il lavoro si trasformerà in manifestazione personale e le relazioni, non più condizionate, diverranno relazioni degli individui in quanto tali. Scompariranno la proprietà privata, l'isolamento degli individui stessi e il particolare guadagno di ciascuno.

Marx ed Engels traggono le seguenti conclusioni, esposte in quattro punti.

1 - Le forze produttive si sviluppano fino a raggiungere uno stadio nel quale esse e i rapporti di produzione ad esse connessi diventano, nell'organizzazione sociale esistente, forze distruttive. Di conseguenza la classe che sopporta più di tutti il peso di questa società è costretta ad orientarsi verso il più deciso antagonismo contro le altre classi. Oggi questa è la classe alla quale appartiene

la maggioranza dei membri della società e nella quale si forma la coscienza della necessità di una rivoluzione totale, la coscienza comunista. Coscienza che si può formare anche in altre classi quando il proletariato inizia a muoversi.

2 - Determinate forze produttive vengono impiegate sotto il controllo di una determinata classe, che, possedendole, diventa classe dominante ed ha la sua espressione pratico-idealistica nella forma di Stato. Perciò ogni lotta rivoluzionaria si svolge contro una classe fino allora dominante.

3 - In tutte le rivoluzioni finora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività: è avvenuta solo una diversa distribuzione di questa attività, una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il modo dell'attività che si è avuto finora, sopprime il lavoro e abolisce qualsiasi dominio insieme alle classi stesse, perché è compiuta dalla classe che non ha più nulla da perdere e che è già espressione del dissolvimento di tutte le classi, nazionalità, ecc.

4 - Per la diffusione a livello di massa di questa coscienza comunista e per il successo dell'azione che porta a questo risultato, è necessaria una trasformazione degli uomini, che può avvenire solo in un movimento pratico, in una rivoluzione, la quale perciò non è necessaria solo perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun altro modo, ma anche perché la classe che l'abbatte soltanto nel corso di una rivoluzione può riuscire a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e diventare capace di fondare le basi di una nuova società.

C – Comunismo

“Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistiti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazioni finora esistite e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti.” (pp. 57,58). Il comunismo dà vita alla base reale che rende impossibile tutto ciò che nella società umana esiste indipendentemente dai reali esseri umani viventi, nella misura in cui questo non è altro che un prodotto delle precedenti relazioni tra gli individui.

“Il rapporto fra le forze produttive e la forma di relazioni è il rapporto fra la forma di relazioni e l'occupazione o l'attività degli individui.” (p. 58). Si parla qui di un'attività *materiale*, dalla quale dipende ogni altra forma: intellettuale, politica, religiosa, ecc. La diversa configurazione della vita materiale dipende dai bisogni che si sono già sviluppati; e sia la produzione che il soddisfacimento di questi bisogni sono essi stessi un processo storico. Le condizioni sotto le quali gli individui (finché non è ancora apparsa la contraddizione tra forze produttive e modo di produzione) hanno relazioni tra loro sono condizioni che appartengono alla loro individualità, non qualche cosa di esterno ad essi. La determinata condizione nella quale essi producono corrisponde dunque alla loro limitazione reale, alla loro esistenza unilaterale, la cui unilateralità si rivela solo quando si manifesta la contraddizione, e allora le condizioni che prima apparivano personali si rivelano invece come un intralcio casuale.

Quando una “forma di relazioni” (ossia un rapporto o modo di produzione) diventa d'intralcio allo sviluppo delle forze produttive, viene sostituita da una nuova, corrispondente alle forze produttive più sviluppate. Questa nuova forma a sua volta diventerà poi d'intralcio e verrà anch'essa sostituita. La storia dei modi di produzione è perciò anche la storia dello sviluppo delle forze produttive, che sono lasciate in eredità da una generazione all'altra. Però un interesse anteriore, già soppiantato da uno posteriore, può rimanere ancora a lungo in possesso di un potere (Stato, diritto) non corrispondente al nuovo assetto produttivo e dovrà essere perciò eliminato da una rivoluzione. Tutte le collisioni della storia hanno origine nella contraddizione tra le forze produttive e il modo di produzione. *“Questa contraddizione fra le forze produttive e la forma di relazioni, che abbiamo visto si è già manifestata più volte nella storia fino ad oggi senza però comprometterne la base,*

dovette esplodere ogni volta in una rivoluzione, assumendo in pari tempo diverse forme accessorie, come totalità di collisioni, come collisioni di diverse classi, contraddizione della coscienza, lotta ideologica ecc., lotta politica ecc.” (p. 51).

La trasformazione dei rapporti personali in forze oggettive, provocata dalla divisione del lavoro, non può essere abolita eliminando dalle teste l'idea di essa, ma liberando gli uomini dall'oppressione di queste forze, portandole sotto il loro controllo ed abolendo la divisione del lavoro. La collocazione degli individui sotto classi determinate non può essere superata finché non si forma una classe la quale non abbia più da imporre alcun interesse particolare di classe contro la classe dominante. Il proletariato è questa classe.

Può apparire difficile comprendere bene quale significato ha qui il concetto di *individuo* o meglio *individui* al plurale. Come abbiamo già detto commentando le *Tesi su Feuerbach*, secondo Marx ed Engels gli individui umani nella loro pluralità individuale e nella loro concretezza sensibile (“gli individui umani viventi”) sono l'unico “presupposto” della storia. L'individuo quale lo conosciamo (a livello umano) è sempre *sociale*, cioè non esiste mai fuori dal condizionamento dei rapporti sociali (famiglia, comunità, rapporti di produzione e loro intersezioni), i quali periodicamente si stabilizzano, poi evolvono o si rivoluzionano.

Nella parte de *L'ideologia tedesca* dedicata alla polemica con Stirner si dice (pp. da 429 a 433) che gli individui entrano in rapporti reciproci per ciò che sono, indipendentemente dalla “concezione della vita” che hanno. Tale concezione, “*compresa la stessa concezione sbilenca dei filosofi*”, è determinata solo dalla vita reale. Lo sviluppo di un individuo è condizionato dallo sviluppo di tutti gli altri, con i quali egli è in rapporto diretto o indiretto. Tra le diverse generazioni di individui che entrano in rapporti tra loro esiste una connessione; le generazioni posteriori sono condizionate nella loro esistenza fisica da quelle anteriori, riprendono le forze produttive e le forme di relazioni da esse accumulate e ne sono determinate nei loro rapporti interni. C'è quindi uno sviluppo e la storia di un singolo individuo non può essere staccata dalla storia degli individui passati e presenti, ma ne è invece un effetto.

Con la proprietà privata ed i modi di produzione da essa determinati il rapporto individuale è diventato un rapporto puramente oggettivo. Ciò significa che si è verificato un assoggettamento dell'individualità alla casualità, una sussunzione dei rapporti personali sotto i rapporti generali di produzione e di classe ecc. Ossia per gli individui alienati, soggetti alla forma di un rapporto sociale indipendente da essi, le condizioni in cui vivono e tutto quanto loro succede senza che essi abbiano la possibilità di volere, scegliere, decidere, appaiono puramente casuali, perché l'individualità è assoggettata alla casualità. Si tratta quindi di una **casualità** relativa che è **causata** dai regimi fondati sulla proprietà privata e che può cominciare ad essere superata solo quando i proletari rivoluzionari, riuniti in una comunità (nel *Manifesto* si dirà partito), prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza proprie di tutti i membri della società, condizioni che fino allora si erano rese autonome nei confronti dei singoli. Possiamo dunque affermare che vi è un rapporto dialettico fra casualità e causalità. Solo nella società comunista ci saranno definitivamente le condizioni per il libero sviluppo e il libero movimento dei singoli, sempre ovviamente considerando che l'individualità è qualcosa di sociale e non ha niente a che fare con l'individualismo. La distinzione tra individualità e casualità, fatta dagli individui stessi, è un processo storico e assume, in diversi gradi di sviluppo, forme diverse. Nella società capitalista, il soffocamento sempre più opprimente dell'individualità da parte della casualità, assegna ai proletari il compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità, ossia il compito di liberarsi dal modo di produzione capitalista, il che significa dare alla società un'organizzazione comunista. Per ottenere ciò è necessario in ultima istanza abolire la divisione del lavoro. Tale abolizione è resa possibile dal fatto che lo sviluppo delle forme di relazioni e delle forze produttive è giunto ad una tale universalità che la proprietà privata e la divisione del lavoro si sono a loro volta sviluppate fino al punto di diventare un impedimento per uno sviluppo ulteriore.

La proprietà privata può essere abolita solo a condizione che gli individui siano giunti a un grado di sviluppo universale, perché le forze produttive sono universali e solo individui che si sviluppano su un piano universale possono appropriarsene facendone una libera manifestazione della loro vita. L'abolizione della proprietà privata e della divisione del lavoro è essa stessa l'unione degli individui sulla base data dalle forze produttive e del commercio mondiale attuali.

“Nell'ambito della società comunista, l'unica società nella quale lo sviluppo originale e libero degli individui non è una frase, esso è condizionato appunto dalla connessione tra gli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la loro attività sulla base delle forze produttive esistenti. Qui si tratta dunque di individui a un grado determinato dello sviluppo storico, e niente affatto di individui qualsiasi e casuali, anche senza tener conto della necessaria rivoluzione comunista che è essa stessa una condizione comune del loro libero sviluppo. Anche la coscienza che gli individui hanno della loro relazione reciproca sarà naturalmente del tutto diversa.” (pp. 430,431).

E' impressionante come *L'ideologia tedesca*, che ha richiesto un notevole impegno, sia stata poi svalutata dai suoi autori. Marx tredici anni dopo, nella già citata prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, ne parla solo come di una sorta di antefatto biografico del successivo impegno teorico e politico suo e di Engels, e arriva a dire: *“I punti decisivi della nostra concezione vennero indicati per la prima volta in modo scientifico, benché soltanto in forma polemica, nel mio scritto Miseria della filosofia, pubblicato nel 1847 e diretto contro Proudhon ecc.”* (*Per la critica dell'economia politica* citato, pp. 6,7).

Engels riprenderà in considerazione *L'ideologia tedesca* quarant'anni dopo, quando terminerà la stesura del suo *Ludwig Feuerbach* (1885, poi pubblicato all'inizio del 1886), assumendo un atteggiamento analogo a quello di Marx e dandone una valutazione negativa: *“Prima di dare queste righe alla stampa ho cercato e riveduto ancora una volta il manoscritto del 1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica.”* (*Ludwig Feuerbach* citato, prefazione, pp. 14,15). Notiamo però che si riferisce solo alle conoscenze della storia economica, ma non rifiuta l'esposizione del materialismo storico che appare nel testo e considera il manoscritto da lui inutilizzabile perché vi *“manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach.”* Tant'è vero che in *Per la storia della lega dei comunisti* (1885) affermerà che quando si ritrovò con Marx a Bruxelles nella primavera del 1845 *“Marx aveva già sviluppato in pieno nelle linee fondamentali la sua concezione materialistica della storia e ci accingemmo allora ad elaborare la nuova concezione particolarmente nelle direzioni più diverse.”* (*Per la storia della Lega dei Comunisti*, in *Manifesto del partito comunista* citato, appendice 1, p. 257). E' proprio quella concezione che avrà la sua prima diretta esposizione teorica di lì a poco nel capitolo iniziale de *L'ideologia tedesca*.

Possiamo capire l'atteggiamento dei due autori se consideriamo che il testo di cui stiamo trattando è loro servito a fare i conti con la propria *“anteriore coscienza filosofica”* e con il gruppo politico-intellettuale nel quale si erano formati, dunque a veder chiaro in se stessi; ottenuto ciò, non erano più interessati a guardare indietro, non avevano nessun rimpianto. Inoltre i loro contatti con il proletariato si intensificavano e l'evoluzione politico-sociale che ne derivava contribuiva all'evoluzione della loro teoria. Saranno sempre più coinvolti nei rapporti con il movimento rivoluzionario, specialmente con l'organizzazione degli artigiani ed operai tedeschi sparsi per l'Europa, che tendevano ad internazionalizzarsi. La concezione materialistica della storia, *“questa scoperta che rivoluzionava la scienza storica”*, poteva venire espressa in questi contatti e fu *“di un'importanza immediata per il movimento operaio nel tempo”*, come dice Engels sempre in *Per la storia della lega dei comunisti*, dove aggiunge: *“Il comunismo dei francesi e dei tedeschi, il cartismo degli inglesi ora non apparivano più come qualcosa di casuale, che avrebbe anche potuto*

non esservi. Questi movimenti apparivano ora come un movimento della moderna classe oppressa, del proletariato, come forme più o meno sviluppate della lotta storicamente necessaria di questa classe contro la classe dominante, la borghesia; come forme di lotta di classe, ma diverse da tutte le lotte di classe precedenti per questo fatto: che la classe oppressa d'oggi, il proletariato, non può compiere la propria emancipazione senza emancipare in pari tempo tutta la società dalla divisione in classi. E il comunismo ora non significa più: escogitazione, per opera della fantasia, di un ideale di società il più perfetto possibile, ma: comprensione della natura, delle condizioni e dei fini generali che ne derivano alla lotta condotta dal proletariato.” E, più avanti nello stesso testo,; “Non pensavamo però affatto di sussurrare in grossi volumi i nuovi risultati scientifici esclusivamente al mondo dei 'dottori'. Al contrario. Entrambi eravamo già profondamente impegnati nel movimento politico, avevamo un certo seguito nel mondo colto, specialmente della Germania occidentale, e ampi contatti col proletariato organizzato. Avevamo il dovere di motivare scientificamente la nostra concezione; ma era altrettanto importante per noi di conquistare alle nostre convinzioni il proletariato europeo e in un primo tempo quello tedesco. Non appena chiarite a noi stessi le nostre idee, ci mettemmo al lavoro. ... In breve, i nostri collegamenti con le organizzazioni e con la stampa radicali e proletarie erano del tutto conformi ai nostri desideri.” (Ibidem, pp. 257,258).

Avvenne un collegamento diretto tra la teoria e la prassi politica, che conduceva assai rapidamente alla trasformazione del movimento rivoluzionario per farne un movimento cosciente di classe. Questo processo porterà alla fondazione della *Lega dei comunisti* ed alla piattaforma programmatica e teorica del *Manifesto del partito comunista* (fine del 1847).

Miseria della filosofia

Quest'opera fu scritta da Marx tra il dicembre 1846 e il 15 giugno 1847 e pubblicata nel luglio 1847.

Tutte le citazioni, salvo quando diversamente indicato, sono tratte dal testo “Karl Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1971, traduzione di Franco Rodano”. Per ogni citazione verrà quindi indicato solo il numero di pagina. Le parole evidenziate in carattere diverso sono così nell'originale.

Nella lettera a Schweitzer del 24 gennaio 1865 Marx dice che, durante la sua permanenza a Parigi nel 1844, era entrato in contatto con Proudhon e i due si erano impegnati in lunghe discussioni che si protraevano spesso per tutta la notte; e confessa: “...io l'infestavo di hegelismo con suo grave pregiudizio poiché, non conoscendo egli il tedesco, non poteva studiare la cosa a fondo. L'opera che io avevo cominciato fu proseguita, dopo la mia espulsione dalla Francia, dal signor Karl Gruen, professore di filosofia tedesca, il quale aveva su di me il vantaggio di non capire nulla di quello che insegnavo.” (p. 185 [appendici]). Ciò può suonare come una parziale giustificazione per Proudhon, ma certamente non mitiga il profluvio di aspre e giuste critiche a cui Marx lo sottoporrà.

Dice Marx che in una storia rigorosamente scientifica dell'economia politica l'opera di Proudhon meriterebbe appena una citazione. Mette poi in risalto le contraddizioni nelle quali costui cade: da un lato fa il processo alla società dal punto di vista del piccolo contadino – e in seguito del piccolo borghese – francese e dall'altro le applica la pietra di paragone trasmessagli dai socialisti, rimanendo invischiato in ogni sorta di nozioni confuse e fantasiose. “Proudhon non ha che idee imperfette, confuse e false circa il fondamento di ogni economia politica, il valore di scambio: il che lo conduce a vedere le basi di una nuova scienza in una interpretazione utopistica della teoria del valore di Ricardo.” (p. 186). Anche i suoi scritti politici e filosofici hanno il carattere duplice e

contraddittorio che c'è nei suoi lavori economici. *“Proudhon era naturalmente portato alla dialettica. Ma non avendo mai compreso la dialettica scientifica, non giunse che al sofisma.”* (p. 189).

Questa polemica con Proudhon ha qui un peso veramente eccessivo. Mentre all'epoca poteva avere un senso, perché Proudhon esercitava un'influenza sul movimento operaio, oggi risulta assai poco interessante, perciò cercheremo di esaminare le analisi che Marx espone in questo testo limitando al massimo il riferimento a tale polemica .

Nel primo capitolo, intitolato “Una scoperta scientifica”, Marx esamina e critica le analisi – invero strane e fantasiose – che Proudhon, partendo dalla teoria del valore di Ricardo, fa relativamente al valore d'uso e al valore di scambio, al tempo di lavoro come misura del valore, al salario, al profitto e ancora all'eccedenza di lavoro e al continuo deprezzamento del lavoro stesso, alla concorrenza e al monopolio, alla moneta e al credito. Marx risponde precisando il vero significato di questi termini e i rapporti che si stabiliscono tra di essi. Tutto ciò verrà poi da lui approfondito ed esposto ancora più scientificamente ne *Il capitale*. Engels scrive nella sua prefazione datata 23 ottobre 1884: *“E' appena necessario far osservare che nella presente opera il linguaggio non coincide sempre con quello del Capitale. Vi si parla ancora del lavoro come di una merce, di acquisto e di vendita del lavoro anziché di forza-lavoro.”* (p. 22)

Nel secondo capitolo, intitolato “La metafisica dell'economia politica”, Marx continua a polemizzare con Proudhon, ma anche con le teorizzazioni riguardanti l'economia politica diffuse in Germania e dice di essere perciò costretto a parlare di metafisica, pur trattando di economia politica.

Inizia affermando che gli economisti esprimono i rapporti della produzione borghese (la divisione del lavoro, il credito, la moneta ecc.) come categorie fisse, immutabili, eterne; ci spiegano come avviene la produzione entro questi rapporti dati, ma non ci spiegano come questi rapporti si producano, cioè non ci spiegano il movimento storico che li ha generati. Ma dal momento che non si persegue il movimento storico dei rapporti di produzione, dei quali le categorie non sono che le espressioni teoriche, le astrazioni; dal momento che si vuole vedere in queste categorie solo idee, pensieri spontanei, indipendenti dai rapporti reali, si è costretti ad assegnare come origine a questi pensieri il movimento della ragion pura. Segue qui una critica delle astrazioni idealistiche (alla Hegel) che vale la pena citare.

“C'è forse da meravigliarsi se ogni cosa, in ultima astrazione, poiché di astrazione si tratta e non di analisi, si presenta allo stato di categoria logica? C'è da meravigliarsi forse se, eliminando a poco a poco tutto ciò che costituisce l'individualità di una casa, facendo astrazione dai materiali di cui essa si compone, dalla forma che la distingue, voi arrivate a non avere più che un corpo; e che , facendo astrazione dai limiti di questo corpo, ben presto, non avrete più che uno spazio; e che facendo infine astrazione dalle dimensioni di questo spazio, finirete per non avere più che la quantità assolutamente pura, la categoria logica? A forza di astrarre in questo modo da ogni soggetto tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose, abbiamo certo ragione di dire che, in ultima astrazione, si arriva ad avere come sostanza le categorie logiche. Così i metafisici, i quali , facendo queste astrazioni, si immaginano di far dell'analisi, e che a misura che si staccano sempre più dagli oggetti, si immaginano di avvicinarsi ad essi fino al punto di penetrarli, questi metafisici hanno a loro volta ragione di dire che le cose di quaggiù sono dei ricami, di cui le categorie logiche formano l'ordito. ... Che tutto ciò che esiste, che tutto ciò che vive sulla terra e sotto le acque possa, a forza di astrazione, essere ridotto a una categoria logica; che a questo modo l'intero mondo reale possa dissolversi nel mondo delle astrazioni, nel mondo delle categorie logiche, è dunque, per caso, sorprendente?

Tutto ciò che esiste, tutto ciò che vive sulla terra e sotto le acque, non esiste, non vive che in grazia di un qualche movimento. Così il movimento della storia produce i rapporti sociali, il movimento industriale ci dà i prodotti industriali, ecc.

Nello stesso modo in cui, a forza di astrazione, abbiamo trasformato ogni cosa in categoria logica, così è sufficiente fare astrazione da ogni carattere distintivo dei differenti movimenti per arrivare al movimento allo stato astratto, al movimento puramente formale, alla formula puramente logica del movimento. Se nelle categorie logiche si trova la sostanza di ogni cosa, si può ben immaginar di trovare nella formula logica del movimento il metodo assoluto che non solo spiega ogni cosa, ma che implica anche il movimento della cosa. Si tratta appunto di quel metodo assoluto di cui Hegel parla nei termini seguenti: 'Il metodo è la forza assoluta, unica, suprema, infinita, alla quale nessun oggetto potrebbe resistere; è la tendenza della ragione a ritrovarsi, a riconoscersi come se stessa in ogni cosa' (Logica, vol. III).

Essendo ogni cosa ridotta a una categoria logica, ed ogni movimento, ogni atto di produzione, al metodo, ne segue naturalmente che ogni complesso di prodotti e di produzione, di oggetti e di movimento, si riduce ad una metafisica applicata. [...]

E allora che cosa è dunque questo metodo assoluto? L'astrazione del movimento. Che cosa è l'astrazione del movimento? Il movimento in astratto. Che cosa è il movimento in astratto? La formula puramente logica del movimento, ovvero il movimento della ragion pura. In che consiste il movimento della ragione pura? Nel porsi, opporsi, comporsi; nel formularsi come tesi, antitesi, sintesi; ovvero nell'affermarsi, negarsi, e negare la propria negazione.

Come fa la ragione ad affermarsi, a porsi in categoria determinata? E' affare, questo, della ragione stessa e dei suoi apologisti.

Ma una volta che essa sia pervenuta a porsi come tesi, questa tesi, questo pensiero, opposto a se stesso, si sdoppia in due pensieri contraddittori, il positivo e il negativo, il sì e il no. La lotta di questi due elementi antagonisti, racchiusi nell'antitesi, costituisce il movimento dialettico. Il sì diventa no, il no diventa sì, il sì diventa contemporaneamente sì e no, il no diventa contemporaneamente no e sì: quindi i contrari si equilibrano, si neutralizzano, si paralizzano. La fusione di questi due pensieri contraddittori costituisce un pensiero nuovo che ne è la sintesi. Questo pensiero nuovo si svolge ancora in due pensieri contraddittori che si fondono a loro volta in una nuova sintesi. Da questo travaglio generativo nasce un gruppo di pensieri. Questo gruppo di pensieri segue il medesimo movimento dialettico di una categoria semplice, ed ha per antitesi un gruppo contraddittorio. Da questi due gruppi di pensieri nasce un nuovo gruppo di pensieri che ne è la sintesi. Come dal movimento dialettico delle categorie semplici nasce il gruppo, così dal movimento dialettico dei gruppi nasce la serie e dal movimento dialettico delle serie nasce l'intero sistema.

Applicate questo metodo alle categorie dell'economia politica ed avrete la logica e la metafisica dell'economia politica, o, in altri termini, avrete le categorie economiche, conosciute da tutti, tradotte in un linguaggio poco noto, che conferisce loro la parvenza di essere di fresco sbocciate in una testa che è ragione pura: a tal punto queste categorie sembrano generarsi le une dalle altre, attraverso il solo lavoro del movimento dialettico. [...]

Comunque noi non abbiamo esposto, fino a questo momento che la dialettica di Hegel. ... Così, per Hegel, tutto ciò che è avvenuto e che avviene tuttora, è, né più né meno quello che avviene nel suo ragionamento. Così la filosofia della storia non è più che la storia della filosofia, e della filosofia sua personale. Non c'è più la 'storia secondo l'ordine dei tempi'; c'è solo la 'successione delle idee nell'intelletto'. Egli crede di costruire il mondo col movimento del pensiero, mentre non fa che ricostruire sistematicamente, e ordinare sotto la legge del metodo assoluto, i pensieri che sono nella testa di tutti.” (pp. 91,92,93).

Questa lunga citazione è stata necessaria per presentare, senza sovrapporre interpretazioni personali, l'esplicita critica di Marx all'astrattismo idealistico, alla metafisica e alla dialettica hegeliana. E' chiaro che qui Marx rifiuta le astrazioni idealistiche, ma non le indispensabili astrazioni razionali basate sulla dialettica materialista, le quali consentono agli esseri umani, cioè ai nostri cervelli, di conoscere, interpretare e comprendere la realtà. E' anche chiaro che Marx rifiuta la

dialettica idealistica di Hegel, ma non la propria dialettica materialistica, la quale - rispetto a quella di Hegel - è capovolta, ossia messa sui piedi e non sulla testa. Mentre Hegel ragiona dialetticamente solo nell'ambito del pensiero puro, astratto e quindi fuori dal mondo reale, Marx applica la dialettica all'analisi della materiale realtà concreta.

In seguito, Marx, ribadendo che le categorie economiche non sono che le espressioni teoriche, astratte dei rapporti sociali di produzione, dice che Proudhon sa benissimo che gli uomini fabbricano il panno, la tela, la seta entro determinati rapporti di produzione, ma non ha compreso che questi rapporti sociali determinati sono anch'essi prodotti dagli uomini. I rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive, per cui, sviluppando nuove forze produttive, gli uomini cambiano il loro modo di produzione e con esso tutti i loro rapporti sociali. Inoltre, quegli stessi uomini che stabiliscono i rapporti sociali sulla base e secondo le necessità della loro produttività materiale, producono anche i principi, le idee, le categorie, conformemente ai loro rapporti sociali.

“Così queste idee, queste categorie sono tanto poco eterne quanto le relazioni che esprimono. Sono prodotti storici e transitori. Vi è un continuo movimento di accrescimento nelle forze produttive, di distruzione nei rapporti sociali, di formazione nelle idee; di immutabile non vi è che l'astrazione del movimento.” (p.94).

Proudhon sostiene che ogni cosa, ogni fenomeno, ogni teorizzazione ha un lato buono e uno cattivo; basta eliminare il lato cattivo per mettere tutto a posto. Marx gli risponde che *“Ciò che costituisce il movimento dialettico è la coesistenza dei due lati contraddittori, la loro lotta e la loro fusione in una nuova categoria. Basta in realtà porsi il problema di eliminare il lato cattivo, per liquidare di colpo il movimento dialettico.”* (p.96). E' il lato cosiddetto cattivo che finisce con l'avere il sopravvento, perché produce il movimento che fa la storia, determinando la lotta.

Tornando a parlare degli economisti, Marx afferma che per essi non esistono che due tipi di istituzioni: quelle artificiali e quelle naturali. Ovviamente gli economisti pensano che le istituzioni del feudalesimo siano artificiali, quelle della borghesia invece naturali e lo dicono per far intendere che entro i rapporti di produzione capitalistici si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Perciò questi rapporti sono leggi naturali, indipendenti dalla influenza del tempo, sono leggi eterne che sempre reggono la società. Si trovano costretti ad ammettere che prima c'è stata storia, perché sono esistite le istituzioni feudali, sotto le quali vi erano rapporti di produzione completamente diversi da quelli della società borghese, ma affermano che ora, dopo l'instaurazione dei rapporti di produzione borghesi, non può più esserci storia, per i motivi sopradetti. In realtà, una volta che la borghesia ebbe vinto, essa acquisì pienamente le forze produttive che per mezzo suo si erano sviluppate sotto il regime feudale; tutte le vecchie forme economiche, le relazioni civili ad esse corrispondenti e lo Stato politico che era l'espressione sociale dell'antica società civile vennero spezzati. E da quel momento la borghesia rivoluzionaria cominciò a divenire conservatrice. Marx commenta: *“Non è forse dunque del tutto sufficiente dire che il modo di produzione, i rapporti in cui si sviluppano le forze produttive sono tutt'altro che delle leggi eterne, ma corrispondono invece a uno sviluppo determinato degli uomini e delle loro forze produttive, e che un mutamento sopravvenuto nelle forze produttive degli uomini comporta necessariamente un mutamento nei loro rapporti di produzione?”* (p. 104).

La borghesia inizia il suo sviluppo sfruttando un proletariato che è un rimasuglio del proletariato dei tempi feudali. Man mano poi che il modo di produzione capitalistico si sviluppa, si ha nel suo seno anche lo sviluppo di un proletariato nuovo, moderno e prende piede la lotta tra la classe proletaria e la classe borghese, lotta che inizialmente si manifesta solo attraverso conflitti parziali e momentanei, attraverso episodi sovversivi. E anche all'interno della borghesia vi sono conflitti, perché tutti i suoi membri hanno i medesimi interessi quando si presentano come una classe contrapposta ad un'altra, ma possono avere interessi opposti quando si verificano scontri tra loro. I rapporti di produzione borghesi non hanno un carattere unico, bensì un carattere duplice ed è chiaro

“che negli stessi rapporti entro i quali si produce la ricchezza, si produce altresì la miseria; che entro gli stessi rapporti, nei quali si ha sviluppo di forze produttive, si sviluppa anche una forza produttrice di repressione; che questi rapporti producono la ricchezza borghese, ossia la ricchezza della classe borghese, solo a patto di annientare continuamente la ricchezza di alcuni membri di questa classe, e a patto di dar vita a un proletariato ognora crescente.” (p. 105).

Se gli economisti sono i rappresentanti “scientifici” della classe borghese, i socialisti e i comunisti – dice Marx – sono i teorici della classe proletaria. *“Finché il proletariato non si è ancora sufficientemente sviluppato per costituirsi in classe, e di conseguenza la stessa lotta del proletariato con la borghesia non ha ancora assunto un carattere politico, e finché le forze produttive non si sono ancora sufficientemente sviluppate in seno alla stessa borghesia, tanto da lasciare intravedere le condizioni materiali necessarie all'affrancamento del proletariato e alla formazione di una società nuova, questi teorici non sono che utopisti, i quali, per soddisfare i bisogni delle classi oppresse, improvvisano sistemi e rincorrono le chimere di una scienza rigeneratrice. Ma a misura che la storia progredisce e con essa la lotta del proletariato si profila più netta, essi non hanno più bisogno di cercare la scienza nel loro spirito; devono solo rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portavoce. Finché cercano la scienza e costruiscono solo dei sistemi, finché sono all'inizio della lotta, nella miseria non vedono che la miseria, senza scorgerne il lato rivoluzionario, sovvertitore, che rovescerà la vecchia società. Ma quando questo lato viene scorto, la scienza prodotta dal movimento storico – e al quale si è associata con piena cognizione di causa – ha cessato di essere dottrina per diventare rivoluzionaria.”* (p. 107).

Infine Marx parla degli scioperi e della necessità per gli operai di coalizzarsi per evitare di essere obbligati a farsi concorrenza tra loro e per combattere più efficacemente contro il capitale. La grande industria, raccogliendo in un solo luogo un enorme numero di persone, ha favorito la presa di coscienza da parte degli operai di questa necessità. Tale massa di lavoratori *“è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa”*. Nella lotta questa massa si riunisce e crea una propria organizzazione, *“si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica.”* (p. 145).

Una classe oppressa è la condizione vitale di ogni società fondata sull'antagonismo delle classi. La presa di coscienza, da parte della classe oppressa, della necessità di affrancarsi implica il riconoscimento della necessità di dar vita a una società nuova. La classe oppressa può effettivamente affrancarsi solo quando le forze produttive già acquisite e i rapporti sociali esistenti non possono più coesistere.

L'organizzazione degli elementi rivoluzionari come classe suppone l'esistenza di tutte le forze produttive che potevano generarsi nel seno della vecchia società. Tra tutti gli strumenti di produzione, la classe rivoluzionaria è la più grande forza produttiva.

Finora ogni rivoluzione sociale ha portato al dominio di una nuova classe sfruttatrice, ma ora la condizione per la liberazione del proletariato è l'abolizione di tutte le classi. La rivoluzione proletaria sostituirà, nel corso del suo sviluppo, all'antica società civile una società senza classi e senza antagonismi. Questa rivoluzione sociale sarà ancora una rivoluzione politica; solo quando non ci saranno più classi, avranno fine gli antagonismi e le evoluzioni sociali cesseranno di essere rivoluzioni politiche. *“Sino allora, alla vigilia di ciascuna trasformazione generale della società, l'ultima parola della scienza sociale sarà sempre: Il combattimento o la morte; la lotta sanguinosa o il nulla. Così, inesorabilmente è posto il problema. George Sand”* (p. 147).

Manifesto del partito comunista

Decisi ad impegnarsi maggiormente nella partecipazione al movimento d'opposizione e rivoluzionario per influenzarlo facendo conoscere e comprendere la loro concezione man mano sempre più scientifica della lotta di classe pratica e teorica, ed infine del materialismo storico-dialettico, Marx ed Engels, durante il periodo di collaborazione a Bruxelles dal 1845 al 1848, intensificarono i loro contatti con il movimento tedesco, già a carattere internazionale, di Parigi e Londra, ossia con la *Lega dei giusti*. A Bruxelles organizzarono i "comitati di corrispondenza" tra i vari nuclei, gruppi, sezioni ecc. della Lega. Attraverso l'organizzazione dello scambio di dottrine, di informazioni, di idee e attraverso la discussione ed il lavoro per assicurare una certa unità e coerenza al movimento, essi assunsero un ruolo di primo piano nel movimento stesso, senza però ancora aderirvi. Tutto ciò rappresentò anche il primo tentativo di un passaggio dall'azione cospirativa e segreta all'azione pubblica per quanto riguarda la diffusione della idee. Anche se l'azione in senso stretto doveva ancora ricorrere al segreto cospirativo a causa della repressione poliziesca, non c'era ragione di mantenere il mistero per quanto riguarda i principi e le dottrine. Di conseguenza Marx ed Engels abbandonarono in parte la loro diffidenza per le società segrete e le cospirazioni e compresero la differenza fra le cospirazioni e società segrete borghesi, o comunque influenzate dalla borghesia, e le cospirazioni e società segrete proletarie.

Nella Lega, e specialmente fra i dirigenti londinesi, si compiva silenziosamente una maturazione notevole: divenne evidente l'insufficienza della concezione del comunismo avuta fino allora e si comprese sempre meglio che Marx ed Engels erano nel giusto con la loro nuova teoria. Nella primavera del 1847 un dirigente della Lega invitò ripetutamente Marx ed Engels ad entrare nella Lega, sostenendo che sia lui che i suoi compagni erano convinti della giustezza generale della loro concezione e della necessità di liberare la Lega stessa dalle vecchie tradizioni e forme cospirative. A questo punto Marx ed Engels decisero di accettare.

Nell'estate del 1847 ebbe luogo il primo congresso della Lega, presente Engels, nel quale fu attuata una riorganizzazione, furono rinnovati gli statuti e fu soppresso ciò che rimaneva dei vecchi termini mistici dell'epoca cospirativa. La *Lega dei giusti* divenne *Lega dei comunisti*. Il secondo congresso ebbe luogo tra fine novembre e primi di dicembre, con la presenza di Marx, che espose e spiegò la nuova teoria. Engels scriverà nel 1885: "Ogni opposizione e ogni dubbio furono infine eliminati e Marx e io fummo incaricati di redigere il Manifesto." (*Per la storia della lega dei comunisti* citato, pp. 260,261).

Il *Manifesto del partito comunista* venne scritto tra la metà di dicembre 1847 e il gennaio 1848 e pubblicato alla fine di febbraio 1848. Nei primi due capitoli è riassunta, in termini semplici e chiari, la concezione materialistica della storia come base del programma politico comunista. Ma dietro le affermazioni apparentemente così semplici di questo testo ci sono gli intensi studi economici e storici compiuti da Marx ed Engels dopo *L'ideologia tedesca*, c'è la *Miseria della filosofia* e la polemica con le posizioni di Weitling, ci sono le nuove esperienze in contatto con i proletari di cui abbiamo parlato sopra. Tutto ciò li aveva portati ad approfondire la loro visione, a passare dalla semplice critica della "divisione del lavoro" ad un'analisi della questione dei rapporti tra lavoro salariato e capitale, a precisare meglio la loro concezione del comunismo e la loro interpretazione della storia, dell'economia, della politica.

Tutte le citazioni che seguono sono tratte da "K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Giulio Einaudi editore, Torino 1974, traduzione di Emma Cantimori Mezzomonti". Per ogni citazione verrà quindi indicato solo il numero di pagina. Le parole evidenziate in carattere diverso sono così nell'originale.

Il *Manifesto* inizia con la famosa frase: "Uno spettro si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo." E più avanti afferma che "E' ormai tempo che i comunisti esponano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso." (pp. 64,65).

Borghesi e proletari

“La storia di ogni società esistita fino a questo momento è storia di lotte di classi.” (p. 100) Nella Roma antica c'erano patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel medioevo signori feudali, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba. La società borghese moderna ha sostituito nuove classi a quelle antiche, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta. *“La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue però dalle altre per aver semplificato gli antagonismi di classe. L'intera società si va scindendo sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: borghesia e proletariato.”* (p. 101). La borghesia moderna è essa stessa il prodotto di un lungo processo, di una serie di sconvolgimenti e cambiamenti nei modi di produzione. *“... la borghesia, infine, dopo la creazione della grande industria e del mercato mondiale, si è conquistata il dominio politico esclusivo nello Stato rappresentativo moderno. Il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari di tutta la classe borghese.”* (p. 102) La borghesia ha svolto nella storia un ruolo decisamente rivoluzionario, distruggendo tutto l'apparato feudale e patriarcale, e *“non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse”, “ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato di illusioni religiose e politiche”.* (p. 103) La borghesia ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo di scienza in propri dipendenti stipendiati; *“ha strappato il commovente velo sentimentale al rapporto familiare e lo ha ricondotto a un puro rapporto di denaro”.* (p. 103).

L'epoca borghese si distingue da tutte le precedenti per *“il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni”.* (p. 104). In essa tutti i rapporti stabili e irrigiditi si dissolvono, con il loro bagaglio ideologico di idee e concetti antichi e venerandi, così come tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti.

La necessità di uno smercio sempre più esteso dei suoi prodotti costringe la borghesia ad invadere tutto il globo terrestre, a porre dovunque le sue basi, a creare dappertutto relazioni. Lo sfruttamento del mercato mondiale provoca l'omologazione della produzione e del consumo di tutti i paesi. *“All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, una interdipendenza universale tra le nazioni. E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune. La unilateralità e la ristrettezza nazionali diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale.”* (p. 105). La borghesia, grazie ai bassi prezzi delle sue merci, costringe le varie nazioni ad adottare il modo di produzione capitalistico, se non vogliono andare in rovina. Poco per volta essa si crea un mondo a sua immagine e somiglianza.

La borghesia ha assoggettato la campagna al dominio della città, l'ha resa dipendente dalla città ed ha reso i paesi barbari e semibarbari dipendenti da quelli inciviliti, l'Oriente dipendente dall'Occidente. *“La borghesia elimina sempre più la dispersione dei mezzi di produzione, della proprietà e della popolazione. Ha agglomerato la popolazione, ha centralizzato i mezzi di produzione, e ha concentrato in poche mani la proprietà. Province indipendenti, legate quasi solo da vincoli federali, con interessi, leggi, governi e dazi differenti, sono state concentrate in una sola nazione sotto un solo governo, una sola legge, un solo interesse nazionale di classe. Durante il suo dominio di classe appena secolare la borghesia ha creato forze produttive in misura e proporzioni molto maggiori che non avessero mai fatto tutte insieme le generazioni del passato.”* (p. 106).

Ma la borghesia si era costituita sulla base di mezzi di produzione e di scambio prodotti entro la società feudale e ad un certo punto i rapporti feudali della proprietà divennero incompatibili con le nuove forze produttive e dovettero essere sostituiti. Ora questo fenomeno si ripete: di nuovo

l'enorme sviluppo dei mezzi di produzione, della capacità produttiva entra in contrasto con i rapporti attuali di produzione, cioè con i rapporti di proprietà che *“costituiscono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio”*. (p. 107). *“Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta non solo una gran parte dei prodotti ottenuti, ma addirittura gran parte delle forze produttive già create. Nelle crisi scoppia un'epidemia sociale che in tutte le epoche anteriori sarebbe apparsa un assurdo: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova all'improvviso ricondotta a uno stadio di momentanea barbarie; sembra che una carestia, una guerra generale di sterminio le abbiano tagliato tutti i mezzi di sussistenza; l'industria, il commercio sembrano distrutti. E perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. Le forze produttive che sono a sua disposizione non servono più a promuovere la società borghese e i rapporti borghesi di proprietà; anzi, sono divenute troppo potenti per quei rapporti e ne vengono ostacolate, e appena superano questo ostacolo mettono in disordine tutta la società borghese, mettono in pericolo l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono divenuti troppo angusti per poter contenere la ricchezza da essi prodotta.”* (pp. 107,108). La borghesia pensa di poter superare le crisi con la distruzione di una massa di forze produttive e con la conquista di nuovi mercati oltre che con lo sfruttamento più intenso di quelli vecchi; ma tutto ciò serve solo a preparare crisi più generali e più intense, perciò a rendere le crisi stesse sempre meno prevenibili.

La borghesia così ha fabbricato le armi che le causeranno la morte e nello stesso tempo ha generato gli uomini che impugneranno quelle armi: i proletari. Sviluppandosi il capitale, si sviluppa anche il proletariato, la classe degli operai che vivono solo finché trovano lavoro e trovano lavoro solo finché il loro lavoro aumenta il capitale. Questi operai sono una merce, perché la loro forza lavorativa è una merce, e quindi, come tutte le merci, sono esposti alle conseguenze della concorrenza e delle oscillazioni del mercato. Estendendosi l'uso delle macchine ed esasperandosi la divisione del lavoro, i proletari perdono ogni possibilità di vedere la loro attività come loro spontanea manifestazione, ma divengono semplici accessori delle macchine. La remunerazione del loro lavoro, quando va bene, corrisponde al costo dei mezzi di sussistenza dei quali essi hanno bisogno per il proprio mantenimento e per la riproduzione della loro specie. Il prezzo di una merce, quindi anche quello del lavoro, corrisponde ai suoi costi di produzione. Il salario decresce nella proporzione in cui aumenta il tedio del lavoro. Aumentando l'uso delle macchine e la divisione del lavoro, aumenta anche la quantità di lavoro, attraverso sia l'aumento delle ore di lavoro che l'aumento del lavoro imposto in una data unità di tempo. *“Quanto meno il lavoro manuale esige abilità ed applicazione di forza, cioè quanto più si sviluppa l'industria moderna, tanto più il lavoro degli uomini viene soppiantato da quello delle donne [e dei fanciulli]. Per la classe operaia non han più valore sociale le differenze di sesso e di età. Ormai ci sono soltanto strumenti di lavoro che costano più o meno a seconda dell'età e del sesso.”* (p. 110).

Il proletariato è in lotta con la borghesia dal momento che esso comincia ad esistere. Questa lotta passa per diverse fasi: dalla ribellione di operai singoli a quelli di una fabbrica, poi di una branca di lavoro; dalla distruzione delle macchine e dallo scontro con il singolo capitalista agli scioperi organizzati e prolungati. E' la borghesia stessa a provocare nei proletari la solidarietà di classe e l'uso di metodi di lotta sempre più efficaci e collettivi, perché la grande industria moltiplica il numero di proletari e li addensa in masse sempre più grandi. La loro forza cresce ed essi ne diventano sempre più coscienti. Cancellando le differenze del lavoro, le macchine fanno scendere quasi dappertutto il salario a un livello ugualmente basso. Gli operai cominciano a coalizzarsi contro i borghesi per difendere il proprio salario, fondano associazioni permanenti per approvvigionarsi in vista di eventuali sollevamenti. La lotta prorompe in sommosse e si estende. Qualche volta gli operai ottengono vittorie parziali, che però si rivelano subito transitorie. Il vero risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma l'unione sempre più estesa degli operai stessi. Anche l'aumento e il perfezionamento dei mezzi di comunicazione favorisce tale unione e la

centralizzazione delle varie lotte locali in una lotta nazionale, in una lotta di classe. E ogni lotta di classe è lotta politica.

“Questa organizzazione dei proletari in classe e quindi in partito politico torna ad essere spezzata ogni momento dalla concorrenza fra gli operai stessi. Ma risorge sempre di nuovo, più forte, più salda, più potente. Essa riesce a volte ad imporre il riconoscimento, sotto forma di legge, di singoli interessi degli operai, approfittando delle scissioni all'interno della borghesia. Così fu per la legge delle dieci ore di lavoro in Inghilterra.” (p. 112). *“In genere i conflitti insiti nella vecchia società promuovono in molte maniere il processo evolutivo del proletariato. La borghesia è sempre in lotta; da principio contro l'aristocrazia, più tardi contro le parti della stessa borghesia i cui interessi vengono a contrasto col progresso dell'industria, e sempre contro la borghesia di tutti i paesi stranieri. In tutte queste lotte essa si vede costretta a fare appello al proletariato, a valersi del suo aiuto, e a trascinarlo così entro il movimento politico. Essa stessa dunque reca al proletariato i propri elementi di educazione, cioè armi contro se stessa.”* (p.113). Inoltre lo sviluppo della grande industria precipita nel proletariato intere sezioni della classe dominante, o comunque ne minaccia le condizioni di esistenza. Anch'esse forniscono al proletariato elementi di educazione. *“Infine, in tempi nei quali la lotta delle classi si avvicina al momento decisivo, il processo di disgregazione all'interno della classe dominante, di tutta la vecchia società, assume un carattere così violento, così aspro, che una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che tiene in mano l'avvenire. Quindi, come prima una parte della nobiltà era passata alla borghesia, così ora una parte della borghesia passa al proletariato; e specialmente una parte degli ideologi borghesi, che sono riusciti a giungere all'intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme.”* *“Fra tutte le classi che oggi stanno di contro alla borghesia, il proletariato soltanto è una classe realmente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e tramontano con la grande industria; il proletariato è il suo prodotto più specifico.”* (p. 113).

Le mezze classi combattono la borghesia solo per difendere la propria sopravvivenza, non sono rivoluzionarie, ma conservatrici, anzi sono reazionarie. Possono diventare rivoluzionarie solo quando si profila imminente il loro passaggio al proletariato e in questo caso non difendono i loro interessi attuali, ma quelli futuri: si mettono dal punto di vista del proletariato.

“Il sottoproletariato, questa putrefazione passiva degli infimi strati della società, che in seguito a una rivoluzione proletaria viene scagliato qua e là nel movimento, sarà più disposto, date le sue condizioni di vita, a farsi comprare per mene reazionarie.” (p. 114).

Nelle condizioni di esistenza del proletariato sono già annullate le condizioni di esistenza della vecchia società, perché il proletariato è senza proprietà; i suoi rapporti familiari sono completamente diversi da quelli borghesi; il tipo di lavoro industriale lo spoglia di ogni carattere nazionale; esso capisce sempre più che le leggi, la morale, la religione sono pregiudizi che favoriscono gli interessi borghesi. I proletari non hanno da difendere nulla di proprio e possono emancipare se stessi solo emancipando l'intera società. Contrariamente a tutti i movimenti rivoluzionari precedenti, quello proletario è il movimento dell'immensa maggioranza nell'interesse dell'immensa maggioranza e farà saltare in aria l'intera soprastruttura degli strati che formano la società borghese. *“La società non può più vivere sotto la classe borghese, vale a dire l'esistenza della classe borghese non è più compatibile con la società.”* *“Il lavoro salariato poggia esclusivamente sulla concorrenza degli operai tra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è veicolo involontario e passivo, fa subentrare all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria, risultante dall'associazione.”* (p. 116). Quindi è proprio lo sviluppo della grande industria a minare il terreno sul quale la borghesia produce e si appropria dei prodotti: essa produce dunque i suoi seppellitori.

Proletari e comunisti

“I comunisti non hanno interessi distinti dagli interessi di tutto il proletariato.” “I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo da una parte per il fatto che essi mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, dell'intero proletariato, nelle varie lotte nazionali dei proletari; e dall'altra per il fatto che sostengono costantemente l'interesse del movimento complessivo, attraverso i vari stadi di sviluppo percorsi dalla lotta fra proletariato e borghesia.” (p. 147). Dunque i comunisti sono la parte più risoluta del movimento proletario ed hanno il vantaggio di comprendere le condizioni, l'andamento e i risultati generali della lotta di classe. Il loro scopo immediato è lo stesso di tutto il movimento: formazione del proletariato in classe, abbattimento del regime borghese, conquista del potere politico da parte del proletariato. Le proposizioni teoriche dei comunisti non si fondano su idee e principi inventati da qualche riformatore del mondo, ma sono espressioni generali del movimento storico della lotta di classi. L'abolizione dei rapporti di proprietà esistenti fino a un dato momento non è una caratteristica del comunismo: ciò è sempre avvenuto nel corso della storia. Quel che contraddistingue il comunismo è l'abolizione della proprietà borghese, che è l'ultima e più completa espressione della produzione e dell'appropriazione basate sullo sfruttamento, su antagonismi di classi; perciò lo scopo della lotta dei comunisti può essere riassunto nella frase: abolizione della proprietà privata.

Il lavoro salariato del proletario non può procurargli proprietà, perché il salario tende ad essere sufficiente solo per permettergli di riprodurre la sua nuda esistenza. Ma il lavoro del proletario crea il capitale, cioè la proprietà che sfrutta tale lavoro e può moltiplicarsi solo a condizione di generare nuovo lavoro salariato da sfruttare. *“La proprietà nella sua forma attuale si muove entro l'antagonismo fra capitale e lavoro salariato.”* (p.149). Il capitale è un prodotto collettivo, frutto dell'attività di molti membri, dunque è una potenza sociale. *“Nella società borghese il lavoro vivo è soltanto un mezzo per moltiplicare il lavoro accumulato [ossia il capitale]. Nella società comunista il lavoro accumulato è soltanto un mezzo per ampliare, per arricchire, per far progredire il ritmo di esistenza degli operai. Dunque nella società borghese il passato domina sul presente, nella società comunista il presente domina sul passato. Nella società borghese il capitale è indipendente e personale, mentre l'individuo operante è dipendente e impersonale.”* (p. 150). I comunisti vogliono abolire una proprietà che presuppone come condizione necessaria la privazione della proprietà dell'enorme maggioranza della società.

La produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale. In ogni società divisa in classi la cultura dominante è quella della classe dominante. Le idee dei borghesi sono prodotti dei rapporti borghesi di produzione e di proprietà. L'educazione impartita dalla scuola borghese è quindi anch'essa determinata dai rapporti sociali. I comunisti non pensano che si possa eliminare l'influenza della società sull'educazione, ma vogliono cambiare il carattere di tale influenza, vogliono strappare l'educazione all'influenza della classe dominante.

La fraseologia borghese sulla famiglia e l'educazione, sull'affettuoso rapporto fra genitori e figli è nauseante , perché, per effetto della grande industria, vengono lacerati per il proletario tutti i vincoli familiari, e i figli sono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro. Per quanto riguarda poi l'amore per la patria o l'orgoglio nazionale, i proletari non hanno patria e non si può togliere loro quello che non hanno. Nel corso della rivoluzione comunista *“lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra viene abolito nella stessa misura in cui viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro. Con l'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni scompare la posizione di reciproca ostilità fra le nazioni.”* (p. 155).

“Anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma anche la coscienza degli uomini cambia col cambiare delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale.” “Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; con queste parole si esprime semplicemente il

fatto che entro la vecchia società si sono formati gli elementi di una nuova, e che la dissoluzione delle vecchie idee procede di pari passo con la dissoluzione dei vecchi rapporti di esistenza.” (p.155). Per esempio, le idee della libertà di coscienza e della libertà di religione furono solo l'espressione del dominio della libera concorrenza nel campo della coscienza. Nel corso della storia le idee religiose, morali, filosofiche, politiche, giuridiche si sono modificate, però nonostante questi cambiamenti la religione, la morale, ecc. si sono sempre conservate. *“Ma il comunismo abolisce le verità eterne, abolisce la religione, la morale, invece di trasformarle; quindi il comunismo si mette in contraddizione con tutti gli svolgimenti storici avuti finora.”* (p. 156).

Nel passato c'è sempre stato lo sfruttamento di una parte della società per opera dell'altra parte, quindi non c'è da meravigliarsi se, nonostante le differenze, la coscienza sociale ha sempre mantenuto certe forme comuni. Queste forme possono dissolversi solo con la completa scomparsa dell'antagonismo sociale. *“La rivoluzione comunista è la più radicale rottura con i rapporti tradizionali di proprietà; nessuna meraviglia che nel corso del suo sviluppo si rompa con le idee tradizionali nella maniera più radicale.”* (p.156).

Il proletariato userà il suo dominio per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del *“proletariato organizzato come classe dominante”* (p. 157), e per aumentare la massa delle forze produttive. *“Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe. Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti.”* (p. 158).

Il *Manifesto del partito comunista* termina con queste parole: *“I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro fini possono essere raggiunti soltanto col rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. Le classi dominanti tremino al pensiero di una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare. **Proletari di tutti i paesi, unitevi!**”* (p.244).

Questo nuovo grido di battaglia, che proclama apertamente il carattere internazionale della lotta, subentra ora al posto del vecchio motto della Lega: *“Tutti gli uomini sono fratelli”*.

E' evidente che il *Manifesto*, benché sia radicato nella storia dell'umanità fino a quell'epoca, è volto nello stesso tempo all'avvenire, all'azione prossima. Esso è uno strumento di lotta, anche se in alcuni punti può lasciare perplessi il fatto che le argomentazioni sono messe sotto forma di polemica con la borghesia, quasi la si volesse convincere, e a volte danno l'impressione di volersi tener buoni i partiti operai riformisti.

Il manoscritto partì per Londra, per esservi stampato, poche settimane prima della rivoluzione del febbraio 1848. Come abbiamo visto, esso invita il proletariato a costituirsi in classe politica (oltre che sociale ed economica) consapevole e ad assumere la direzione politica della lotta sociale, rivoluzionaria, che appare imminente e sembra dover sconvolgere e rifare tutta l'Europa, e con essa il resto del mondo, nel giro di pochi anni. Ciò può spiegare l'eccessivo ottimismo, e forse anche semplicismo, nel prospettare una molto prossima vittoria, presa del potere e gestione dello Stato da parte del proletariato. Marx ed Engels capiranno presto che, come dimostrerà poi la Comune di Parigi, le cose sono più complesse e si richiede una maggiore maturazione del proletariato e del suo

partito affinché quanto sopra possa avvenire. Tuttavia è apprezzabile, e si ripeterà nella storia del movimento rivoluzionario, l'ottimismo dovuto a convinzioni profonde e ad impazienza nel voler vedere realizzata la visione viva, chiara, precisa del comunismo.

Nella prefazione all'edizione tedesca del 24 giugno 1872 Marx ed Engels scrivono: “*Per quanto negli ultimi venticinque anni la situazione sia cambiata, i principi generali svolti in questo Manifesto conservano anche oggi, nelle grandi linee, tutta la loro giustizia. Qua e là si potrebbe correggere qualche particolare. L'applicazione pratica di questi principi, come dichiara il Manifesto stesso, dipenderà sempre ed ovunque dalle circostanze storiche del momento; quindi non si dà alcuna importanza particolare alle misure rivoluzionarie proposte alla fine della sezione seconda. Questo passo suonerebbe oggi diversamente sotto molti rapporti. Di fronte all'immenso progresso della grande industria negli ultimi venticinque anni e all'organizzazione in partito della classe operaia che con quella è progredita, di fronte alle esperienze pratiche della rivoluzione di febbraio prima, e poi ancora molto più della Comune di Parigi, nella quale il proletariato ha tenuto per la prima volta il potere politico, per due mesi, questo programma è ora invecchiato in vari punti. La Comune ha, specialmente, fornito la prova che la classe operaia non può semplicemente prendere possesso della macchina statale bell'e pronta e metterla in moto per i propri fini.*” (pp. 308,309). Indubabilmente alcune osservazioni, benché giuste anche a distanza di tempo, sono invecchiate nei particolari, perché la situazione politica si è totalmente trasformata. “*Tuttavia, il Manifesto è un documento storico, al quale non ci riconosciamo più il diritto di apporre modifiche.*” (p. 309).

Nella prefazione all'edizione tedesca del 28 giugno 1883, firmata solo da Engels perché Marx era morto il 14 marzo dello stesso anno, c'è una brevissima sintesi della concezione del materialismo storico-dialettico: “*L'idea fondamentale che compenetra di sé il Manifesto: che la produzione economica, e la struttura della società che da essa necessariamente consegue, forma, in ogni epoca della storia, il fondamento della storia politica e intellettuale di tale epoca; che quindi (dopo il dissolversi della antichissima proprietà del suolo da parte delle comunità) tutta la storia è stata storia di lotte fra le classi, lotte fra classi sfruttate e sfruttatrici, dominate e dominanti, e in diversi stadi dell'evoluzione della società; che però tale lotta ha raggiunto ora uno stadio nel quale la classe sfruttata e oppressa (il proletariato) non si può più emancipare dalla classe che la sfrutta e l'opprime (la borghesia), se non liberando allo stesso tempo per sempre tutta la società dallo sfruttamento, dalla oppressione e dalle lotte fra le classi - questa idea fondamentale appartiene esclusivamente a Marx.*” (p. 312). E' da notare che qui c'è anche un'importante precisazione: mentre nel *Manifesto* è scritto semplicemente: “*La storia di ogni società esistita fino a questo momento è storia di lotte di classi*”, qui viene aggiunto in parentesi: “*dopo il dissolversi della antichissima proprietà del suolo da parte delle comunità*”, per significare che in quello che sarà poi chiamato comunismo primitivo non c'era ancora una divisione in classi. Anche se, come sempre, già in quel periodo ad un certo punto iniziarono a formarsi le condizioni che avrebbero portato a quella divisione.

Nella prefazione all'edizione tedesca del 1° maggio 1890, dopo aver accennato alle vicende del *Manifesto* in corrispondenza con le vicende delle lotte del proletariato: sconfitta degli operai parigini nel giugno 1848, condanna dei comunisti di Colonia nel 1852 e conseguente messa al bando per legge del *Manifesto*, nuovo rafforzamento della classe operaia europea e fondazione della *Associazione internazionale degli operai* (la Prima Internazionale), ecc., ancora Engels dice che “*Oggi il Manifesto è indubbiamente il prodotto più largamente diffuso, più internazionale di tutta quanta la letteratura socialista, il programma comune di molti milioni di lavoratori di tutti i paesi, dalla Siberia alla California.*” (p. 315). Poi aggiunge che, quando fu pubblicato, non avrebbero potuto chiamarlo socialista, perché “*nel 1847 socialismo significava un movimento di borghesi, comunismo un movimento di operai. Il socialismo, per lo meno nel continente, era ammesso nella 'buona società', il comunismo proprio il contrario. E poiché noi avevamo già allora, e molto*

decisa, la convinzione che l'emancipazione degli operai dev'essere opera della classe operaia stessa, non potevamo dubitare neppure un istante quale dei due nomi scegliere. E anche dopo non ci è mai venuto in mente di respingerlo.” (pp. 315,316).

Nella prefazione all'edizione polacca del 10 febbraio 1892 Engels parla del Manifesto come della “*misura dello sviluppo della grande industria sul continente europeo. Nella stessa misura in cui si estende in un paese la grande industria, cresce anche fra gli operai dello stesso paese il desiderio di essere illuminati sulla loro posizione, quale classe operaia, di fronte alle classi possidenti, si diffonde tra di loro il movimento socialista e aumenta la richiesta del Manifesto. Cosicché in ogni paese si può misurare con una certa precisione non solo lo stato del movimento operaio, ma anche il grado di sviluppo della grande industria in base al numero degli esemplari del Manifesto diffusi nella lingua nazionale.*” (p. 317).

Infine nella prefazione all'edizione italiana del 1° febbraio 1893 Engels scrive “*La pubblicazione del Manifesto del partito comunista coincide, si può dire, con la giornata del 18 marzo 1848, con le rivoluzioni di Milano e Berlino, che furono l'alzata di scudi delle due nazioni situate nel centro, l'una del continente europeo, l'altra del Mediterraneo, due nazioni fino allora infiacchite dalla divisione e dalle discordie intestine, e passate, per conseguenza, sotto il dominio straniero. Se l'Italia era soggetta all'imperatore d'Austria, la Germania subiva il giogo non meno effettivo benché più indiretto, dello zar di tutte le Russie. Le conseguenze del 18 marzo 1848 liberarono l'Italia e la Germania da codesta vergogna; se dal 1848 al 1871, queste due grandi nazioni furono ricostituite e, in qualche modo, rese a se stesse, ciò avvenne, come diceva Carlo Marx, perché gli uomini che hanno abbattuto la rivoluzione del 1848 ne furono, loro malgrado, gli esecutori testamentari. Dappertutto quella rivoluzione fu l'opera della classe operaia; fu questa che fece le barricate e pagò di persona. Solo gli operai di Parigi, rovesciando il governo, avevano l'intenzione immediata di rovesciare il regime della borghesia. Ma, per quanto essi avessero coscienza dell'antagonismo fatale che esisteva fra la loro propria classe e la borghesia, né il progresso economico del paese, né lo sviluppo intellettuale delle masse operaie francesi erano giunti al grado che avrebbe resa possibile una ricostruzione sociale. I frutti della rivoluzione furono dunque, in ultima analisi, raccolti dalla classe capitalista. Nelle altre nazioni, in Italia, in Germania, in Austria, gli operai non fecero, da principio, che portare al potere la borghesia. Ma in qualsiasi paese il regno della borghesia non è possibile senza l'indipendenza nazionale. La rivoluzione del 1848 doveva dunque trarsi dietro l'unità e l'autonomia delle nazioni che fino allora ne mancavano: l'Italia, la Germania, l'Ungheria. La Polonia seguirà a sua volta. Se dunque la rivoluzione del 1848 non fu una rivoluzione socialista, essa spianò la via, preparò il terreno a quest'ultima. Con lo slancio dato, in ogni paese, alla grande industria, il regime borghese di questi ultimi quarantacinque anni ha creato, dovunque, un proletariato numeroso, concentrato e forte; allevò dunque, per usare l'espressione del Manifesto, i suoi propri seppellitori. Senza l'autonomia e l'unità restituite a ciascuna nazione, né l'unione internazionale del proletariato, né la tranquilla e intelligente cooperazione di coteste nazioni verso fini comuni potrebbero compiersi. ... Così le battaglie del 1848 non furono date invano; del pari non passarono invano i quarantacinque anni che ci separano oggi da quella tappa rivoluzionaria. I frutti vengono a maturazione, e tutto ciò che io desidero è che la pubblicazione di questa versione italiana sia di buon augurio per la vittoria del proletariato italiano, quanto la pubblicazione dell'originale lo fu per la rivoluzione internazionale”.* (pp. 319,320).

Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*

Un'altra esposizione del materialismo storico-dialettico in forma sommaria, ma in termini ancora più precisi e maturi, è data da Marx in questa prefazione. Vale la pena di citarla per intero.

Riferendosi al periodo nel quale cessò la sua collaborazione alla *Gazzetta renana* ed egli ne approfittò per “ritirarsi dalla scena pubblica nella stanza da studio”, scrive: “Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel ... La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di 'società civile'; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica. ... Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dar corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorge dalle condizioni di vita sociale degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.” (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, traduzione di Emma Cantimori Mezzomonti, pp. 4,5,6).

Per la critica dell'economia politica costituisce l'inizio del lungo e impegnativo lavoro di Marx per redigere la sua opera più importante: *Il Capitale*, nel cui primo capitolo quella critica è riassunta, migliorandone l'esposizione, sviluppandone alcuni punti e solo accennando ad altri prima sviluppati per esteso. Questo lavoro è stato ritardato da periodi di malattia, dalle tragiche ristrettezze

economiche, dall'impegno che Marx ha per lungo tempo privilegiato di partecipazione alle lotte del proletariato. Anche se in seguito raramente tratterà in modo diretto ed esplicito del materialismo dialettico, dopo aver sviluppato questa sua concezione, egli la applicherà in tutti i suoi scritti ed in particolare proprio nel *Capitale*. Nel poscritto alla seconda edizione del libro primo afferma: “*Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini.*” (K. Marx, *Il capitale*, libro primo, Editori Riuniti, Roma 1964, traduzione di Delio Cantimori, p. 44).

“*Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del Capitale, i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un 'cane morto'. Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.*” (ibidem, p. 44,45).

“*Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza.*” (ibidem, p.45).

In realtà il “civettare qua e là con il modo di esprimersi di Hegel” era qualcosa di ben più importante: l'uso magistrale della dialettica materialistica nel *Capitale*. In una lettera ad Engels del 16 gennaio 1858 Marx ribadisce l'importanza che ancora ha la dialettica hegeliana dopo essere stata capovolta: dice che la rilettura della *Scienza della logica* di Hegel l'aveva spinto a mandare a gambe all'aria tutta la teoria del profitto quale era stata fino allora, quindi a riformularla. Aggiunge poi: “*Se tornerà mai il tempo per lavori del genere, avrei una gran voglia di rendere accessibile all'intelletto dell'uomo comune, in poche pagine, quanto vi è di razionale nel metodo che Hegel ha scoperto ma nello stesso tempo mistificato.*” (Carteggio 1856-1859 in *Opere complete*, vol XL, Editori Riuniti, Roma 1973, p.273). Purtroppo non riuscirà mai a farlo.

Engels scrisse un'interessante recensione di *Per la critica dell'economia politica* che uscì sul giornale *Das Volk* del 6 e del 20 agosto 1859 ed è riportata nel volume con lo stesso titolo degli Editori Riuniti sopra citato alle pp. 201-210.

Le citazioni che seguono sono tutte tratte da questo volume, quindi per ognuna di esse verrà indicato solo il numero di pagina.

Di tale recensione esaminiamo alcune parti, perché in essa sono ulteriormente precisate questioni inerenti al materialismo dialettico. Oltre a ripetere sostanzialmente ciò che è scritto nella prefazione del 1859 di Marx, Engels si sofferma sulle vere cause che portarono al superamento, nello studio dell'economia, delle banalità e assurdità nelle quali si erano persi gli economisti borghesi tedeschi. Ciò che determinò una svolta e permise la nascita dell'economia tedesca come scienza indipendente fu il presentarsi sulla scena del proletariato, la cui vita teorica traeva origine dallo studio dell'economia. Questa scienza economica si fondava essenzialmente sulla concezione materialistica della storia. Non solo per l'economia, ma per tutte le scienze storiche (e tutte le

scienze che non sono scienze naturali sono scienze storiche) ha avuto un'importanza fondamentale la scoperta contenuta nella tesi che *“il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo sociale, politico e spirituale della vita”* (p. 203), per cui tutte le relazioni sociali e statali, tutti i sistemi religiosi e giuridici, tutte le concezioni teoriche che si presentano nella storia possono essere comprese soltanto se si comprendono le condizioni di vita materiali.

Engels spiega anche i motivi della sospensione del lavoro teorico a causa della partecipazione alla lotta politica e in particolare alla rivoluzione del 1848-49: sviluppare la concezione materialistica, applicandola sia pure ad un solo esempio storico, era un lavoro scientifico che richiedeva anni di studi tranquilli, perciò la rivoluzione di febbraio, portando il partito comunista sulla scena politica, gli rese impossibile dedicarsi a lavori puramente scientifici. Quando, dopo la sconfitta di quella rivoluzione, arrivò il momento in cui diventava sempre più impossibile esercitare dall'estero un'influenza sulla Germania, *“il nostro partito fu contento di trovare nuovamente un po' di calma per studiare. Esso aveva il grande vantaggio di possedere la base teorica di una nuova concezione scientifica, la cui elaborazione gli dava abbastanza da fare. Anche solo per questo esso non poté mai cadere così in basso come i 'grandi uomini' dell'emigrazione.”* (p.205).

Poi Engels riprende la polemica contro coloro che si ritenevano gli eredi della filosofia hegeliana, ma non avevano saputo in realtà cogliere e continuare tale eredità. Dice che il metodo hegeliano era scomparso perché la scuola hegeliana non aveva saputo far niente con esso e si era persa nella pura fraseologia. Non avevano avuto la capacità di sottoporre a critica profonda tale metodo. Nello stesso tempo la borghesia era riuscita solo a sviluppare un nuovo materialismo delle scienze naturali, che dal punto di vista teorico non si distingueva quasi per niente dal materialismo del XVIII secolo, se non per il fatto che disponeva di un materiale più ricco tratto dalle scienze naturali. Quindi da un lato si aveva la dialettica hegeliana nella forma del tutto astratta e speculativa in cui l'aveva lasciata Hegel e dall'altro lato il metodo essenzialmente metafisico tornato di moda, benché fosse già stato teoricamente demolito da Hegel stesso. Per comprendere ed analizzare la nuova realtà sociale, ossia il regime capitalistico, occorre dunque, per cominciare, sottoporre ad una critica profonda il metodo hegeliano, che *“nella forma in cui si presentava era assolutamente inutilizzabile. Esso era essenzialmente idealistico, mentre qui si trattava di sviluppare una concezione del mondo che era più materialistica di tutte le precedenti. Esso partiva dal pensiero puro, mentre qui si doveva partire dai fatti più testardi. Un metodo che, secondo la sua propria confessione, 'andava dal niente al niente, attraverso il niente', era assolutamente fuori posto qui in questa forma.”* (pp. 206,207).

Ma ciò che distingueva il modo di pensare di Hegel da quello di tutti gli altri filosofi era l'enorme senso storico che ne costituiva la base. *“Egli fu il primo che cercò di dimostrare l'esistenza nella storia di uno sviluppo, di una coesione interiore, e per quanto ora molte cose nella sua filosofia della storia ci possano sembrare strane, la grandiosità della concezione fondamentale, quando la si confronta con i suoi predecessori o anche con coloro che dopo di lui si sono permessi di fare delle riflessioni generali sulla storia, è ancora oggi degna di ammirazione.”* ... *“Questa concezione della storia che apriva un'epoca nuova, era la premessa teorica diretta della nuova concezione materialistica, e questo solo fatto offriva già un punto di appiglio anche per il metodo logico.”* (ibidem, p. 207). Ma la critica al metodo di Hegel, alla quale non aveva osato ed ancora non osava metter mano tutta la filosofia ufficiale, non era cosa di poco conto. Dice Engels: *“Marx era ed è il solo che si potesse accingere al lavoro di estrarre dalla logica hegeliana il nocciolo che racchiude le vere scoperte fatte da Hegel in questo campo, e di stabilire il metodo dialettico spogliato dei suoi veli idealistici, nella forma semplice in cui esso è la sola forma giusta dello sviluppo del pensiero. Noi pensiamo che questa elaborazione del metodo, che è la base della critica dell'economia politica di Marx, costituisca un risultato quasi altrettanto importante quanto la concezione materialistica fondamentale.”* (p. 208).

La critica dell'economia politica, anche dopo che era stato acquisito il metodo, poteva ancora essere intrapresa in due modi: storicamente e logicamente. La forma storica offre il vantaggio

apparente di una maggiore chiarezza, perché si segue l'evoluzione *reale*, ma si ridurrebbe tutt'al più ad una esposizione popolare. La storia procede spesso a salti e a zigzag; per seguire questo andamento occorrerebbe inserire molto materiale di poca importanza, ma anche interrompere spesso il corso delle idee, inoltre non si può scrivere la storia dell'economia senza quella della società borghese e il lavoro non arriverebbe mai alla fine. Il modo logico di trattare la questione è dunque il solo adatto. *“Questo non è però altro che il modo storico, unicamente spogliato della forma storica e degli elementi occasionali perturbatori. Nel modo come incomincia la storia, così deve pure incominciare il corso dei pensieri, e il suo corso ulteriore non sarà altro che il riflesso, in forma astratta e teoricamente conseguente, del corso della storia; un riflesso corretto, ma corretto secondo leggi che il corso stesso della storia fornisce, poiché ogni momento può essere considerato nel punto del suo sviluppo in cui ha raggiunto la sua piena maturità, la sua classicità.”* (p. 208).

“Seguendo questo metodo prendiamo come punto di partenza il primo e più semplice rapporto che si presenta storicamente, di fatto, cioè, in questo caso, il primo rapporto economico che troviamo davanti a noi. Questo rapporto lo scomponiamo. Per il fatto che è un rapporto, ne deriva già che esso ha due lati che sono in relazione l'uno con l'altro. Ognuno di questi lati viene esaminato a sé; da questo esame risulta il modo del loro reciproco rapporto, la loro azione e reazione reciproca. Ne risultano delle contraddizioni che chiedono di essere rimosse. Ma siccome non consideriamo qui un processo astratto del pensiero che si svolga soltanto nel nostro cervello, ma un fatto reale, che si è realmente svolto in un momento qualunque o che si sta ancora svolgendo, a tal motivo queste contraddizioni devono pure aver avuto uno sviluppo e probabilmente aver trovato la loro soluzione nella pratica. Indaghiamo la forma di questa soluzione, e troveremo che essa è stata raggiunta con l'instaurazione di un nuovo rapporto del quale dovremo ora sviluppare i due lati contraddittori, e così via.” (pp. 208,209).

“L'economia non tratta di cose, ma di rapporti tra persone e, in ultima istanza, tra classi; questi rapporti sono però sempre legati a delle cose e appaiono come delle cose.” Qualche economista aveva già intravisto questa connessione in certi casi, però confusamente. Marx è il primo che ha scoperto il valore che ha questa connessione per tutta l'economia, *“e in questo modo ha reso i problemi più difficili così chiari e così semplici che ormai perfino gli economisti borghesi possono capirli”*. (p. 209).

“...con questo metodo lo sviluppo logico non è costretto a rimanere su di un terreno puramente astratto. Al contrario esso ha bisogno dell'illustrazione storica, del contatto permanente con la realtà.” (p. 210). E' qui espressa l'importanza di un giusto equilibrio, un giusto rapporto dialettico tra modo storico e modo logico di trattare le questioni, che permetta l'uso corretto delle indispensabili astrazioni e dei riferimenti alla realtà materiale nel processo cognitivo, grazie al quale le astrazioni portano alla riproduzione della realtà nel nostro pensiero. Questo è compito della scienza della logica, che rende possibile una conoscenza veritiera della realtà, ed è il modo di procedere del materialismo storico-dialettico. Non si tratta, ovviamente, di astrazioni riferentisi semplicemente ai dati immediati sensibili, come quelle adialettiche di Kant e di tutti gli empiristi, per i quali l'unica conoscenza possibile è quella immediata. Secondo il materialismo dialettico, la vera realtà è il risultato dell'incontro tra il processo fenomenico delle cose sensibili e il processo logico del pensiero, ambedue fondati sulla materia in perenne movimento. Marx troverà, nel redigere il Capitale, quel giusto equilibrio del quale abbiamo parlato sopra, evitando eccessive rigidità, ossia usando a volte, in un primo tempo, i due modi (storico e logico) anche separatamente.

Il socialismo dall'utopia alla scienza

L'*Antiduehring* fu scritto (malvolentieri) da Engels, dopo varie insistenze di Liebknecht, sotto forma di articoli, nel 1876, per contestare le fuorvianti idee del filosofo positivista Eugen Duehring,

che stavano teoricamente inquinando il movimento proletario. Tali articoli furono poi raccolti in volume nel 1878 con il titolo *La scienza sovvertita dal signor Eugen Duehring*. Nonostante il peso della polemica, è sempre stato visto come un testo prezioso, molto letto e studiato, perché contiene chiare e ben esposte analisi e spiegazioni riguardanti la dialettica e la concezione del materialismo storico-dialettico.

La polemica con Duehring divenne presto inattuale e quindi inutile. Su richiesta di Lafargue, Engels raccolse tre capitoli del libro, ripuliti dagli elementi polemici e in alcuni punti ampiamente sviluppati, che divennero un opuscolo propagandistico, il quale contribuì notevolmente alla divulgazione a livello di massa del comunismo. Quest'opuscolo s'intitola, nella traduzione italiana, *Il socialismo dall'utopia alla scienza*. Esso inizia con una rapida descrizione del percorso storico compiuto dalla concezione del socialismo; con una riproposizione della critica del pensiero metafisico e dell'idealismo, quindi in particolare di Hegel; con una esposizione chiarissima della dialettica. Abbiamo già esaminato sopra tali argomenti, riportando anche citazioni tratte da questo opuscolo. Riprenderemo qui solo alcuni punti che ci servono per comprendere il testo che stiamo esaminando.

Tutte le citazioni (tranne una di Marx) sono ricavate da "F. Engels, *Il socialismo dall'utopia alla scienza*, edizioni Samonà e Savelli, Roma 1970, traduttore non menzionato", perciò verranno indicati in seguito, volta per volta, solo i numeri di pagina. Le parole scritte in carattere diverso per evidenziarle sono così nell'originale.

Dopo aver criticato il sistema hegeliano, Engels afferma: "*La convinzione della completa erroneità dell'idealismo tedesco esistente fino allora portò necessariamente al materialismo, ma, si noti, non al materialismo puramente metafisico, esclusivamente meccanico del secolo XVIII. Contrariamente all'atteggiamento ingenuamente rivoluzionario che consiste nel respingere puramente e semplicemente tutta la storia passata, il materialismo moderno vede nella storia il processo di sviluppo dell'umanità, le cui leggi è suo compito scoprire.*" (p. 61). Questo materialismo non concepisce più la natura come un tutto sempre uguale a se stesso, ma recepisce e generalizza i progressi più recenti delle scienze naturali, considerando che la natura ha anch'essa la sua storia nel tempo. La dialettica analizza le cose, i fatti materiali e le relative rappresentazioni ideali esaminandoli nella loro connessione, nel loro intreccio, nel loro movimento, nel loro divenire e perire. "*...il materialismo moderno è essenzialmente dialettico, e non ha bisogno di nessuna filosofia che stia al di sopra delle altre scienze. Non appena si pone a ogni singola scienza il problema di chiarire a sé medesima la propria posizione nell'insieme organico delle cose e delle conoscenze delle cose, qualsiasi scienza speciale di quest'insieme organico diventa superflua. Ciò che di tutta la filosofia finora esistita continua a esistere in modo indipendente è la dottrina del pensiero e delle sue leggi, la logica formale e dialettica. Tutto il resto si risolve nelle scienze positive della natura e della storia.*" (p. 61).

Engels mette poi in risalto il fatto che, mentre questa nuova concezione della natura si era formata grazie alla ricerca scientifica che forniva il necessario materiale di conoscenze positive, si erano già precedentemente verificati fatti storici che avevano provocato una svolta nella concezione della storia. A tale proposito cita la prima insurrezione proletaria scoppiata a Lione nel 1831 e la maturazione, tra il 1838 e il 1842, del primo movimento operaio nazionale, quello dei cartisti inglesi. Nei paesi europei più progrediti, insieme alla grande industria ed alla instaurazione del dominio borghese, veniva alla ribalta anche la lotta di classe tra il proletariato e la borghesia. Ciò costringeva a riconsiderare tutta la storia passata ed a prendere coscienza che, ad eccezione delle età primitive, essa era una storia di lotte di classe; che le classi sociali in conflitto sono il prodotto dei rapporti di produzione e di scambio, ossia dei rapporti economici del loro tempo. E' la struttura economica della società che costituisce in ultima istanza la base di tutta la sovrastruttura delle istituzioni politiche e giuridiche, come anche delle ideologie religiose, filosofiche e di altro genere

di ogni periodo storico. Hegel aveva liberato la concezione della storia dalla metafisica, l'aveva resa dialettica, ma in lui essa era rimasta essenzialmente idealistica. Adesso anche l'idealismo veniva cacciato: veniva creata una concezione materialistica della storia e si poteva spiegare la coscienza degli uomini partendo dal loro essere, invece di spiegare l'essere partendo dalla loro coscienza.

“Il socialismo non si presentava quindi più come la scoperta occasionale di questo o quell'altro cervello geniale, ma come il necessario portato della lotta fra due classi formatesi storicamente, fra il proletariato e la borghesia. Il suo compito non era quello di ammannire un sistema sociale il più perfetto possibile, ma di indagare il processo storico-economico da cui erano sorte necessariamente queste classi e il loro conflitto. Il suo compito era quello di scoprire, nella situazione economica creata in questo modo, gli elementi per la soluzione del conflitto. Ma con questa concezione materialistica il socialismo esistito fino allora era altrettanto inconciliabile, quanto la concezione della natura, propria del materialismo francese, era inconciliabile con la dialettica e con le scienze naturali moderne” (p. 63).

Si trattava ora di spiegare l'origine storica del modo di produzione capitalistico e la necessità di quest'ultimo in quel periodo determinato, di dimostrare perciò anche la necessità della sua fine. Bisognava mettere a nudo la vera faccia, ancora nascosta, del capitalismo. Ciò avvenne con la scoperta del plusvalore.

“Fu dimostrato che l'appropriazione di lavoro non pagato è la forma essenziale del modo di produzione capitalistico e dello sfruttamento dell'operaio che si compie a mezzo di esso. Fu dimostrato che il capitalista, anche quando compra la forza-lavoro dell'operaio secondo il valore che essa ha come merce sul mercato, ricava però da essa maggior valore di ciò che ha pagato per essa. Fu dimostrato che questo plusvalore costituisce in ultima istanza la somma di quei valori di cui quotidianamente s'accresce la massa del capitale che è nelle mani delle classi abbienti. Il processo tanto della produzione capitalistica come della produzione del capitale era spiegato.”

“Queste due grandi scoperte, la concezione materialistica della storia e la scoperta del segreto della produzione capitalistica a mezzo del plusvalore, noi le dobbiamo a Marx. Con esse il socialismo divenne una scienza, che occorre adesso elaborare ulteriormente in tutti i suoi particolari e in tutte le sue connessioni” (p. 64).

A questo punto ritroviamo nell'opuscolo un'ennesima sintesi della concezione del materialismo dialettico, la quale viene applicata ad un'analisi del percorso storico che porta al superamento del feudalesimo, al conseguente dominio della borghesia ed infine alla possibilità di vedere all'orizzonte l'abbattimento del capitalismo per sostituirlo con una società socialista.

“La concezione materialistica della storia procede dall'affermazione che la produzione e, dopo la produzione, lo scambio dei suoi prodotti, sono il fondamento di ogni ordinamento sociale; che, in ogni società che si presenta storicamente, la ripartizione dei prodotti e quindi la divisione in classi o ceti, vengono determinati da ciò che si produce, dal modo come si produce, e dal modo come i prodotti vengono scambiati. Quindi le cause ultime di tutti i mutamenti sociali e di tutti i rivolgimenti politici non sono da ricercarsi nei cervelli degli uomini, nella loro crescente comprensione della verità e della giustizia eterna, ma nei mutamenti del modo di produzione e di scambio; non già nella filosofia, ma nell'economia dell'epoca determinata. Quando sorge la convinzione che l'ordinamento sociale esistente è irragionevole e iniquo, che la ragione è diventata irragionevole e il bene è diventato male, ciò indica soltanto che nei metodi della produzione e nelle forme di scambio sono silenziosamente sopravvenuti dei cambiamenti, ai quali più non si acconciano i rapporti sociali esistenti, conformi a condizioni economiche oltrepassate. Ciò significa anche che i mezzi per la soppressione degli inconvenienti scoperti debbono sussistere, in forma più o meno sviluppata, nei mutati rapporti di produzione. Questi mezzi non sono da ricavarsi dal cervello, ma sono da scoprire, mediante il cervello, nei fatti materiali della produzione” (pp. 64, 65).

Nel Medioevo vigeva ovunque la piccola produzione praticata da operai proprietari dei loro

mezzi di lavoro, da aziende agricole di piccoli contadini i quali potevano essere liberi o servi della gleba e dall'artigianato cittadino. La terra, gli attrezzi agricoli, la bottega, gli strumenti dell'artigiano erano mezzi di produzione destinati solo ad uso individuale, perciò erano primitivi, rozzi, di minima efficacia. La produzione era volta al consumo immediato, sia del produttore stesso che del suo signore feudale. Solo dove esisteva un eccesso della produzione su questo consumo, tale eccesso veniva offerto in vendita e destinato allo scambio, diventava una merce. E' vero che gli artigiani della città dovevano produrre per lo scambio, ma anch'essi in massima parte lavoravano per il proprio fabbisogno.

Fu compito storico della borghesia concentrare e sviluppare tali mezzi, trasformandoli da mezzi di produzione individuale a mezzi di produzione *sociale*, adoperabili solo da una *collettività di uomini*, ossia trasformandoli nelle potenti forze produttive del capitalismo. Questo compito fu adempiuto in tre fasi: la semplice collaborazione, la manifattura e la grande industria.

Al pari dei mezzi di produzione, anche la produzione stessa doveva passare da una serie di atti individuali ad una serie di atti sociali e i prodotti, che prima erano prodotti dei singoli, diventare prodotti sociali. La divisione del lavoro si fece sempre più marcata e i prodotti acquisirono la forma di merci. Con la sempre maggiore concentrazione dei mezzi di produzione in grandi opifici e manifatture si verificò un cambiamento anche nell'appropriazione del prodotto. Mentre nella società feudale il possessore dei mezzi di lavoro si appropriava generalmente del proprio prodotto, ora i prodotti, ottenuti socialmente, non diventavano più proprietà di coloro che li producevano in realtà mettendo effettivamente in moto i mezzi di produzione. Il possessore dei mezzi di produzione si appropriava del prodotto sebbene questo non fosse più *suo*, ma del lavoro *di altri*. Apparve la figura del capitalista. Il prodotto sociale venne appropriato dal capitalista singolo. Di fronte alla potenza del capitale concentrato, tanto i mezzi di produzione quanto i prodotti dei piccoli produttori isolati persero gradatamente il proprio valore e costoro furono costretti a collocarsi come salariati al servizio del capitalista.

Il lavoro salariato è una forma antica: esso esistette per secoli accanto alla schiavitù, in forme isolate e disperse. In esso c'era già in germe il modo di produzione capitalistico, ma il germe poté svilupparsi solo quando furono create le necessarie condizioni storiche.

Il nuovo modo di produzione divenne dominante in tutti i campi decisivi della produzione e in tutti i paesi economicamente importanti. Con il capitalismo, il lavoro salariato, prima eccezione ed elemento accessorio, divenne regola e base di tutta la produzione, divenne l'attività esclusiva dell'operaio, che si trasformò in salariato a vita. In seguito al crollo dell'ordinamento feudale, il numero dei salariati a vita si accrebbe in modo esponenziale. La separazione tra i mezzi di produzione concentrati nelle mani dei capitalisti e i produttori ridotti a non possedere più nulla tranne la propria forza-lavoro divenne completa. La contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica si presentò come antagonismo tra proletariato e borghesia.

Nelle società basate sulla produzione mercantile individuale i produttori perdono ogni controllo sulle proprie relazioni sociali. Ognuno produce per sé, con i mezzi di produzione che possiede per caso e per i suoi particolari bisogni di scambio. Nessuno sa quale quantità di prodotti come i suoi arriva sul mercato, né quanta parte trova un compratore, né se il prodotto del suo lavoro individuale risponde a un bisogno reale. Quando la produzione mercantile diventa sociale, necessariamente si ha la più grande anarchia, ma, come ogni altra forma di produzione, quella mercantile ha le sue leggi specifiche, le quali si affermano a dispetto dell'anarchia, palesandosi nello scambio, che è l'unica forma di rapporti sociali che continua ad esistere. Tali leggi si fanno valere contro i singoli produttori come leggi obbligatorie della concorrenza e i produttori devono scoprirle poco per volta. Appaiono come cieche leggi naturali della loro forma di produzione, per cui il prodotto domina il produttore.

Ma con lo sviluppo della produzione mercantile e soprattutto con l'imporsi del modo di produzione capitalistico quelle leggi assunsero un'efficacia più palese e prepotente. I vecchi vincoli furono disciolti, le vecchie barriere infrante, i produttori divennero produttori di merci indipendenti

ed isolati. L'anarchia della produzione sociale divenne sempre più evidente e si accentuò; e continuò ad accrescersi sempre più anche grazie ad uno strumento che appariva come l'opposto dell'anarchia stessa, ossia l'organizzazione della produzione come produzione sociale in ogni singola azienda produttiva, che in realtà rendeva sempre meno controllabile la produzione stessa. Dove questa organizzazione veniva introdotta in una branca dell'industria, non era più possibile che le coesistesse un metodo di produzione più vecchio. Essa distruggeva il vecchio artigianato e trasformava il campo del lavoro in un campo di battaglia, esasperando la concorrenza.

Le grandi scoperte geografiche e le colonizzazioni che le seguirono ampliarono moltissimo il mercato ed accelerarono la trasformazione dell'artigianato in manifattura. Si scatenò la lotta tra singoli produttori locali e scoppiarono lotte nazionali, che provocarono le guerre commerciali dei secoli XVII e XVIII, guerre tra Portogallo, Spagna, Olanda, Francia e Inghilterra per il dominio del commercio con l'India e con l'America e per la colonizzazione di questi paesi. Vinse l'Inghilterra che, alla fine del secolo XVIII, si appropriò di tutto il commercio mondiale. Infine, la grande industria e la creazione del mercato mondiale resero la lotta universale e le conferirono una violenza inaudita. Capitalisti singoli, industrie e paesi interi furono trascinati in un conflitto totale per la propria sopravvivenza: chi soccombeva veniva eliminato senza pietà. La contraddizione fra produzione sociale e appropriazione capitalistica si presentava ora come contrasto fra l'organizzazione razionale della produzione nelle singole fabbriche e l'anarchia della produzione nel complesso della società.

L'anarchia sociale della produzione trasforma sempre più la grande maggioranza degli uomini in proletari e trasforma l'illimitata perfezionabilità delle macchine della grande industria in una legge che costringe ogni singolo industriale, pena la rovina, a perfezionare il suo macchinario. Ma perfezionare le macchine significa rendere superfluo del lavoro umano, perché provoca la sostituzione di milioni di operai manuali con pochi operai addetti alle macchine, quindi crea un numero di salariati disponibili superiore alla quantità che il capitale ha bisogno in media di occupare. Dà vita insomma ad un vero e proprio esercito di riserva industriale, disponibile per i tempi in cui l'industria lavora a pieno ritmo, gettato sul lastrico dalla inevitabile crisi successiva. Questa è una palla al piede della classe operaia nella sua lotta per l'esistenza, per la semplice sopravvivenza, contro il capitale ed è una forza regolatrice che mantiene il salario al più basso livello, secondo gli interessi del capitale. Così avviene che la macchina, come dice Marx, diventa il più potente mezzo di guerra del capitale contro la classe operaia: il mezzo di lavoro strappa quotidianamente dalle mani dell'operaio i mezzi di esistenza e il prodotto stesso dell'operaio si trasforma in strumento per il suo asservimento. Avviene una costante dilapidazione senza riguardi della forza-lavoro e un dispregio dei presupposti normali della funzione del lavoro. La macchina, che dovrebbe essere il mezzo più potente per abbreviare la durata del lavoro, diventa il mezzo per trasformare tutta la vita dell'operaio e della sua famiglia in tempo di lavoro *disponibile* (anche se non utilizzato) per la valorizzazione del capitale. Le condizioni di vita del proletario diventano veramente disperate. L'eccessivo lavorare degli uni diventa il presupposto della disoccupazione degli altri e la grande industria, che corre per tutto il mondo alla caccia di nuovi consumatori, in casa propria riduce il consumo delle masse ad un minimo da fame, e in questo modo distrugge le basi del proprio mercato interno.

Ne *Il Capitale* (libro I, Editori Riuniti, quinta ed., Roma 1974, traduzione Delio Cantimori, p. 706) Marx scrive: *“La legge infine che equilibra costantemente la sovrappopolazione relativa, ossia l'esercito industriale di riserva da una parte e volume ed energia dell'accumulazione dall'altra, incatena l'operaio al capitale in maniera più salda che i cunei di Efesto non saldassero alla roccia Prometeo. Questa legge determina un'accumulazione di miseria proporzionata all'accumulazione di capitale. L'accumulazione di ricchezza all'uno dei poli è dunque al tempo stesso accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitù, ignoranza, brutalizzazione e degradazione morale al polo opposto ossia dalla parte della classe che produce il proprio prodotto come capitale.”*

La grande industria ha una forza espansiva enorme che non si lascia condizionare dalla

pressione in senso opposto data dal consumo, dai mercati, i quali hanno una capacità espansiva inferiore e quindi non possono andare di pari passo con l'aumento eccessivo della produzione. Il conflitto diventa inevitabile e, dato che esso non può avere una soluzione finché non arriva a porre fine al modo di produzione capitalistico, si ripete periodicamente. Si palesa per la produzione capitalistica un nuovo circolo vizioso. Infatti, a partire dal 1825, quando scoppiò la prima crisi generale, tutto il mondo industriale e commerciale, la produzione e lo scambio di tutti i popoli civili e delle loro appendici più o meno barbare si sfasciano una volta ogni dieci anni circa. Il commercio si arena, nei mercati si accumulano enormi quantità di merci, i prodotti non trovano più una possibilità di smercio, la moneta si rende irreperibile, il credito sparisce, le fabbriche si fermano, i fallimenti si susseguono, le masse operaie mancano dei mezzi di sussistenza e ciò paradossalmente avviene perché di tali mezzi ne sono stati prodotti troppi. Questo ingorgo dura per anni, finché le forze produttive e i prodotti vengono sprecati e distrutti in quantità enormi e grandi quantità di merci accumulate vengono vendute deprezzandole notevolmente. Allora a poco a poco la produzione e gli scambi ricominciano, poi ripigliano il trotto, che diventa galoppo, finché tutto precipita nuovamente. E ciò si ripete costantemente. Engels dice che, a partire dal 1825, si è assistito a questo processo ben cinque volte e al momento in cui scrive (1877) si è arrivati alla sesta. Già Fourier aveva definito la prima crisi come crisi di sovrabbondanza (Marx ed Engels preciseranno meglio: di sovrapproduzione), cogliendo il significato di tutte quelle che si sono succedute.

Nelle crisi la contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica giunge ad esplodere con violenza. Il conflitto economico tocca il suo punto massimo: il modo di produzione si ribella al modo di scambio. L'organizzazione sociale della produzione all'interno della fabbrica si è sviluppata fino a divenire inconciliabile con l'anarchia della produzione nella società e di questo fatto sono costretti a prendere atto anche i capitalisti, perché durante la crisi avviene una concentrazione forzata di capitale, mediante la rovina di molti grandi capitalisti e più ancora di piccoli capitalisti. L'intero meccanismo del modo di produzione capitalistico cessa di funzionare a causa della pressione delle forze produttive che esso stesso ha creato; non riesce più a trasformare in capitale questa massa di mezzi di produzione. Tutti gli elementi della produzione e della ricchezza esistono in sovrabbondanza, ma - già diceva ancora Fourier - *“la sovrabbondanza diventa fonte di penuria e di miseria”*, perché ostacola la trasformazione in capitale dei mezzi sia di produzione che di sussistenza e nella società capitalistica i mezzi di produzione non possono entrare in azione se non si trasformano in capitale, cioè in mezzi di sfruttamento di forza-lavoro umana. Il modo di produzione capitalistico dimostra la propria incapacità di continuare a gestire queste forze produttive, le quali spingono verso la soluzione della contraddizione e verso il riconoscimento del loro carattere di forze produttive sociali.

Engels continua prendendo in esame, sulla falsariga del *Capitale* di Marx, le reazioni dei borghesi a questa situazione, che li costringe ad un riconoscimento parziale del carattere sociale delle forze produttive ed a concentrare sempre più la produzione in grandi organismi di produzione e di traffico, organizzandosi per la loro gestione - nell'illusione di poter risolvere questi problemi - in società per azioni, poi in trust, cioè in associazioni di produttori della medesima branca industriale, allo scopo di regolare la produzione, determinando il totale che deve essere prodotto, ripartendolo tra di loro e imponendo un prezzo di vendita fissato in precedenza. Nel trust la libera concorrenza si trasforma in monopolio, l'intera branca della produzione diventa un'unica società per azioni. Infine, nei casi estremi, lo Stato, che è il rappresentante ufficiale della società capitalistica, deve assumere la direzione della produzione e ciò accade soprattutto nei settori strategici, come le grandi imprese di comunicazione.

“Se le crisi hanno rivelato l'incapacità della borghesia di dirigere ancora le forze produttive moderne, la recente trasformazione delle grandi imprese di produzione e di comunicazione in società per azioni, in trust e in proprietà dello Stato dimostra che la borghesia è diventata superflua. Tutte le funzioni sociali del capitalista sono ora compiute da impiegati salariati, Il

capitalista non ha più nessuna funzione sociale, salvo quella di incassare i guadagni, tagliare le cedole e giocare in borsa, dove i vari capitalisti si spogliano a vicenda del loro capitale. Come il modo di produzione capitalistico ha dapprima cacciato gli operai, così esso caccia ora i capitalisti, respingendoli, al pari degli operai, tra la popolazione superflua anche se non ancora nell'esercito di riserva industriale” (Il socialismo dall'utopia alla scienza citato, p. 78).

Nel regime capitalistico, lo Stato non è altro che l'organizzazione che la società borghese si dà per garantire le condizioni esteriori generali del modo di produzione capitalistico contro gli attacchi sia dei proletari che dei capitalisti singoli.

“Lo Stato moderno, qualunque sia la sua forma, è una macchina essenzialmente capitalistica, è lo Stato dei capitalisti, il capitalista collettivo ideale. Quanto più grandi sono le forze produttive di cui si assume la proprietà, tanto più esso diventa un vero capitalista collettivo, tanto maggiore è il numero di cittadini che esso sfrutta. Gli operai restano operai, proletari. Il rapporto capitalistico non viene soppresso, viene piuttosto portato all'estremo. Ma giunto all'estremo esso si capovolge. L'appropriazione da parte dello Stato delle forze produttive non è la soluzione del conflitto, ma contiene in sé il mezzo formale, lo strumento di questa soluzione” (p. 79).

Quando le forze produttive saranno trattate secondo la loro natura finalmente riconosciuta, un ordinamento sociale della produzione secondo un piano, conforme ai bisogni della comunità e dei singoli, prenderà il posto dell'anarchia della produzione sociale.

“A misura che il modo di produzione capitalistico trasforma sempre più la grande maggioranza della popolazione in proletari, esso crea la forza che, pena la morte, è costretta ad attuare questa rivoluzione. A misura che esso tende sempre più a trasformare i mezzi di produzione socializzati in proprietà dello Stato, esso addita da sé la via che si deve seguire per compiere questa rivoluzione. Il proletariato conquista il potere dello Stato e per prima cosa trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello Stato. Ma in questo modo esso sopprime se stesso come proletariato, sopprime tutte le differenze e tutti i contrasti di classe e quindi anche lo Stato quale Stato” (pp. 80,81).

Lo Stato, nel momento in cui non è più l'espressione di una classe sfruttatrice, che ha lo scopo di salvaguardare le condizioni del proprio modo di produzione e di mantenere con la violenza la classe sfruttata sotto il proprio dominio, ossia quando finalmente diventa effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende superfluo, perché sparisce la necessità del potere statale. Il primo atto con il quale, dopo la rivoluzione proletaria, lo Stato agirà come vero rappresentante di tutta la società, ossia la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà sociale, sarà il suo ultimo atto indipendente come Stato. Poco per volta non ci sarà più bisogno dell'intervento del potere statale nei rapporti sociali. Il governo degli uomini sarà sostituito dall'amministrazione delle cose e dalla direzione dei processi di produzione. Naturalmente ciò richiederà del tempo, tenendo conto della necessità di reprimere la reazione dei vecchi sfruttatori e della gradualità con cui avverrà un mutamento della mentalità di tutti, anche di quelli che erano sfruttati. Lo Stato non si abolisce, lo Stato si estingue.

La presa di possesso di tutti i mezzi di produzione da parte della società è diventata possibile, è diventata una necessità storica solo dal momento che si sono avverate le condizioni pratiche della sua attuazione. *“Essa, come ogni altro progresso sociale, è realizzabile non perché si è acquistata la convinzione che l'esistenza delle classi contraddice alla giustizia, alla libertà, ecc., non per il semplice desiderio di sopprimere queste classi, ma soltanto perché esistono determinate nuove condizioni economiche. La scissione della società in una classe di sfruttatori e una classe di sfruttati, in una di dominatori e una di dominati, era la conseguenza necessaria del precedente limitato grado di sviluppo della produzione” (p. 82).* Fino a che la somma di tutto il lavoro sociale fornisce un prodotto che supera solo di poco ciò che è necessario per una stentata esistenza di tutti, e perciò il lavoro occupa quasi tutto il tempo della grande maggioranza dei membri della società, tale società è necessariamente divisa in classi. La divisione in classi si fonda sulla legge della divisione del lavoro. Ciò non toglie che essa sia stata imposta con la violenza, il furto, la frode ecc. e che la classe dominante abbia sempre teso ad aumentare lo sfruttamento delle masse. La

soppressione delle classi sociali ha come presupposto un alto grado di sviluppo della produzione, tale che l'appropriazione dei mezzi di produzione e dei prodotti, quindi anche del dominio politico, del monopolio della cultura e del controllo delle idee da parte di una particolare classe sociale è diventata superflua ed è pure un ostacolo all'evoluzione. Il momento è arrivato, perché la forza di espansione dei mezzi di produzione non è più contenibile sotto il modo di produzione capitalistico. Si può ora vedere la possibilità di una società che assicuri a tutti un'esistenza pienamente soddisfacente, lo sviluppo veramente libero e il libero esercizio delle loro attività fisiche e spirituali. Questa possibilità esiste adesso per la prima volta, ma essa esiste effettivamente. Sopprimendo il modo di produzione capitalistico, cessa la lotta per l'esistenza individuale e gli uomini per la prima volta si differenziano definitivamente dal mondo animale, passando dalle condizioni di esistenza degli animali a condizioni veramente umane.

“Le leggi della loro attività sociale, che fino ad ora si opponevano ad essi come leggi di natura estranee e che li dominavano, vengono da questo momento applicate dagli uomini con piena conoscenza di cose e quindi dominate. La vita sociale degli uomini, che finora si opponeva loro come una necessità naturale e storica, diviene la loro libera creazione. Le forze oggettive, esteriori, che fino ad ora hanno dominato la storia, passano sotto il controllo degli uomini stessi. Solo a partire da questo momento gli uomini faranno essi stessi con piena coscienza la loro storia; solo da questo momento le cause sociali, da essi poste in azione, avranno prevalentemente e in misura sempre crescente gli effetti voluti dagli uomini. E' il salto dell'umanità dal regno della necessità a quello della libertà” (pp. 84 e 85). E' il salto dal capitalismo al comunismo.

Nella prefazione all'edizione inglese del 1892 a *Il socialismo dall'utopia alla scienza*, Engels, accennando nuovamente alla teoria della conoscenza, presenta una molto chiara, come lo sono tutti i suoi scritti, critica dell'agnosticismo, talmente chiara che sarebbe un peccato riassumerla.

“...che cos'è l'agnosticismo se non un materialismo che si vergogna? La concezione della natura dell'agnosticismo è interamente materialista. L'intero mondo naturale è governato da leggi, ed esclude in modo assoluto l'intervento di qualsiasi azione esterna. Ma , aggiunge l'agnostico con circospezione, noi non siamo in grado di poter affermare o infirmare l'esistenza al di là dell'universo conosciuto di un qualsiasi essere supremo”. Questa riserva poteva ancora avere la sua ragion d'essere in un'epoca passata. *“Ma oggi la nostra concezione evoluzionistica dell'universo non lascia assolutamente più posto né per un creatore né per un ordinatore; e ammettere un essere supremo che stia al di fuori di tutto l'universo esistente sarebbe una contraddizione in termini, e inoltre, mi sembra, un'offesa gratuita ai sentimenti delle persone religiose.*

Il nostro agnostico ammette pure che le nostre conoscenze sono fondate sui dati che riceviamo attraverso i sensi; ma, si affretta ad aggiungere, come possiamo sapere se i nostri sensi ci forniscono delle rappresentazioni fedeli degli oggetti percepiti per mezzo di essi? E continua informandoci che quando egli parla degli oggetti e delle loro proprietà non intende in realtà questi oggetti e queste proprietà, di cui non si può saper niente di sicuro, ma semplicemente le impressioni che essi hanno prodotto sui suoi sensi. Non v'è dubbio che è difficile poter confutare solo con degli argomenti una tale maniera di ragionare. Ma prima di argomentare gli uomini hanno agito.

'In principio era l'azione'. E l'attività umana aveva risolto la difficoltà molto tempo prima che l'ingegnosità umana l'avesse inventata. The proof of the pudding is in the eating (La prova del pudding sta nel mangiarlo). Nel momento in cui facciamo uso di questi oggetti secondo le qualità che in essi percepiamo, sottoponiamo a una prova infallibile l'esattezza o l'inesattezza delle percezioni dei nostri sensi. Se queste percezioni erano false, anche il nostro giudizio circa l'uso dell'oggetto deve essere falso; di conseguenza il nostro tentativo di usarlo deve fallire. Ma se riusciamo a raggiungere il nostro scopo, se troviamo che l'oggetto corrisponde all'idea che ne abbiamo, che esso serve allo scopo a cui lo abbiamo destinato, questa è la prova positiva che entro questi limiti le nostre percezioni dell'oggetto e delle sue qualità concordano con la realtà esistente fuori di noi.

Quando invece il nostro tentativo non riesce, non ci mettiamo molto, d'abitudine, a scoprire le cause del nostro insuccesso; troviamo che la percezione che ha servito di base al nostro tentativo, o era per se stessa incompleta o superficiale, o era collegata in modo non giustificato dalla realtà coi dati di altre percezioni, il che noi chiamiamo un ragionamento difettoso. Nella misura in cui avremo preso cura di educare e di utilizzare correttamente i nostri sensi, e di mantenere la nostra azione nei limiti prescritti da percezioni correttamente ottenute e correttamente utilizzate, troveremo che il successo delle nostre azioni dimostra che le nostre percezioni sono conformi alla natura oggettiva degli oggetti percepiti. Non v'è finora un solo esempio conosciuto, il quale ci costringa a concludere che le nostre percezioni sensorie, scientificamente controllate, determinino nel nostro cervello delle idee sul mondo esterno le quali siano, per loro natura, in contrasto con la realtà, o che vi sia incompatibilità immanente fra il mondo esterno e le percezioni sensorie che noi ne abbiamo.

Ma ecco farsi avanti l'agnostico neokantiano, il quale ora ci dice: Noi possiamo, sì, percepire correttamente le proprietà di un oggetto, ma nessun procedimento sensorio o mentale ci permette di conoscere la cosa in sé. Questa cosa in sé è al di là della nostra conoscenza. A ciò Heghel già da molto tempo ha risposto. Se conoscete tutte le qualità di una cosa, conoscete anche la cosa in sé; non resta altro che il fatto che la cosa stessa esiste all'infuori di voi, e quando i vostri sensi vi hanno appreso questo fatto, avete colto l'ultimo resto della cosa in sé, della celebre inconoscibile cosa in sé di Kant. Oggi possiamo solo aggiungere che al tempo di Kant la nostra conoscenza degli oggetti naturali era così frammentaria che si era in diritto di supporre, al di là di quel poco che conoscevamo di essi, una misteriosa cosa in sé. Ma da allora queste cose inafferrabili sono state le une dopo le altre afferrate, analizzate e, ciò che più conta, riprodotte dal progresso gigantesco della scienza. E non possiamo considerare inconoscibile ciò che noi stessi possiamo produrre” (pp. 21,22,23).

Vogliamo ancora riportare, per finire sorridendo, un'altra dichiarazione di Engels, posta sul finale della citata prefazione. Dopo aver ironicamente preso in giro i borghesi francesi, i quali, accorgendosi che il loro materialismo li aveva messi in un brutto impiccio nei rapporti con il proletariato, scoprirono che si doveva conservare la religione al popolo per controllarlo e corsero ai ripari tornando a parlare con rispetto della chiesa e mangiando di magro il venerdì, Engels dice: “Eppure io temo che né la stupidità religiosa della borghesia inglese né la conversione post festum di quella continentale potranno opporre una diga all'avanzata della marea proletaria. La tradizione è un grande freno, è la forza d'inerzia della storia. Ma essa è soltanto passiva, e perciò deve soccombere. Nemmeno la religione sarà per la società capitalistica una salvaguardia eterna. Poiché le nostre idee giuridiche, filosofiche e religiose sono i prodotti immediati o più o meno lontani dei rapporti economici dominanti in una data società, queste idee non possono mantenersi a lungo dopo che i rapporti economici si sono radicalmente modificati. O si deve credere a una rivelazione soprannaturale, oppure si deve ammettere che nessuna predica religiosa è in grado di sorreggere una società che sta crollando” (p. 38).

Viene da chiedersi come mai Engels, che nella prefazione del primo maggio 1890 all'edizione tedesca del *Manifesto*, distinguendo tra i termini *comunismo* e *socialismo* (vedere p. 71 di questo lavoro), dichiarava inevitabile la scelta di *comunismo*, invece ora usa *socialismo*. Il fatto è che Engels e Marx si erano sempre più impegnati nel seguire le vicende del movimento proletario e nel valutare le teorizzazioni che ne scaturivano; e poi si dedicarono al tentativo di creare un legame internazionale fra le organizzazioni o gruppi politici richiamantisi alla classe operaia, fino alla costituzione della *Associazione Internazionale degli Operai* (A.I.O.), la quale in seguito verrà chiamata Prima Internazionale. Vi aderirono movimenti assai diversi tra loro: c'erano Marx ed Engels con i loro seguaci; c'erano socialisti di vario tipo, gli anarchici con Bakunin in testa e persino i repubblicani mazziniani. La definizione di *comunista* non sarebbe stata accettata, perciò

dovettero ripiegare su *socialista*, dando ovviamente a questo termine, per quanto li riguardava, una connotazione il più vicina possibile a quella di *comunista*. La Seconda Internazionale fu poi quella socialdemocratica e bisognerà attendere il 2 marzo 1919 per vedere risorgere il termine *comunista* con la fondazione della Terza Internazionale.

Dialettica della natura

Questo testo fu sviluppato da Engels per decenni. Già nel 1858 egli comunicava a Marx (lettera del 14 luglio 1858) gli studi in proposito già avviati e le sue intenzioni su come proseguirli. E 15 anni dopo, nella lettera allo stesso Marx del 30 maggio 1873, presentava uno schema elaborato dei risultati fino allora ottenuti, chiedendo una valutazione. Comunque non riuscirà mai, anche a causa dei suoi impegni con il movimento operaio, a portare a termine l'opera.

Questi scritti non sono omogenei, non hanno tutti lo stesso valore, ma da essi emerge comunque l'interesse appassionato nutrito da Engels per le scoperte scientifiche del suo tempo che avevano una rilevanza per il pensiero e per la concezione della natura; scoperte che la filosofia empirista allora dominante snaturava, interpretandole in modo errato.

Sia lui che Marx combattevano sempre contro le insufficienze dell'empirismo. Ambedue consideravano il pensiero dialettico di estrema importanza per le scienze sia naturali che esatte, non solo quindi per quelle economiche, storiche e sociali, anche se forse qualche differenza tra loro, quantomeno di accentuazione, si può cogliere. Marx concepiva la storia naturale come fondamento, premessa della storia umana; riconosceva alcune analogie tra le due, ma riteneva che ognuna di esse avesse i suoi elementi specifici. Vedeva nel lavoro, nella produzione sociale, nella prassi o attività umana un elemento del tutto nuovo e originale rispetto ai processi naturali. Engels sembra differenziare meno questi aspetti.

Engels fu un epistemologo, ossia uno studioso che ha la scienza come oggetto, serio e preparato. Quando si trasferì a Londra nel 1870 e si liberò dei suoi impegni di lavoro, decise di applicarsi ad uno studio sistematico delle scienze e s'interessò a tutte le scoperte che rivoluzionarono la scienza nel corso del 1800. Tra l'altro si entusiasmò, al pari di Marx, per la dimostrazione, fatta da Darwin, dell'origine delle specie per selezione naturale; considerò la teoria darwiniana come una critica radicale del finalismo cosciente e del teologismo, anche se ambedue notarono subito la tendenza empiristica e il culto del fatto scientifico che condizionava Darwin.

Engels, però, in questa sua opera parla di una scienza dalla quale deriva quella di oggi, ma che la scienza di oggi, iniziando dalla fine del 1800, ha rapidamente superato. Perciò le sue analisi delle scienze e le relative considerazioni, non possono più avere adesso un interesse per noi. Ciò che può rimanere valido sono le parti di questo testo che riguardano argomenti inerenti al tema che qui stiamo trattando. Engels stesso ha chiaramente previsto ciò, infatti scrive: “*Ma il progresso della scienza teorica della natura renderà in gran parte, o completamente, superfluo il mio lavoro.*” (p. 323 del testo sotto citato).

Tutte le citazioni, salvo diversa indicazione, sono tratte da “Friedrich Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1971, traduzione di Lucio Lombardo Radice”. Perciò per ognuna di esse verrà indicato solo il numero di pagina. Le parole evidenziate in carattere diverso sono così nell'originale.

Nell'*Introduzione* (redatta tra il 1875 e il 1876) Engels scrive che, dopo che sulla terra si sono presentate le condizioni necessarie per lo sviluppo del mondo organico e quest'ultimo è poi giunto fino al suo completo sviluppo, dando origine ai vertebrati, si arriva infine a quel vertebrato nel quale

la natura raggiunge la coscienza di se stessa: l'uomo. Come tutti i prodotti dell'evoluzione della natura, anche l'uomo si forma per differenziazione. Non solo individualmente, per differenziazione da un'unica cellula-uovo fino all'organismo più complicato che la natura produce, ma anche storicamente.

“Quando, dopo sforzi millenari, la differenziazione della mano dal piede e la stazione eretta furono definitivamente acquisite, allora l'uomo si distaccò nettamente dalla scimmia; allora furono poste le basi per lo sviluppo del linguaggio articolato e per quel poderoso perfezionamento del cervello che da allora in poi ha fatto divenire invalicabile l'abisso esistente tra l'uomo e la scimmia. La specializzazione della mano significa lo strumento: e strumento significa l'attività umana specifica, la reazione trasformatrice dell'uomo sulla natura, la produzione. Ci sono anche animali, in senso stretto, che possiedono strumenti, ma solo in quanto membra del loro corpo (la formica, l'ape, il castoro); anche gli animali producono, ma l'influsso della loro produzione sull'ambiente naturale è praticamente nullo, rispetto a quest'ultimo. Solo l'uomo è riuscito ad imprimere il suo suggello sulla natura, non solo perché ha fatto mutare di luogo fauna e flora, ma perché ha modificato a tal punto l'aspetto, il clima, perfino gli animali e le piante della zona da lui abitata, che i risultati della sua attività potranno scomparire solo con l'estinzione generale di tutto il globo terrestre. E l'uomo ha fatto tutto ciò, innanzi tutto ed essenzialmente, per mezzo della mano. La stessa macchina a vapore, il suo più potente strumento, fino ad oggi, per la trasformazione della natura, deriva, in quanto strumento, in ultima istanza dalla mano. Ma con la mano passo a passo si sviluppò il cranio: venne la coscienza, dapprima delle condizioni necessarie per l'avverarsi di singoli effetti praticamente utili, e più tardi, nei popoli più favoriti, si sviluppò da questa coscienza la comprensione delle leggi naturali che coordinavano quei fenomeni. E con il rapido svilupparsi della conoscenza delle leggi naturali crebbero i mezzi per reagire sulla natura. La mano, sola, non avrebbe mai costruito la macchina a vapore, se il cervello dell'uomo non si fosse sviluppato correlativamente con essa, accanto ad essa, e in parte attraverso di essa.” (pp. 49, 50).

Con l'uomo noi entriamo nella storia. Anche gli animali hanno una storia rappresentata dalla loro graduale evoluzione fino allo stato attuale, ma soltanto gli uomini, man mano che si allontanano dall'animalità, intesa in senso stretto, arrivano a fare essi stessi la propria storia consapevolmente. E poco per volta, progredendo, tendenzialmente diventa sempre minore l'influsso di fatti impreveduti e di forze incontrollate su tale storia; il risultato storico gradatamente dovrebbe corrispondere sempre più allo scopo prestabilito. Ma, se applichiamo questo criterio alla società umana, si deve riconoscere che in essa sussiste ancora una colossale sproporzione tra i fini che sono stati posti e i risultati raggiunti: i fatti impreveduti ancora predominano, le forze incontrollate sono molto più potenti di quelle gestite secondo un piano. *“E non può essere altrimenti, finché l'attività storica più essenziale degli uomini, quell'attività che ha sollevato l'uomo dall'animalità all'umanità e che costituisce la base materiale di tutte le sue altre attività: la produzione di ciò che è necessario per vivere (il che significa oggi la produzione sociale), resta soggetta all'alternativo gioco di influenze imprevedute di forze incontrollate e realizza solo eccezionalmente l'obiettivo voluto, molto più spesso esattamente l'opposto. Nei paesi industriali più progrediti noi abbiamo domato le forze naturali e le abbiamo costrette al servizio degli uomini; abbiamo così moltiplicato all'infinito la produzione, tanto che un fanciullo oggi produce più di quello che producevano ieri cento adulti. E quali sono i risultati? Crescente sopra-lavoro e miseria crescente delle masse, e una grande crisi ogni dieci anni. ... Solo un'organizzazione cosciente della produzione sociale nella quale si produce e si ripartisce secondo un piano, può sollevare gli uomini al di sopra del restante mondo animale sotto l'aspetto sociale di tanto, quanto la produzione in generale lo ha fatto per l'uomo come specie. L'evoluzione storica rende ogni giorno più indispensabile, ma anche ogni giorno più realizzabile, una tale organizzazione. Essa segnerà la data iniziale di una nuova epoca storica nella quale l'umanità stessa, e con essa tutti i rami della sua attività, in particolare la scienza della natura, prenderanno uno slancio tale da lasciare in una fonda ombra tutto ciò che c'è stato prima.”* (pp. 50,

51).

Ma tutto ciò che nasce è degno di perire. Trascorreranno magari milioni di anni, nasceranno e moriranno centinaia di migliaia di generazioni, ma inevitabilmente si avvicina l'epoca in cui il calore esausto del sole non sarà più tale da sciogliere i ghiacci che dai poli avanzeranno. Gli animali e gli esseri umani si rifugeranno nelle zone ancora calde, ma alla fine anche lì non ci sarà più calore sufficiente per vivere, scomparirà ogni traccia di vita organica e la terra diverrà un corpo morto. L'intero nostro sistema solare subirà questa sorte, perché questo è il destino di ogni corpo finito. Ciò capiterà prima o poi anche agli altri sistemi della nostra galassia. Non possiamo ora sapere che cosa succederà allora nell'universo. La nostra conoscenza è limitata *“e la conoscenza lacunosa è stata in tutti i tempi integrata dallo sviluppo conseguente del ragionamento. Ora la scienza naturale moderna ha dovuto adottare, prendendolo dalla filosofia, il principio della indistruttibilità del movimento: senza di esso non può più sussistere. Ma il movimento della materia non è soltanto l'ordinario movimento meccanico, il semplice spostamento: è calore e luce, tensione elettrica e magnetica, composizione e scomposizione chimica, vita e, infine, coscienza.”* (p.52). Non possiamo logicamente affermare che la materia è mortale e che il movimento è temporaneo. Ciò per noi è impensabile. *“Ma a questo punto, o dobbiamo ricorrere al creatore, o siamo costretti a concludere che l'incandescente materia greggia dei sistemi solari della nostra galassia è stata prodotta secondo un processo naturale di trasformazione del movimento, connaturato alla materia in movimento, e che le condizioni di questo processo debbono essere riprodotte dalla materia stessa, se pur dopo milioni e milioni di anni, più o meno casualmente, ma tuttavia con la necessità che è inerente anche al caso.”* (p. 53).

“La materia si muove in un eterno ciclo. E' un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente metro sufficiente; un ciclo, nel quale il periodo dello sviluppo più elevato – quello della vita organica e anzi della stessa vita – occupa un posto ristretto quanto lo spazio nel quale si fanno strada la vita e la coscienza; un ciclo, nel quale tutte le manifestazioni della materia – sole o nebulosa, animale o specie, combinazione o separazione chimica – sono ugualmente caduche. In esso non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove. Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e di terre possano nascere e perire; per quanto tempo possa trascorrere finché su un solo pianeta di un sistema solare si stabiliscano condizioni necessarie alla vita organica; per quanti innumerevoli esseri organici debbano sorgere e scomparire prima che tra essi si sviluppino animali dotati di un cervello pensante e trovino per un breve intervallo di tempo condizioni atte alla vita, per essere poi anche essi distrutti senza pietà, noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente se stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra.” (p. 54).

Dopo l'*Introduzione*, nel testo al quale facciamo riferimento, pubblicato dagli Editori Riuniti, è inserita una versione della prima prefazione all'*Antiduehring* (scritta nel maggio-giugno 1878) interessante perché è diversa da quella che si trova all'inizio dell'*Antiduehring* stesso, pubblicato dagli stessi Editori Riuniti nella stessa collana. La versione qui inserita è più ampia e tratta anche della dialettica.

Secondo Engels, avendo lo studio empirico della natura accumulato una quantità imponente di conoscenze, era allora necessario ordinare sistematicamente e porre nella giusta connessione tra di essi i singoli campi della conoscenza. Per fare questo, però, si rendeva necessaria la teoria. Bisognava dunque abbandonare i metodi dell'empiria e rivolgersi al pensiero teorico; ciò implicava anche lo studio della filosofia che vi era stata fino allora.

“Il pensiero teorico di ogni epoca, e quindi anche della nostra, è un prodotto storico, che

assume in differenti tempi forme assai differenti e con ciò un contenuto assai differente. La scienza del pensiero è perciò, come tutte le altre, una scienza storica, la scienza dello sviluppo storico del pensiero umano. E ciò è importante anche per l'applicazione pratica del pensiero a campi empirici. Poiché, in primo luogo, la teoria delle leggi del pensiero non è una 'verità eterna', fatta una volta per tutte, come il senno dei filistei immagina quando pronuncia la parola 'logica'. La stessa logica formale ha continuato ad essere, da Aristotele ai nostri giorni, il terreno dei più vivaci dibattiti. E la dialettica, invero, è stata fino ad oggi indagata profondamente soltanto da due pensatori, da Aristotele e da Heghel. Proprio la dialettica, però, è per la scienza naturale odierna la forma di pensiero più importante, perché essa sola offre le analogie, e con ciò i metodi per comprendere i processi di sviluppo che hanno luogo nella natura, i nessi generali, i passaggi da un campo di ricerca ad un altro. In secondo luogo, però, la conoscenza del processo di sviluppo storico del pensiero umano, delle concezioni dei nessi generali del mondo esterno che sono state espresse nei diversi tempi, è una esigenza necessaria per la scienza teorica della natura, perché tale conoscenza offre un criterio per le teorie che la scienza stessa deve costruire.” (pp. 57, 58).

In quel periodo l'hegelismo era stato ormai messo da parte, ma con esso si era buttata a mare anche la dialettica proprio nel momento in cui risultava sempre più chiaro il carattere dialettico dei processi naturali, in cui quindi solo la dialettica poteva apportare alle scienze naturali la necessaria teoria. In questo modo ci fu una ricaduta nella braccia della vecchia metafisica. Engels ribadisce che non c'è altra via d'uscita, nessuna possibilità di pervenire alla chiarezza, se non il ritorno dal pensiero metafisico a quello dialettico. Gli scienziati naturalisti teorici dovranno occuparsi della filosofia dialettica nel suo sviluppo storico.

Engels si richiama poi alla filosofia greca, nelle cui molteplici forme si trovano già quasi tutte le concezioni successive, in germe, nel loro nascere. E parla anche di un'altra forma della dialettica, ossia la filosofia classica tedesca da Kant a Hegel, ma precisa che voler studiare la dialettica in Kant, sarebbe un lavoro inutilmente faticoso e poco remunerativo, perché *“un compendio della dialettica, ampio e comprensivo, se anche sviluppato da un punto di partenza completamente falso, è a nostra disposizione nelle opere di Hegel”*. Ma aggiunge più avanti: *“Occorre stabilire, prima di ogni altra cosa, che qui non si tratta in alcun modo di una difesa del punto di partenza hegeliano: e cioè che lo spirito, il pensiero, l'idea sia l'elemento primigenio, e il mondo reale sia soltanto il ricalco dell'idea. ... Siamo tutti d'accordo sul fatto che in ogni campo della scienza, nella natura come nella storia, bisognava prendere le mosse dai fatti a noi dati, nelle scienze naturali quindi dalle diverse forme oggettive e di movimento della materia; che quindi i nessi, anche nella scienza teorica della natura, non debbono essere introdotti bell'e costruiti nei fatti, ma debbono essere dimostrati sperimentalmente, per quanto è possibile.”* (p. 61)

Eliminando l'impostazione idealistica, cade anche il sistema che le è stato costruito sopra, quindi in particolare la filosofia della natura di Hegel. Rimane ancora la dialettica hegeliana, nella quale regna la stessa inversione del nesso reale che ha luogo in tutti gli altri rami del suo sistema; ed è merito di Marx di aver messo nuovamente in luce l'obliato metodo dialettico, il suo rapporto con la dialettica di Hegel come la sua differenza da essa e di aver applicato nel *Capitale* questo metodo ai fatti di una scienza empirica, l'economia politica. Come abbiamo già citato in un altro punto di questo lavoro, Marx dice: *“La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Heghel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.”* (*Il capitale*, Libro I, Poscritto alla seconda edizione, Editori Riuniti, Roma, 1964, traduzione di Delio Cantimori, p. 45).

Engels conclude in questo modo: *“La dialettica hegeliana sta alla dialettica razionale come la teoria del fluido calorico sta alla dottrina meccanica del calore, come la teoria flogistica sta a quella di Lavoisier.”* (*Dialettica della natura* citato, p. 63). Una bella stroncatura se si pensa che il fluido calorico è qualcosa di inesistente, immaginato perché non erano state ancora trovate spiegazioni scientifiche; e il flogisto, secondo le teorie alchemiche dei secoli XVII e XVIII, era un

elemento altrettanto inesistente ritenuto causa della combustione.

Come abbiamo ben visto, Marx ed Engels muovono critiche pesanti a Heghel, ma esprimono anche apprezzamenti nei suoi confronti e ciò è stato causa di sconcerto e interpretazioni errate o fantasiose da parte di coloro che sono incapaci di ragionare dialetticamente. Questo lavoro si è posto anche lo scopo di rispondere a tali interpretazioni. Ora qui ci limitiamo a ripetere, per sintetizzare al massimo, che sia Marx che Engels rifiutano radicalmente l'idealismo hegeliano, ma conservano un'ammirazione per la grandezza, anche se usata in modo distorto, di questo pensatore e dichiarano che si possono da lui ricavare le leggi della dialettica, a patto di capovolgere l'impostazione di Hegel stesso, per cui la dialettica di Marx non è la stessa cosa della dialettica di Hegel.

Un'altra apparente contraddizione che può essere sconcertante è la seguente: Engels aveva chiaramente scritto, ne *Il socialismo dall'utopia alla scienza*, che il materialismo dialettico non ha più bisogno di nessuna filosofia messa al di sopra delle scienze: di tutta la filosofia finora esistita continua a servire solo la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la logica formale e dialettica (vedi p. 77 di questo lavoro); e prima ancora ne *L'ideologia tedesca*, insieme a Marx aveva affermato: “*La filosofia e lo studio del mondo reale sono tra loro in rapporto come l'onanismo e il rapporto sessuale*” (*L'ideologia tedesca* citato, p.218). Ora, nello scritto che stiamo esaminando, lo stesso Engels sembra voler invece riutilizzare la filosofia. Ma, leggendo attentamente, si può capire che inserisce queste riflessioni in un discorso riguardante la necessità del pensiero teorico per la scienza e si riferisce solo alla filosofia passata, invitando scienziati empiristi e non dialettici a studiare tale filosofia, in modo da acquisire le basi per un serio pensiero teorico ed evitare – come è successo realmente e succede tuttora – di cadere nella trappola delle filosofie più scadenti, che li porterebbero a posizioni metafisiche o – anche questo è successo – addirittura allo spiritismo. Inoltre più volte la scienza ha ricavato dalla filosofia principi che poi alla verifica sperimentale si sono rivelati giusti.

Anche Marx ha parlato della possibilità che un'ipotesi speculativa possa essere più lungimirante di una sperimentazione “accecata” da una cattiva filosofia, infatti, nella lettera a Engels del 3 ottobre 1860, scrive: “...(*Cuvier*)*si prende gioco dei fantasiosi naturalisti tedeschi, che espongono in tutto e per tutto l'idea fondamentale di Darwin, per quanto non sapessero dimostrarla. Questo però non impedì che Cuvier il quale era un grande geologo e, per un naturalista, anche un eccezionale critico storico-letterario, avesse torto e coloro che espongono le nuove idee avessero ragione.*” (*Opere complete*, vol. XLII, Edirori Riunuti, Roma 1974, pp. 284,285).

In rapporto a quanto sopra, Engels, nel finale del capitolo sullo spiritismo afferma che “*non si può porre in rapporto due fenomeni naturali o cogliere il rapporto che sussiste tra di essi senza pensiero teorico. Il problema è solo di vedere se, nella questione data, si pensa in modo giusto o no: la sottovalutazione della teoria è ovviamente la via più sicura per pensare in modo naturalistico, e quindi falso. Ma un'impostazione di pensiero falsa, portata alle sue estreme conseguenze, conduce regolarmente al punto opposto a quello da cui si è partiti, per una legge dialettica da gran tempo nota. E così il disprezzo della dialettica proprio dell'empirismo si condanna da sé, secondo questa legge, portando alcuni dei più sprovveduti empiristi alla più squallida di tutte le superstizioni, al moderno spiritismo.*” (*Dialettica della natura* citato, p. 74). E nel frammento *Scienze naturali e storia* scrive: “*La dialettica spogliata dal misticismo diventa una necessità assoluta per la scienza, che ha ormai lasciato il terreno sul quale bastava far uso delle categorie fisse, che sono per così dire le matematiche elementari della logica, buone per l'uso quotidiano.*” (p. 217). Poi, più avanti, aggiunge: “*Gli scienziati fanno ancora condurre alla filosofia una vita stentata e puramente apparente, servendosi dei rifiuti della vecchia metafisica. Solo quando la scienza della natura e della storia avrà assorbito in sé la dialettica, tutto il ciarpame filosofico – esclusa la pura teoria del pensiero – diventerà superfluo, si risolverà nella scienza positiva.*” (p. 222).

A proposito della dialettica, possiamo ancora aggiungere alcune considerazioni di Engels prese da varie parti del testo che stiamo esaminando. Nell'*Abbozzo del piano complessivo* (scritto probabilmente nell'agosto 1878) Engels riassume in modo molto stringato ciò che svilupperà in seguito: *“Dialettica come scienza della universale interdipendenza. Leggi fondamentali: trasformazione di quantità in qualità – mutuo compenetrarsi delle opposizioni polari, e loro scambiarsi l'una nell'altra, se esasperate – sviluppo attraverso la contraddizione o negazione della negazione – forma spirale dello sviluppo.”* (p. 33). Nel frammento intitolato *Scienze naturali e filosofia* definisce Hegel un mistico, perché in lui la categoria appare come preesistente e la dialettica del mondo reale solo come un riflesso. E poi spiega: *In realtà la cosa va capovolta: la dialettica del cervello è solo un riflesso delle forme di movimento del mondo reale, della natura così come della storia.*” (p. 216). E in un altro frammento intitolato *“Questioni fondamentali della dialettica. Principi della dialettica.”* troviamo: *“La dialettica, la dialettica cosiddetta obiettiva, domina in tutta la natura, e la dialettica cosiddetta soggettiva, il pensiero dialettico, non è che il riflesso del movimento che nella natura si manifesta sempre in opposizioni, che con il loro continuo contrastare e con il loro finale risolversi l'una nell'altra, ossia in forme superiori, condizionano la vita stessa della natura.”* (p. 223.). Nel capitolo intitolato *Dialettica* (scritto probabilmente nel 1879) si legge: *“Le leggi della dialettica vengono dunque ricavate per astrazione tanto dalla storia della natura come da quella della società umana. Esse non sono appunto altro che le leggi più generali di entrambe queste fasi dell'evoluzione, e del pensiero stesso. Esse, invero, si riducono fondamentalmente a tre:*

*la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa;
la legge della compenetrazione degli opposti;
la legge della negazione della negazione.”*

Tutte e tre sono state sviluppate da Heghel, nella sua maniera idealistica, come pure leggi del pensiero L'errore consiste in ciò: che queste leggi non sono ricavate dalla natura e dalla storia, ma sono ad esse elargite dall'alto come leggi del pensiero. Da ciò vien fuori tutta l'artificiosità della costruzione, forzata e spesso tale da far rizzare i capelli: l'universo, volente o nolente, si deve regolare su di un sistema di pensiero, che a sua volta non è altro che il prodotto di un determinato grado di sviluppo del pensiero umano. Se noi capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice; le leggi della dialettica, che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose, divengono subito semplici e chiare come il sole.” (p. 77). Poi, però, aggiunge: *“Chi del resto conosce, anche solo un poco, il suo Hegel, sa pure che Hegel, in centinaia di passi, trae le prove più convincenti per le leggi dialettiche dalla natura e dalla storia.”* (Ibidem).

In questa *Dialettica della natura* troviamo anche un saggio (scritto probabilmente nel 1876 e mai portato a termine) intitolato *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, il quale sviluppa nel dettaglio la concezione di Marx, che l'uomo è il risultato del suo proprio lavoro. Nell'*Introduzione* abbiamo già incontrato un riassunto di questo saggio. Rifacendoci ad esso, ora cerchiamo di completarlo con delle aggiunte.

Gli studiosi di economia politica dicono che il lavoro è la fonte di ogni ricchezza, insieme alla natura, la quale fornisce la materia grezza che il lavoro trasforma. Ma in realtà il lavoro è molto di più: è la prima e fondamentale condizione di tutta la vita umana, quindi si può dire che l'uomo ha creato se stesso attraverso il lavoro. La mano non è quindi solo l'organo del lavoro: è anche il suo prodotto. La mano dell'uomo ha raggiunto un alto grado di perfezione solo attraverso il lavoro, attraverso l'abitudine a sempre nuove operazioni e alla conseguente trasmissione ereditaria del particolare sviluppo dei muscoli, dei tendini, delle articolazioni. E i perfezionamenti ereditari sono sempre stati ulteriormente elaborati grazie a sempre più complicate operazioni. Ma la mano non era isolata, faceva parte di un organismo completo estremamente complesso, quindi ciò che la mano acquisiva era acquisito anche da tutto il corpo umano, al servizio del quale la mano lavorava.

I nostri antenati scimmieschi erano socievoli; l'uomo, il più socievole di tutti gli animali, non poteva discendere da un progenitore non socievole. Il dominio sulla natura, che era iniziato con lo sviluppo della mano, con il lavoro, ampliava sempre più l'orizzonte dell'uomo, che scopriva continuamente nuove proprietà nelle cose della materia. Lo sviluppo del lavoro ebbe come conseguenza il sempre maggiore avvicinamento tra i membri delle tribù, perché aumentava le occasioni e la necessità della collaborazione. Gli uomini "in divenire" giunsero ad avere qualcosa da dirsi e questo bisogno sviluppò l'organo necessario: le corde vocali poco sviluppate della scimmia si affinarono poco per volta abituandosi alla modulazione dei suoni; la bocca e gli organi vocali impararono gradatamente ad emettere sillabe articolate. Il paragone con le bestie dimostra che questa interpretazione della nascita del linguaggio dal lavoro e con il lavoro è l'unica giusta.

Prima viene il lavoro e dopo di esso, e con esso, il linguaggio. Questi sono i due stimoli più importanti grazie ai quali il cervello di una scimmia si è trasformato gradualmente in un cervello umano, molto più grande e perfetto. E con il perfezionamento del cervello necessariamente si sviluppò anche il perfezionamento dei suoi strumenti: gli organi sensoriali. Lo sviluppo del cervello e dei sensi al suo servizio, della coscienza che si faceva sempre più chiara, della capacità di astrarre e di ragionare, esercitò la sua influenza di rimando sul lavoro e sul linguaggio, dando l'impulso per un ulteriore sviluppo, che è proseguito inarrestabile, stimolato e indirizzato in un senso preciso da un nuovo elemento che compare quando l'uomo diviene veramente tale: *la società*.

Il lavoro comincia con la fabbricazione di strumenti, quelli più antichi dei quali sono strumenti per la caccia e la pesca, che vengono usati anche come armi. Ma la caccia e la pesca presuppongono il passaggio dall'alimentazione puramente vegetale al consumo di carne, la quale conteneva, quasi bell'e pronte, le sostanze più essenziali di cui l'organismo ha bisogno. La nutrizione carnea esercitò la sua influenza più importante sul cervello, al quale forniva più di prima la nutrizione necessaria al suo sviluppo sempre più rapido e più completo di generazione in generazione. Grazie a questa alimentazione si verificarono dei nuovi progressi: l'uomo imparò a servirsi del fuoco e ad addomesticare le bestie. Il primo fatto favorì il processo digestivo, il secondo rese più abbondante l'alimentazione carnea e procurò il latte e i suoi derivati. Poco per volta l'uomo si adattò a vivere sotto ogni clima e a mangiare tutto ciò che era mangiabile; si espanse su tutta la terra ed era l'unico animale che avesse la capacità di farlo. Gli altri animali che si sono assuefatti ad ogni clima (animali domestici e insetti) non lo fecero da soli, ma al seguito dell'uomo.

L'azione congiunta della mano, degli organi vocali e del cervello esercitò un'influenza non solo sui singoli individui, ma anche sulla società; gli uomini acquisirono la capacità di compiere azioni sempre più complicate, di porsi delle mete sempre più elevate e di raggiungerle. Il lavoro stesso divenne man mano più completo, più multiforme. Dopo la caccia e la pesca, ci fu l'agricoltura, poi la filatura e la tessitura, la lavorazione dei metalli, la ceramica, la navigazione. Lo sviluppo del commercio e dell'industria portò infine all'arte e alla scienza. Dalle "genti" vennero fuori le nazioni e gli Stati; apparvero quindi il diritto e la politica e con essi il riflesso fantastico delle cose umane nella mente umana: la religione.

"Di fronte a tutte queste creazioni, che si presentavano come prodotti diretti della mente e che sembravano dominare le società umane, i più modesti prodotti del lavoro manuale furono relegati in secondo piano; tanto più che la mente organizzatrice del lavoro poté far eseguire da mani che non erano le proprie il lavoro ideato, e ciò sin dai primissimi stadi dello sviluppo sociale (per es., sin dal semplice stadio della famiglia). Tutto il merito dei rapidi progressi della civiltà venne attribuito alla mente, allo sviluppo e all'attività del cervello; gli uomini si abituarono a spiegare la loro attività con il loro pensiero invece che con i loro bisogni (che senza dubbio nel cervello si riflettono, e giungono alla coscienza). Sorse così, col tempo, quella concezione idealistica della vita, che ha dominato le menti sin dalla fine della civiltà antica. Essa è ancora tanto dominante, che perfino gli scienziati materialisti, della scuola darwinista, non riescono ancora a farsi un'idea chiara delle origini dell'uomo, perché, essendo ancora sotto l'influsso ideologico dell'idealismo non riconoscono la funzione che ha avuto il lavoro in quel processo." (p. 190).

Gli uomini dunque, modificano con la loro attività la natura che li circonda, ma le modificazioni apportate all'ambiente a loro volta reagiscono su di essi. Nella natura non esistono avvenimenti isolati: ogni fatto reagisce sull'altro e viceversa. Spesso è proprio la dimenticanza di questo movimento in tutte le direzioni, di questa azione mutua, che impedisce ai nostri scienziati di veder chiaro nei più semplici fenomeni. Anche gli animali esercitano un'influenza duratura sull'ambiente in cui vivono, però non lo fanno intenzionalmente: per essi è qualcosa di casuale. Ma quanto più l'uomo si allontana dall'animale, tanto più la sua influenza sulla natura assume l'aspetto di attività premeditata, esercitata secondo un piano con determinati scopi. L'animale distrugge la vegetazione senza rendersene conto, l'uomo la distrugge per seminare sul terreno così sgombrato e per piantarvi alberi e viti, trasferisce piante utili e animali domestici da una regione all'altra modificando la flora e la fauna di interi continenti. Con l'allevamento e la coltivazione, sia le piante che gli animali vengono modificati dall'uomo tanto da divenire irriconoscibili. Insomma l'animale si limita a *usufruire* della natura e apporta ad essa modificazioni solo con la sua presenza; l'uomo la rende utilizzabile per i propri scopi modificandola, in altre parole la *domina*. Questa è la decisiva, essenziale differenza tra l'uomo e gli altri animali ed è ancora una volta il lavoro che opera questa differenza.

La natura, però, si “vendica” di ogni nostra vittoria, perché ogni vittoria ha le conseguenze da noi previste, ma ha anche effetti del tutto diversi, che spesso arrivano ad annullare a loro volta le prime conseguenze da noi volute. Ad ogni passo ci viene ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma noi le apparteniamo e viviamo nel suo grembo: il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità di conoscere le sue leggi e impiegarle nel modo più appropriato. Se facciamo violenza alla natura, ciò si rivolterà contro di noi.

“E, in effetti, comprendiamo ogni giorno più esattamente le sue leggi e conosciamo ogni giorno di più quali sono gli effetti immediati e quelli remoti del nostro intervento nel corso abituale della natura. In particolare, dopo i poderosi progressi compiuti dalla scienza in questo secolo, siamo sempre più in condizioni di conoscere, e quindi di imparare a dominare gli effetti naturali più remoti, perlomeno per quello che riguarda le nostre abituali attività produttive. Ma quanto ciò più accada, tanto più gli uomini non solo sentiranno, ma anche sapranno, di formare un'unità con la natura, e tanto più insostenibile si farà il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo, che è penetrato in Europa dopo il crollo del mondo dell'antichità classica e che ha raggiunto il suo massimo sviluppo nel cristianesimo. Ma, se è stato necessario il lavoro di millenni solo perché noi imparassimo a calcolare, in una certa misura, gli effetti remoti della nostra attività rivolta alla produzione, la cosa si presentava come ancor più difficile per quanto riguarda i più remoti effetti sociali di tale attività.” (p. 193).

I più importanti risultati dell'attività umana hanno rivoluzionato la situazione sociale in tutto il mondo e in particolare hanno procurato alla borghesia, in un primo tempo, il predominio sociale e politico, attraverso la concentrazione della ricchezza nelle mani di una minoranza e la totale espropriazione della stragrande maggioranza, ma hanno poi generato una lotta di classe tra la borghesia e il proletariato, lotta che avrà fine solo con l'abbattimento della borghesia e di tutti i contrasti di classe. Ma noi perveniamo ad una chiara visione degli effetti sociali mediati e remoti della nostra attività produttiva solo attraverso una lunga e dura esperienza, attraverso anche la raccolta e il vaglio del materiale storico, per poter così giungere alla possibilità di dominare e regolare questi effetti. Per attuare tale regolamentazione non è sufficiente, però, la sola conoscenza. E' necessario un completo capovolgimento del modo di produzione seguito fino ad oggi e, con esso, di tutto l'ordinamento sociale nel suo complesso.

“Tutti i modi di produzione fino ad oggi esistiti si sono sviluppati avendo di mira i risultati pratici più vicini, più immediati, del lavoro. Le ulteriori conseguenze manifestantisi solo in un tempo successivo, operanti solo per graduale accumulazione e ripetizione, rimanevano del tutto

trascurate. L'iniziale proprietà collettiva del suolo corrispondeva da una parte allo stadio di sviluppo dell'uomo, che limitava in generale il suo orizzonte alle cose più vicine, e presupponeva d'altra parte una certa abbondanza di terreno a disposizione, che consentiva un certo gioco di fronte ad eventuali cattivi risultati di quell'economia primitiva di tipo forestale. Esauritasi questa sovrabbondanza di terreno, si disgregò anche la proprietà collettiva. Ma tutte le forme superiori di produzione hanno portato alla divisione della popolazione in diverse classi e con ciò al contrasto tra classi dominanti e classi oppresse; con ciò però l'interesse della classe dominante diveniva l'elemento che dava impulso alla produzione, nella misura in cui quest'ultima non si limitava alle più indispensabili necessità degli oppressi. Questo processo si è sviluppato, nella maniera più completa nel modo di produzione capitalistico oggi dominante nell'Europa occidentale. I singoli capitalisti, che dominano la produzione, lo scambio, possono preoccuparsi solo degli effetti pratici e più immediati della loro attività. Anzi questi effetti – per quel che concerne l'utilità dell'articolo prodotto e commerciato – vengono posti completamente in secondo piano: l'unica molla della produzione diventa il profitto che si può realizzare nella vendita.

La scienza borghese della società, l'economia politica classica, si occupa soprattutto degli effetti sociali immediatamente visibili dell'attività umana rivolta alla produzione e allo scambio. Ciò che corrisponde completamente all'organizzazione sociale, di cui essa è l'espressione teorica. In una società in cui i singoli capitalisti producono e scambiano solo per il profitto immediato, possono essere presi in considerazione solo i risultati più vicini, più immediati. Il singolo industriale o commerciante è soddisfatto se vende la merce fabbricata o comprata con l'usuale profittarello e non lo preoccupa quello che in seguito accadrà alla merce o al compratore. Lo stesso si dica di tale attività sulla natura. Prendiamo il caso dei piantatori spagnoli a Cuba, che bruciarono completamente i boschi sui pendii e trovarono nella cenere concime sufficiente per una generazione di piante di caffè altamente remunerative. Cosa importava loro che dopo di ciò le piogge tropicali portassero via l'ormai indifeso 'humus' e lasciassero dietro di sé solo nude rocce? Nell'attuale modo di produzione viene preso prevalentemente in considerazione, sia di fronte alla natura che di fronte alla società, solo il primo, più palpabile risultato. E poi ci si meraviglia ancora che gli effetti più remoti delle attività rivolte a un dato scopo siano completamente diversi e per lo più portino allo scopo opposto; che l'armonia tra la domanda e l'offerta si trasformi nella sua opposizione polare ... ; ci si meraviglia che la proprietà privata basata sul lavoro personale porti come necessaria conseguenza del suo sviluppo alla mancanza di ogni proprietà per i lavoratori, mentre tutti i possessi si concentrano sempre di più nelle mani di chi non lavora; che ...” [a questo punto il manoscritto s'interrompe] (p. 194, 195).

Pescando nei *Frammenti*, che sono pieni di interessanti annotazioni non ancora sviluppate, vogliamo finire citando un ennesimo attacco all'empirismo, riguardante le astrazioni e la conoscenza.

“E' la vecchia storia. Prima si fanno astrazioni dalle cose sensibili, e poi le si vuole conoscere con i sensi, si vuole vedere il tempo e odorare lo spazio. L'empirista si sprofonda a tal segno nell'abitudine della conoscenza empirica, da crederci ancora sul terreno della conoscenza sensibile quando maneggia astrazioni. Noi sappiamo che cosa è un'ora, un metro, non cosa siano tempo e spazio! Come se il tempo fosse qualcosa di diverso dalle semplici ore, e lo spazio qualcosa di diverso dai molteplici metri cubi! Ambedue le forme di esistenza della materia non sono naturalmente nulla senza la materia; sono nozioni vuote, astrazioni che esistono solamente nella nostra testa. Ma noi non dovremmo neppure sapere che cosa sono la materia e il movimento! Naturalmente: perché nessuno ha ancora visto o altrimenti sperimentato la materia come tale e il movimento come tale, bensì soltanto le differenti sostanze e forme di movimento realmente esistenti. La sostanza, la materia, non è altro che l'insieme delle sostanze dalle quali questo concetto viene astratto; il movimento come tale non è altro che l'insieme di tutte le forme di movimento percepibili con i sensi; parole come materia e movimento non sono altro che abbreviazioni, nelle quali

sintetizziamo, secondo le loro proprietà comuni, molte differenti cose percepibili con i sensi. La materia e il movimento non possono infatti essere conosciuti altrimenti che con lo studio delle singole sostanze e forme di movimento; nella misura in cui conosciamo queste ultime, pro tanto [nella stessa misura] noi conosciamo anche la materia e il movimento come tali. Pertanto, quando Naegeli dice che noi non sappiamo che cosa siano tempo, spazio, movimento, causa ed effetto, dice semplicemente che noi dapprima con la nostra testa traiamo delle astrazioni dal mondo reale, e successivamente non possiamo conoscere queste astrazioni da noi stessi fatte, perché sono oggetti di pensiero e non oggetti sensibili, mentre invece tutto il conoscere è misura fatta con i sensi! E' proprio la stessa cosa della difficoltà in Hegel: noi possiamo ben mangiare ciliegie e susine, ma non frutta, perché ancora nessuno ha mangiato la frutta come tale.” (pp. 244, 245).

Lettere di Engels sul materialismo storico (1889/95)

Dopo la morte di Marx, Engels intraprese una lunga battaglia contro le interpretazioni errate del materialismo storico-dialettico, in particolare contro la sua deformazione meccanicistica, cioè la sua riduzione a metodo che, partendo direttamente dalle cause, arriva subito agli effetti, ignorando il processo dialettico per il quale gli effetti possono diventare a loro volta cause e ogni effetto produce una controreazione sulla causa (o sulle cause) che lo ha (hanno) prodotto. Il materialismo storico-dialettico spiega le peculiarità politiche, ideologiche, culturali partendo dalla realtà sociale; riporta tutti i fenomeni sovrastrutturali alle loro determinazioni materiali, ma per far ciò è necessario un attento esame, condotto con metodo dialettico, dei fattori specifici di ogni determinato fenomeno, prendendo in considerazione il suo movimento e le sue tendenze, indagandone non solo le caratteristiche più immediate, ma tutto l'insieme dei fatti e dei caratteri particolari che lo riguardano. Insomma, vedendolo inserito in tutte le sue relazioni, le sue interazioni, i suoi condizionamenti, le reazioni e le controreazioni, le cause e le concause, nel flusso del suo divenire e perire.

Questa battaglia di Engels – condotta soprattutto contro gli intellettuali, i quali, dice, hanno molto più da imparare dagli operai che non questi da loro – trova la sua espressione, tra l'altro, in alcune lettere, alle quali ci riferiamo basandoci sul testo *Lettere di Engels sul materialismo storico (1889/95)* (Editrice Iskra, Firenze 1982, senza nome del traduttore).

Le citazioni sono tutte tratte da questo testo, quindi per ognuna di esse verranno solo indicati i numeri di pagina. Le parole scritte in carattere diverso per evidenziarle sono così nell'originale

Engels, maturando, scrive in modo sempre più chiaro, preciso, lineare, essenziale, tanto che spesso diventa impossibile riassumere o sintetizzare i suoi scritti, perché si rischierebbe di travisarli o quanto meno impoverirli. Questo è il motivo per il quale chi legge troverà una serie di lunghe citazioni, che speriamo non rendano la lettura troppo pesante.

Nella lettera a Paul Ernst del 5 giugno 1890, facendo riferimento al modo di trattare materialisticamente le questioni adottato da quest'ultimo, Engels scrive: “... *il metodo materialistico si capovolge nel suo opposto quando non lo si considera come filo conduttore nello studio della storia, ma come schema fisso e bell'e pronto in base al quale tagliarsi su misura i fatti storici*” (p. 12).

Nella lettera a Conrad Schmidt del 5 agosto 1890, scrive: “... *se il modo d'esistere materiale è il primum agens [fattore primo], ciò non esclude che i campi ideali reagiscano a loro volta su di esso benché in modo secondario*” (pag. 18). Poi, partendo dal fatto che c'era (e possiamo anche dire c'è) una gran quantità di persone alle quali la concezione materialistica della storia serve di pretesto per non studiare la storia, afferma: “*La nostra concezione della storia è invece, prima di tutto, una introduzione allo studio, non una leva per la costruzione alla Hegel. Tutta la storia va*

ristudiata, le condizioni di esistenza delle diverse formazioni sociali vanno analizzate nei particolari, prima di cercar di dedurne le concezioni politiche, giuridiche, estetiche, filosofiche, religiose, ecc., che vi corrispondono” (p. 19).

Arriviamo alla molto nota lettera a Joseph Bloch del 21 settembre 1890. Rispondendo alla domanda di costui se, secondo la concezione materialistica della storia, i rapporti economici sono l'unico fattore determinante, o non rappresentano, in certo modo, soltanto la salda base di tutti gli altri rapporti, che quindi possono esercitare anch'essi una loro influenza, Engels si esprime nel modo seguente: *“Specificherei così la sua proposizione principale: Secondo la concezione materialistica della storia, il fattore in ultima istanza determinante nella storia è la produzione e riproduzione della vita reale. Nulla di più né Marx né io abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno travisa la questione nel senso che il fattore economico sia l'unico, egli trasforma quella proposizione in una frase astratta, assurda, che non dice nulla. La situazione economica è la base, ma i diversi fattori della sovrastruttura: forme politiche della lotta di classe e suoi risultati, costituzioni introdotte dalla classe vittoriosa dopo vinta la battaglia ecc., forme giuridiche, e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di chi vi partecipa, teorie politiche, giuridiche, filosofiche, concezioni religiose e loro ulteriore svolgimento in sistemi di dogmi, esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche, e in molti casi ne determinano decisamente la forma. V'è azione e reazione fra tutti questi fattori, azione e reazione attraverso la quale il movimento economico si afferma in ultima istanza come elemento necessario entro l'infinita congerie di casi accidentali (cioè di cose ed eventi il cui nesso interno è così remoto e indimostrabile, che possiamo considerarlo inesistente, e quindi trascurabile). Se così non fosse, l'applicazione della teoria ad un periodo qualunque della storia sarebbe più facile della soluzione di una semplice equazione di primo grado. Noi stessi facciamo la nostra storia, ma anzitutto in premesse e condizioni ben determinate. Fra queste sono decisive, in ultima analisi, quelle economiche. Ma anche quelle politiche ecc., anzi perfino le tradizioni mulinanti nelle teste degli uomini, hanno una parte, sebbene non sia la decisiva”* (p. 24,25).

La storia si fa in modo che il risultato finale scaturisce dall'urto di molte volontà singole, ciascuna delle quali è determinata ad essere ciò che è da condizioni particolari di vita. A causa di tale complessità, l'evento storico può essere visto come il prodotto di una forza che agisce in modo inconscio e involontario: quel che il singolo vuole è impedito da ogni altro e ciò che ne risulta è qualcosa che nessuno voleva. ...*“così la storia procede, finora, a guisa di processo naturale e soggiace sostanzialmente alle medesime leggi del movimento”* (p. 26). Il fatto che le singole volontà (essendo condizionate a volere ciò che caratteristiche fisiche o circostanze esterne, in ultima analisi economiche, le spingono a volere) non raggiungono quel che vogliono, ma entrano a far parte di una media complessiva, non significa che esse non abbiano nessun peso, perché ognuna contribuisce al risultato, quindi, entro questi limiti, vi è compresa.

Più avanti Engels confessa: *“Che i giovani diano talvolta al lato economico un peso maggiore di quanto non gli spetti, lo si deve in parte a Marx e a me. Di fronte agli avversari, noi avevamo il dovere di mettere in risalto il principio fondamentale da essi negato, e non sempre v'era tempo, luogo od occasione per assegnare il posto dovuto agli altri fattori coinvolti nell'azione e reazione reciproca. Ma quando si procedeva all'illustrazione di un periodo storico, dunque all'applicazione pratica, la cosa cambiava aspetto e nessun errore era possibile. Purtroppo, è fin troppo frequente che si creda di aver capito appieno una nuova teoria, e di poterla senz'altro maneggiare, quando se ne sono assimilati (e non sempre correttamente) i principi primi. E io non posso risparmiare questo rimprovero a molti dei più recenti 'marxisti'; e in verità, le stranezze che si son scritte non sono poche”* (pp. 26,27).

Nella lettera a Conrad Schmidt del 27 ottobre 1890, Engels, agganciandosi al fatto che allo Schmidt era stato offerto un posto di corrispondente sui fatti di Borsa per un giornale di Zurigo, si

sofferma sul rapporto tra produzione e commercio e poi tra questi e “commercio del denaro”, ossia il capitale finanziario in movimento; e mette in evidenza che la produzione di merci è determinante rispetto alla distribuzione e al commercio, ma i capitali commerciale e finanziario hanno una certa loro autonomia e interessi propri.

“Ai riflessi economici, politici ed altri, accade come a quelli nell'occhio umano: passano attraverso una lente convergente, quindi si rappresentano capovolti, a testa in giù. Solo che manca l'apparato nervoso che li rimetta in piedi per la percezione. L'uomo del mercato monetario non vede perciò il movimento dell'industria e del mercato mondiale che nel riflesso deformante del mercato del denaro e dei valori, e per lui l'effetto diventa la causa. inoltre è un fatto che anche il mercato monetario può avere le sue crisi, nelle quali le perturbazioni dirette dell'industria recitano solo una parte secondaria o non ne recitano alcuna; e qui v'è molto da accertare e analizzare, con particolare riguardo alla storia dell'ultimo ventennio. Dove esiste divisione del lavoro su scala sociale, v'è pure autonomizzazione reciproca dei lavori parziali. La produzione è l'elemento che in ultima istanza decide. Ma, nell'autonomizzarsi di fronte alla vera e propria produzione, il commercio dei prodotti segue un suo movimento specifico, che è bensì dominato nell'insieme da quello della produzione, ma nei particolari, e nel quadro di questa generale dipendenza, segue a sua volta leggi proprie insite nella natura di questo nuovo fattore; un movimento che ha fasi sue proprie e si ripercuote a sua volta sul movimento della produzione” (pp. 30,31).

Porta l'esempio della scoperta dell'America e della conquista dell'India che avevano per scopo l'importazione e nessuno pensava ad esportare verso quei paesi. Tuttavia furono poi i bisogni di esportazione verso di essi a creare e sviluppare la grande industria. Altro esempio è il mercato monetario: separandosi dal commercio delle merci, il commercio del denaro, che dipende da condizioni create dalla produzione e dal commercio delle merci, entro questi limiti ha un suo sviluppo particolare, particolari leggi e fasi proprie determinate dalla sua natura. Inoltre il commercio del denaro diventa anche commercio dei valori, che sono titoli di Stato ma anche azioni industriali e ferroviarie, perciò acquista un controllo diretto su una parte della produzione, la quale continua sostanzialmente a dominarlo, ma esso diventa capace di sviluppare una reazione sulla produzione sempre più forte. *“I mercanti in denaro sono nello stesso tempo proprietari delle ferrovie, delle miniere, delle acciaierie, ecc. Questi mezzi di produzione assumono un doppio aspetto: il loro esercizio deve orientarsi secondo gli interessi della produzione immediata, ma anche secondo le esigenze degli azionisti in quanto commercianti in denaro”* (p. 31).

Engels risponde poi a domande sul materialismo storico poste da Schmidt: *“La cosa si capisce più facilmente dal punto di vista della divisione del lavoro. La società genera date funzioni comuni, delle quali non si può fare a meno. Le persone ad esse delegate formano un nuovo ramo della divisione del lavoro all'interno della società: acquisiscono così particolari interessi anche di fronte ai loro mandatari, si autonomizzano nei loro riguardi, ed ecco lo Stato. Ora le cose vanno come per il commercio delle merci e poi del denaro: la nuova potenza indipendente deve bensì, nell'insieme, seguire il movimento della produzione, ma, grazie all'indipendenza relativa insita in essa, cioè trasmessale in origine e a poco a poco ulteriormente sviluppatasi, reagisce a sua volta sulle condizioni e sul corso della produzione. V'è azione e reazione reciproca tra due forze ineguali, fra il movimento economico e una nuova potenza politica che aspira alla maggiore autonomia possibile e che, una volta costituitasi, è pur essa dotata di movimento proprio; il movimento economico si impone nell'insieme, ma non può non subire il contraccolpo del movimento politico da esso provocato e investito di relativa autonomia - del movimento del potere statale da un lato, dell'opposizione contemporaneamente suscitata dall'altro. Come nel mercato monetario si rispecchia nell'insieme - e con le riserve accennate - il movimento del mercato industriale, naturalmente capovolto, così nella lotta fra governo e opposizione si riflette la lotta fra le classi che già prima esistono e si combattono, ma anch'essa capovolta: non più direttamente ma indirettamente, non come lotta di classe ma come lotta per dei principi politici, e in forma talmente rovesciata che sono occorsi millenni perché ne venissimo a capo”* (pp. 32,33).

Parla poi anche del diritto, dicendo che appena la nuova divisione del lavoro diventa necessaria, crea giuristi di mestiere e quindi apre un campo nuovo, il quale, pur continuando a dipendere in generale dalla produzione e dal commercio, acquisisce una sua particolare capacità di reazione a tali settori. *“In uno Stato moderno, il diritto deve non solo corrispondere alla situazione economica generale, esserne l'espressione, ma esserne pure un'espressione in sé coerente, che non faccia a pugni con se stessa a causa di contraddizioni interne. E, per ottenere ciò, la fedeltà del riflesso dei rapporti economici va sempre più a farsi benedire, e tanto più spesso, quanto più è raro che un codice sia l'espressione nuda e cruda, non ammorbidita e non adulterata, del dominio di classe, il che sarebbe contro lo stesso 'concetto di diritto'.”* ... *“Il corso dello 'sviluppo giuridico' consiste dunque in gran parte nel fatto che, prima, si tenta di eliminare le contraddizioni nascenti dalla traduzione immediata dei rapporti economici in principi giuridici e costruire un sistema giuridico armonioso, poi l'influenza e la pressione dell'ulteriore sviluppo economico fanno continuamente breccia in questo sistema, lo avviluppano in nuove contraddizioni (parlo per ora soltanto del diritto civile). Anche il riflesso dei rapporti economici nella forma di principi giuridici è necessariamente capovolto: esso avviene senza che gli individui agenti ne abbiano coscienza; il giurista si immagina di operare con proposizioni a priori, mentre queste non sono che riflessi economici: tutto perciò sta a gambe all'aria. E mi pare ovvio che questo capovolgimento, il quale, finché non lo si riconosce, costituisce ciò che noi chiamiamo concezione ideologica, reagisca di nuovo sulla base economica e possa, entro certi limiti, modificarla”* (pp. 33,34).

In seguito, parlando delle ideologie: religione, filosofia ecc. sostiene che *“... esse contengono un elemento preistorico, anteriore al periodo storico e da questo ereditato, quella che oggi chiamiamo una scempiaggine. Alla base di queste divergenti concezioni errate della natura, dell'essenza dell'uomo, degli spiriti, delle forze magiche ecc., sta in genere soltanto un fattore economico negativo: il basso sviluppo economico della preistoria ha per complemento, ma in parte anche per condizione e perfino causa, false rappresentazioni della natura. E, quantunque il bisogno economico sia stato e sia sempre più divenuto la molla principale dei progressi nella conoscenza della natura, sarebbe pedantesco voler trovare delle cause economiche a tutte queste primitive scempiaggini. La storia delle scienze è la storia della graduale eliminazione di simili idiozie, o della loro sostituzione con altre, però sempre meno assurde. La finale supremazia dello sviluppo economico in questi settori è per me un punto fisso, ma ha luogo nell'ambito delle condizioni prescritte dal settore interessato: nella filosofia, per esempio, nell'ambito delle condizioni prescritte da influenze economiche (le quali a loro volta agiscono per lo più soltanto nel loro travestimento politico, ecc.), che si esercitano sul materiale filosofico esistente e trasmesso dai padri. L'economia qui non crea nulla a novo ma determina il modo del cambiamento e dello sviluppo ulteriore del materiale di pensiero preesistente, e in genere lo determina in modo indiretto, perché sono i riflessi politici, giuridici, morali quelli che esercitano sulla filosofia la maggiore influenza diretta”* (pp. 34,35,36).

Infine, riferendosi a coloro che criticano il materialismo storico-dialettico senza averlo capito, dice: *“Quel che manca a questi signori è la dialettica. Essi vedono soltanto qui causa, là effetto. Che questa sia una vuota astrazione, che nel mondo reale queste antitesi polari metafisiche esistano solo nelle crisi, ma che tutto il grande decorso avvenga in forma di azione e reazione sia pure tra forze molto ineguali, di cui il movimento economico è di gran lunga la più potente, originaria, decisiva; che qui nulla sia assoluto e tutto relativo, essi non lo vedono neppure; per essi, Hegel non è mai esistito”* (pp. 36,37).

Nella lettera a Franz Mehring del 14 luglio 1893, Engels ritorna a parlare delle ideologie e riconosce che negli scritti di Marx e suoi non è mai stato messo sufficientemente in rilievo un punto importante: hanno sempre accentuato la *derivazione* dai fatti economici di base delle concezioni politiche, giuridiche e in generale ideologiche, e delle azioni da esse condizionate, trascurando la forma a favore del contenuto. Ciò ha dato luogo a malintesi e fraintendimenti.

L'ideologia è un processo compiuto dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con falsa coscienza, perché gli rimangono sconosciute le vere forze che lo muovono; immagina perciò forze false o illusorie. Essendo questo comunque un processo raziocinante, il pensatore deduce che il contenuto e la forma di tale processo derivino dal puro pensiero, sia esso il proprio o quello di predecessori. Ciò significa che si trova fra le mani puro materiale intellettuale che crede essere prodotto dal pensiero, senza ricercarne un'origine più remota e indipendente dal pensiero stesso. Ogni azione, in quanto mediata dal pensiero, gli appare anche fondata nel pensiero.

L'ideologo "storico", occupandosi di qualsiasi campo scientifico, sia sociale che naturale, ha a disposizione un materiale che si è enucleato dal pensiero di generazioni precedenti e ha percorso nel cervello di queste generazioni, che si sono succedute, una serie di sviluppi autonoma e tutta sua propria. Può capitare che fatti esterni influiscano su tali sviluppi contribuendo a determinarli, ma questi fatti, data la tacita premessa, sono visti comunque come frutti di un processo intellettuale e perciò si muovono nell'ambito del puro pensiero, che riesce a digerire anche i fatti più duri. Si ha così l'apparenza di una storia indipendente delle costituzioni statali, dei sistemi giuridici, delle concezioni ideologiche in ogni particolare campo e questa storia apparente acceca i più.

“ A tutto ciò si collega la sciocca concezione degli ideologi, secondo cui, poiché neghiamo alle diverse sfere ideologiche, che recitano una parte nella storia, uno sviluppo storico indipendente, negheremmo loro anche ogni efficacia storica. Alla base di tutto ciò è la volgare concezione antidialettica di causa e di effetto come poli rigidamente contrapposti, l'assoluta dimenticanza dell'azione e reazione reciproca. Che un fattore storico, una volta dato alla luce da altre cause, in definitiva economiche, possa a sua volta reagire sul mondo circostante e perfino sulle sue stesse cause, quei signori lo dimenticano, spesso, quasi di proposito ” (p. 67).

Nella famosa lettera a Walther Borgius del 25 gennaio 1894, rispondendo a una serie di domande, Engels chiarisce ulteriormente i punti fondamentali del materialismo storico-dialettico e precisa il significato di termini usati nelle opere che trattano di tale argomento. Per la sua essenzialità e chiarezza questa esposizione non è riassumibile.

1. *“Parlando dei rapporti economici, che noi consideriamo come la base determinante della storia della società, intendiamo il modo in cui gli uomini di una determinata società producono il proprio sostentamento e si scambiano i prodotti (nella misura in cui esiste divisione del lavoro). Vi è dunque compresa l'intera tecnica della produzione e dei trasporti. Questa tecnica determina, secondo la nostra concezione, anche il modo di scambio, quindi anche della distribuzione dei prodotti e, dopo la dissoluzione della società gentilizia, anche la divisione in classi, quindi i rapporti di signoria e di servitù, quindi lo Stato, la politica, il diritto, ecc. Sono inoltre comprese nelle condizioni economiche la base geografica sulla quale esse si manifestano e i relitti effettivamente trasmessi di stadi precedenti dell'evoluzione economica, che si sono perpetuati, spesso soltanto per tradizione o per vis inertiae [forza d'inerzia], e naturalmente l'ambiente esterno che circonda questa forma di società.*

Se è vero, come Lei dice, che la tecnica dipende in massima parte dallo stato della scienza, in misura ancora maggiore questa dipende dallo stato e dalle esigenze della tecnica. Quando la società ha un'esigenza di natura tecnica, ciò favorisce lo sviluppo della scienza più di dieci università. Tutta l'idrostatica (Torricelli ecc.) è nata dal bisogno di regolare il corso dei torrenti nell'Italia dei secoli XVI e XVII. Dell'elettricità sappiamo qualcosa di razionale solo da quando è stata scoperta la possibilità della sua applicazione tecnica. Ma in Germania si è purtroppo abituati a scrivere la storia delle scienze come se queste fossero cadute dal cielo.

2. *Noi consideriamo le condizioni economiche come l'elemento determinante, in ultima istanza, dell'evoluzione storica. Ma la razza è essa stessa un fattore economico. Vi sono qui però due punti che non si devono trascurare:*

a) L'evoluzione politica, giuridica, filosofica, religiosa, letteraria, artistica, ecc. poggia sull'evoluzione economica. Ma esse reagiscono tutte l'una sull'altra e sulla base economica. Non è

che la situazione economica sia causa essa sola attiva e tutto il resto nient'altro che effetto passivo. Vi è al contrario azione reciproca sulla base della necessità economica che, in ultima istanza, sempre s'impone. Lo Stato, ad esempio, agisce per mezzo dei dazi protettivi, del libero scambio, della buona o cattiva fiscalità. Perfino la mortale fiacchezza ed impotenza del filisteo tedesco, derivanti dalla situazione economica miserabile della Germania dal 1648 al 1830, che si espressero dapprima nel pietismo poi nel sentimentalismo e nello strisciante servilismo verso i principi e la nobiltà, non rimasero senza conseguenze economiche. Questa fiacchezza e questa impotenza furono uno dei principali ostacoli alla rinascita, e vennero scossi solo dall'acuirsi della miseria cronica provocato dalle guerre della rivoluzione e di Napoleone. Non si tratta quindi, come talvolta si vorrebbe comodamente immaginare, di un effetto automatico della situazione economica; è che gli uomini fanno sì essi stessi la loro storia, ma in un ambiente dato, che li condiziona, sulla base di rapporti reali, esistenti in precedenza, tra cui i rapporti economici che, per quanto possano anch'essi venire influenzati dai rimanenti rapporti politici e ideologici, sono però in ultima istanza i decisivi e costituiscono il filo rosso continuo che solo permette di capire le cose.

b) Gli uomini fanno essi stessi la loro storia, ma finora non la fanno, neppure in una determinata società ben delineata, con una volontà collettiva, secondo un piano d'insieme. I loro sforzi si intersecano contrastandosi e, proprio per questo, in ogni società di questo genere regna la necessità, il cui complemento e la cui forma di manifestazione è la casualità. La necessità che s'impone qui attraverso ogni casualità è di nuovo, in fin dei conti, quella economica. Qui è il momento di trattare dei cosiddetti grandi uomini. Il fatto che il tale uomo, quello e non altri, sia comparso in quel momento determinato, in quel determinato paese, è naturalmente un puro caso. Ma sopprimiamolo, e c'è subito l'esigenza di un sostituto, e questo sostituto lo si trova, tant bien que mal [bene o male], ma a lungo andare lo si trova. Che proprio Napoleone, questo corso, fosse il dittatore militare reso necessario dal fatto che la repubblica francese era stremata dalle proprie guerre, fu un caso; ma che, in assenza di Napoleone un altro ne avrebbe preso il posto, è provato dal fatto che ogni qualvolta era necessario si è sempre trovato l'uomo adatto: Cesare, Augusto, Cromwell ecc. Se Marx ha scoperto la concezione materialistica della storia, Thierry, Mignet, Guizot e tutti gli storici inglesi fino al 1850 dimostrano che vi era una tendenza in questo senso, e la scoperta della stessa concezione da parte di Morgan prova che i tempi erano maturi per essa e che la si doveva necessariamente scoprire.

[Lewis Henry Morgan (1818-1881), etnologo e antropologo, dopo aver studiato attentamente alcune civiltà primitive, raccolse le sue scoperte e le sue analisi nel libro *Ancient Society* (La società antica), del quale s'interessarono molto Marx ed Engels. Quest'ultimo nella prefazione a *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* scrive: "I capitoli che seguono rappresentano, in certo qual modo l'esecuzione di un lascito. Non altri che Karl Marx si era riservato il compito di esporre i risultati delle indagini di Morgan, connettendoli con i risultati della sua (posso dire nostra, entro certi limiti) indagine materialistica della storia, mettendo così in evidenza tutta la loro importanza. Morgan, infatti, aveva riscoperto a modo suo in America quella concezione materialistica della storia che quarant'anni prima era stata scoperta da Marx e che, nel raffronto tra barbarie e civiltà, l'aveva portato, nei punti principali, agli stessi risultati di Marx." (Testo sopra citato, Editori Riuniti, Roma 1971, traduzione di Fausto Codino, p.33).]

Lo stesso vale per tutti gli altri fatti casuali o apparentemente casuali della storia. Quanto più il terreno che stiamo indagando si allontana dal terreno economico, e si avvicina al terreno ideologico puramente astratto, tanto più troveremo che esso presenta nella sua evoluzione degli elementi fortuiti, tanto più la sua curva procede a zigzag. Ma se Lei traccia l'asse mediano della curva, troverà che quanto più lungo è il periodo in esame, quanto più esteso è il terreno studiato, tanto più questo asse si avvicina e corre parallelo all'asse dell'evoluzione economica" (pp. 70,71,72,73). Nota: si è dovuto modificare parzialmente alcuni passi rispetto al testo citato, perché la traduzione zoppicante li aveva resi poco comprensibili, perciò è stata confrontata con la

traduzione di Liana Longinotti nel volume L delle *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 226,227,228.

Menzioniamo di sfuggita la lettera a Werner Sombart dell'11 marzo 1895, che contiene argomenti già trattati nelle altre, solo per citare un'illuminante definizione riguardante Marx. Riferendosi al fatto che su un certo punto lo stesso Marx non aveva detto molto ed invitando Sombart a riprendere e sviluppare l'argomento, Engels scrive: *“Ma l'intera concezione di Marx non è una dottrina, bensì un metodo. Non dà nessun dogma bell'e fatto, ma punti di appoggio per una ulteriore indagine e il metodo per questa indagine”* (p. 81).

Terminiamo con la lettera ancora una volta a Conrad Schmidt del dodici marzo 1895, nella quale Engels, oltre ad affrontare questioni di metodo ed esprimere il carattere tendenziale delle leggi economiche, fa un'esposizione brillante del rapporto tra fenomeno e concetto.

“... entrambi, il concetto di una cosa e la sua realtà, corrono l'uno accanto all'altro come due asintoti, avvicinandosi sempre più e tuttavia non coincidendo mai. Questa differenza di entrambi è proprio la differenza che fa sì che il concetto non sia senz'altro, immediatamente, la realtà, e la realtà non sia immediatamente il proprio concetto. Ma il fatto che un concetto abbia la natura essenziale del concetto, che quindi non coincida senz'altro prima facie [a prima vista] con la realtà dalla quale ha prima dovuto essere astratto, non toglie che esso sia pur sempre qualcosa più di una finzione, a meno che Lei non consideri delle finzioni tutti i risultati del pensiero, poiché la realtà corrisponde loro solo molto indirettamente, e anche allora in modo solo asintoticamente approssimativo” (pp. 85,86).

Le cose stanno nello stesso modo per quanto riguarda il saggio generale del profitto, che esiste in ogni momento solo in modo approssimativo. Se due stabilimenti producono in un dato anno esattamente il medesimo saggio di profitto, questo è un puro caso. In realtà il saggio di profitto varia da impresa a impresa e di anno in anno, e il saggio generale rappresenta solo la media di quelli di molte imprese e di diversi anni. Se pretendessimo che il saggio di profitto fosse esattamente uguale in ogni impresa e in ogni anno, negheremmo la natura di esso e delle leggi economiche in generale, che tutte hanno realtà solo nell'approssimazione, nella tendenza, nella media. Ciò è causato in parte dal fatto che la loro azione s'incrocia con quella di altre leggi, ma in parte anche dalla loro natura di concetti.

Lo stesso si può dire per la legge del salario, ossia la realizzazione del valore della forza-lavoro; come pure per la legge del valore e per la ripartizione del plusvalore mediante il saggio di profitto, le quali giungono ad una realizzazione del tutto approssimativa solo a condizione che la produzione capitalistica si sia interamente affermata ovunque, cioè che tutta la società mondiale sia formata solo più dalle classi dei proprietari fondiari, dei capitalisti (industriali e commercianti) e degli operai, e tutti gli stadi intermedi siano stati eliminati. Ma ciò non esiste e non esisterà mai. A tanto noi, dice Engels, non lasceremo che si arrivi.

Forse che il feudalesimo è mai stato corrispondente al suo concetto? I concetti che dominano nelle scienze naturali sono finzioni per il motivo che non coincidono sempre con la realtà? Visto che accettiamo la teoria dell'evoluzione, tutti i nostri concetti della vita organica corrispondono solo approssimativamente alla realtà. Il giorno in cui concetto e realtà coincidessero assolutamente nel mondo organico, non ci sarebbe più cambiamento, sviluppo. *“ In altre parole, l'unità di concetto e fenomeno si presenta come processo essenzialmente infinito, ed è tale in questo, come in tutti gli altri casi”* (p. 88).

Poco tempo dopo aver scritto questa lettera, il 5 agosto 1895, Engels, che, dopo la morte di Marx, per 12 anni aveva svolto un lavoro immenso a favore della causa del comunismo, morì all'età di circa 75 anni, ma sia lui che Marx, finché l'umanità non sarà arrivata a realizzare una società comunista stabile e matura, per noi comunisti (anche se noi personalmente non ci saremo più, ma

ciò poco importa) rimarranno sempre delle guide sicure.

TESTI CONSULTATI

A) Testi che trattano della vita e dell'opera di Marx ed Engels

Franz Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972.

Gustav Mayer, *Friedrich Engels. La vita e l'opera.*, Giulio Einaudi editore, Torino 1969.

August Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, G. Feltrinelli Editore, Milano 1971.

B) Testi scritti da Marx ed Engels elencati in ordine secondo la data di redazione. L'anno o gli anni sono riportati a fianco di ogni testo tra parentesi quadre.

K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963. [1841-43]

K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Giulio Einaudi editore, Torino 1975. [1844]

F. Engels – K. Marx, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti 1967. [1844-45]

K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967. [1845-46]

K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1971. [1846-47]

K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Giulio Einaudi editore, Torino 1974. [1847]

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica* (in particolare la prefazione del 1859), Editori Riuniti, Roma 1974. [1859]

K. Marx, *Il capitale – libro I*, Editori Riuniti, Roma 1964. [1866-67]

F. Engels, *Antiduering*, Editori Riuniti, Roma 1971. [1877-78]

F. Engels, *Il socialismo dall'utopia alla scienza*, Edizioni Samonà e Savelli, Roma 1970. [1880]

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 1971. [1884]

F. Engels, *Per la storia della Lega dei Comunisti* (in *Manifesto del partito comunista* sopra citato – Appendice 1). [1885]

F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976. [1886]

F. Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1971. [1875- 95, pubblicato postumo]

F. Engels, *Lettere sul materialismo storico*, Editrice Iskra, Firenze 1982. [1889-95]

Marx-Engels, *Opere complete* volumi I, II, III, XL, XLII e L, Editori Riuniti.