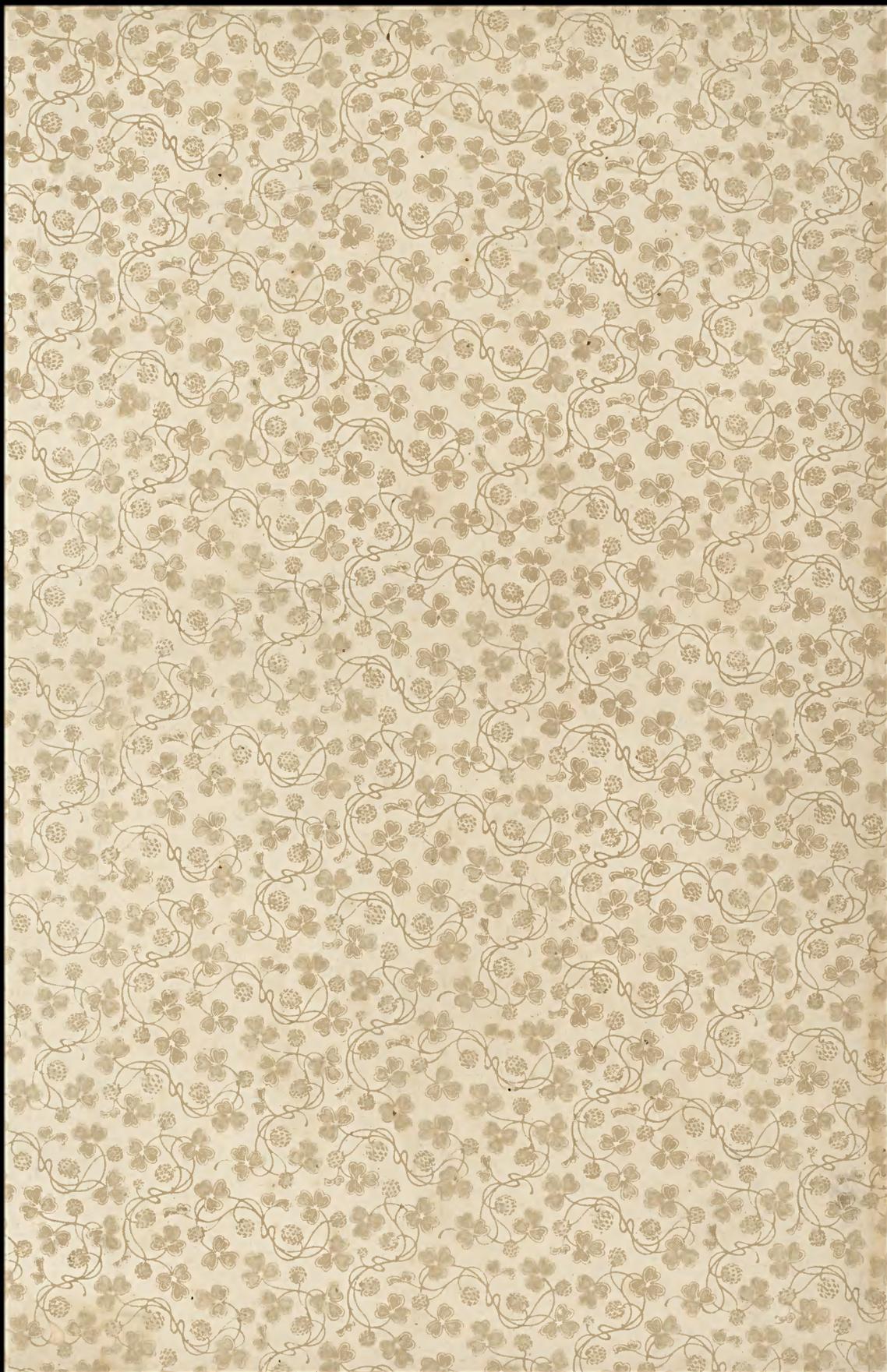
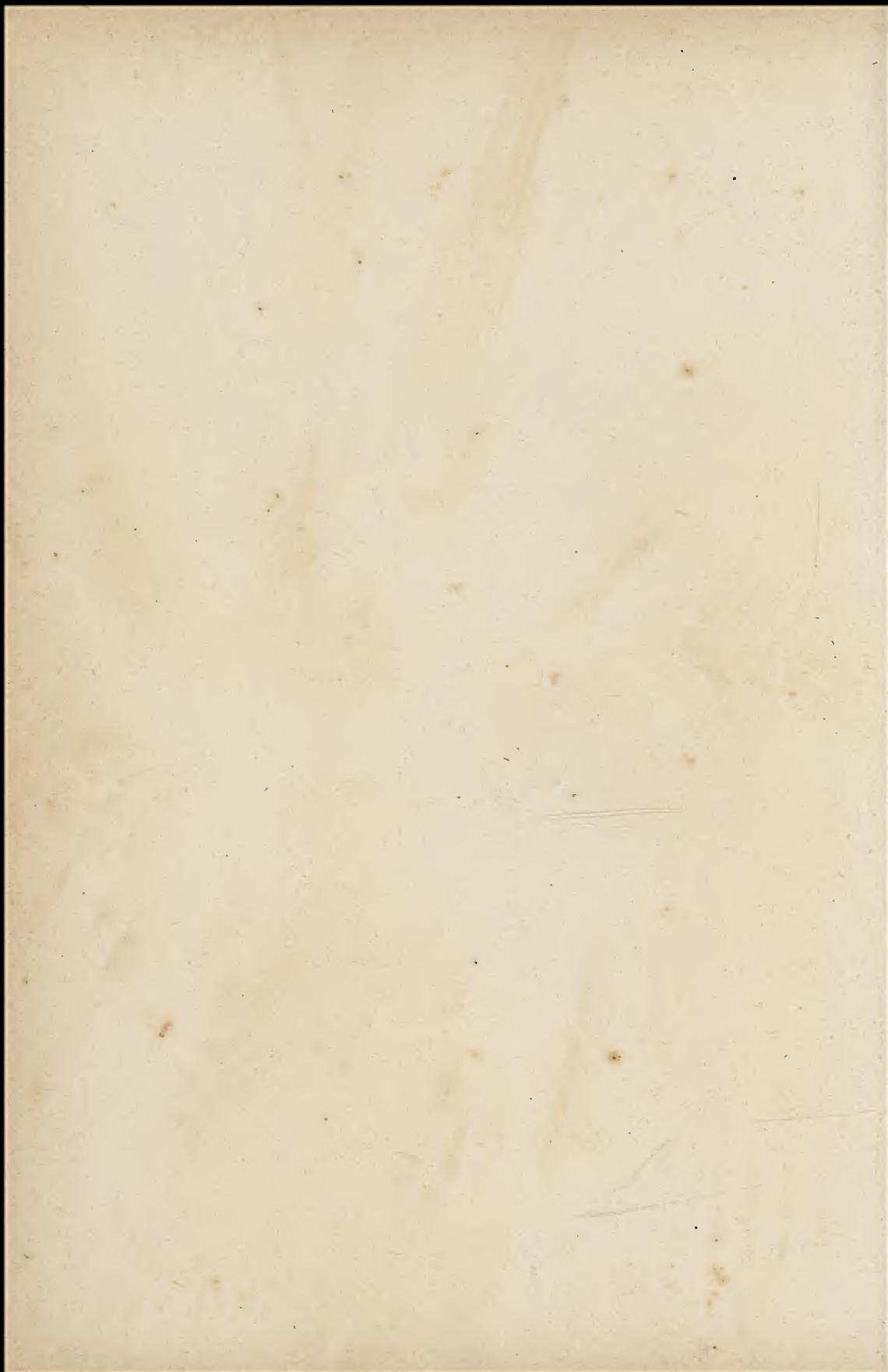


ULRICO
OEPLI
MILANO
LIBRAIO
DELLA REAL CASA

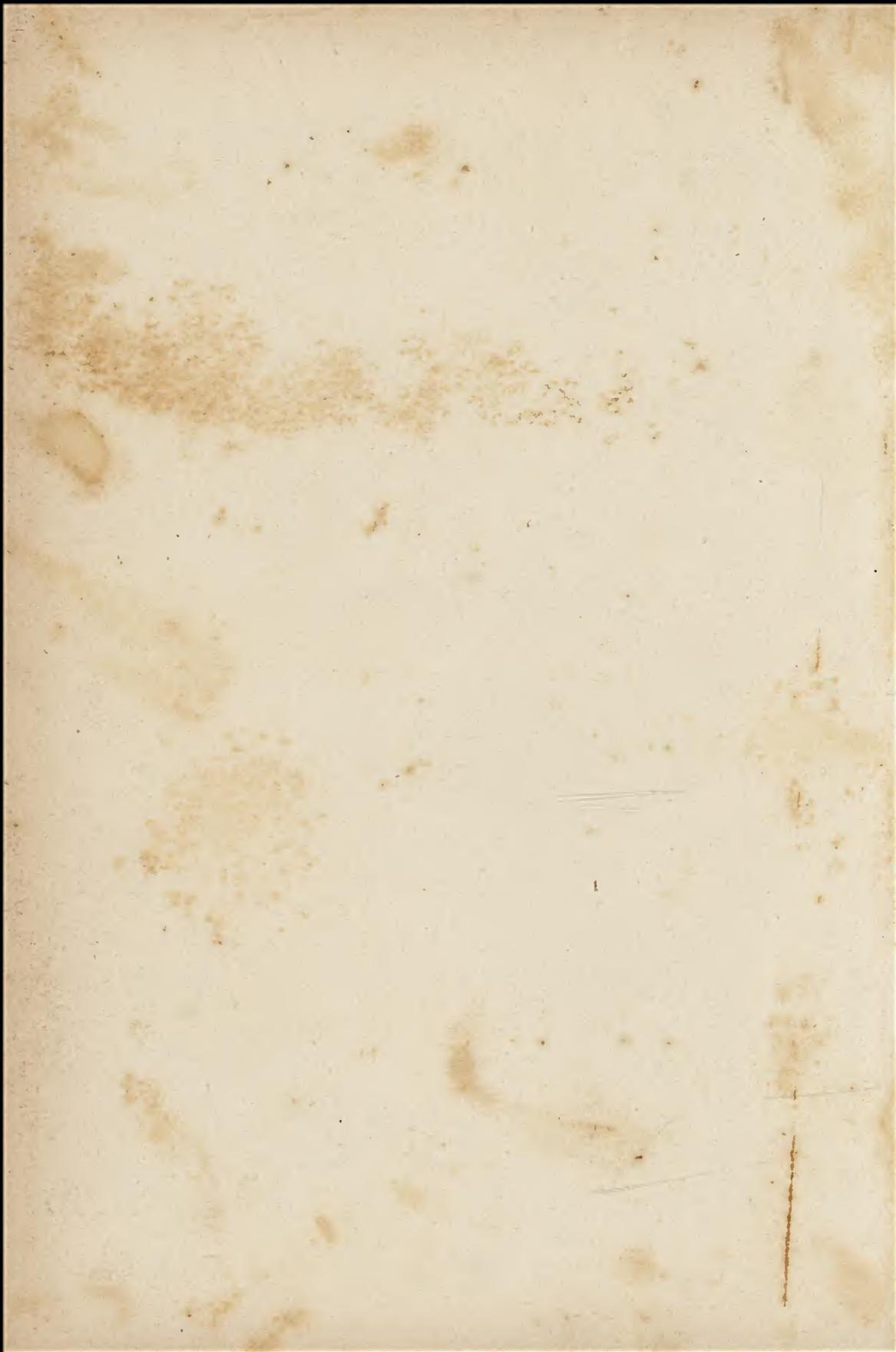


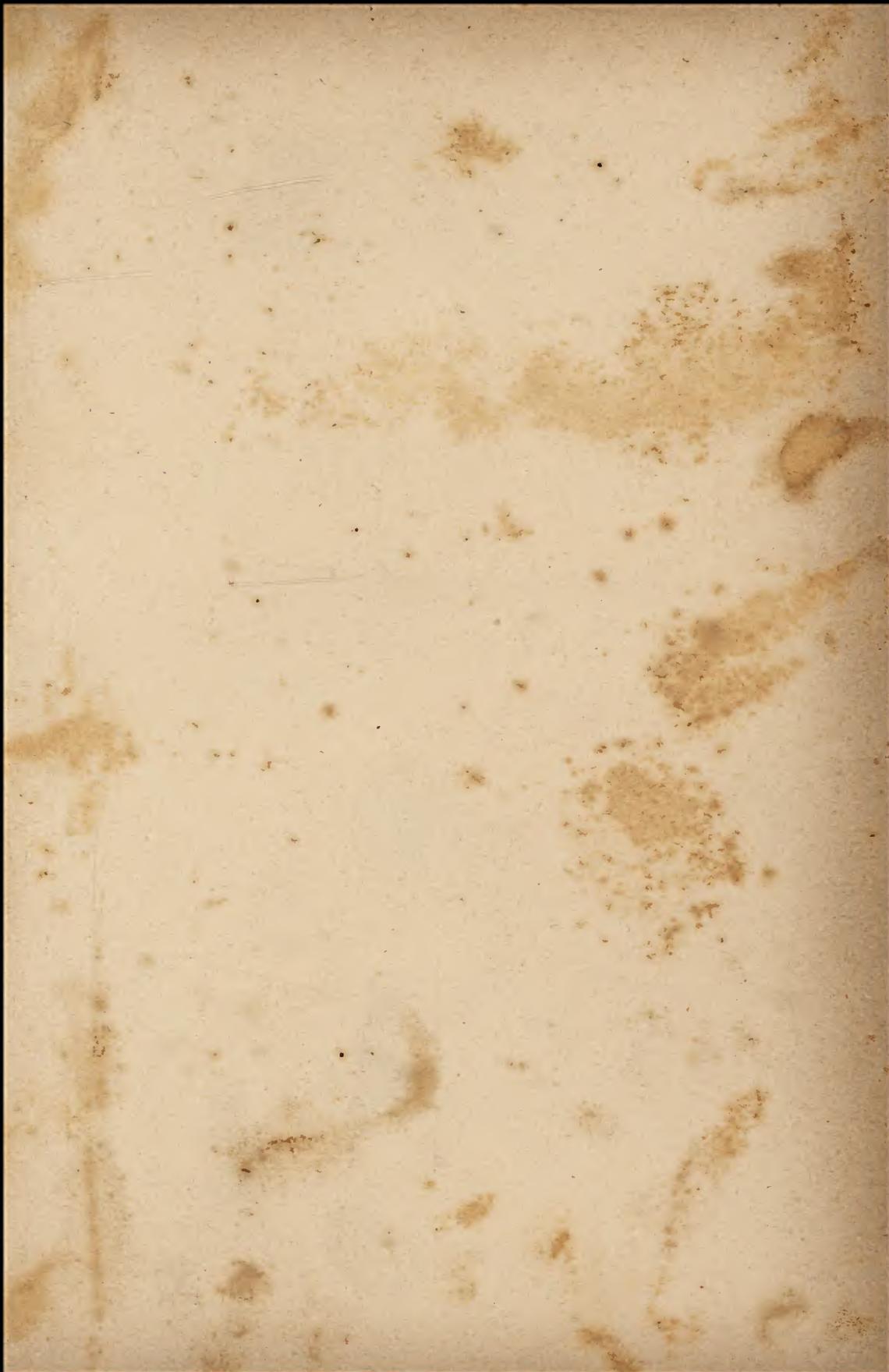


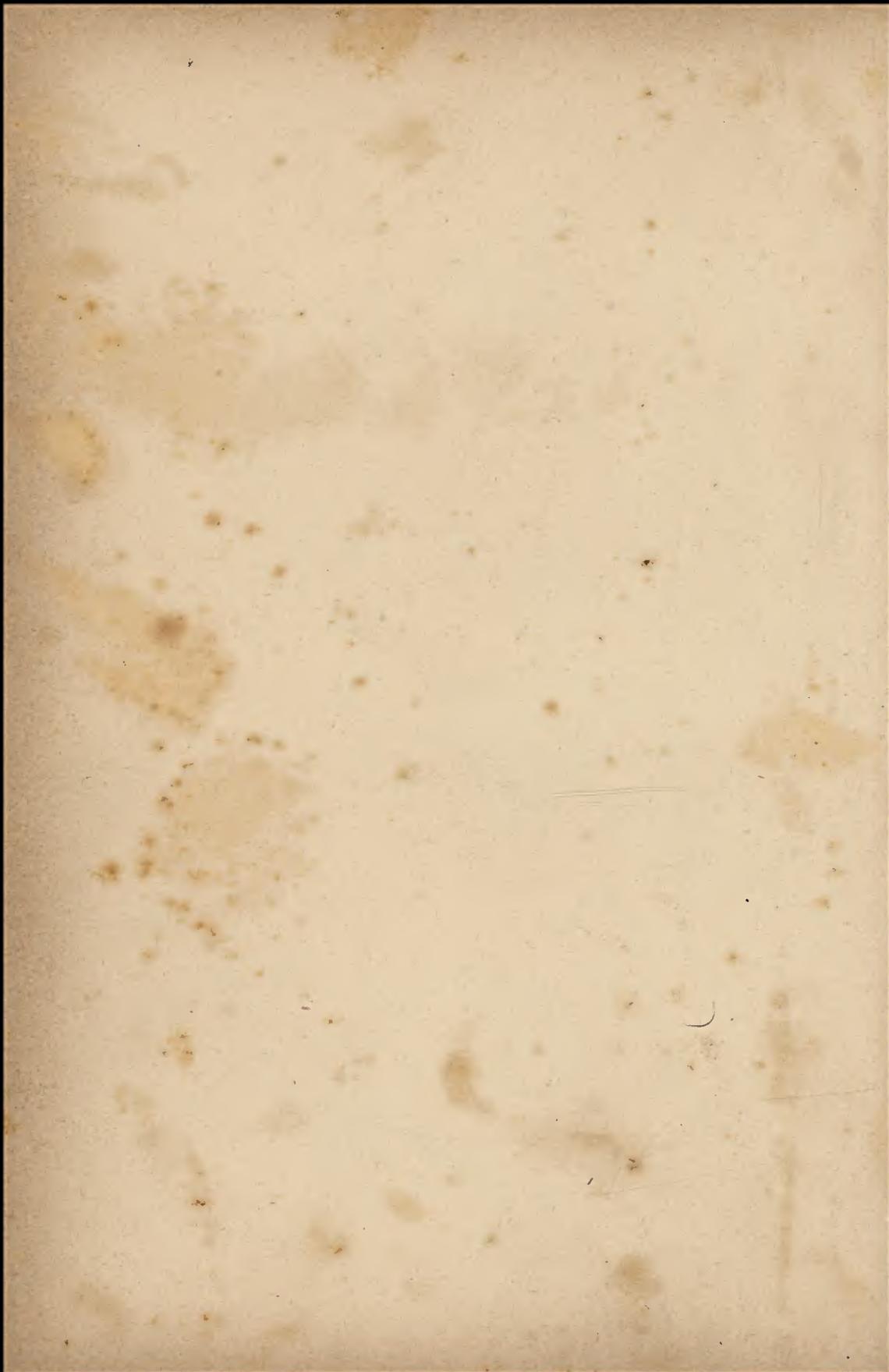


2441









BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E DI PEDAGOGIA

RODOLFO MONDOLFO

IL MATERIALISMO STORICO

IN FEDERICO ENGELS



A. F. FORMIGGINI
EDITORE IN GENOVA

—
1912.



PROPRIETÀ LETTERARIA

*Ogni esemplare dovrà portare impressa a secco nel frontispizio
l'impresa editoriale.*

MODENA, G. FERRAGUTI E C., Tipografi, Via Servi, N. 5.



PREFAZIONE

Il materialismo storico è ai nostri giorni fatto oggetto di discussioni vive e frequenti; ma le esposizioni ed interpretazioni, da cui l'analisi critica degli avversari o le difese dei seguaci prendono le mosse, non sempre riproducono con fedele esattezza il pensiero dei fondatori del sistema.

Del *sistema*, dico, perchè quella concezione non intese limitarsi al solo processo storico dei fatti sociali; ma volle essere una intuizione generale dell'universo: *die neue Weltanschauung*, secondo l'espressione dell'Engels.

Se non che è notevole, per quanto spesso trascurata, la differenza di vedute che presentano i due capiscuola del materialismo storico, il Marx e l'Engels, sugli stessi punti fondamentali del sistema. Differenza, che rende, più che opportuna, necessaria una trattazione separata del pensiero dei due autori, sia per ciò che riguarda la concezione dell'universo, del cui problema l'Engels presenta come soluzione il *materialismo dialettico* e il Marx la *filosofia della praxis*; sia in parte anche per quanto si riferisce alla stessa concezione della storia, che si vuol ricollegare alla filosofia generale: tanto che, dove il Marx usò una volta l'espressione « *concezione realistica della storia* », l'Engels introdusse invece il nome, che poi rimase, di « *materialismo storico* ».



Fissare con precisione le vedute di ciascuno di questi due pensatori sui due problemi accennati è condizione e premessa dell'esame della tanto discussa posizione loro e, in genere, di tutto il *comunismo critico*, di fronte al problema morale.

Queste ricerche io vengo compiendo in una serie di studi su *la filosofia del comunismo critico*, di cui il saggio presente intorno all'Engels fa parte.

R. MONDOLFO.



Il problema filosofico per l'Engels.

Tra l'Engels e il Marx, pur nella comunanza di attività teoretica e pratica, che parvé quasi, agli occhi di molti ¹⁾, di due uomini e di due intelletti costituire uno solo, ci sono anche diversità notevoli di tendenze e atteggiamenti dell'ingegno ²⁾. La stessa divisione del lavoro, che essi stabi-

¹⁾ Alla sola somiglianza delle dottrine hanno guardato Antonio Labriola, il quale parla più volte dei « due autori del socialismo scientifico », del « marxismo negli scritti di Marx ed Engels » etc. (Cfr. *Discorrere di socialismo e di filosofia*, Roma, Loescher, pp. 17, 24-5, 27-8 etc.); il Chiappelli, che chiama l'Engels *alter ego* del Marx, ed entrambi « i Dioseuri del Socialismo » (Cfr. *Le premesse filos. del social. in Leggendo e meditando*, Roma, Soc. D. A., pp. 300, 334). Alla morte dell'Engels si scrisse che quella era la vera morte del Marx; e il Turati, nella *Introduz.* ad una ristampa dello scritto giovanile dell'Engels *Primi lineam. di una critica dell'econ. polit.*, diceva: « La loro collaborazione fu piuttosto fusione di due pensieri, di due culture, di due anime, che, spinte dalla naturale convergenza dell'indole, si accostano, si combinano e ne fanno una sola ». Più giustamente, il Croce parlò di « somiglianze (dell'Eng. col M.) parte di congenialità e parte d'imitazione o d'influenza ». (*Per la interpret. e la crit. di alcuni concetti del marxismo in Material. Stor. ed econ. marxist.*, Sandron, p. 116).

²⁾ Delle diversità per la concezione della storia hanno, fra gli altri, discorso il Masaryk (*Die philos. und sociol. Grundlagen d. Marxismus*, Wien, 1899), il Di Carlo (*La concez. material. della storia di C. M.*, Palermo 1903, p. 10), il Masci (*Il mater. stor., Appunti critici* in Atti della Soc. Reale di Napoli, 1908). Per la filosofia il Gentile, pur avendo chiamato l'Engels « il Metrodoro » del M., esprime però il dubbio che egli non avesse « penetrato mai abbastanza profondamente la parte filosofica delle teorie del suo compagno e maestro » (*La filos. di Marx*, Pisa, 1899, cfr. pp. 91, 108, n. 115-16 e 120). Il giudizio misurato del Gentile perde la sua giusta misura in Arturo Labriola, che riproducendone le parole, aggiunge che « Engels

lirono fra di loro ¹⁾, pur sempre aiutandosi a vicenda e talvolta anche cooperando in uno stesso scritto ²⁾, mentre, per una parte, valse a rendere più evidenti le differenze individuali, corrispondeva però d'altro lato alla varietà della natura intellettuale, e ne rappresentava una naturale conseguenza.

Il pensiero filosofico d'entrambi s'era formato sopra tutto nella scuola hegeliana ³⁾; ma mentre per il Marx il problema, che alla filosofia si presenta come iniziale e fondamentale, è quello della conoscenza, che contiene in sè lo stesso problema dell'essere, per l'Engels (anche per l'indole degli

fu e resta un cervello molto limitato » ed esprime perfino il dubbio che conoscesse tutta l'opera del Marx (*Marx nell'econ. e come teorico del socialismo*, Lugano, 1908, p. 35).

¹⁾ Che non è soltanto quella indicata dall'Engels nella *Prefaz.* del 1887 alla ristampa del suo *Per la quest. delle abitaz.* (1872), nel senso che a lui fosse attribuita la polemica nella stampa periodica, perchè « Marx serbasse il tempo per comporre la sua opera capitale » (Collezz. Ciccotti, serie II, fasc. 15, p. 5). La stessa indole degli argomenti è alquanto diversa per i due scrittori.

²⁾ Per altro è spesso distinguibile la parte che si deve all'uno, da quella che è opera dell'altro. Così nel *Die Heilige Familie* del 1844, nell'*Antidühring* (un cui capitolo fu scritto dal Marx) del 1878, nell'*Orig. della fam., della propr., e dello Stato* (1884) ove sono frammenti del Marx. Non così nel *Manifesto dei comunisti* (1848) e nello scritto contro *Hermann Kriege*. Nel trattare del pensiero dell'Engels, pertanto, io prescindendo da questi scritti, in cui non sarebbe determinabile ciò che a lui spettò, riserbando la considerazione a quando studierò il pensiero del Marx.

³⁾ Il Marx era passato alla scuola hegeliana dall'attaccamento al Kant e al Fichte (cfr. lettera del 1837 nella *Neue Zeit* del 1897, ottobre). L'Engels, parlando della derivazione filosofica del comunismo critico, si richiama più volte insieme a Kant, Fichte, Hegel (v. ad es. nella *Prefaz.* al noto estratto dall'*Antidühring: Passaggio del social. dall'utopia alla scienza*). Ma del Kant e del Fichte non pare dimostrabile altra azione sopra l'Engels se non quella indiretta attraverso l'Hegel, da lui considerato come « conclusione di tutto il movimento da Kant in poi ». (*Lud. Feuerbach e il punto d'approdo* etc., in Coll. Cicc. fasc. 18, p. 4). Del Kant però bisogna ricordare anche l'azione sul concepimento storico della natura come processo di sviluppo. (Cfr. *L. Feuerb.* etc. e l'*Antidühring* ove più volte il Kant è ricordato a questo proposito).



studi prima compiuti ¹⁾ e delle ricerche personali atte a sviluppare in modo particolare le capacità dell'osservazione dei fatti esterni) il problema fondamentale è quello dell'essere e del divenire, nella natura come nella società. Ora questo diverso modo di concepire il problema filosofico non poteva essere senza effetto, sia sulla concezione generale, che ne risultava, sia anche sulla applicazione di questa ai problemi storici e sociali.

L'Engels, sulla base sopra tutto della filosofia naturale ²⁾, tende, spesso per altro più nell'espressione verbale che nella realtà del pensiero, alquanto più al materialismo, là dove il Marx, partendo dalla critica della conoscenza, giunge ad una filosofia della *praxis*, che molto male si direbbe materialistica, se alle parole si voglia conservare il loro significato genuino ³⁾. La stessa maggiore facilità di tradurre in espressioni rigide e unilaterali il proprio pensiero non deriva all'Engels soltanto dall'intento polemico di molti suoi scritti ⁴⁾, ma anche da quella propensione al dogmatismo, che è propria di chi non tenga presente, come problema filosofico fondamentale, quello della conoscenza; e per que-

¹⁾ Quando il Marx e l'Engels si conobbero, nota il Mehring (*Storia della dem. soc. tedesca*, in coll. Cicc., serio IV, p. 176) in Marx avevano il sopravvento gli studi filosofici, in Engels quelli economici, per essersi egli trovato in mezzo all'industria inglese a fare osservazioni e ricerche. Sul *Fachstudium* del Marx si veggia la prefaz. al *Zur Kritik der Polit. Oekon.* e la lettera del 1837 già citata.

²⁾ Nella prefaz. alla II ediz. dell'*Antidüehring* l'Engels parla dei suoi studi di scienze naturali, durati otto anni, ai quali attendeva, quando gli capitò il libro del Dühring. I suoi scritti precedenti erano stati sopra tutto di economia e di storia: dell'opera scritta a Bruxelles col Marx nel 1845 « per fare i conti con la filosofia », nulla sappiamo, se non quanto di essa possa esser riflesso nell'*Antid.* e nel *Lud. Feuerbach*, successivi a quegli studi di scienze naturali, di cui espongono i risultati nell'applicazione della dialettica alla natura.

Si potrebbe osservare che l'Engels negava una filosofia naturale di fronte alla scienza. Ma su tale questione rimando a più innanzi.

³⁾ Cfr. Gentile, *La filos. di Marx* e il mio: *La filos. del Feuerbach e le critiche del Marx* in *Cultura filos.* 1909.

⁴⁾ Cfr. prefaz. alla II ed. dell'*Antidüehring* e lettera del 21 sett. 1890.



sto appunto tale carattere si riscontra alquanto meno nel Marx ¹⁾.

Veramente, nello scritto sul *Feuerbach*, l'Engels scrive « essere il grande problema fondamentale di ogni filosofia « quello del rapporto fra il pensare e l'essere » ²⁾; ma per lui sembra in parte questo identificarsi colla questione del rapporto fra spirito e natura (onde la opposizione di spiritualismo e materialismo); in parte, per ciò che riguarda la possibilità di cogliere col pensiero la realtà, pare risolversi molto semplicemente, contro l'Hume e il Kant, con la stessa pratica, la quale ci dimostra la possibilità di servirci ai nostri fini delle concezioni forniteci, intorno agli oggetti, dall'esperienza. « Se noi possiamo provare la esattezza della « nostra concezione di un elemento naturale mentre lo produciamo dalle sue condizioni, lo facciamo servire ai nostri « scopi, finisce la inconcepibile *cosa in sè* di Kant » ³⁾. Una soluzione, dunque, che non risponde neppure al Berkeley, non che all'Hume e al Kant.

L'Engels credeva probabilmente, con le sue affermazioni, di riprodurre la posizione filosofica assunta dal Marx con la seconda delle sue note critiche al Feuerbach ⁴⁾. « La questione se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, « non è una questione teorica, ma una questione pratica. « Nella *praxis* può l'uomo provare la verità, cioè la realtà

¹⁾ Il Marx, per il suo stesso punto di partenza e per la potenza intellettuale, era mente più filosofica. Con modestia mirabile lo stesso Engels, nel dichiarare che il proprio contributo al materialismo storico era tale, che il Marx l'avrebbe anche senza di lui recato, mentre egli da solo non avrebbe potuto giungere alla « acuta concezione conclusiva » appartenente al Marx, scrive: « Marx stava più in alto, guardava più lontano, abbracciava con un colpo d'occhio più e più rapidamente di noi tutti » (*Lud. Feuerbach etc.*, nota a pp. 26-27 dell'ediz. Ciccotti).

²⁾ *L. Feuerb.*, pp. 12-14. (Quando non metto altra indicazione mi riferisco all'ediz. Ciccotti).

³⁾ *Ibid.*, 14.

⁴⁾ Pubblicate dall'Engels medesimo in appendice al suo *Lud. Feuerbach*. La traduzione cui mi attengo è del Gentile: *Filos. di Marx*.



« e la oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla « realtà o irrealtà di un pensiero che si isoli dalla *praxis*, « è questione puramente scolastica ».

Ma di questi principi filosofici l'Engels dava una interpretazione erronea. Per il Marx il pensiero è *praxis* ed è *praxis* il suo oggetto; ossia nella *praxis* si avvera l'esistenza di entrambi i termini, e in essa, quindi, pensiero e realtà coincidono. *Praxis* è il processo del conoscere, che il Marx (pure assumendo come punto di partenza l'attività *sensitiva*) considera al pari dell'Hegel superamento dell'antitesi fra « l'unilateralità della soggettività e l'unilateralità dell'oggettività »¹). Separarsi dalla *praxis* significa separare con l'astrazione i due termini, che hanno soltanto nel rapporto esistenza e vita; significa cioè togliere ad essi la vita e l'esistenza reale. E poichè il metodo astratto è proprio della scolastica, il Marx considera questione puramente scolastica quella sulla realtà di un pensiero, che si isoli dalla *praxis*.

L'esigenza espressa dal Marx è quindi affine a quella, in cui l'Hegel riassumeva il valore del principio della esperienza, il cui concetto si accosta assai da vicino a quello della *praxis* per il Marx.

« Il principio dell'esperienza contiene l'affermazione in-
« finitamente importante, che l'uomo, per accettare e tener
« per vero un contenuto, deve *esserci dentro* egli stesso; più
« determinatamente, ch'egli trova quel contenuto in accordo
« ed unione con la *certezza di se stesso*. Dev'essere egli stesso
« colà... con la sua autocoscienza essenziale »; « vi si deve

¹) *Encicl. delle scienze filos.* § 225 (cito dalla trad. Croce, Bari, Laterza). V. anche § 427 sulla attività propria dell'io, che nega i due momenti unilaterali, e il *Zus.* al § 442 contro la psicologia condillacchiana. Questa critica al Condillac merita in particolar modo di esser richiamata, perchè mette in rilievo il carattere antidialettico dello sviluppo da una *tabula rasa*, cioè da quella supposizione, che il Marx energicamente ripudia, e l'Engels invece sembra talora voler risuscitare e far sua, pur sostituendo l'evoluzione della specie allo svolgimento individuale, di che parlava l'empirismo lockiano e il sensismo francese.



egli stesso saper presente » per ammetterlo; e in ciò sta anche il principio di *libertà* intrinseco all'empirismo ¹⁾).

All'affermazione di questo principio della esperienza il Marx aggiungeva, — per il concetto che la *praxis* sia l'attività sensitiva umana, che pone o crea l'oggetto, e con ciò vien formando se stessa — l'esclusione di ogni realtà estranea alla *praxis*; considerando l'oggetto e il soggetto non come per se stanti, ma come formazione della *praxis*, doveva concludere alla oziosità di ogni questione sulla *cosa in sè* o sulla realtà, potenza, oggettività del pensiero astratto dalla *praxis* ²⁾).

Nulla di ciò risulta da quanto dice l'Engels ³⁾): perchè la possibilità di trovar confermate dalla esperienza le proprie previsioni, e di adoperare quindi agli usi pratici della vita le proprie rappresentazioni mentali, era perfettamente conciliabile (ed era stata conciliata) con lo stesso idealismo soggettivo del Berkeley, che non risolveva, ma poneva anzi la questione del rapporto fra il pensiero e la realtà, sciolta poi dall'Hume nel senso dello scetticismo.

Dal non aver sentito nel suo valore il problema della conoscenza deriva all'Engels l'opinione, che egli ha comune con la corrente materialistica, e che non sempre esprime per esagerazione polemica, della possibilità di un assorbimento della filosofia nella scienza. Nell'*Antidühring* egli scrive: « Quando non facciamo provenire lo schematismo del mondo

¹⁾ Encicl. delle scienze filos., § 7, Zus. e § 38 Zus.

²⁾ Anche in questo punto il Marx si atteneva ad insegnamenti dell'Hegel. (Cfr. Enciclopedia delle so. filos., § 10, Zus.). Il semplice accenno a queste idee del Marx confuta sufficientemente quella tesi del Masaryk, che Antonio Labriola così riassume: « Marx (questo è il succo della caratteristica) segna l'estremo limite della reazione contro il *subiettivismo*, « in quanto che per lui la natura è il *prius* e la coscienza non è che re-sultato, dunque *obiettivismo positivo assoluto* ». (*Del Material. storico*, Roma, 1902, pp. 147-8).

³⁾ Ant. Labriola scrisse che « l'*Antidühring* reca a un di presso tutta « quella filosofia, che occorre all'intelligenza del socialismo stesso » (*Discorrendo etc.*, p. 20). Resterebbe a provare che esso riproduca la posizione filosofica delle note del Marx al Feuerbach, che pure l'Engels stesso considerava nucleo *der neuen Weltanschauung*.



« dalla mente, ma solo, *mediante* la mente, dal mondo reale
 « ricaviamo il principio dell'essere quale esso è, non abbi-
 « sogniamo di alcuna filosofia, ma della conoscenza positiva
 « del mondo e di quanto in esso accade; e quanto allora ne
 « scaturisce non è del pari filosofia, ma scienza positiva »¹).

E nello scritto su *Feuerbach* analogamente è detto, che il sistema della natura, come processo storico evolutivo, che s'opera dialetticamente, è dato oggi dalla scienza, per cui « la filosofia naturale è definitivamente eliminata »; e lo stesso accade per la filosofia della storia, del diritto, della religione etc.²).

Ma in realtà l'Engels nè supera, come crede, il problema della conoscenza, nè esce dal dominio della filosofia.

II.

La questione della conoscenza.

Non supera la questione gnoseologica; perchè, ancor quando la mente sia intesa soltanto come lo strumento, per mezzo del quale dall'esperienza si cerchi di trarre il principio dell'essere, questa ricerca induttiva, per la distinzione ed opposizione che, quasi suo malgrado, l'Engels viene a porre fra mente e mondo materiale, è pur sempre un rapporto tra il pensiero e gli oggetti dell'esperienza, e il suo risultato, come l'Engels stesso dichiara, è prodotto mentale e diventa dato mentale per l'interpretazione successiva dell'esperienza³). E anche ammessa l'obiezione dell'Engels (il cui significato discuteremo più oltre), che non si deve prender « la coscienza, il pensiero, come qualcosa di determinato, « che sia fin da principio in opposizione con l'essere e la

¹) *Antidühring*; cfr. p. 22 della traduzione italiana (piuttosto infelice) nell'ediz. Sandron.

²) *L. Feuerb. e il punto d'approdo* etc., p. 30.

³) *Prefaz.* alla II ediz. dell'*Antidühring*.



« natura », perchè « la coscienza e il pensiero sono il prodotto del cervello umano, e l'uomo stesso è un prodotto della natura, che si è sviluppato nel e col suo ambiente »¹⁾, non è tolta affatto la difficoltà.

Anche come *prodotto* (e resterebbe a spiegarsi *come* dalla natura sorga la coscienza) il pensiero ha pure, secondo l'Engels, un'esistenza reale e una realtà di rapporti col mondo: l'opposizione, la cui esistenza è negata alle origini dell'essere, è riconosciuta invece nel momento attuale dello sviluppo; con quanto vantaggio della coerenza e solidità interna di questa concezione, vedremo più oltre.

L'Engels è ben lontano, non ostante le ripetute dichiarazioni di materialismo, dalle superficiali banalità del Vogt e del Moleschott, dalle affermazioni che il pensiero sia una semplice secrezione del cervello, come l'urina dei reni²⁾; egli non pensa neppure a porre in dubbio la realtà della coscienza. Già lo stesso Büchner aveva posta netta la distinzione, anzi opposizione della coscienza, che per lui si identificava con la forza, dalla materia³⁾; ed il Feuerbach,

¹⁾ *Antidühring*, p. 21 della trad. ital., ed. Sandron, alla quale intendo riferirmi ogni volta che non metto altra indicazione.

²⁾ Affermazione cui mancava anche il merito della originalità, perchè il Vogt la traeva dal Cabanis.

³⁾ *Kraft und Stoff*, cap. XIII (*il pensiero*). Discutendo in questo capitolo l'aforisma del Vogt su citato, il Büchner dichiara che il paragone è poco felice: « il pensiero non ha nulla di materiale », egli dice; se la forza è inseparabile dalla materia, « non di meno l'idea di ciascuna è differentissima, e l'una è, sotto un certo aspetto, negazione dell'altra. Noi non sapremmo definire lo spirito o la forza che come qualcosa di immateriale, escludente quindi la materia e ad essa opposta ». Analogamente nel cap. V (*dignità della materia*), materia e spirito sono considerati due enti, che necessariamente si suppongono, eguali in dignità pure essendo l'uno base dell'altro; e così nel cap. XII (*cervello ed anima*), se bene qua e là si trovi qualche frase un po' alla Vogt. E nella lettera al Collingwood, pubblicata come prefaz. all' VIII ediz. ted., volendo difendere l'idealità del « nostro così detto materialismo », il B. afferma che la mente, nel progressivo sviluppo, « pervenne all'indipendenza e all'autonomia », e dichiara suo principio l'unità dell'universo, che comprende sotto le stesse



pure avendo scritto la anche troppo famosa frase « l'uomo è ciò che mangia »¹⁾, aveva considerato il materialismo puramente naturalistico come « la base dell'edificio del sapere umano, ma non l'edificio stesso ».

Ora l'Engels accetta quest'ultima proposizione del Feuerbach, e insiste sulla necessità di « non trascurare che « tutto ciò che muove un uomo deve passare per la sua « testa — persino il mangiare e il bere, che devono cominciare con la fame e la sete e finire con la sazietà, sentite « per mezzo della testa. Le impressioni del mondo esterno « sull'uomo fanno presa sulla sua testa, vi si riflettono come « sentimenti, pensieri, impulsi, determinazioni di volontà, in « breve come *correnti ideali* e diventano sotto questo aspetto « *forze ideali* »²⁾.

E nella già citata prefazione all'*Antidühring* (II ediz.) egli rammenta che « i risultati delle esperienze sono *idee* » e che « l'arte di operare con le idee esige il pensiero ».

Affermare dunque la realtà della coscienza e la sua distinzione dal mondo materiale, affermare la distinzione fra l'azione dell'esperienza esterna e le idee, e la necessità del pensiero per operare con le idee, è porre in alcuni dei suoi aspetti il problema della conoscenza.

Nè si potrebbe dire che l'Engels non abbia *affatto* sentito questo problema che per lui scaturiva dallo stesso problema, che la scienza si propone, di mostrare la connessione sistematica della totalità dei processi naturali. L'aspirazione della conoscenza umana a una sistemazione universale costituisce lo stimolo al proprio sviluppo storico; ma rappresenterebbe, se mai potesse una volta essere appagata, la fine di

leggi universali tutte quante le esistenze, corporee ed intellettuali. Non per nulla al cap. XIII il Büchner vuol riassumere la sua opinione con una citazione dal Lotze.

Tutto ciò, che è pure importante per giudicare l'opera del Büchner, sembra essere quasi del tutto sfuggito a Paul Janet. (Cfr. *Le matérialisme contemporain, Le système de M. Büchner*, Paris 1878).

¹⁾ Nella *recensione* del 1850 alla *Teoria degli alimenti* del Moleschott.

²⁾ *Lud. Feuerb. etc.*, p. 19.



esso. Ora l'Engels afferma che il raggiungimento di una tale finalità « rimane per noi, come per tutti i tempi, una impossibilità ».

« Gli uomini si trovano dinanzi a questo contrasto: ri-
« conoscere da un lato che il sistema cosmico si esaurisce
« nella totalità della sua connessione; sentirsi, per l'altro
« lato *mai* capaci di scioglierne intieramente il problema,
« sia per la propria natura, sia per il sistema cosmico »¹).
Questa opposizione, per altro, non consiste secondo lui in
una incapacità assoluta della natura umana, come per una
distinzione tra forme soggettive della intuizione o della ra-
gione e realtà oggettiva, o per una separazione di fenomeni
e noumeni irraggiungibili dalla conoscenza umana.

Riproducendo un pensiero del Feuerbach²), egli dice
che si tratta della « contraddizione fra l'intimo illimitato
« potere umano di concepire, e la sua reale esistenza in
« uomini esteriormente limitati, che si risolve nel succedersi,
« almeno per noi praticamente infinito, del genere umano
« in infinito progresso »³). Ogni concezione umana, dunque,
presenta i caratteri della soggettività e della storicità: resta
« limitata oggettivamente per la posizione storica, sogget-
« tivamente per le vedute del suo autore, secondo la sua
« costituzione »⁴); ma i limiti che esistono per l'individuo
non esistono per la *umanità*; dipendono dalle condizioni in
cui *ogni* coscienza particolare viene a trovarsi nello sviluppo
della sua attività, non dalla natura *della* coscienza.

Tuttavia il problema è appena accennato e non discusso
a fondo: nè le affermazioni dell'Engels, come vedremo più
oltre discutendo il suo materialismo, pur contenendo ele-
menti per una teoria dell'esperienza, gli danno una risposta
sempre coerente. Occorreva, per raggiungere una soluzione

¹) *Antidühring*, pp. 22-23.

²) Cfr. il mio *La filos. del Feuerb. e le critiche del Marx in Cult. filos.*
1909. Il Feuerbach qui concordava con l'Hegel (*Logica*, § 44).

³) *Antid.*, 118.

⁴) *Antid.*, 23.



chiara e precisa, che l'Engels avesse soddisfatto a quella esigenza, che egli considerava superstite allo stesso assorbimento, da lui affermato, della filosofia nella scienza: alla filosofia resterà sempre, egli scriveva, « indipendente la dottrina del pensiero e delle sue leggi »¹⁾.

Ma per quanto l'*Antidühring* contenga anche discussioni sui concetti di tempo, di spazio, di causa, con richiami alla *Critica della ragion pura*, oltre che alla filosofia dell'Hegel, è certo tuttavia che il problema non fu mai dall'Engels affrontato in modo organico e sistematico²⁾ (egli non era filosofo di professione); e che da questo difetto iniziale derivarono in gran parte le contraddizioni del suo pensiero di fronte al problema filosofico.

Di lui potrebbe dirsi quello che l'Höfding scrisse del Feuerbach: « egli non si addentra mai in discussioni gnoseologiche, ed anche quando si presenta come un realista assoluto, il suo pensiero conserva qualche cosa di dogmatico »³⁾.

Tuttavia i punti, di cui si è discusso, restano importanti per tre varie considerazioni: 1.° che l'Engels viene a porre (pur senza risolverlo) un problema della conoscenza che ha le sue connessioni inscindibili con quelli della filosofia della natura e della storia; 2.° che egli riesce al riconoscimento di quella filosofia, che intendeva *negare, superandola* nella scienza positiva; 3.° che rivela molteplici elementi di una concezione ben disforme da quel materialismo, che affermava a parole, e il cui nome quindi applicava alla teoria della storia.

¹⁾ *Antid.*, 11.

²⁾ Neppure nel senso, voluto dall'Hegel, che solo *dentro la filosofia* può aver luogo una teoria della conoscenza, come solo nel lavoro è possibile la conoscenza dello strumento (*Enciclopedia*, § 10).

³⁾ *Storia della filosofia moderna*, trad. italiana (Torino, Bocca), II, 263.



III.

**La filosofia e la scienza per l'Hegel
e per l'Engels.**

La negazione della filosofia nella scienza è nell'Engels conseguenza del non essersi saputo liberare di un errato punto di vista dell'Hegel.

L'Hegel, come anche lo Schelling, secondo fu assai bene osservato dal Croce ¹⁾, consideravano le scienze come una semifilosofia, e la filosofia come la vera scienza; là dove il Kant e il Jacobi avevano fatto delle scienze esatte una non-filosofia, cui però appartiene il vero valore conoscitivo, e della filosofia una non-scienza, che per i problemi essenziali deve rivolgersi o alla ragion pratica o al sentimento e sapere immediato ²⁾. Quindi con lo Schelling e l'Hegel, considerandosi il metodo naturalistico e il filosofico entrambi quali metodi della verità scientifica, la quale non può avere che un solo metodo suo intrinseco, accadeva che dei due metodi ognuno tendesse ad eliminare l'altro.

Ora per l'Hegel la natura, nel senso in cui la trattano le scienze naturali, non ha storia; e la filosofia naturale le applica una dialettica di concetti puramente ideali, che non tocca la fissità delle specie. « Poichè la filosofia della natura, « dice il § 246 dell' *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, è considerazione concettuale, essa ha per oggetto lo stesso uni-
« versale, ma preso per sè, e lo considera nella sua propria
« necessità immanente, secondo l'autodeterminazione del con-
« cetto ». Quindi la scienza naturale resta in certa guisa

¹⁾ *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filos. di Hegel*, Bari, Laterza, v. pp. 148-9 e tutto il cap. sino a p. 167.

²⁾ Contro la ragion pratica Kantiana e il sapere immediato di Jacobi si veggano specialm. i §§ 53, 60, 67, 71-2 dell' *Enciclop. delle sc. filos.*



estranea alla filosofia della natura: la filosofia deve esser distinta dalla fisica empirica, perchè in essa « il fondamento deve essere la *necessità del concetto* »¹⁾ mentre nella scienza empirica l'universale resta esterno al particolare, e i particolari restano reciprocamente estrinseci ed accidentali²⁾. « La natura è da considerare come un sistema di gradi, di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la prossima verità di quello da cui risulta; ma non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro *naturalmente*, ma nel senso che è *prodotto nell'interno dell'idea*, che costituisce la ragione della natura³⁾. *La metamorfosi spetta solo al concetto come concetto*, giacchè solo il cangiamento di questo è svolgimento... Rappresentazioni nebulose e in fondo d'origine sensibile, come quelle del nascere degli animali e delle piante dall'acqua, o degli organismi animali più sviluppati da quelli più bassi, etc. *debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica* »⁴⁾.

Per tanto la fisica può, tutt'al più, secondo l'espressione del Vera⁵⁾ raccogliere i materiali, cui la filosofia applica poi la sua forma. La spiegazione razionale della natura e dei singoli oggetti, fatti e processi resta così compito esclusivo della filosofia, che in tal modo verrebbe a negare ed assorbire le scienze.

Ora l'Engels non ha saputo superare questo erroneo punto di vista: considera ancora i due metodi, della scienza

1) *Ibid.* § 246 *Zus.*

2) *Encicl.* § 9.

3) Nel § 18 dell'*Encicl.* stessa è detto che nella natura, ciò che vien conosciuto non è altro che l'idea, ma essa è nella forma dell'*alienazione*.

4) *Encicl.* § 249 e *Zus.*

5) Il Croce giustamente osserva: « codeste son frasi, animate di molta impertinenza contro i fisici, e tuttavia vuote di ogni contenuto », (*Ciò che è vivo etc.*, p. 163). Il Vera, il quale aggiungeva di suo il paragone dei fisici coi manovali, del resto non faceva che esagerare l'Hegel: « le scienze empiriche non se ne stanno al semplice percepire i fenomeni singoli, ma, pensandovi intorno, elaborano la materia per porgerla pronta alla filosofia », (*Encicl.* § 12, *Zus.*). L'elaborazione per il Vera diventa semplice raccolta.



e della filosofia, come opposti, di modo che, se l'uno conduce alla verità, l'altro non può condurre che all'errore. Ma poichè al suo tempo era mutato profondamente il carattere della scienza naturale, che, sotto l'influenza del Mayer e del Darwin, specialmente, s'era fatto succo e sangue del concetto storico dello sviluppo (evoluzione) inteso *naturalisticamente* anzi che idealisticamente, l'Engels, contro la filosofia della natura dell'Hegel (ma pure secondo il principio animatore di tutto il pensiero di lui) afferma « il carattere dialettico dei processi di natura », e, quindi, la concezione dialettica come propria della scienza naturale ¹).

Il metodo dialettico è diventato proprio della scienza naturale, e, come metodo della verità scientifica, tende ad eliminare quello della filosofia; ma in quanto questo si ponga con esso contrastante. Di fronte a questa scienza essenzialmente dialettica, una filosofia naturale, che negava la storicità dei processi di natura, si presentava in tal modo come grado negato nel suo superamento e divenuto superfluo ²).

L'assorbimento hegeliano delle scienze nella filosofia si muta per l'Engels nell'assorbimento della filosofia nella scienza, appunto perchè la scienza s'è appropriato il metodo, che l'Hegel considerava esclusivo della filosofia. Contro la scienza dialettica della *natura* la filosofia dell'*idea* non poteva più per lui mantenere i suoi diritti. Soltanto, l'Engels non s'accorgeva che questa scienza, che egli presentava siccome un « materialismo dialettico che non ha bisogno di una « filosofia, che si ponga al di sopra delle scienze, dal momento che ogni singola scienza ha bisogno di conoscer le

¹) Prefaz. all' *Antidühring*.

²) Mi sembra evidente che questo processo di pensiero abbia condotto l'Engels alla negazione della filosofia, anzichè l'affermazione del Feuerbach (*Wesen d. Christ.*) di essersi liberato di ogni filosofia, « che è una bigotta della teologia ». La dichiarazione del Feuerbach, del resto, non voleva significar altro che il superamento d'ogni metafisica del trascendente (o filosofia *speculativa*, che egli sempre considera equivalente alla teologia: cfr. prefaz. al *Wes. d. Christ.*; 2.^a ediz.) nel materialismo.



« cose nella loro essenza e connessione »¹⁾, era una filosofia naturale bell'e buona. Non in quanto (s'intende) osservazione ed esposizione dei fatti nel loro successivo svolgimento dialettico, ma in quanto teoria della natura, e concepimento del carattere dialettico dei processi.

In parte, per altro, l'Engels stesso mostrava di averne un po' coscienza, quando osservava nell'*Antidühring* che la filosofia era qui *aufgehoben* che è quanto dire « al tempo stesso *superata e conservata* », superata per la forma (idealistica), conservata per il contenuto effettivo (dialettico)²⁾.

Secondo il pensiero dell'Engels, la scienza si fa veramente degna del suo nome, quando sia animata dalla concezione dello sviluppo dialettico, e ne compenetri l'esposi-

¹⁾ *Antidühring*, p. 11. Antonio Labriola, a un certo punto del suo *Discorrendo* etc. (pp. 76-7) riferisce questo passo, mostrando quasi d'accettarne le conclusioni. Ma non si può dire, come sembra al Gentile (*Filos. di Marx*, p. 129) che egli senz'altro faccia propria la posizione dell'Engels. Il materialismo storico, che è per lui *filosofia* in quanto *Lebens und Weltanschauung* (Cfr. *Discorrendo* etc. pp. 11, 18, 70-71) costituisce, egli dice, un esempio vivente della tendenza del nostro tempo alla immedesimazione della filosofia con la materia del saputo, alla completa eliminazione del divario tradizionale tra scienza e filosofia. Ma questa tendenza è e resta un *desideratum*: « la opposizione tra scienza e filosofia si mantiene e si « manterrà, come termine e momento *sempre* provvisorio, per indicare appunto che la scienza è di continuo in sul divenire, e che in cotesto di « venire entra per non poca parte l'autocritica ». (*Ibid.*, 71-72). È una *tendenza al limite*, che implica l'irraggiungibilità di questo. E a proposito del libro del Wahle, inteso a dimostrare che *la filosofia è giunta alla sua fine*, il L. argutamente osserva: « Peccato che il libro sia tutto di « filosofia da un capo all'altro! Vuol dire che essa, la filosofia, per negare se stessa, deve affermarsi! » (*Ibid.* 82). La filosofia, dunque, per il Labriola resta come resta la scienza; se egli, dice che o'è e non c'è (*ibid.* 82) intende significare quello che altrove (*Del material. storico*, 103) aveva così espresso: « *Filosofia non vuol dire mai scienza o dottrina o parte di cose « particolari, ma è semplicemente un grado, una forma, uno stadio del « pensiero, per rispetto alle cose stesse, che entrano nel campo della scienza* ».

²⁾ *Antidühring*, 137. Ci sarebbe da fare qualche riserva per la terminologia dell'Engels: è poco esatto chiamar forma l'idealismo e contenuto la concezione dialettica.

zione dei fatti: ma tale penetrazione è possibile in quanto quella concezione universale sia pensata.

La filosofia in tal modo diventa condizione della scienza, per il bisogno, che nella scienza l'Engels afferma, di conoscer le cose nella loro essenza e connessione. Diventa condizione della scienza, perchè si riconosce che il metodo suo (la dialettica) vuol essere il metodo stesso della scienza; perchè, in altre parole, posto il metodo dialettico siccome quello della verità scientifica, ogni altro metodo viene ad essere escluso, dalla scienza quanto dalla filosofia.

Ma non per questo la filosofia viene assorbita o distrutta. La scienza filosofica o filosofia scientifica, che dir si voglia, può costituire una identità concreta, come bene osservava il Gentile ¹⁾ al Labriola, solo a patto di vivere nella differenza fra scienza e filosofia.

L'Engels dice che *ogni singola scienza* ha bisogno di venire in chiaro della sua posizione nell'insieme delle cose, e della conoscenza delle cose, nella loro essenza e connessione, e che per ciò la scienza speciale dell'insieme diventa superflua. Ma la concezione dell'insieme è pure condizione necessaria, perchè di ogni scienza si possa comprendere in tale insieme la posizione particolare. Il problema, che *ogni scienza singola* sarebbe per sè assolutamente impotente a risolvere, può trovare la soluzione sua soltanto per opera della *scienza dell'insieme*.

E difatti l'Engels ci presenta un *materialismo dialettico*, che non vuol essere certamente una *scienza singola*, ma una *scienza dell'insieme*, o, come si esprime l'Engels, *die neue Weltanschauung*.

Se avesse meglio chiarito il suo pensiero, si sarebbe accorto che egli voleva alla *enciclopedia filosofica* idealistica, alla maniera dell'Hegel, sostituita un'altra naturalistica, o, per usare la sua parola, materialistica. Ma avrebbe anche compreso che il naturalismo o il materialismo sono al pari dell'idealismo la veduta d'insieme di questa enciclopedia,

¹⁾ *La filos. di Marx*, 130-1.



non l'enciclopedia stessa, e che l'enciclopedia, in quanto assuma l'una o l'altra di queste vedute a proprio concetto fondamentale, associandola alla dialettica, si fa essa stessa filosofia: della natura, o della storia etc., a seconda delle varie sue parti.

Questa osservazione pertanto vale anche per un'altra negazione dell'Engels, il quale, seguendo quel medesimo ordine di idee, che sopra ho esposto, e la supposizione che il *materialismo dialettico* sia scienza e non filosofia, nega anche la filosofia della storia di fronte alla scienza positiva. Anche qui per la contrapposizione del materialismo all'idealismo hegeliano.

La filosofia della storia dell'Hegel, secondo l'opinione del Gans, che ne fu l'editore, era un « tentativo di stabilire « una filosofia *logica* sulla *materia* delle opere umane », di « conoscere in qual parte di questa *esteriorità* sta ciò, che si deve presentare come *idea* » ¹⁾.

Ma (ciò che dalle parole del Gans non risultava a sufficienza chiaro) il pensiero filosofico, col quale la storia andava, secondo l'Hegel, esaminata, era che la ragione governante il mondo fosse di ogni vita naturale e spirituale non soltanto *l'infinita potenza* e *l'infinita forma*, ma anche *l'infinita materia*, nel senso che « non ha bisogno di un materiale, come mezzo da cui riceva il nutrimento e gli oggetti della sua attività; essa vive di se stessa ed è il proprio « materiale » ²⁾.

Il regno dello spirito, in cui si compie la storia del mondo, ha per sua natura la libertà, cioè un principio interno, al contrario della materia, che ha la sua sostanza fuori di sè ³⁾.

Ora, sebbene ciò che è in sè non sia ancora un reale, e sebbene la realtà esiga l'attuazione per mezzo degli uo-

¹⁾ Prefazione alla *Filosofia della storia*.

²⁾ *Filos., della storia (Introduzione)*, trad. ital. di G. B. Passerini, Capolago, 1840, pp. 9-10.

³⁾ *Ibid.*, pp. 17-19.



mini, mossi dai loro interessi, bisogni e istinti ¹⁾, l'oggetto vero della filosofia della storia non sono però questi mezzi dell'astuzia della ragione ²⁾; ma è la ragione stessa e il suo sviluppo dialettico nel suo aspro e perpetuo combattimento con se stessa ³⁾ fino al raggiungimento del suo scopo assoluto, che è la coscienza della libertà e il ricongiungimento dello spirito con se stesso.

Anche qui, dunque, la dialettica è interna al concetto; vale a dire il legame, che unisce i vari momenti dello sviluppo, rappresentati ciascuno da un popolo, è interno al concetto, non alle sue forme esterne, costituite dai popoli storicamente esistenti. Lo spirito è per la filosofia, come per Amleto, la talpa che scava sotterra, e vi compie la sua opera ⁴⁾: la filosofia non deve fermarsi sulla terra, ma, oltre essa, inseguire la talpa attiva nel suo cammino.

Da questo modo d'intendere la filosofia della storia deriva la negazione dell'Engels ⁵⁾. Una filosofia, per la quale la storia è sviluppo dello spirito, e la materia non va considerata che come mezzo dello spirito stesso, avendo fuori di sé la sua essenza ⁶⁾, si presentava al suo pensiero come il contrario di quella concezione, per la quale precisamente nella materia deve ricercarsi la spiegazione della storia. E poichè a questa materia delle opere umane, come già alla natura, il ritmo dialettico era da lui e dal Marx considerato *intrinsecamente* proprio, egli ne concludeva la eliminazione della filosofia nella storia *materialisticamente* concepita ⁷⁾.

1) *Ibid.*, pp. 24-25.

2) *Ibid.*, p. 30.

3) *Ibid.*, pp. 50-51.

4) *Ibid.*, 72.

5) Insisto sulla opposizione all'Hegel, perchè credo che in essa stiano molti elementi del processo genetico dello stesso materialismo storico e, quindi, della sua più esatta interpretazione.

6) Cfr. anche della *Filos. della storia* dell'Hegel il cap. *Del fondamento geografico nella storia* e v. pure Flint: *La philos. de l'histoire en Allemagne*, Paris, 1878, pp. 305-12.

7) Il Gentile (*Filos. di Marx*, p. 44) scrive: « La materia del materialismo storico, lungi dall'essere esterna ed opposta alla Idea di Hegel,

« Alla filosofia, cacciata dalla natura e dalla storia, rimane soltanto.... la dottrina delle leggi del processo pensante, la logica e la dialettica »¹).

Se non che questa creduta eliminazione (che conteneva nello stesso tempo la ammissione di una filosofia superstite) non era in fondo che contrapposizione di una nuova filosofia alle altre²): « vuol dire che essa, la filosofia — come scri-

« vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa ». Credo che resulti da quanto ho detto sopra la ragione per la quale non accolgo la proposizione del Gentile. Del resto si veggia nell'*Introduz. alla Filos. della Storia* dell'Hegel, il passo che nella citata trad. ital., è a pp. 35-36, sulla distinzione tra la materia dei bisogni e della soggettività e la ragione che se ne giova come di mezzo.

¹) *Lud. Feuerbach* p. 39. Il Croce, parlando della filosofia della storia secondo l'Hegel (*Ciò che è vivo e ciò che è morto* etc. pp. 131-2) scrive: « la storia può dar luogo a una filosofia, allorchè si passi dalla contemplazione storica del particolare agli elementi teorici, che sono in fondo a quella contemplazione, e concorrono a renderla possibile ed effettiva; « ma appunto per ciò essa non è assorbita in quella filosofia, che è il suo presupposto e la sua base ». Al contrario dell'Hegel e contro il suo panlogismo, l'Engels invece suppone che la filosofia resti assorbita nella storia come nella scienza della natura. La *storia di secondo grado* non è per lui filosofia, ma storia, che, assorbendo la filosofia, l'annulla come forma autonoma del pensiero.

²) La questione se il materialismo storico sia o no una filosofia della storia fu variamente risolta. Affermativamente dal Barth (*Die Geschichtsphilos. Hegel's u. d. Hegelianer*, Leipzig 1890; *Die Philos. d. Gesch. als Sociol.*, 1897), dallo Stammler (*Wirtschaft und Recht nach d. mater. Geschichtsauffassung*, Leipzig 1896), dal Labriola, dal Chiappelli, dal Gentile etc.; negativamente dal Croce, dal Barbagallo etc. Il Labriola, che pure, riferendo l'affermazione dell'Engels sulla eliminazione della filosofia nella scienza della storia, sembrava quasi farla sua (*Discorrendo*, etc. 76-7), dichiara però ripetutamente che il material. storico è una filosofia della storia, anzi *l'ultima e definitiva filosofia della storia*. Il Croce, al contrario, (alla cui opinione aderisce il Sorel, che vorrebbe trovarne conferma in frasi dell'Engels stesso e negli scritti storici di lui e del Marx: Cfr. *I tre sistemi sociali di Marx e Bernstein e Kautsky in Saggi di critica del marxismo*, ed. Sandron, a pp. 227 e 276) sostiene che esso non è una filosofia della storia, nè una nuova teoria, e neppure, come voleva l'Engels, un nuovo metodo; ma una somma di nuovi dati, di nuove esperienze e un canone di ricchissima suggestione (Cfr. *Della forma scientif. del mat. stor.; Le teorie stor. del Loria; Per la interpret. e la crit. di alc. concetti del Marx.*

« veva Antonio Labriola — per negar sè stessa deve affer-
« marsi! »¹⁾). Il materialismo storico, difatti, se può infor-
mare di sè la storiografia, non è per altro in sè storiografia;
ma teoria dei processi storici.

Ma prima ancora di conchiudere la questione del rico-
noscimento esplicito della filosofia da parte dell'Engels, è
intanto opportuno risolverne qui un'altra, che vi è intima-
mente connessa: è veramente materialistica nell'Engels quella
concezione dell'universo e della vita, cui egli parrebbe voler
dare il nome di scienza, anzi che di filosofia?

IV.

Feuerbach, Engels e il materialismo.

Nello scritto sul *Feuerbach*, l'Engels così espone il pas-
saggio proprio e dell'amico Marx dall'idealismo hegeliano
al materialismo: « Noi ci proponemmo di concepire le no-
« zioni del nostro cervello *in modo materialistico, cioè come*

In *Mater. stor. ed econ. Marx.*). Se non che egli dice che lo storico ha bi-
sogno di una serie di *presupposti* e di *vedute*: ora queste non sono dati,
ma teorie. E anche se siano teorie tratte dai dati, come sostiene l'En-
gels per il materialismo storico e la dialettica (Cfr. il cap. dell'*Antid.*
sulla *negaz. della negaz.* e *ibid.* a p. 20; il Gentile invece pensa che si
tratti di schema *a priori*: *La fil. di M.*, p. 93), restano pur sempre in
qualità non di esperienze nuove, ma di interpretazioni dell'esperienze.
E questo obiettava al Croce lo stesso Barbagallo, che pure negava al ma-
terialismo storico il carattere di filosofia (*Pel mater. stor.*, saggio I e III.
Cfr. anche *Storiografia, sociologia e mater-stor.* in *Riv. di sociol.*, 1901). Giu-
stamente mi sembra che si esprimesse il Chiappelli: « Questo non è un
nuovo metodo storico, ma è necessariamente un nuovo « angolo visuale,
un nuovo aspetto onde si guarda la storia, cioè una « nuova filosofia
della storia, per quanto diversa dalle vecchie costruzioni « teologiche e
metafisiche » (*Filos. e social. in Social. e pens. mod.* Firenze, 1897, p. 174).
Per un'ampia discussione dell'argomento cfr. Gentile, *La fil. di Marx*,
specialmente a pp. 22-33 e 82-100.

¹⁾ *Discorrendo, etc.*, p. 82.



« *immagini di cose reali*, invece di concepire le cose reali come « tanti gradi dell'idea assoluta. Così la dialettica non era « più che scienza delle leggi generali del movimento, così « del mondo esterno come del pensiero umano; due serie di « leggi che, per quanto identiche nella sostanza, si distin- « guono per la forma in ciò, che il cervello umano può ap- « plicarle coscientemente, mentre nella natura s' impongono « sotto forma di una necessità esteriore ¹⁾).

Qui di materialistico c'è, veramente, come già in altri passi citati, la terminologia, perchè si vogliono sostituire le parole *cervello* o *testa* a quelle di *pensiero* o *coscienza*; ma i nomi in questo caso sono veramente *flatus vocis*: il mondo della coscienza è anche in questi passi considerato una realtà al pari del mondo esterno. Vi abbiamo la medesima distinzione fra natura e spirito posta dall'Hegel come distinzione fra una logicità inconsapevole e una logicità consapevole; « spirito e natura — come dice il Croce a proposito del- « l'Hegel — sono qui due realtà: l'una di fronte all'altra « o l'una base dell'altra; ma, ad ogni modo, l'una distinta « dall'altra » ²⁾.

E alla distinzione hegeliana si richiama di fatti l'Engels nell'*Antidühring*, discutendo dei concetti di libertà e necessità e dichiarando « Hegel il primo che abbia presentata « giustamente la relazione fra libertà e necessità » col porre la libertà nella coscienza della necessità. Per quanto qui egli dica che le leggi della natura esterna e della vita fisica e *spirituale* dell'uomo non siano separabili se non nel pensiero, pure ne dichiara la differenza precisamente nel fatto della coscienza, che muta la cieca necessità in possibilità di far servire le leggi secondo un piano a determinati fini ³⁾.

Sicchè la coscienza diventa una realtà e una forza nella sua capacità di proporsi dei fini e piegare ad essi i mezzi.

¹⁾ *Lud. Feuerbach*, 27-28.

²⁾ *Ciò che è vivo*, etc., 191-2.

³⁾ *Antidühring*, 109-10.



Ora per poter chiamare materialistica la concezione, che così si viene delineando, converrebbe prestare al materialismo braccia ben grandi.

Senza dubbio l'Engels, facendo al Feuerbach merito di avere, col *Wesen des Christenthums*, « elevato di nuovo senza « ingiungimento il materialismo sul trono »¹⁾, credeva d'esser giunto a concepire chiaramente nel materialismo la soluzione del problema, da lui dichiarato fondamentale, del rapporto fra pensare ed essere, natura e spirito. Credeva di esservi giunto sopra tutto col Feuerbach e in compagnia del Marx²⁾: per questo nella prefazione al suo scritto su *L. F. e il punto d'approdo della filos. class. tedesca* dichiarava essergli sembrato debito d'onore immaneabile un pieno riconoscimento dell'azione che l'autore del *Wesen des Christenthums* aveva avuto su di loro.

Il materialismo, che egli afferma, lo attribuisce quindi anche al suo maestro, oltre che al suo compagno ed amico: quella concezione per la quale la natura è *la sola* realtà o la realtà *primordiale*, è da lui considerata inerente al processo di sviluppo del Feuerbach (processo « di un hegeliano verso « il materialismo ») in questa forma: « che il mondo materiale, percettibile con i sensi, al quale noi stessi appar- « teniamo, è *la sola cosa reale*, e che la nostra coscienza e « il nostro pensiero, per quanto *sembrino* soprasensibili, sono « il *prodotto di un organo materiale*, corporeo, del cervello. « La materia non è un prodotto dello spirito, ma lo *spirito* « stesso, è solo il più alto *prodotto della materia*. Questo, « naturalmente, è puro materialismo »³⁾. Solo in un punto, pur riaffermando che, secondo il Feuerbach, la natura è la

¹⁾ *Lud. Feuerbach* etc., p. 11.

²⁾ L'opinione dell'Engels sul materialismo del Marx e del Feuerbach trovò credito maggiore del giusto. Così ad es. il Chiappelli: « Quale azione « avesse nel pensiero del Marx il materialismo del Feuerbach sappiamo « con sicurezza dall'Engels » (*Le premesse filos.* etc. in *Leggendo e meditando*, p. 306). Invece le affermazioni dell'Engels su questo punto hanno bisogno di molte cautele critiche prima di essere accettate.

³⁾ *Lud. Feuerbach*, 11, 13, 15.



base sulla quale noi uomini, noi stessi prodotti della natura, siamo cresciuti, è detto che « oltre alla natura e agli uomini non esiste nulla »¹⁾.

Questa frase è particolarmente importante, in quanto ci richiama a quel punto di vista antropologico, fondamentale per il Feuerbach, e in apparenza quasi del tutto dimenticato dall'Engels, ma pure esercitante una funzione tutt'altro che trascurabile nella sua concezione. Non ostante l'insistenza nell'affermare il proprio materialismo, che fa strano contrasto con la riluttanza del Feuerbach e talora dello stesso Büchner ad accettare quel nome, nell'Engels si riproducono in grado eminente, riguardo al rapporto fra la natura e l'uomo, le incertezze e imprecisioni di pensiero che si rivelavano nel Feuerbach.

E il richiamo delle idee fondamentali di questo gioverà a meglio spiegarci la posizione contraddittoria, in cui l'Engels si viene a collocare, per amore del nome di *materialismo*, che egli vuole affermare come definizione della sua *Weltanschauung*, per applicarlo poi alla concezione della storia.

Il Feuerbach, nella recensione alla *Teoria degli alimenti* del Moleschott (1850), ebbe, sì, a scriver frasi che apparivano adesioni esplicite al materialismo: « i cibi si trasformano in sangue, il sangue in cuore e cervello, in materia di pensieri e sentimenti. L'alimento umano è il fondamento della coltura e del sentimento... l'uomo è ciò che mangia »²⁾. E aveva pure dato agio al Büchner di farsi forte di una citazione da lui: « la funzione dell'intelletto è una peculiare manifestazione della forza vitale, determi-

¹⁾ *Ibid.*, 11.

²⁾ Secondo lo Janet (*Le matérialisme contemporain*, p. 11) il Feuerbach segue un materialismo astratto là dove il Moleschott segue un materialismo fisiologico. Ma in realtà le simpatie del Feuerbach per il materialismo appaiono specialmente accentuate sotto la momentanea azione dell'opera del Moleschott; del resto il suo naturalismo si definirebbe inesattamente per materialismo sia pure astratto. Chè anzi il Feuerbach si oppone al materialismo appunto perchè astratto. Cfr. il mio *La filos. del F. e le critiche del Marx* in *Cultura filos.*, 1909.

« nata dalla costituzione della materia del cervello, nel quale
 « pensa quella stessa forza, che nello stomaco produce la
 « digestione »¹⁾.

Ma queste ed altre simili frasi, che han pure costituito spesso un elemento decisivo nella valutazione ed interpretazione della filosofia del Feuerbach²⁾, non rivelano in fondo, come ha notato anche l'Höfding³⁾, se non la imprecisione del suo pensiero rispetto alla questione del rapporto fra l'uomo e la sua base. L'uomo non esiste senza la sua base, la coscienza e la personalità non esistono senza il corpo: ma nè la base è l'uomo, nè il corpo è la coscienza. « Senza
 « natura, è detto nel *Wesen des Christenthums*, personalità e
 « coscienza sono astrazioni vuote, e senza il corpo la natura
 « è nulla. Il corpo solo è quella *forza di negazione, limita-*
 « *zione e concentrazione*, senza la quale la personalità è in-
 « comprensibile. Il corpo solo distingue la personalità reale
 « da quella imaginaria d'un fantasma... ma il corpo è
 « nulla senza la carne e il sangue; questi fanno la vita e
 « la vita è la realtà del corpo »⁴⁾. Ma la condizione non è il condizionato: la coscienza non si risolve nella natura corporea.

Il Feuerbach di fatti non accettava il materialismo come concezione dell'universo, nè ammetteva che materialistica potesse chiamarsi la concezione sua. « Il materialismo » dice egli in un passo citato anche dall'Engels, « è per me base
 « dell'edificio dell'essere e del sapere umano, ma non è per
 « me, come è per Moleschott, l'edificio stesso ».

Anzi che al materialismo egli voleva tendere a un *rea-*

¹⁾ Nel cap. XII del *Kraft und Stoff* del Büchner. Anche nelle *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* e nei *Grundsätzen d. Philos. d. Zukunft*, il Feuerb. ha sparse frasi analoghe: per es. che all'essenza dell'uomo appartiene il corpo, anzi il corpo è proprio l'io, l'essenza dell'uomo stesso.

²⁾ Cfr. ad es. Gentile, *La filos. di Marx*, 57-58 e passim.

³⁾ *Storia della filos. moderna*, trad. ital., Torino, Bocca, II, 269.

⁴⁾ *Wesen d. Christenthums*, nella trad. franc. (ed. Lacroix, Paris, 1864) p. 124.



lismo sperimentale¹⁾ ma il punto cui talora veniva a metter capo era un *soggettivismo* che, per quanto non sempre coerente e chiaramente svolto, ben poco poteva accordarsi con una concezione materialistica.

Nella prefazione alla 2.^a edizione del *Wesen des Christenthums*, dichiarando che la filosofia hegeliana e la speculativa in genere dovevan essere sostituite dal *realismo*, egli aggiungeva: « o materialismo inteso nel senso già spiegato », nel senso cioè di empirismo della conoscenza, « che fonda i « pensieri sui materiali che ci appropriamo con la percezione sensibile », che rigetta per la formazione della conoscenza il principio *omnia mea mecum porto*, ricercandone invece le fonti nella sensazione²⁾. C'è, è vero, anche la frase: « che fa derivare il pensiero dall'oggetto, non l'oggetto dal pensiero »; ma è evidente che si tratta del *contenuto* del pensiero e della conoscenza, non della *forma* della coscienza, che per il Feuerbach non è prodotto secondario della materia³⁾. Nella *Conclusion* del *Wesen des Christenthums* l'uomo (coscienza) è posto di fronte alla natura come principio ugualmente originario: « l'uomo nulla può senza la natura, « ma la natura non può nulla, o almeno *nulla di spirituale* « senza l'uomo: uomo e natura han bisogno l'uno dell' « l'altra... il vero rapporto tra lo spirito e la natura è che « questa dà la materia, quello la forma »⁴⁾.

Cosicchè dove nella prefazione apparirebbe un empirismo alla Locke, o meglio un sensismo alla Condillac, nella con-

1) « Il compito della filosofia o della scienza in genere consiste non « nell'allontanarsi dalla realtà, ma nel tendervi continuamente » *V. Note al Wes. d. Christ.* p. 382 dell'ediz. francese.

2) Ediz. citata, VIII-IX.

3) Che il contenuto del pensiero derivasse dall'esperienza, non negava lo stesso Hegel, che dichiarava « un semplice malinteso » l'opposizione della filosofia speculativa ad accettare la proposizione *nihil in intellectu etc.* « Ma, egli soggiungeva, per converso bisogna ugualmente affermare: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*, nel significato che il *nous* è la « causa del mondo ». (*Enciclop.* § 8, *Zus.*). A questa seconda parte si oppone il Feuerbach.

4) *Wesen d. Christ.*, p. 318.



clusione si potrebbe al *nihil in intellectu* etc. aggiungere: *nisi intellectus ipse*.

Anzi il Feuerbach dichiara esplicitamente che, se l'empirismo vuol avere ragione del suo assunto, deve completarlo in questo senso: « non soltanto l'esterno, ma anche l'interno, « non solo la carne, ma anche lo spirito, non solo la cosa « ma anche il me sono appresi dal senso; se non dal senso « bruto, per lo meno dal senso coltivato, se non dall'occhio « del chimico e dell'anatomico, per lo meno da quello del « filosofo. *L'empirismo dunque ha ragione di far derivare dai « sensi le nostre idee, ma dimentica che l'oggetto sensibile più « essenziale ed importante è l'uomo stesso, e che la coscienza « si illumina solo allo sguardo reciproco che gettano l'uno « sull'altro due esseri umani »; perchè nell'altro uomo ognuno apprende se stesso e la sua coscienza ¹⁾.*

Ma i primi due capitoli del libro (*Essenza dell'uomo in generale* ed *Essenza della religione in generale*) ci spingono anche più avanti sulla via del soggettivismo. Posta la differenza fra uomo e animale nella *coscienza* intesa nel pieno significato della parola (di poter fare oggetto del pensiero la propria essenza, l'essenza della specie), che soltanto l'uomo possiede, il Feuerbach osserva che, mentre l'animale ha una vita sola, perchè la vita interna è una coll'esterna nella semplice consapevolezza immediata, l'uomo l'ha doppia, perchè le due vite son distinte ²⁾. Ma nella distinzione di *oggetto* e *soggetto* il primo non ha una realtà separata da quella del secondo. La coscienza, concepita come principio di attività razionale, volitiva e affettiva, si dirige sempre a un oggetto: « senza *oggetto* l'uomo è nulla »; ma « quando « il *soggetto* è legato a un *oggetto* da rapporti necessari ed « essenziali, quest'oggetto è la manifestazione dell'essere « stesso del soggetto ».

« Negli oggetti l'uomo acquista la coscienza di se stesso; « in essi la riconosce, in essi riflette la sua natura; e ciò

¹⁾ *Wes. d. Christ.*, 384.

²⁾ *Ibid.*, 21-23.



« non per i soli oggetti del pensiero, ma anche per quelli dei sensi. Ogni oggetto del pensiero dice all'uomo γινῶθι σαυτὸν ». « Di nulla possiamo aver coscienza senza averla anche di noi stessi »; « la coscienza non è nulla di diverso dall'essere stesso »¹).

Anzi nel capitolo sopra *Il mistero della trinità e la madre di Dio* (che per il Feuerbach si identifica con la coscienza) la coscienza è data come equivalente all'essere stesso, come costituente la vera realtà dell'essere. « Per l'uomo la coscienza è necessariamente qualcosa di assoluto. Che io esista o no, se non ne ho coscienza, è perfettamente indifferente »²). E nel capitolo sul *mistero del principio creatore in Dio* la coscienza si presenta come il principio stesso dell'essere: « la coscienza è l'origine dell'universo... pensare il mondo è crearlo... il mondo, o, almeno, la possibilità, l'idea del mondo proviene dalla coscienza »³).

Quindi ad ogni conoscenza può in qualche modo riferirsi la affermazione che il Feuerbach applica senza restrizione alcuna alla religione: che « l'oggetto del pensiero dell'uomo non è che il suo stesso essere divenuto per lui oggetto reale »⁴). Può riferirsi cioè per lo meno nel senso di quel principio gnoseologico, che il Feuerbach riprende da Protagora, che l'uomo (nel valore di *umanità*) è per se stesso misura d'ogni cosa e d'ogni realtà⁵). Onde il Feuer-

¹) *Ibid.*, 25-28. Si confrontino queste espressioni con quelle dei *Grundsätzen der Philos. d. Zuk.*, che il corpo è proprio l'io, l'essenza stessa dell'uomo. Ma più corrispondente al completo pensiero del F. è la proposizione contenuta nel *Wes. d. Christ.*, p. 63, che « l'individuo e il corpo sono inseparabili », che, cioè, il corpo è la condizione e la base dell'uomo, non l'uomo stesso.

²) *Ibid.*, 95.

³) *Ibid.*, 112-113.

⁴) *Ibid.*, 36.

⁵) *Ibid.*, 47. E più oltre (194): « la coscienza della verità è legata alla coscienza dell'altro. Vero è ciò, in cui l'altro è d'accordo con me. L'umanità fra gli uomini è il primo criterio del vero, perchè la specie è la suprema misura della verità ». Ma « l'altro è il mio te, il mio altro me, il mio interno messo a nudo ». In altri termini, anche nella umanità



bach sul principio della soggettività fonda il valore assoluto della conoscenza: « una distinzione fra l'oggetto in sè e « l'oggetto qual'è per noi è possibile solo dove possiamo vederlo altrimenti da quel che lo vediamo, non dove lo vediamo come lo dobbiamo vedere secondo le capacità assolute della nostra specie; in tal caso, infatti, la concezione « che abbiamo dell'oggetto è assoluta, perchè la misura della « specie è la misura, la legge e il criterio dell'uomo »¹).

Ma questo ripudio di ogni *Ding an sich*²) è necessariamente rifiuto del materialismo non meno che dello spiritualismo, perchè entrambe queste concezioni cercano un assoluto in sè al di là dell'oggetto quale appare a noi, come vera realtà opposta a ciò che a noi appare.

L'opposizione di sostanza e fenomeno o accidente non è ammessa dal Feuerbach: « la sostanza non è che l'insieme, l'unità degli accidenti o attributi », contrariamente alla opinione che « le cose non siano quel che paiono essere »³). E questo spiega come egli, che nella prefazione citata prote-

posta come criterio del vero, non si esce dalla soggettività della coscienza: è quasi una duplicazione della coscienza, che si fa oggetto di se stessa, ma resta pur sempre la coscienza.

1) *Ibid.*, 40-1. Se tuttavia a p. 170 l'uomo *soggettivo* è opposto all'uomo *oggettivo*, come quello che vive nell'arbitrio dell'immaginazione, applicando una maniera di vedere contro natura, si potrà in ciò vedere non una contraddizione, ma un mancato chiarimento e approfondimento della teoria della conoscenza nel Feuerbach. Di fatti quella opposizione si riduce al contrasto fra l'individuo, che abbia un suo modo di vedere particolare, e la comunità o la specie umana nella concordanza dei caratteri generali della conoscenza. « Comunanza, reciprocità, conversazione fra noi (dice altrove il F.), « ecco le fonti, i principi, il criterio della verità e della « universalità. La certezza stessa dell'esistenza delle cose fuori di me « deriva dalla mia certezza dell'esistenza di un altro uomo. *Ciò che veggo « io solo è dubbio; ciò che vede anche l'altro è certo* ». (Note al *W. d. Ch.*, p. 384). Quindi anche l'uomo *oggettivo* è concepito in tutt'altro significato che nel sensismo materialistico.

2) Nel quale il Feuerb. accetta pienamente la critica dell'Hegel contro questo *caput mortuum*, che è solo il *pienamente astratto*, l'interamente vuoto. Cfr. *Enciclop. delle sc. filos.*, §§ 41, 44, 46.

3) p. XVIII.



stava contro « i malvagi che traevano la ridicola conclusione » che le funzioni del corpo costituissero la *summa summarum* e il risultato completo della sua analisi, potesse altrove affermare il principio della soggettività di ogni conoscenza contro il materialismo del pari che contro lo spiritualismo, accusandoli entrambi di cercare una realtà trascendente l'esperienza.

La nuova filosofia doveva invece elevarsi al di sopra delle antitesi di materialismo e spiritualismo. Doveva prendere a suo oggetto l'uomo, che è qualcosa di positivo in sè, che è spirito quanto materia, che ha il principio di ogni conoscenza nella sensazione, in cui prima lo spirito si rivela come spirito e come funzione connessa indissolubilmente coi suoi organi ¹⁾.

Come è detto anche nel Cap. XXIV del *Wesen des Christenthums*, per il Feuerbach « non c'è verità che nell'unità della coscienza e dell'essere » ²⁾ e in questa la sua filosofia trova il proprio carattere differenziale.

« La filosofia nuova, la sola positiva, è negazione d'ogni « filosofia di scuola, d'ogni filosofia di qualità astratta, particolare, scolastica; è negazione del razionalismo e del misticismo, del panteismo e del personalismo, dell'ateismo e del teismo. Sintesi di tutte queste verità autentiche, non « ha *Sciboleth*, o lingua particolare, o nome e principio particolare; ella è l'uomo che pensa se stesso, l'uomo che è e sa « di essere l'essenza cosciente della natura, della storia, degli « stati, delle religioni, che è e sa di essere l'assoluta identità, « reale e non imaginaria, di tutti i contrasti, di tutte le contraddizioni, di tutti gli attributi attivi e passivi, spirituali e sensibili, politici e sociali » ³⁾.

Osservava opportunamente in un libro recente Arturo Labriola a proposito del Marx, e noi possiamo ripetere per

¹⁾ Cfr. *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie; Grundsätzen der Philos. d. Zukunft; Wesen d. Religion.*

²⁾ pp. 274-5 dell'ediz. franc.

³⁾ Note al *Wesen des Christenthums*, p. 385.



l'Engels, che « fra il materialismo del Feuerbach e quello del Büchner », per es., c'è l'abisso.

« La verità, diceva Feuerbach, non istà nè nell'idealismo « nè nel materialismo; la verità sta nell'antropologia, nel « punto di vista delle sensazioni, delle intuizioni, poichè « soltanto questo punto di vista mi dà la totalità e l'individualità. Non è l'anima che sente e pensa; nè il cervello « che pensa o sente. L'essenza della vita è la manifestazione « della vita ¹⁾. E da questo materialismo, che è sperimentalismo antropologico, vien Marx, e non da quell'altro che « ricava la vita, la storia, il pensiero dalla ipotesi di una « presunta materia, la quale rappresenterebbe il sostrato « ultimo della realtà » ²⁾.

Ora l'Engels, il quale si richiamava all'esperienza e alla *praxis* contro la *ding an sich* kantiana, non s'accorgeva che, affermando la materia come *sola cosa reale*, riproduceva, proprio contro l'esperienza e la *praxis*, il punto di vista della *ding an sich* ³⁾. E non è quindi a meravigliarsi se l'esperienza e la *praxis* si prendono in certa guisa la rivincita, riconquistando la realtà, loro momentaneamente negata, e costituendo così nel pensiero dell'Engels, l'opposizione non conciliata di due momenti contraddittori.

In quanto che è bensì vero che, mentre il Feuerbach dichiarava inutile ogni questione sull'origine organica o inorganica della coscienza, negando che l'uomo possa considerarsi un puro prodotto della materia, e la coscienza come qualcosa di non originale o di derivato, l'Engels invece sembra non ammettere una opposizione originaria di co-

1) *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Sämtliche Werke, II, 362-3.*

2) *Marx nell'economia e econ. teorico del Socialismo, Lugano, pp. 33-34.*

3) Contro l'Engels quindi si veniva a porre la stessa polemica, da lui diretta nell'*Antidükring* contro la *metafisica*, che Antonio Labriola richiama nel *Discorrendo* etc. (64-65), come critica di una concezione che considera per se stante i termini del pensiero (causa ed effetto, mezzo e fine, etc.) e li guarda « come prototipo della povera e parvente realtà empirica, « come se il mondo dell'esperienza ci si andasse scindendo innanzi agli occhi « in sostanze ed accidenti, in cosa in sè e fenomeno ».

scienza e natura nemmeno come di momenti dialettici costituenti nella loro unità il reale: la coscienza, egli dichiara, è un *prodotto* del cervello, l'uomo un *prodotto* della natura.

Ma a proposito di queste frasi, che potrebbero apparire, prese a sè, una riproduzione pura e semplice del materialismo meccanicistico, molte osservazioni sono a farsi.

Parrebbe da esse che, mentre per il Feuerbach il cervello (e, in genere, il corpo) rappresentava non la *causa produttrice*, ma una *condizione* della coscienza, l'Engels, ritornando alla posizione dello schietto materialismo, volesse affermare in quello il vero produttore del pensiero. Ma l'effetto in questo caso potrebbe essere di natura affatto diversa dalla sua causa? O non dovrebbe ridursi a fenomeno della medesima specie?

« Non c'è nell'effetto (scriveva l'Hegel alle cui dottrine sulla causalità l'Engels si richiama nell'*Antidühring*)¹⁾ alcun contenuto che non sia nella causa »²⁾. Il materialismo coerente per questa considerazione appunto nega la *realtà* del pensiero come processo immateriale:

« *Mens nihil aliud est, praeterquam motus* in partibus quibusdam corporis organici »; la coscienza è semplice *apparition*, « *nothing really, but motion* »³⁾. Insomma, anche a non voler risalire all'Hobbes, o al Lamettrie o al Cabanis, si dovrebbe considerare il pensiero alla maniera del Vogt e del Moleschott, non alla maniera del Feuerbach.

Ora l'Engels sembra in qualche frase accogliere una simile concezione, da lui attribuita proprio al Feuerbach: « la coscienza e il pensiero, per quanto *sembrino* soprasensibili, sono il *prodotto di un organo materiale* ». Ma sono essi stessi in sè *fenomeno materiale*?

Questa è la domanda che l'Engels dimentica di proporsi. Chè quando se la fosse posta innanzi avrebbe inteso quante

1) *Antidühring*, p. 8.

2) *Enciclopedia delle sc. filos.*, § 153, Zus.

3) Cfr. Hobbes: *De corpore*, cap. 25; *Leviathan*, cap. 6; *Human nature*, cap. 7, 11; *Elements of law.*, cap. 1.



difficoltà implicassero le esigenze delle premesse da lui affermate. Quelle difficoltà, precisamente, che egli critica nel materialismo meccanicistico.

Non ogni forma di materialismo (e soprattutto quella che egli vuol professare) merita di essere confusa, egli dice, come ha fatto il Feuerbach, « con la fiaccida, volgarizzata « figura, in cui il materialismo del 18.^o secolo continua ad « esistere oggi nelle menti dei naturalisti e dei medici e fu « predicato verso il 1850 da Büchner, Vogt e Moleschott ». E di questo egli indica acutamente i difetti.

Primo, di voler costringere le forme superiori della realtà nel letto procusteo delle leggi proprie delle forme inferiori, che sono assolutamente incapaci di contenerle: la biologia e la sociologia non possono rientrare nei quadri della meccanica ¹⁾.

Secondo, di concepire la realtà in una maniera statica anzi che dinamica; quale un mondo di cose, il cui movimento si compie in forma circolare, invece che come un processo dialettico.

Terzo, di considerar l'uomo soltanto nella natura e non anche nella società umana, che ha non meno della natura il suo sviluppo dialettico e, quindi, la sua scienza propria ²⁾.

Da questa triplice serie di considerazioni non possono non derivare gravi conseguenze. Il riconoscimento di forme superiori di realtà, che esorbitano dai quadri delle forme inferiori e delle loro leggi è conciliabile con l'affermazione che ogni realtà è materia? Forme superiori reali saranno soltanto le biologiche o non anche le psicologiche e le sociologiche?

¹⁾ Nella *prefaz.* alla II ediz. dell' *Antidühring*, l'Engels anzi scrisse che nelle forme inferiori si verificano le leggi che appartengono alle forme superiori: « nella natura si avverano le medesime leggi di movimento « dialettico che nella storia e nello sviluppo del pensiero umano ». Ma cercare nelle forme più alte le leggi delle forme più basse e primitive è capovolgimento della concezione materialistica.

²⁾ *Lud. Feuerbach etc.*, pp. 15-18.

E inoltre la materia, che fosse *sola* la vera realtà, potrebbe concepirsi altrimenti che come una *substantia* sempre identica in sè, pure attraverso alla mutabilità delle sue apparenze ¹⁾? Si avrebbero dunque due risultati, ugualmente ripugnanti dal pensiero dell'Engels: da una parte la *cosa in sè* contro l'esperienza ²⁾; dall'altra una realtà statica contro quel dinamismo di sviluppo dialettico, nel quale l'Engels vuole invece affermare la realtà. Perchè, anche a voler supporre un movimento della materia nel ciclo incessante delle varie forme ³⁾, il punto di partenza e il punto di arrivo resterebbero sempre coincidenti nella materia, *sola vera realtà*. Si avrebbe quindi quella concezione, precisamente, che l'Engels criticava nel materialismo meccanicistico: di intendere la realtà quale un mondo di cose, il cui movimento si compie in forma circolare, anzi che come processo dialettico ⁴⁾,

Sicchè dunque per l'Engels dove è la realtà: nella materia, che è una *cosa*, o nel processo dialettico?

E se dev'essere nel processo dialettico, il cui sviluppo si compie solo per via di opposizioni contraddittorie, al momento della materia conviene che si opponga un altro, che ne sia la negazione, perchè sia possibile poi la negazione della negazione e il movimento dialettico ⁵⁾.

1) L'osservazione dell'Hegel su questo punto non era oppugnabile per parte dell'Engels: « la *materia* infinitamente determinabile » è « l'essere » considerato come ciò che perdura in ogni cambiamento ». Cfr. *Enciclopedia*, § 87 Zus. V. anche § 128.

2) Alla materia, concepita come sola realtà, non può applicarsi quel che diceva l'Hegel della essenza, che « non è dietro o al di là del fenomeno; ma per ciò appunto, che l'essenza è quel che esiste, l'esistenza è fenomeno ». (*Encicl.* § 131. Cfr. anche § 139).

3) « Il movimento è il modo d'esistere della materia. Non può concepirsi materia senza movimento ». (*Antidühring*, p. 48).

4) Concezione, che anche Antonio Labriola contrappone a quella dell'Engels e del Marx come *metafisica*: « dei padri definitori di entità concepite in *aeternum* », di coloro che « intendono il pensato e il saputo come cose che esistano *materialmente* ». (*Discorrendo* etc., pp. 20, 22).

5) L'Engels veniva a dichiarare implicitamente tale necessità, quando considerava (*Antid.*, 136-7) l'idealismo come negazione del primitivo materialismo, e il materialismo moderno negazione della negazione: da ciò



E infine: se si dice che l'uomo, oltre che nella natura, dev'esser considerato nella società, perchè ci possa risultare la realtà intera e concreta in luogo di un'astrazione *metafisica* di un solo momento di essa, non si viene a dichiarare che il momento psicologico è altrettanto necessario alla realtà concreta dell'uomo quanto il momento organico o corporeo?

risultava che esso avrebbe dovuto contenere in sè (come sintesi) il momento idealistico quanto il materialistico. Ma l'Engels non sviluppò esplicitamente le esigenze implicite del suo concetto, e non riuscì in tal modo ad averne piena coscienza.

A questo punto per altro si rende necessaria una breve discussione. Si potrebbe osservare che l'Engels si è reso conto della difficoltà su espressa: mentre, di fatti, caratterizza la concezione del Dühring come quella che pone al principio dell'universo « un essere mancante di ogni interna differenziazione, di ogni movimento e cambiamento, che è perciò solo un'immagine contrapposta al nulla del pensiero, ed è quindi effettivamente il nulla » (*Antid.*, p. 30 della trad. ital.), più oltre, richiamando la distinzione hegeliana (cfr. *Encicl.*, § 83 e *Zus.* della *Grande Encicl.* e § 193 *Zus.*) dell'*in sè* (originaria identità dell'antitesi latente) e del *per sè* (sviluppo dell'antitesi per via di separazione), scrive: « noi dovremo per ciò rappresentarci lo stato primitivo, mancante d'ogni movimento, come unità della materia e della forza meccanica, e il passaggio al movimento come separazione ed opposizione di entrambe » (47).

Ossia in altre parole: materia e movimento sono la tesi e l'antitesi, dall'opposizione di questi due momenti nasce la realtà concreta dello sviluppo. Nasce nella loro sintesi in quanto « il movimento è il modo di esistere della materia... come non può concepirsi materia senza movimento, così non può concepirsi movimento senza materia » (48).

Ma la questione è forse così risolta in modo soddisfacente? Intanto dire che il movimento è il *modo di esistere* della materia è porre una certa ambiguità di concetti: si riduce la materia a movimento? Si riduce la *oosa* a *processo*? Ma allora usciremmo dal materialismo per passare nel campo del dinamismo. E l'Engels nel materialismo vuol rimanere. Sicchè l'espressione più esatta del suo pensiero è da ricercarsi nell'altra proposizione: materia e movimento sono termini correlativi, astratti e perciò irreali se separati, e ritrovanti la realtà solo nella concezione monistica della loro unità. Ma questo a un patto, che all'Engels non sfugge: « la questione, egli dice, è agevole a risolversi ove si riduca alla semplice *forza meccanica* il movimento universale » (49). Vale a dire: il materialismo non può essere se non meccanicistico. E allora sorgono contro l'Engels tutte le obiezioni che al materialismo meccanicistico egli moveva.



Che cosa sarebbero i rapporti sociali di fronte al materialismo puro? ¹⁾ Che significato avrebbe in esso il concetto di uomo come essere necessariamente sociale? ²⁾

Del resto ecco nell'Engels stesso l'affermazione del momento psicologico: « Le impressioni del mondo esterno si « riflettono nell'uomo come sentimenti, pensieri, impulsi,

Tanto che l'Engels, per quello che riguarda la vita e la coscienza, deve limitarsi a dire che la vita è quel ricambio materiale che ha luogo nei corpi albuminosi, in cui la *plasticità* dell'albumina dà luogo alla contrattilità e alla *irritabilità*. (*Antid.*, 72-4); e quanto alla sensibilità, nella quale l'Hegel (*Enciclop.*, § 351 e specialm. *Zus. della Grande Enciclop.*) vedeva la *differentiā specifica* dell'animale, egli si contenta di ricordare l'esistenza delle piante sensitive (*Antid.*, 71). Così non si spiega la stessa vita animale che, come scriveva Antonio Labriola (*Del mater. stor.*, 115) « è di esseri vivi e viventi, che lottano, e per lottare esercitano forze, istinti e passioni ».

Le difficoltà sono così semplicemente trascurate, non affatto risolte. Il materialismo meccanicistico, che non ha a sua disposizione se non i concetti di materia e movimento meccanico, non può, secondo l'osservazione dell'Engels stesso, nemmeno proporsi il problema dello sviluppo storico dell'uomo e della società.

¹⁾ « Il moderno materialismo, scrisse l'Engels nell'*Antidükring*, vide « nella storia il *processo di sviluppo dell'umanità*, del quale è suo compito « scoprire le leggi di movimento ». Dell'*umanità*, non dell'*uomo*: il singolo individuo ipoteticamente isolato di fronte alla natura o in puri rapporti naturali coi suoi simili, non è una realtà storica; tale è soltanto la società nei suoi momenti di sviluppo. Ma una concezione, che nell'uomo vede l'essere essenzialmente sociale, può gabellarsi per materialistica? Ciò osservava anche il Gentile a proposito dal Marx; per il quale notava anche essere « la materia come tale sempre identica a se stessa, inerte », sicché se le si voglia attribuire una *dynamis* di sviluppo dialettico si ricade in un finalismo antimaterialistico. (*Filosofia di Marx*, Pisa, Spuerri, pp. 152-6).

²⁾ A questa *socialità* si riconduce la stessa capacità di progresso dell'uomo, per cui l'Engels, richiamando le teorie del Rousseau, lo distingue dagli altri animali (*Antid.*, 137). In un frammento su *L'influenza del lavoro nella umanizzazione della scimmia*, che doveva far parte di un lavoro su *Le tre forme fondamentali del servaggio* (e che fu pubblicato postumo nella *Critica sociale* del 16 agosto 1896), « l'elemento integratore dell'uomo; la società » è ricondotto specialmente alle due attività del lavoro e del linguaggio, sviluppatissimi sotto lo stimolo dei bisogni, « i quali pure, certo, si riflettono e vengono alla coscienza nella testa ».

« determinazioni di volontà: in breve come *correnti ideali* e « diventano in questo aspetto *forze ideali* »¹⁾. Pur derivando quindi dall'azione di stimoli fisici non si identificano con essa nè ad essa si riducono: la coscienza, per quanto collegata a condizioni e processi fisiologici, resta anche per l'Engels una realtà irriducibile a fenomeno materiale.

E v'ha di più. Se le stesse impressioni del mondo esterno esistono per l'uomo solo come processi di coscienza (il che l'Engels riconosce), la natura e, quindi, la materia che le è supposta a sostrato non pervengono a lui se non attraverso alla sua coscienza. La esperienza dunque è nei fenomeni psichici: affermare contro questi la sola realtà della materia è affermare l'ipotesi della cosa in sè contro l'esperienza. Contro quella esperienza, precisamente, della quale l'Engels intendeva rivendicare i diritti.

Ma ecco, nella *Prefazione* alla II ediz. dell'*Antidühring* una visione più chiara e coerente: « La scienza della natura « è ora così vasta, che più non si sottrae alla comprensione « dialettica. Essa condurrà più facilmente a questo processo, « quando non dimentichi che i risultati, ai quali conducono « le sue esperienze, sono *idee*; che però l'arte di operare « con le idee non è innata e neppure offerta dalla coscienza « giornaliera comune, ma *realmente esige il pensiero* (quel « pensiero che ha una lunga storia sperimentale) nè più nè « meno che l'esame sperimentale della natura. Appunto « perchè essa può appropriarsi i risultati dello sviluppo filosofico di 2500 anni, essa da una parte si emancipa da « ogni singola filosofia, che sta al di sopra e al di fuori di « essa, e dall'altra parte può superare il proprio limitato « metodo speculativo, derivato dall'empirismo inglese ».

Questo passo contiene un abbozzo di teoria dell'esperienza, che risponde in parte alle critiche mosse contro l'Engels da Arturo Labriola. Ricordando l'affermazione dell'Engels che la legge dialettica dei processi « si deve

²⁾ *Lud. Feuerbach etc.*, p. 19.



« ricavare per mezzo dell'esperienza », Arturo Labriola osserva: « il collaboratore di Marx ci lascia sul più bello. Esperienza? ma quale? si tratterà della esperienza logica » (induzione sperimentale), o della psicologica (introspezione) o della biologica (adattamento all'ambiente); dell'esperienza dell'individuo o di quella specie, e così via? « Che cosa sia propriamente l'esperienza, conclude Arturo Labriola, « l'Engels non ha mai capito »¹). Il giudizio è aspro nè la questione mi sembra posta nei suoi giusti termini.

Intanto l'Engels non accetta neppure per la scienza della natura (e, quindi, tanto meno potrebbe accettare per quella dell'uomo e della società) il limitato concetto dell'empirismo inglese come non accoglie quello dell'innatismo: vuole che la veduta storica completi la biologica e l'empirica. L'esperienza non si limita per lui nè all'individuo nè alla specie: ha per suo fattore fondamentale anche l'elaborazione storica del pensiero, e specialmente del pensiero scientifico e filosofico. L'esperienza umana in somma, quella che sola può condurre alla conoscenza scientifica, suppone la società e il suo sviluppo nella storia, esige il pensiero non meno che l'osservazione e l'esperimento.

Scrivendo lucidamente Antonio Labriola, riproducendo con maggior nitidezza le idee dell'Engels: « E che altro è, « in fondo, il pensiero, se non il *cosciente e sistematico completamento* dell'esperienza; e che è questa, se non il riflesso « e la *elaborazione mentale* delle cose e dei processi che nascono e si svolgono o fuori della volontà nostra o per « opera della nostra attività? »²).

E così, dichiara l'Engels, i risultati, ai quali pensiero ed esperienza pervengono, i mezzi coi quali il pensiero opera, sono *idee*; sono, cioè, fatti di natura psicologica, intellettuale: la stessa natura fisica e, quindi, possiamo dire, la stessa *materia* esistono per noi, per la nostra scienza, solo come *idee*.

¹) *Marx nell'economia e come teorico del socialismo*, p. 36.

²) *Del materialismo storico*, p. 54.



Qui ci potremmo chiedere ancora una volta: è materialismo questo? ¹⁾

Ma, come osservavo più sopra, ci resta ancora da porre nei suoi giusti termini il problema, che la filosofia dell'Engels ci presenta riguardo al concetto dell'esperienza. È questa un semplice rispecchiamento passivo di una *tabula rasa*, come nell'empirismo inglese che l'Engels dice di non accogliere, o invece è sviluppo di una attività del soggetto?

La questione qui si complica, anche per il fatto che non solo l'Engels attribuiva, come s'è visto, il materialismo da lui affermato al Feuerbach, ma, sia nello scritto sul *Feuerbach* sia nell'*Antidühring*, intendeva parlare pure a nome del Marx, il quale anzi dell'*Antidühring* aveva letto il manoscritto ²⁾ aggiungendovi anche un capitolo, senza sentire il bisogno di dichiarare, come già nella prefazione al *Die heilige Familie* che le *concezioni positive* erano dagli autori espresse « ciascuno, s'intende, da parte sua ».

Tra la *Sacra Famiglia* e gli altri due scritti c'era stata di mezzo l'opera scritta in comune, e poi non pubblicata per il sopraggiungere di avvenimenti politici, « per fare i conti con la filosofia » e stabilire la loro comune posizione in essa: e l'Engels, che prima di scrivere lo studio sul *Feuerbach* aveva riesaminato (come dichiara) quel manoscritto, pubblicava poi in appendice le note del Marx in cui l'esperienza è determinata come *praxis*, come *attività* sensitiva umana *che pone l'oggetto*, che muta l'ambiente invece di esserne *prodotto* secondo che pensava l'antico materialismo ³⁾.

¹⁾ Il Chiappelli, pur notando le simpatie dell'Engels per il materialismo del Büchner e del Darwin, afferma col Plechanow il divario profondo tra il materialismo metafisico degli enciclopedisti, e quello che il Plechanow — coll'Engels — chiama dialettico: ma questo sembra per lui la forma veramente moderna del materialismo (*Le prem. filos. del social.*, in *Legg. e medit.*, p. 311). Se non che un materialismo in cui la materia non sappia conservare il suo titolo nè di realtà sola e neppure di vera realtà si appropria legittimamente il suo nome?

²⁾ Così racconta l'Engels nella *Prefazione* alla II ediz.

³⁾ Anche nel *Capitale* il Marx combatte vivamente il materialismo naturalistico. Cfr. il passo ricordato da Arturo Labriola a p. 33 del suo libro



Ora come poteva l'Engels, mentre dichiarava contenuto in quelle note il germe fecondo *der neuen Weltanschauung*, scrivere contemporaneamente che l'uomo è *prodotto* della natura materiale?

L'esperienza dunque si deve interpretare alla maniera del vecchio materialismo, come rispecchiamento passivo, come impressione di tracce su una *tabula rasa*, o come *praxis* nella quale si sviluppa l'attività del soggetto entro l'oggetto?

« Le *produzioni* del cervello umano, dice l'Engels in un « passo dell' *Antidühring*, sono in ultima analisi *prodotti* della « natura »¹⁾. Ma nello scritto sul *Feuerbach* è pur detto che le impressioni degli oggetti esterni si trasformano in sentimenti, pensieri, impulsi, determinazioni di volontà, in somma in *forze ideali*; ed è pur detto, nella prefazione all' *Antidühring*, che i risultati dell'esperienza sono *idee*, e che per essi si esige il *pensiero*. Si avrebbe dunque una trasformazione e non un rispecchiamento: uno spiegamento di energie attive non una passività.

E ciò s'accorda colla convinzione dell'Engels che la umanità possa giungere, per mezzo della consapevolezza delle leggi e forze naturali, a dirigerle e piegarle ai suoi fini: il che implica la concezione della coscienza come attività capace di proporsi dei fini, e di passare dalla soggezione al dominio dell'ambiente fisico. E nella stessa affermazione, che identifica la conoscenza delle cose nel loro intimo essere con gli esperimenti che facciamo su di esse, riproducendole dalle loro condizioni²⁾, si riscontra il convincimento che il

(*Das Kapital*, I, 336). Al Marx quindi non potrebbe applicarsi ciò che scrive il De Sarlo: « I filosofi socialisti non vogliono sentir parlare di « attività psichica, né di energia personale e invece si sforzano di concepire in modo meccanico il gioco delle varie forze o dei vari elementi « che danno origine alle diverse formazioni sociali » (*Il socialismo come concezione filosofica*, appendice al libro *Metafisica, scienza e moralità*, p. 24). Si potrebbe trovare invece questa tendenza nell'Engels; ma con quella incoerenza, che andiamo mettendo in luce.

¹⁾ *Antidühring*, 21.

²⁾ *Lud. Feuerbach*, 14; *Antidühring*, 109.



pensiero non sia il morto specchio che riflette la vita esistente solo fuori di lui, ma sia il vivo ed attivo produttore della conoscenza della realtà. « Pensare è produrre »¹⁾ anche per l'Engels; anche per lui « nel processo della *praxis* è la natura ossia l'evoluzione storica dell'uomo²⁾. Altrimenti non potrebbe sussistere lo stesso suo concetto che gli uomini fanno la storia, e che il problema della storia costituisce l'elemento differenziale del *materialismo nuovo* dall'antico.

Come si spiega dunque la posizione incerta e contraddittoria in cui l'Engels si viene a trovare? Con l'uso equivoco dell'idea di *prodotto*, scambiata con quella di *condizionato*. Prodotto o effetto è termine correlativo di causa; ma nel concetto di causa può anche, per mancato chiarimento e deficiente distinzione, includersi talora quello di *condizione*. La condizione non è la causa: se si guardi solo alla immediata determinante può anche non farne parte; ma è un elemento senza il quale alla causa viene a mancare la possibilità di operare o la stessa esistenza. Rientra cioè nel concetto della *causa integra* (totalità delle condizioni determinanti) non in quello della causa particolare.

Ora quando l'Engels dichiarava la coscienza un *prodotto* del cervello, la considerava al tempo stesso quale realtà irriducibile a fenomeno materiale; anzi quale il mezzo e la condizione per cui gli stessi oggetti e processi materiali vengono ad acquistare esistenza per l'uomo.

E in tal modo lo scoglio, contro il quale s'infrange il materialismo, era da lui nascosto a se stesso, ma non superato: tutto ciò che esiste per l'uomo esiste, secondo la sua frase, in quanto passa *per la sua testa*, cioè per la sua coscienza. Ora come si giustifica il passaggio dalla coscienza alla materia e la dichiarazione che questa è la causa di quella?³⁾

1) Labriola: *Discorrendo* etc., 43.

2) *Ibid.*, 39.

3) Nell'*Antidühring* (136-7) l'Engels scrisse che il materialismo antico per la sua incapacità « di mettere in chiaro il rapporto del pensiero con



L'Engels qui non presuppone soltanto il Feuerbach nè il Mayer, ma anche il Darwin. L'uomo, secondo la sua espressione, è un *prodotto della natura*, perchè risulta da un lungo processo di sviluppo, che ha nella natura il punto di partenza e le condizioni stimolanti; la sua coscienza è *prodotto del cervello* nel senso, che allo sviluppo di questo è collegato — come il condizionato alla condizione — lo sviluppo di essa. Ma come lo sviluppo del cervello presuppone l'organismo e la sua capacità di differenziarsi progressivamente nella evoluzione della specie, così lo sviluppo del pensiero presuppone la coscienza quale potenzialità capace di progressivo spiegamento di energie.

Il problema è rinviato ad un momento precedente, non risolto: resta sempre la domanda se la coscienza sia riducibile al movimento meccanico della materia e sia pura parvenza, e restano la distinzione dell'Engels fra le *idee* e la *natura*, e tutte le affermazioni molteplici, in cui egli viene a riconoscere che la coscienza è realtà non riducibile a fenomeno materiale.

Ripudiando il materialismo meccanicistico, si potrà dire dunque che l'Engels sia effettivamente un materialista solo perchè accoglie la teoria evoluzionistica che la costituzione organica e mentale dell'uomo è una formazione naturale? O perchè afferma il principio dell'esperienza?

Questi principi egli non accoglie nel senso di ritenere l'uomo un prodotto passivo e l'esperienza semplice rispecchiamento, quali erano nell'empirismo lockiano e nel sensismo francese: uomo di lotta e filosofo della storia prima d'esser metafisico, l'Engels considera l'uomo quale forza attiva di produzione e trasformazione dell'ambiente e di se stesso. Forza attiva precisamente in quanto essere cosciente, capace

« la materia » condusse alla propria negazione nell'idealismo; al quale però segue la negazione della negazione nel materialismo moderno, che non vuol essere « semplice ripristinamento dell'antico », ma aggiungervi tutto il contenuto del posteriore sviluppo della filosofia e della scienza. Ora è evidente che quando l'Engels vuole riaffermare il materialismo, riproduce le stesse deficienze dell'antico.



di proporsi dei fini. Ma allora, dove se ne va il materialismo? ¹⁾

Se il punto, al quale mette capo il naturalismo antropologico del Feuerbach, potè bene esser considerato un positivismo, ignaro delle teorie analoghe già formulate in Francia e in Inghilterra dal Comte e dal Mill ²⁾, potrebbe il pensiero dell'Engels chiamarsi materialistico?

« Si venne a concepire il mondo reale, natura e storia, « così come si presenta ad ognuno, che si avvicini ad esso « senza preconcepite ubbie idealistiche; si venne al sacrificio di « ogni ubbia idealistica, che non si potesse metter d'accordo « con i fatti percepiti nel loro proprio nesso e non in uno « fantastico. *E questo e niente altro si chiama materialismo* » ³⁾.

¹⁾ La posizione contraddittoria dell'Engels si riflette in qualche modo su Antonio Labriola, che dell'Engels fu amico ed ammiratore grande. Per la filosofia della *praxis*, egli dice in un passo, ogni atto di pensiero è sempre un *lavoro nuovo* che accumula energie interne, le quali diventano strumenti del lavoro successivo; è una *funzione sociale*, un *concreto* che, cioè, *cresce* con le *cose* nell'esperienza.

Ma altrove egli interpreta l'*arrovesciamento* marxistico della dialettica hegeliana nel senso « che alla *semovenza* ritmica di un pensiero per se « stante rimane sostituita la *semovenza delle cose, delle quali il pensiero « è da ultimo un prodotto* ». Parrebbe così rinnovata la posizione di quel materialismo semplicistico che il L. stesso dice superato in quanto (e la frase è notevole per la distinzione del *condizionato* dal *prodotto*) è respinta la grossolana ipotesi che l'interiorità della coscienza possa essere estensivamente osservata, per il solo fatto che ne scopriamo le *condizioni* nei centri nervosi. La *scienza psichica*, dice quindi il L., non deve chiamarsi psicologia senza l'anima ma « scienza dei prodotti psichici senza il *mito della sostanza* ». (Cfr. *Discorrendo*, etc., 54-57, 63-64). E ciò significa esclusione di ogni sostanza: sia spirito sia materia. Ma in questo modo si può parlare ancora di *materialismo*?

²⁾ Höffding, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Bocca, II, 363 e 271.

³⁾ Questa definizione del materialismo (*L. Feuerbach*, 26-7) coincide in parte con quella dell'empirismo, data dall'Hegel nel § 38 dell'*Enciclopedia*, poco oltre citato. Analogamente nell'*Antidühring* l'Engels definisce come materialismo la semplice esigenza dello sperimentalismo: « i principi non « sono il punto di partenza, ma il risultato finale della ricerca; non « la natura e la storia umana si regolano dietro i principi, ma questi son « giusti quando concordano con la natura e con la storia. *Questo è l'unico « concetto materialistico della cosa* » (p. 20).



Così l'Engels; ma è la sua affermazione accettabile se non come espressione di una volontà di chiamarsi materialista ad ogni costo? Basta forse, per esser battezzato materialista, di considerare, come Leonardo, l'esperienza madre della sapienza?

Nell'Engels poi la concezione sperimentalistica tanto più si oppone al materialismo, in quanto la esperienza per lui si unisce strettamente e quasi si identifica con la *praxis*, intesa come attività diretta ad un fine. « Se possiamo provare la esattezza della nostra concezione di un elemento naturale mentre lo produciamo dalle sue condizioni, lo facciamo servire ai nostri scopi, finisce la inconcepibile cosa « in sé del Kant »¹⁾. La conoscenza in tal modo di *ontologica* si trasforma in *teleologica*, « vale a dire che noi non abbiamo altro indice per giudicare del grado di realtà di una cosa, « che la *funzione* che essa compie nel sistema »²⁾.

Conoscenza e sottomissione ai fini pratici si convertono fra loro: producendo e facendo servire ai nostri fini conosciamo; conoscendo i processi naturali e le loro leggi le pieghiamo ai nostri fini, attuando quella libertà che (con l'Hegel) l'Engels definisce consapevolezza della necessità³⁾. Il determinismo si converte col telismo; l'esperienza e la *praxis* si prendono la rivincita sopra il materialismo.

E per un altro riguardo ancora un teleologismo viene ad essere incluso nella concezione che l'Engels ha della cono-

¹⁾ Lud. Feuerbach, 14.

²⁾ Queste parole sono del De Sarlo, che definisce con esse uno dei caratteri peculiari del *telismo*, da lui considerato, invece del materialismo, presupposto filosofico del socialismo (*Il social. come concez. filos.*, in *Metaf. so. e moral.*, 21). Alla concezione dell'Engels potrebbe applicarsi quasi interamente anche ciò, che il De Sarlo scrive più oltre: « Il significato, « il concetto delle cose in sostanza non può essere determinato che in « rapporto al loro valore pratico per noi, cioè in rapporto al loro valore « rispetto ai fini del nostro volere razionale. L'unico risultato di un tal « modo di vedere è che la nostra conoscenza è tanto più perfetta quanto « più si riferisce a una realtà non semplicemente concepita o intesa, ma « sperimentata, vissuta, sentita e quindi voluta » (21-22).

³⁾ *Anti-d.*, 109-10.



scienza umana: in quanto, cioè, si riferisce alla capacità di sviluppo indefinito che essa racchiude. L'opposizione, fra la tendenza a una sistemazione universale della conoscenza e l'impossibilità di raggiungerla, è così definita dall'Engels (riproduttore in questo del pensiero del Feuerbach), in un passo che s'è già avuto occasione di citare: si tratta della « contraddizione fra l'intimo illimitato potere umano di conoscere, e la sua reale esistenza in uomini esteriormente limitati, che si risolve nel succedersi, almeno per noi praticamente infinito, del genere umano in infinito progressivo »¹).

Ora qui, al posto della *tabula rasa* del sensismo materialistico, che riceve passivamente dall'esterno le sue tracce e dall'esterno trae quindi ogni alimento al suo progresso, noi ci troviamo innanzi una capacità interna, una *entelechia* che tende all'atto; ma che trova la resistenza passiva nella materia, nella limitazione che l'esteriorità le costituisce. Dinamismo finalistico al posto del materialismo meccanicistico, ecco la concezione dell'attività spirituale umana, che nell'Engels tende a presentarsi, allorchè egli muove dalla considerazione del processo storico e del suo progresso.

E rilevar questo è per noi di somma importanza, per le connessioni della sua intuizione dell'universo con la sua concezione della storia.

Si potrebbe in fine anche osservare come certe espressioni tradiscano nell'Engels tracce dell'abito mentale idealistico prima iniziatosi in lui.

Nelle stesse affermazioni sulla materia e sulla forza l'Engels non sfuggiva a quella, che l'Hegel aveva designato come « illusione fondamentale dell'empirismo scientifico », di « far uso delle categorie metafisiche di materia e forza etc.... » e con queste categorie *andar sillogizzando....* e in tutto ciò « non saper di contenere e praticare metafisica »²).

Ma talora sembra pure aver dimenticato anche per il

¹) *Antid.*, 118.

²) *Enciclop.* § 38, *Zus.*



concetto di legge naturale l'esigenza inerente all'empirismo, espressa dallo stesso Hegel in un passo che l'Engels doveva aver presente (giacchè ne riproduceva il contenuto e le frasi) quando definiva lo sperimentalismo del Marx e suo, battezzandolo per materialismo ¹⁾: « L'empirismo eleva il contenuto appartenente alla percezione.... nella forma di rappresentazioni generali, proposizioni e leggi. Questo accade solo nel senso che le concezioni generali (per es. la forza) non debbono avere per sè significato e validità più larghi di quelli che risultano dalla percezione, e nessun altro nesso deve considerarsi come giustamente ammesso se non il nesso che si può provare nella percezione » ²⁾.

Le leggi naturali sono invece talvolta concepite dall'Engels un po' « sotto la forma di una necessità esteriore » (sono sue parole) ai fenomeni ³⁾; come qualcosa di trascendente, piuttosto che immanente ai processi. Sotto questo rispetto era più naturalistica la considerazione dell'Hegel delle leggi naturali come di semplice immagine costante delle apparizioni incostanti: l'Engels nel campo della filosofia della natura, come, talora, della storia, rivela nelle sue espressioni spesso una certa tendenza all'ipostasi delle idee nella forma di leggi sovrastanti e dominanti i fenomeni.

Si potrebbe quindi osservare che in tal modo la natura diventerebbe, a una maniera direi quasi più platonica che hegeliana ⁴⁾, la esteriorizzazione, e quasi la forma secondaria

¹⁾ *Lud. Feuerbach*, 26-7.

²⁾ *Enciclop.*, § 33, *Zus.*

³⁾ Nello scritto su *Feuerbach*. In altro punto dello stesso è detto che la deficienza del materialismo meccanicistico era nell'applicazione esclusiva del criterio meccanico a processi di natura chimica e organica, « per cui hanno valore, veramente, anche le leggi meccaniche; ma sono so- spinte nel retroscena da altre leggi superiori ». Come, del resto, nei materialisti siano persistenti le tracce dell'abito di concezioni idealistiche, si vede per es. nel Büchner, che ad ogni passo proclama l'eternità ed immutabilità delle leggi ferree e inesorabili, che dominano la materia. Cfr. specialm. il cap. VI di *Kraft und Stoff* e la *Lett. al Collingwood*.

⁴⁾ Qui cade in acconcio una osservazione. Col dire che l'ipostasi della legge, che appare da certe espressioni dell'Engels, è piuttosto platonica



dell'idea. Ma tarre queste conclusioni sarebbe dar troppo peso alle parole, dimenticando due passi molto espliciti dell'*Antidühring*: « Siccome in tutti i campi del pensiero vengono a un dato grado di sviluppo separate dal mondo reale le leggi inferitene, così esse appariscono quali leggi che vengano dal di fuori, e dietro le quali il mondo abbia a regolarsi ». Invece « i princípi non sono applicati alla natura e alla storia, ma da queste derivati; non la natura

che hegeliana, io non intendo però asserire col Gentile (*Filos. di Marx*, 28-9, 44-5, 117-20) che l'Engels concepisse l'idea hegeliana con i caratteri dell'idea platonica. Senza dubbio, il passo dell'*Antidühring* e, peggio ancora, quello dell'estratto sul *Passaggio del soc. dall'ut. alla so.*, nel quale si vuol caratterizzare l'idealismo hegeliano come supposizione di un'idea assoluta, avente esistenza *in qualche parte* fuori e prima della realtà, presta il fianco alla accusa del Gentile, in modo che vana riesce la difesa del Sorel (*Crit. soo.*, del 1.º maggio 1898). Nè è il caso di oitare a discolora dell'Engels interpretazioni analoghe, come del Flint, che indicava la *grande verità* della concezione hegeliana in « un mondo di nozioni che esiste *al di là* del mondo creato...., prima che un atomo di materia o uno spirito finito sian stati chiamati all'esistenza ». (*La filos. della storia in Germania*, p. 263 della trad. francese).

Ma io credo che l'espressione (come l'Engels dichiarava essergli accaduto negli scritti polemici) qui rendesse male il pensiero. Nello scritto sul *Feuerbach* in fatti l'esposizione del pensiero hegeliano è alquanto diversa: il suo idealismo è presentato come *affermazione dell'identità del pensiero e dell'essere*, « affermazione che s'intende da sè; poichè ciò che riconosciamo nel mondo reale è appunto il suo contenuto ideale, quello che fa del mondo una realizzazione graduale dell' Idea assoluta, la quale è esistita *in qualche modo* ab aeterno, indipendentemente e prima del mondo ». Ora anche a questo passo si potrebbe obiettare che l'idea è *in qualche modo* supposta trascendente anzi che immanente alla realtà, e che l'Hegel combatteva ogni grossolana maniera di contrapporre la realtà all'idea. Ma qui due osservazioni sono a fare:

I. Che se per l'Hegel l'espressione *mondo*, comprende l'esterno e l'interno (*Enoiol.*, § 6 e *Zus.*) ed equivale quindi a *realtà* (a quella realtà distinta dall'esistenza, il cui concetto è spiegato nell'*Enoiol.* ai §§ 142 e segg. e nella *Wiss. d. Log.*, II, 178), l'Engels dicendo *mondo* intende soltanto la *natura*. Ed è certo che per l'Hegel (*nihil in sensu etc.* *Enoiol.* § 8 *Zus.*) lo *spirito* è la causa del mondo, e la *natura* è il risultato del passaggio dalla forma astratta pura a quella della *esteriorità* nello spazio e nel tempo: « il suo carattere... è di *esser posta*.... »; così è stata anche de-



« e l'umanità si regolano dietro essi, ma essi son giusti « quando concordano con la natura e con la storia »¹⁾.

Nel fondo, dunque, è certamente nell'Engels, come nel Marx, una concezione *realistica* dei processi della natura e del pensiero e dei loro vicendevoli rapporti. In ogni modo, però, il realismo naturalistico e sperimentale della *praxis* non si può chiamare materialismo, solo perchè s'opponesse all'idealismo.

finita come la *decadenza* dell'idea da se stessa (*Encicl.* §§ 247-8 e *Zus.*). E lo stesso sviluppo dei gradi nella natura l'Hegel riguardava come dialettica interna dell'idea, che, pure nel costituire la ragione della natura, ne restava così distinta. Quindi all'idea hegeliana non può negarsi di avere *in qualche modo* l'indipendenza e la priorità logica (anoche nella scala dei valori) sopra la natura.

II. Che la maniera grossolana di opposizione, combattuta dall'Hegel, era da lui stesso indicata nella supposizione che vi fossero idee che non s'incontrino nella realtà, o che l'idea fosse « alcun che di troppo eccellente per avere realtà » o di troppo impotente per procacciarsela « o di tale che la sua realizzazione possa compiersi o no a nostro beneplacito, anzi che il principio assolutamente attivo e reale » (*Encicl.*, § 6, *Zus.*; *Logica* I, pp. 112-15 della trad. Vera). Che per l'Hegel invece la *realtà essenziale* fosse « l'unità immediata dell'essenza e dell'esistenza, o dell'interno e dell'esterno », non è disconosciuto dall'Engels, una volta che presenta l'idealismo hegeliano come affermazione dell'identità del pensiero e dell'essere. E considerando il mondo, nel sistema hegeliano, quale realizzazione graduale dell'idea, egli riconosce che per l'Hegel è assurda supposizione quella di una realtà opposta all'idea, mentre « ciò che è reale è razionale ». L'idea, dunque, penetra la realtà, e la penetra realizzandosi nel processo dialettico come principio assolutamente attivo e reale; questo viene a riconoscer l'Engels nel sistema hegeliano: « ciò che è razionale è reale ».

Ma ciò toglie ogni distinzione fra l'idea e la realtà? Io qui oito le parole stesse del Gentile: « avremmo l'identità astratta, non la ragion « d'essere, o la realtà razionale... La differenza rimane... l'identità piena « e concreta non può vivere che nella differenza... Quindi *l'immanenza, sì; « ma insieme la trascendenza.* La pura immanenza è un momento della vita, « della realtà, non la vita e la realtà » (*Fil. di M.*, 130-1). E si potrebbe aggiungere, con un'espressione cara all'Hegel: se supponessimo la identità assoluta, o immergeremmo nella notte dell'assoluto, quando tutte le vacche sono nere.

¹⁾ *Anti.*, 20, 25.



V.

La dialettica.

Del resto, anche nel negare la filosofia, l'Engels ammetteva che restasse di questa indipendente la dottrina del pensiero e delle sue leggi, la logica e la dialettica ¹). Ossia, mentre per una parte veniva ad affermare l'indipendenza della dottrina del pensiero dalla scienza della natura (è materialismo, questo?), per l'altra veniva a dichiarare che la scienza, pur pensando dialetticamente la natura e la storia, non esaurisce tutti i bisogni del nostro pensiero, che vuole anche rendersi conto di questa forma dialettica, che applica nell'esercizio della sua attività.

Per usare ancora una volta le espressioni del Croce, « altro è pensar logicamente, altro costruire logicamente la teoria della logica; altro pensar dialetticamente, altro aver la coscienza logica del pensiero dialettico » ²).

La dialettica ha, di fatti, veramente per l'Engels il valore di logica della filosofia, oltre che di metodo che solo ci consente di cogliere la realtà nella sua concretezza. Di fronte

¹) Il Gentile (*Filos. di M.*, 132) e il Croce (*Ciò che è vivo* etc. 198) si meravigliano di questo accoppiamento di logica formale e dialettica, che sono l'una la negazione dell'altra. Certo l'accoppiamento non è felice; ma non si deve dimenticare che l'Engels usa il nome di *logica formale* non per indicare l'analitica aristotelica, ma la metodologia, cui i trattatisti applicano pure il nome di *logica reale*. « La log. formale, è detto nell'*Antid.* (132) è un *metodo* per la ricerca di nuovi risultati per progredire dal noto all'ignoto ». Però senza dubbio l'Engels non s'è curato di stabilire con soverchia esattezza i rapporti fra logica e dialettica; soggiungendo che « *la stessa cosa* in senso più ampio è la dialettica, che squarciando lo stretto « orizzonte della logica formale, contiene in sé il germe di una molto più « ampia comprensione del mondo ».

²) *Ciò che è vivo* etc., 34. Mi valgo a preferenza di frasi del Croce, appunto perchè non mi pare che egli fosse giusto verso l'Engels, nel citarlo come esempio delle lamentabili fortune del metodo dialettico presso gli scolari dell'Hegel (*Ibid.*, 198-9).



ai processi della natura, del pensiero o della storia, il primo apprezzamento che ci si presenti (egli dice) è quello del continuo divenire, come in Eraclito; ma poichè la necessità di una esatta conoscenza ci porta ad una osservazione diretta dei singoli fenomeni, così si forma l'abitudine dello studio delle cose immobili nei loro caratteri, quasi fossero stabilmente esistenti, nello stato di quiete, non nel movimento.

Ed ecco la astrazione metafisica, che si smarrisce nelle opposizioni contraddittorie di essere e non essere, positivo e negativo, causa ed effetto, etc. « poichè per le cose singole « dimentica la loro connessione, per l'essere dimentica il « divenire, per il riposo il movimento; e guardando ai singoli « alberi non vede il bosco che essi costituiscono »¹⁾.

Per l'intelligenza pensante metafisicamente il movimento stesso diventa incomprendibile, poichè è una contraddizione; ma non potendo negarne l'esistenza, deve concedere la realtà della contraddizione nelle cose e nei processi obiettivi.

Per ciò la comprensione dell'universo non si può avere se non per mezzo della dialettica, « la quale comprende le « cose e le loro rappresentazioni ideali nella loro connessione, « concatenazione e movimento », e rappresenta « l'universo « naturale, storico e intellettuale quale un processo in con- « tinuità di moto, trasformazione e sviluppo »²⁾.

La dialettica è dunque per una parte la legge universale dello sviluppo; per l'altra la scienza di questa legge di sviluppo³⁾.

¹⁾ *Antid.*, 5-7. Cfr. Hegel, *Prefaz. alla Filosofia del diritto*. Il paragone del bosco, di cui il Gentile (*Filos. di Marx*, 126) dà lode all'Engels, è già nella detta prefaz. dell'Hegel.

²⁾ *Antidür.* 8-9, 117-8. Per il cfr. con l'Hegel v. sulla *metafisica* o *veduta intellettualistica* e sull'astrazione propria dell'intelletto *Enciclop.*, §§ 27, 28, 32, 214 e *Zus.*; sulla distinzione dei tre momenti (astratto, dialettico, speculativo) il 79; sulla dialettica opposta alla riflessione intellettuale i §§ 81 e 82.

³⁾ *Antidür.*, 133, 139-40. Di ogni sviluppo e non soltanto, come il Croce sembra attribuire all'Engels (*Ciò che è vivo* etc., 198), di quello delle so-



Ma per l'Engels l'importanza della dialettica è in modo speciale nella sua connessione con la filosofia della storia e con la dottrina sociale propria a lui ed al Marx. Più volte egli scrisse che solo in Germania, ove la filosofia aveva tenuta viva la tradizione della dialettica, poteva nascere il socialismo scientifico, perchè solo mediante la dialettica era possibile la concezione del materialismo storico ¹).

L'affermazione — sia detto di passaggio — era alquanto in contrasto con alcuna delle rigide interpretazioni del materialismo storico, che l'Engels talvolta presenta: giacchè il sorgere di una dottrina sociale era per essa derivata, più ancora che dalle condizioni storiche ed economiche (più propizie, per esempio, in Inghilterra che non in Germania), dallo sviluppo autonomo dei sistemi filosofici, adatto in Germania, disadatto in Inghilterra.

Ma non ostante questa contraddizione, sulla quale più

cietà umane e del pensiero. A me pare che l'Engels intendesse la dialettica come (uso espressioni del Croce) dottrina circa gli opposti, per cui l'unità vera e concreta non è altro che unità o sintesi di opposti: non è immobilità, è movimento, non è stazionarietà, è svolgimento (*Cid che è vivo* etc., 19-20). E mi pare anche che, designando la dialettica quale scienza delle leggi universali dello sviluppo, la presentasse « come la dottrina logica dello svolgimento » (*ibid.* 23). Il Croce si sofferma anche sugli esempi che l'Engels recava al Dühring. Certo non tutti sono i più esatti ed appropriati (chi vorrebbe negarlo?); ma quand' anche (e non credo; e come non lo credo il Gentile, che chiamava *accidenti* gli esempi dell'Engels, *Filos. di Marx*, 126) fossero tutti difettosi, quanti non ne ha tratti il Croce dall' Hegel stesso, di esempi del come la costruzione dialettica *inferisca* presso di lui (*ibid.*, 180) nella filosofia della storia e della natura e nella storia della filosofia? Lo stesso esempio dell'Engels del granello d'orzo non è in fondo che esemplificazione particolare del processo della pianta nei tre sillogismi di formazione, opposizione alla natura inorganica e riproduzione. (Cfr. nella sez. della *Natura vegetale* i §§ 343-9 dell' *Enoiolop.*.)

¹) Cfr. *Prefaz.* del 1874 alla *Guerra dei contadini* (Collezione Ciccotti, fascicolo 29, p. 12); *prefaz.* del 1882 all'estratto dell' *Antid.* (*Passaggio del social. dall'ut. alla scienza*, coll. Ciccotti, fasc. 22, p. 4). Nello scritto del 1844 sulle *Condizioni dell' Inghilterra* (*Deutsche-franz. Jahrbücher*, coll. Cico., fasc. 1) le deficienze degli utopisti inglesi sono spiegate col fatto che essi conoscevan solo il materialismo del sec. XVIII e non la filosofia tedesca.

oltre avremo a ritornare, l'affermazione non era per ciò meno vera.

E l'importanza sua ci si rivela anche riguardo alla questione del significato, che l'Engels e il Marx intesero dare alla legge dialettica: di ritmo determinabile *a priori* per la natura e per la storia o soltanto osservabile *a posteriori*, di legge necessaria e fatale o di generalizzazione provvisoria.

La questione, appunto in rapporto all'opinione dell'Engels in proposito, è stata nettamente formulata dal Croce. Già Antonio Labriola, nelle lettere al Sorel, ponendosi la domanda: in che consista la dialettica per il materialismo storico, e notando come il concetto di essa riesca ostico ai puri empiristi, ai metafisici sopravissuti e a quegli evolucionisti, che dietro la parola mascherano l'assenza dell'idea concreta, diceva che in tale concezione « s'intende di formulare un ritmo del pensiero; che riproduca il ritmo della realtà che diviene »¹⁾. Il negare della dialettica « non è contenziosa contrapposizione di concetto a concetto, ma *invera ciò che nega*, perchè in ciò che nega trova, « o la condizione (di fatto) o la premessa (concettuale) del procedere stesso »²⁾.

La concezione dialettica dell'Engels e del Marx per tanto costituirebbe, secondo il Labriola, la condizione del concetto concreto del divenire, dello sviluppo, che non può intendersi se non come progressivo spiegamento di opposizioni. Condizione, quindi, dello stesso concetto concreto della realtà, che non è di entità fisse, ma di processi.

Ora è questo effettivamente il pensiero dell'Engels? Richiamandosi al capitolo dell'*Antidühring* sulla *negazione della negazione* (che il Labriola stesso riferiva come risposta esauriente alle incertezze sul significato della dialettica) scrive il Croce, che il pensiero ultimo dell'Engels sembra essere che la dialettica sia legge interna dello svolgimento delle cose, ritmo che non si determina metafisicamente a priori,

¹⁾ *Discorrendo etc.*, 143.

²⁾ *Ibid.*, 48.



ma si coglie a posteriori, solo per ripetute osservazioni e verifiche nei vari campi della realtà. Questa neodialettica per tanto, come legge naturale, rivelata dall'osservazione, non avrebbe di comune con l'hegeliana, se non il nome; non sarebbe una legge che domini assoluta sulle cose, ma una *legge di tendenza* o anche una semplice e circoscritta generalizzazione ¹⁾).

Qui vogliono essere distinte due questioni, pure intimamente legate fra loro, l'una storica e l'altra teoretica: della genesi di questa concezione nell'Engels e nel Marx e del significato e valore che da loro ad essa si attribuiva.

Il Gentile, discutendo contro il Croce, esprime l'opinione che il Marx determinasse bensì la legge dialettica *a posteriori*, passando per l'osservazione storica dei fatti economici, ma la concepisse come *a priori*, vale a dire come necessità immanente nel reale ²⁾. E la formazione sperimentale ammessa dal Gentile corrisponderebbe ad una affermazione dell'Engels nell'*Antidühring*: che Marx non ebbe in mente di dimostrare la negazione della negazione come necessità storica che abbia ad essere l'ostetrica nella nascita dell'avvenire dal passato; ma che, dopo aver dimostrato storicamente che l'avvenimento delle trasformazioni economiche in parte era compiuto, in parte rimaneva a compiersi, ritrovava in esso il ritmo dialettico ³⁾.

Ma contro questa affermazione stanno tutte le ripetute dichiarazioni dell'Engels stesso sulla possibilità del sorgere

¹⁾ Per l'interpretaz. e la critica di alcuni concetti del marxismo in *Mater. stor. ed ec. marx.*, 121-2. L'opinione del Croce sembra qui pure accolta dal Sorel, che per altro dichiara al tempo stesso il ritmo dialettico « un'ipotesi esplicativa, » molto analoga a quelle che Spencer « espose nei *Primi principi* », e rileva come l'Engels non se ne dissimulasse « il carattere metafisico (nel saggio *I tre sistemi storici del Marx* in *Saggi critici del marxismo*, 234 5). Nel saggio poi su *La necessità e il fatalismo nel marxismo*, lo stesso Sorel mostra di pensare che la dialettica riconduca « al concetto di un ordine necessario, se non tra le cose, almeno tra ciò che esse hanno di più essenziale » (*ibid.*, 67).

²⁾ *Filosofia di Marx*, 91-3.

³⁾ *Antid.*, 131-2.



del materialismo storico soltanto in Germania, ove la filosofia porgeva già formata la concezione dialettica, di cui gli inglesi invece eran privi. Non dunque suggerimento della osservazione, ma del pensiero filosofico: « in questo senso viene in scena la filosofia tedesca », mentre i naturalisti, che non sapevano pensare dialetticamente, non potevano vedere che « la natura è la prova della dialettica », e mentre del pari il ritmo di questa era rimasto incompreso anche nell'universo intellettuale e storico ¹⁾).

E ciò corrisponde alla teorica dell'esperienza, che abbiamo visto schizzata dall'Engels, secondo cui la scienza della natura, per giungere alla comprensione dialettica, non deve dimenticare che i risultati delle osservazioni sperimentali sono idee, e che l'arte di operare con queste richiede, non soltanto l'esame sperimentale della natura, ma anche il pensiero filosofico elaborato nei secoli ²⁾. « Marx ed io, dichiara quindi esplicitamente l'Engels, siamo i soli che *dalla filosofia idealistica tedesca* abbiamo trasportata la concezione dialettica nella comprensione materialistica della natura e della storia » ³⁾.

Sul problema storico, quindi, dell'origine di questa concezione nei due fondatori del comunismo critico, non hanno luogo dubbi.

Ma essi restano sul problema del significato e valore che per loro avesse la legge dialettica. Mi limito qui, naturalmente, a discutere la questione soltanto per l'Engels.

Il quale, come s'è visto, nel parlare di leggi dialettiche della natura e della storia, non esce sempre in espressioni accordabili fra loro. La dialettica in un passo dello scritto sul *Feuerbach* è definita come legge del mondo esterno ed interno, con la differenza però, che mentre il pensiero umano « può applicarla con consapevolezza », nella natura, e, in parte, nella storia, si esplica « nella forma della necessità este-

¹⁾ *Antid.* 8-9.

²⁾ *Prefaz.* alla II ediz. ted. dell' *Antid.*

³⁾ *Ibid.*



riore » ¹⁾). Qui la legge apparirebbe quasi trascendente, mentre altrove è considerata immanente; ma qui ed altrove apparirebbe una necessità. Invece in altri passi, che ho già citati, la legge sembra assumere effettivamente per l'Engels quel significato di semplice generalizzazione induttiva o legge di tendenza, di cui parla il Croce ²⁾).

Pure in mezzo a queste oscillazioni a me sembra determinabile il vero e preciso pensiero dell'Engels: determinabile nella forma appunto, nella quale Antonio Labriola lo ha interpretato.

La dialettica ha per l'Engels il valore di concezione, più che suggerita, richiesta dalla esperienza: richiesta come condizione della stessa comprensibilità e concepibilità dell'esperienza esterna ed interna, dei fatti naturali e dei processi del pensiero. Il suo valore risulta dalla stessa opposizione sua all'« antico metodo logico e d'indagine, che Hegel chiama il *metafisico* » ³⁾, quel metodo che, dichiara l'Engels, rende incomprendibile ogni movimento e processo, ragionando per via di *sì* e di *no*, considerando il positivo e il negativo come escludentisi a vicenda. Ora, siccome l'esperienza mentale, storica e naturale ci danno sempre il movimento e non l'immutabile fissità, la vita dei processi e non le morte cose, accade che col metodo metafisico l'esperienza diventi, come in Zenone eleatico, incomprendibile.

Chi voglia quindi uscire da questo circolo deve cominciare con l'ammettere la realtà dell'esperienza, e proporsi poi di intenderla e renderla comprensibile. E trova allora che il processo di sviluppo è intelligibile solo rompendo le barriere dell'intelletto astratto, per comprendere che non soltanto, come diceva Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, ma, meglio ancora *omnis negatio est determinatio* ⁴⁾; che la

¹⁾ pp. 27-8.

²⁾ *Anti-d.*, 20 e 25.

³⁾ *L. Feuerb.*, 28.

⁴⁾ Che per l'Engels fosse più esatta la reciproca della proposizione spinoziana pensa (e giustamente, a parer mio) il Chiappelli, *Le prem. filos. del social.*, in *Legg. e medit.*, p. 334.



negazione non distrugge, ma *invera ciò che nega*¹⁾; che soltanto a patto di ammettere questa negazione e la successiva negazione di essa lo sviluppo si rende concepibile.

Il processo di sviluppo ci risulta nella realtà come uno spiegamento progressivo di opposizioni, il divenire solo come sintesi dell'essere e del non essere: noi possiamo intenderlo a condizione soltanto di riconoscere questa, che è la condizione del suo avverarsi.

Dunque non si tratta per l'Engels nè di generalizzazione approssimativa, nè di legge a priori: si tratta di un'esigenza che scaturisce dall'esperienza stessa, la quale vuol essere compresa da noi. È, per così esprimermi, la *forma*, entro la quale soltanto può la materia dell'esperienza diventare intelligibile. Resta poi il problema gnoseologico se una *forma* del pensiero abbia a ritenersi a priori o a posteriori; ma se l'Engels l'avesse posto, certamente l'avrebbe risolto nel senso della filosofia dell'esperienza, alla quale vuole atternersi.

Se questa interpretazione è giusta, la parentela della neo-dialettica dell'Engels con quella hegeliana mi sembra maggiore che non di semplice comunanza del nome, che conserverebbe il ricordo storico del modo come egli vi pervenne.

La dialettica come forma e condizione dell'intelligibilità del reale (vale a dire dei processi naturali, intellettuali e

¹⁾ In questo modo si distingue la negazione dialettica dalle altre; quella cioè che si trova inerente al processo di sviluppo come spiegamento di opposizioni contraddittorie, da quelle, che ad ogni processo di sviluppo sono estranee, consistendo in una pura e semplice distruzione o soppressione. La distinzione si trova posta dall'Engels nel già citato cap. dell'*Antidühring* in forma, forse, un po' ingenua; ma è meno ingenua di contenuto, secondo me, di quanto non mostri di giudicare il Croce (*Ciò che è vivo* etc., 199).

E con essa io credo che l'Engels intendesse richiamare quanto l'Hegel aveva detto, per es. nel § XXIX dell'*Introduzione alla Filosofia del diritto*, ove, distinguendo la dialettica positiva dalla negativa, faceva consistere la prima nel produrre una determinazione che sia bensì negazione, ma anche occasione ad un momento positivo, sì da formare un perenne progresso e svolgimento.



storici), quale l'intende l'Engels, si distingue, senza dubbio, da quella dell'Hegel, in quanto appunto l'Engels vuole inquadrarvi (se mi è lecito usare simile parola ove si tratta del movimento e dello sviluppo) la filosofia dell'esperienza, mentre l'Hegel vi inquadrava la filosofia dell'idea. Ma resta anche per l'Engels legge universale dello sviluppo e non semplice legge empirica di generalizzazione approssimativa.

Legge, quindi, che fa sorgere, per la sua applicazione al processo storico, la questione se con essa venga ad ammettersi una fatale necessità e, quindi, la possibilità di una deduzione a priori, analoga a quella, cui Guglielmo Krug sfidava lo Schelling. Fa sorgere cioè la questione del significato che debba attribuirsi non soltanto alla previsione *morfologica*, che fa il comunismo critico¹⁾, ma alla stessa concezione del materialismo storico.

La questione, che ha ricevuto dai vari critici soluzioni contrastanti, non può, a mio parere, essere utilmente discussa, se non richiamando il processo di formazione della dottrina del comunismo critico, e la posizione che essa veniva ad assumere in antitesi da una parte contro il conservatorismo hegeliano, dall'altra contro l'umanismo del Feuerbach e il socialismo degli utopisti.

Sviluppandosi dalla sinistra hegeliana essa conteneva in sé il momento dell'opposizione al conservatorismo tanto del maestro e della destra quanto della *scuola storica del diritto*, contro la quale s'era rivolto il flagello tagliente del Marx nello scritto *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844). Il titolo *umano* del proletariato, da lui ivi contrapposto a ogni titolo *storico*, rispecchiava in questa fase del suo pensiero il punto di vita dell'*umanesimo realistico* alla Feuerbach, che egli e l'Engels difendevano poi vigorosamente nel *Die Heilige Familie*, contro Bruno Bauer e consorti, passati dal radicalismo della sinistra all'individualismo aristocratico.

¹⁾ Cfr. Ant. Labriola, *In memoria del manifesto dei comunisti*, pp. 17, 47, 60.



Ma questa fase precede e prepara il comunismo critico, il quale non si viene a costituire se non con la sintesi di questa prima opposizione, con l'altra contro lo stesso *umanesimo* del Feuerbach e contro il socialismo degli utopisti. In questa doppia antitesi, che è, di fronte a ciascuno dei momenti di opposizione, negazione e superamento, sta la chiave della retta interpretazione del comunismo critico.

Nel rapporto della realtà storica contemporanea con la razionalità, gli utopisti avevano visto un contrasto inconciliabile; la politica hegeliana, al pari della scuola storica del diritto, una identità statica; il comunismo critico, che è l'erede di S. Simon, Fourier ed Owen quanto della filosofia hegeliana, vi ritrova l'opposizione al pari dell'unità, scorgendovi una identità dialettica.

VI.

Il significato dialettico dell'identità hegeliana di razionale e reale per l'Engels.

Il comunismo critico intende con questo far propria, conferendole un valore dialettico, la proposizione hegeliana che « tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale » ¹⁾.

L'interpretazione di questa proposizione correva due pericoli: 1.° che le due parti, di cui è composta, venissero intese come membri di una semplice proposizione di identità, cui si sarebbe quindi conferito valore statico, non dinamico; 2.° che, seguendo quel metodo antidialettico, che l'Hegel chiamava *metafisico*, venissero considerate come contraddittorie, e quindi incapaci di stare insieme, e per ciò sacrificate l'una all'altra, e private così ciascuna, per effetto della loro disgiunzione, del loro significato vero.

Questo secondo pericolo da un lato corrispondeva a ciò che era avvenuto con la *scuola storica del diritto*, per la quale

¹⁾ Prefazione alla *Filosofia del diritto*; cfr. anche *Enciclopedia*, § 6, Zus.



il fatto dell'esistenza e della continuità della tradizione era considerato per ogni istituzione come giustificazione razionale, esauriente ed esclusiva di ogni innovazione, che fosse in qualche contrasto con la realtà già compiuta: solo ciò che è reale è razionale, onde s'esclude ogni diritto alla realtà di ciò che presenti la sola razionalità interna. Da un altro lato corrispondeva a ciò, che era accaduto nel secolo precedente con l'*illuminismo*, e, nel secolo contemporaneo, sia con la *scuola razionale* (capostipite il Thibaut), sia con le varie forme di utopia, per le quali la semplice (o creduta) razionalità di un piano, in opposizione alla affermata irrazionalità del presente, era ritenuto fondamento bastevole alla soppressione di questo per l'attuazione di quello: la negazione del diritto del reale alla razionalità era condizione del diritto del razionale alla realtà.

L'una e l'altra delle due contrarie concezioni veniva così a distruggere il concetto di sviluppo: la seconda, col supporre una razionalità assoluta e, quindi, definitiva, onde, per es., la simpatia del Thibaut e della *scuola razionale* per la codificazione universale, avversata dalla scuola storica ¹⁾; la prima col negare legittimità ad ogni opposizione, cioè alla condizione stessa dello sviluppo.

Il principio fondamentale della *historische Juristenschule* è eminentemente antidialettico. Per la derivazione della scuola germanica dal famoso scritto del Burke ²⁾, merita d'esser riferito il passo, in cui questi stabilisce quasi il dogma della ammissibilità del progresso soltanto nell'esclusione d'ogni opposizione al passato:

« The very idea of the fabrication of a new government, « is enough to fill us with disgust and horror. We wished « at the period of the Revolution, and do now wish, to de- « rive all we possess as *an inheritance from our forefathers.*

¹⁾ V. Thibaut, *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches für Deutschland*, 1814; contro cui Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, pure del 1814.

²⁾ *Reflection on the Revolution in France* etc., 1790.



« Upon that body and stock of inheritance we have taken
 « care not to inoculate any scion alien to the nature of the
 « original plant. All the reformations we have hitherto made,
 « have proceeded upon the principle of reference to antiquity;
 « and I hope, nay I am persuaded, that all those which pos-
 « sibly may be made hereafter, will be carefully formed
 « upon analogical precedent, authority and example » ¹⁾).

Qui è la condanna d'ogni interpretazione dialettica dello sviluppo, della sua concezione per via di negazioni. Ma la tesi del Burke si appoggia pure su un concetto, che qui conviene ricordare, per il rapporto fra lui e l'Hegel: che la legge non sia sottoposta alla volontà degli uomini, e le sue stesse riforme debbano operarsi senza l'intervento della riflessione critica e della volontà innovatrice, che può essere arbitraria. Senza questo principio non sarebbe sostenibile l'affermazione dell'autorità e della tradizione, quali fondamenti e limiti insuperabili di ogni progresso.

L'Hugo e il Savigny si mantengono in quest'ordine di idee, negando che il diritto sia creazione riflessa volontaria, e affermando che esso nasce sempre inconsapevolmente come diritto *consuetudinario*, e nelle nuove istituzioni non è e non deve essere che sviluppo continuativo del precedente, derivante dall'istinto infallibile dei popoli. Questo era, come osservò l'Ahrens ²⁾ un consacrare il fatalismo, e, come nota il Del Vecchio ³⁾ togliere la possibilità di una critica superiore del diritto vigente, stabilendo a priori la conformità dell'essere col dover essere, per ciò che a priori era stabilita la coincidenza concettuale fra diritto positivo e diritto.

Ma queste conseguenze, per cui la scuola storica fu strumento della politica della restaurazione, se sono veramente, come il Del Vecchio giustamente sostiene contro il Bluntschli ⁴⁾ da imputarsi allo spirito stesso della scuola, non di-

¹⁾ p. 40 dell'ediz. di Cambridge, 1836, cit. in Delvecchio, *La dichiaraz. dei diritti etc.*, Genova, 1903, p. 52.

²⁾ *Corso di diritto naturale*, trad. Marghieri, Napoli, 1881, p. 43.

³⁾ *La dichiaraz. dei diritti*, pp. 57-58.

⁴⁾ *Die neueren Rechtsschule der deutschen Juristen*, Zürich, 1862.



pendono per altro soltanto, come il Del Vecchio e l'Ahrens ugualmente credono, dal non ammettere un ideale e razionale principio assoluto di giustizia ¹⁾, bensì anche dalla concezione stessa dello sviluppo, propria della scuola storica.

Per essa lo sviluppo deve escludere ogni antitesi; dev'essere continuità di svolgimento antidialettico: l'oggi non deve negare l'ieri, ma esserne l'affermazione continuativa, e così il domani rispetto all'oggi. Questo è l'esclusione della legittimità di qualsiasi critica delle istituzioni vigenti, precisamente in quanto si viene a negare nella realtà quello sviluppo, che a parole si consente; e gli si toglie la stessa concepibilità. « Una scuola, che legittima l'abiezione di oggi « con l'abiezione di ieri; una scuola, che dichiara ribelle ogni « grido del servo contro lo *Knut*, dal momento che lo *Knut* « è uno *Knut* antico, uno *Knut* avito, uno *Knut* storico; una « scuola a cui la storia, come il dio d'Israele al suo servo « Moisé, si mostra solo *a posteriori*, la scuola storico-giuridica »: ecco come il Marx la definiva ²⁾.

Ad essa poteva farsi la critica, che l'Engels moveva alla maggior parte dei naturalisti, non esclusi molti evoluzionisti; di non aver appreso a pensare con la dialettica ³⁾; sicchè lo sviluppo per essa, come l'evoluzione per molti di questi, diventava, secondo l'espressione di Antonio Labriola, una mitologia ⁴⁾.

Ogni sviluppo è sempre, necessariamente, uno spiegamento progressivo di opposizioni; è l'affermazione, nel presente e nell'avvenire, di ciò, che mancava al passato; è il divenire di ciò, che prima non era; è il superamento della

¹⁾ Che, forse, il Savigny non escludeva assolutamente; anzi veniva ad ammettere nel periodo successivo alla lotta contro le opposte scuole. Cfr. Carle, *La vita del diritto nei suoi rapporti con la vita sociale*, Torino, 1890, p. 367 e i passi ivi citati del *Trattato del diritto romano* (I, Cap. II, § 15) del Savigny e della prefazione ad esso.

²⁾ *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in collez. Ciccotti, fasc. 3, p. 25.

³⁾ *Antidühring*, 8-9.

⁴⁾ *Discorrendo etc.*, 67-8. Cfr. anche Gentile, *Filos. di M.*, 128.



realtà antecedente, nell'attuarsi di quello, che in essa difettava, e rappresentava il non essere di fronte al suo essere. Questa maniera di considerare lo sviluppo, come sintesi degli opposti, che il comunismo critico fa sua, ne rende appunto concepibile la continuità, che tanto stava a cuore alla scuola storica; e nella concezione ben diversa, che essa aveva accolto¹⁾, è una tra le ragioni del suo contrasto con la filosofia hegeliana. Ciò anche se l'Hegel ebbe poi praticamente a riavvicinarsi ad essa, sostenendo con essa la politica della restaurazione.

L'Hegel, veramente, aveva combattuto la scuola storica per un altro riguardo: perchè essa, e particolarmente l'Hugo (contro il quale si dirige la polemica nella *Introduzione alla Filosofia del diritto*) avevan confuso la giustificazione storica con la filosofica. Sostituire la determinazione pragmatica a quella logica dell'idea era per l'Hegel sostituire il relativo all'assoluto, l'esistente al reale; spiegare la necessità con la genesi storica era ricercare le ragioni dello sviluppo nelle forme esterne anzi che nell'interno del concetto²⁾, nella materia invece che nell'idea.

Questa opposizione dell'Hegel alla scuola storica sarà utile tener presente per comprendere poi meglio il rapporto del materialismo storico con l'hegelianismo, pur nella comune affermazione del concepimento dialettico.

La dialettica dei processi storici era dunque per l'Hegel (come s'è già accennato, e come dovremo considerare anche più oltre) interna all'idea; ma appunto dall'essere forme

¹⁾ Conviene per altro soggiungere che il Savigny, in quel *secondo periodo* della scuola storica che il Carle distingue dal primo della polemica con la scuola razionale, mostra (*Trattato di dir. romano*, I, cap. II, 15) di intuire in qualche modo che il progresso è sintesi di opposti, là dove, parlando del movimento scientifico successivo al primo conflitto delle tendenze opposte, scrive: « se messe in disparte le idee di partito si osservi « il processo scientifico dei nostri tempi, si deve riconoscere in esso una « fusione degli opposti principi, il che indica che noi siamo in via di progresso ».

²⁾ Vorrede, § II.



esterne dei momenti dialettici della ragione, derivava ai momenti della storia la loro necessità: realtà e razionalità risultavano così identiche. « Ciò che è reale è razionale; ciò che è razionale è reale ».

Ma poichè la dialettica dell'idea, nel sistema hegeliano, aveva il suo scopo finale assoluto, era accaduto che l'Hegel, ritenendolo, anche per preoccupazioni politiche, raggiunto nel suo tempo, aveva potuto applicare la sua proposizione dialetticamente soltanto al passato, ma non più al presente, in cui la supposta attuata identificazione del razionale col reale veniva a conferire ai due membri di quella proposizione il significato di una identità statica.

Così s'era verificato, precisamente con lui, il primo dei pericoli che, come s'è detto, poteva correre l'interpretazione della proposizione da lui formulata; egli, che pur s'opponeva alla scuola storica quanto all'*Aufklärung* e all'enciclopedismo giacobino, e di fronte ad esse, che rappresentavano quasi la tesi e l'antitesi, costituiva, con la sua proposizione intorno ai rapporti del reale e del razionale, quella negazione della negazione, che è sintesi dei due momenti positivo e negativo, tornava così alla semplice tesi riaccostandosi alla scuola storica. Ciò l'Engels espresse col dire, che nell'Hegel il sistema s'era posto contro il metodo ¹⁾.

Tradurre in un sistema l'ideale della sua giovinezza, era un'aspirazione, che l'Hegel aveva espressa allo Schelling in una lettera giovanile ²⁾; ricordando la quale, l'Höfding osserva che « il pericolo e la difficoltà di un tale passaggio « stanno in ciò, che mentre l'ideale vuol dire l'orizzonte « aperto, il sistema deve dare una concatenazione definitiva. « Nello scambio avviene facilmente che o l'ideale venga « troppo avvicinato alla realtà o la realtà trasfigurata per « conformarla all'ideale. Ed ambedue questi inconvenienti « si rispecchiano nel sistema di Hegel » ³⁾.

¹⁾ *Lud. Feuerb.*, 8-9; *Anti.*, 10.

²⁾ Del 2 nov. 1800, pubblic. da Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844.

³⁾ *Storia della filos. moderna*. II, 165.



Ora il contrasto, che l'Höfding nota fra l'ideale e il sistema, si avvera nel rapporto fra il metodo dialettico, che è l'anima del sistema hegeliano, e l'assolutezza della sua costruzione: *orizzonte aperto* il primo, *concatenazione definitiva* la seconda. La dialettica è sempre un orizzonte aperto, in quanto « fa del pensiero degli opposti la concezione stessa della realtà come svolgimento », e della « opposizione, l'anima stessa del reale »¹⁾. Per essa il termine positivo, l'essere, non ha realtà senza il termine negativo, il non essere, condizione indispensabile dello svolgimento: la realtà è vita, è movimento, è lotta; dove la lotta manchi, la storia mostra bianche le sue pagine.

In questo senso appunto l'Engels interpreta il principio dialettico dell'Hegel e la sua identità di razionale e reale; l'una e l'altra, la realtà e la razionalità, sono sviluppo dialettico, e in questo la negazione è continuamente la forza propulsiva.

Così, scrive l'Engels « nel corso dello sviluppo, tutto ciò « che è prima reale, diventa la negazione della realtà, perde « la sua necessità, il suo diritto all'esistenza, il suo carattere « razionale; al posto del reale che muore subentra una nuova, « vitale realtà; pacificamente, se l'antico è abbastanza in « telligente da andarsene senza recalcitrare contro la morte, « violentemente, se esso s'impenna contro questa necessità. « E così, per la dialettica di Hegel, la proposizione di Hegel « si volge nella sua stessa antitesi: tutto ciò che è reale « nell'ambito della storia umana, diviene col tempo irrazionale, e quindi già per la sua determinazione irrazionale è « già anticipatamente convinto di irrealtà; e tutto ciò che « è razionale è destinato a divenire reale, per quanto possa « repugnare alla realtà esistente »²⁾.

In altri termini la proposizione hegeliana ha valore dinamico e non statico; non significa che l'identità di reale e razionale si riscontri avverata in un presente, astratto dalla

¹⁾ Croce, *Ciò che è vivo* etc., 55-6.

²⁾ Lud. Feuerbach, 6.



continuità e concretezza dello sviluppo storico, e considerato in una specie di immobilità permanente. Solo l'intelligenza pensante *metafisicamente*, che vede la *cosa* al posto del processo, il cadavere al posto della vita, può interpretare quella proposizione nel senso, che la realtà, non potendo mancare di razionalità, vi trovi una ragion d'essere permanente e immutabile, e la razionalità, non potendo mancare di realtà, abbia ad ammettersi soltanto nei limiti di questa. Ma ciò sarebbe la fine d'ogni lotta, la distruzione d'ogni sviluppo, la cancellazione di tutte le pagine della storia, ove già il vecchio Eraclito aveva visto πόλεμος regnare nella necessità dell'opposizione, che si converte nell'identità.

La identità hegeliana, secondo il pensiero dell'Engels, deve appunto avverarsi nel processo storico stesso, in cui la realtà risulta razionale, in quanto necessariamente prodottasi; ma la razionalità a sua volta, per la intrinseca necessità dialettica che le è propria, deve tradursi nella realtà e identificarsi con essa. In certo modo potrebbe dirsi che la realtà riceva la razionalità sua dal passato, onde il presente scaturisce; e la razionalità attenda la sua realtà dal futuro, in cui il presente va a metter capo.

Quindi la proposizione non può interpretarsi nel senso, che quello, che ora troviamo reale (e per ciò razionale) sia quello stesso, che ora troviamo razionale (e per ciò reale): dal reale e razionale della prima parte si può avverare il passaggio al razionale e reale della seconda per via del movimento dialettico, nel quale essi rappresentano l'uno il momento positivo (tesi) l'altro il negativo (antitesi). Così si avvera la lotta, per cui non possono restar bianche le pagine della storia.

Nella storia ogni momento è una fase transitoria; nè può ammettersi una conclusione finale, sia per ciò che riguarda la filosofia, sia per ciò che riguarda lo stato sociale. « Ogni fase è necessaria e quindi giustificata per il tempo
« e le condizioni, cui deve la sua origine; ma diviene ca-
« duca e illegittima di fronte alle nuove, più elevate condi-
« zioni, che grado grado si svolgono nel suo grembo; essa



« deve far posto a una fase più elevata, che, dal canto suo, « deve anch'essa decadere e perire »¹⁾.

I momenti del divenire sono transitori, per quanto necessari; solo persistente è l'ininterrotto processo del divenire: « lo spirito conservatore di questo modo di vedere è relativo, il carattere rivoluzionario è assoluto »²⁾.

Se non che a questo punto il diverso valore, che alla dialettica risultava dall'essere nell' Engels associata alla filosofia dell'esperienza invece che a quella dell'idea, ci si rivela anche nel diverso significato che dall' Engels si attribuisce ai termini di reale e razionale.

Sotto questo punto di vista, l'accettazione della filosofia del Feuerbach recava un certo accostamento alla scuola storica. Anche il Feuerbach aveva fatto della ragione il criterio della realtà e aveva stabilito l'identità del reale e del razionale; ma reale significava per lui l'esistente e razionale il necessario³⁾; « solo ciò che una volta si avvera è necessario, e solo ciò che è necessario è vero »⁴⁾.

Ora la necessità dell'esistente era anche un principio della scuola storica, che dalla necessità traeva appunto la razionalità, sostituendo, secondo il rimprovero dell'Hegel, la giustificazione storica alla filosofica. Se non che, mentre questa sostituzione recava il fatalismo conservatore nella scuola storica, nel Feuerbach s'alleava ad una filosofia della volontà, intesa quale coscienza dei bisogni, e quindi spiegamento progressivo di impulsi e tendenze, che conduceva al radicalismo rivoluzionario.

A questo punto di vista del Feuerbach si ricollega, come vedremo, la formazione del comunismo critico e del materialismo storico, che dalle stesse tendenze politiche è portato

1) *Lud. Feuerbach*, 7.

2) Cfr. su ciò anche il passo, richiamato dal Chiappelli, del *Die Arbeiterfrage* del Lange, ed. 1879, p. 261, e del Chiappelli gli scritti citati: *Le premesse filos. etc.*, 332-3 e *Filos e socialismo*.

3) *Wes. d. Christ.*, pp. 44, 65 e 71 dell'ediz. cit.

4) *Ibid.*, 340. Per più ampie notizie cfr. il cap. ultimo del mio scritto già ricordato: *La filos. del F. etc. in Cultura filos.*



a far propria la dialettica, rifiutando l'idealismo e volgendosi invece ad un realismo naturalistico, che, agli occhi degli stessi suoi seguaci, appare, per la maggiore accentuazione delle antitesi, un vero materialismo.

VII.

L'idealismo assoluto e le tendenze conservatrici contro la dialettica. — Coscienza, volontà e bisogni nella storia.

Ciò era una conseguenza del collegamento, che l'Hegel aveva posto fra l'idealismo e le tendenze conservatrici.

Senza dubbio le più vivaci affermazioni del conservatorismo hegeliano sono da imputarsi, secondo l'opinione espressa anche dal Croce ¹⁾ all'Hegel individuo storico, non all'Hegel filosofo. Le violente invettive contro il Fries, nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, spinte sino al punto di richiamare su di lui l'attenzione dello stato e della polizia, non hanno a che fare con l'idealismo assoluto. Ma si collegava con questo l'intento di combattere nella politica del Fries i suoi presupposti filosofici.

Nelle feste degli studenti alla Wartburg, in Jena, il 1814, il Fries aveva detto che « in un popolo, che fosse animato « da vera comunione spirituale, ogni affare pubblico dovrebbe « ricevere la vita dallo spirito stesso del popolo, e ogni opera « rivolta all'educazione popolare e al pubblico servizio dovrebbe « vrebber'esser compito di società viventi, unite dal sacro « vincolo dell'amicizia ». Queste teorie politiche ammettevano quindi la legittimità di una critica dello stato attuale in base ad aspirazioni verso un ideale ulteriore, e la necessità che l'azione del governo fosse ispirata dalla volontà generale del popolo: l'Hegel al contrario voleva trarre dal suo sistema la negazione della legittimità sia delle critiche sia dell'intervento dei bisogni e della volontà delle masse.

¹⁾ *Ciò che è vivo*, etc., 67.

Nella condanna, che egli pronunciava, della vanità malcontenta ¹⁾, che s'abbandona al facile biasimo ²⁾ sia che parli in nome di bisogni e interessi, sia che s'armi dei titoli della ragione del diritto e della libertà per ribellarsi contro lo stato attuale ³⁾, due elementi si univano e fondevano. Da una parte l'odio contro il *sollen* kantiano, dall'altra l'opposizione alla teoria che il mondo morale potesse affidarsi all'ispirazione spontanea del sentimento o lo stato alla volontà guidata dai bisogni. Ma entrambi questi elementi si collegano all'idealismo assoluto e in parte ne discendono.

L'odio contro il *sollen* non è soltanto, nell'Hegel, ripudio degli « allori dell'astratta volontà, che non sono se non foglie secche, che mai verdeggiarono » ⁴⁾; è pure avversione contro l'ideale che ritiene sempre a se inadeguata la realtà, e quindi, contro quella « libertà del pensiero che si suol affermare nella contrarietà a tutto »; come se il mondo morale o lo stato attendesse sempre dalla filosofia odierna (di un oggi che si protrae indefinitamente) i « dettami per apprendere come *deve essere* e non è: che, se poi fosse come deve essere, dove se ne andrebbe la saccenteria di quel *sollen?* » ⁵⁾.

Pur consentendo, quindi, all'intelletto di poter trovare non rispondenti a esigenze giuste e universali, istituzioni e condizioni estrinseche e passeggiere, gli negava il diritto di rivolgersi contro la realtà ⁶⁾, che è l'unità dell'esistenza con l'idea ⁷⁾. Ma se l'idea e la realtà sono essenzialmente *processo* e dialettica ⁸⁾, e se in questa può sembrare implicita una progressione all'infinito, l'Hegel la nega, perchè l'inde-

¹⁾ *Enciclopedia*, § 539, *Zus.*

²⁾ *Filos. del diritto*, §§ 230, 237.

³⁾ *Introduz. alla Filosofia della storia.*, pp. 33-4 della traduz. Passerini (Capolago).

⁴⁾ *Filos. del diritto*, § 121.

⁵⁾ *Enciclopedia*, § 6; Prefazione alla *Filosofia del diritto*.

⁶⁾ *Enciclopedia*, § 6, *Zus.*

⁷⁾ *Enciclopedia*, §§ 142, 213; *Wissensoh. di Logik*, II, 178 e seguenti; *Introd. alla Filos. del diritto*, I.

⁸⁾ *Enciclopedia*, § 215.



finita perfettibilità e mutabilità gli appare contraria alla teleologia assoluta dello spirito: lo sviluppo non è un semplice principio formale; la δύναμις, che in esso si spiega, ha un fine determinato di perfezione; la storia del mondo ha una destinazione spirituale, un assoluto scopo finale, un risultato ultimo ¹⁾ che è la consapevolezza della libertà, « in cui il dover essere assoluto è altresì essere » ²⁾.

Ora si potrà considerare apprezzamento soggettivo estraneo alla sua filosofia quello dell'Hegel, ritrovante nello stato germanico del suo tempo la realtà dell'assoluto scopo finale; ma ciò non toglie che dall'ammettere uno scopo ultimo della storia, e dalla convinzione della potenza dell'idea di penetrare la realtà, fosse breve il passo alla giustificazione delle tendenze conservatrici.

Questa affermazione di uno scopo finale assoluto della storia si collegava nell'Hegel a una applicazione della forma dialettica (che può aver valore solo come sintesi di opposti) al nesso dei distinti, che doveva alla fine riuscire a una interruzione dello stesso processo dialettico, allorchando la serie dei distinti si presentava esaurita.

La dialettica della storia universale ha per l'Hegel i suoi momenti negli spiriti dei vari popoli, i quali si fondano ognuno su un principio particolare, che sono destinati a recare a svolgimento; ogni popolo, come portatore (*träger*) di un principio diverso dagli altri, ha la sua epoca prefissata nella storia del mondo; passata questa esso non conta più, e tutti i popoli, la cui epoca sia trascorsa, mancano di diritto di fronte al diritto assoluto di quello, cui spetti di rappresentare il presente grado dello spirito del mondo ³⁾.

Il movimento dialettico non è interno alla storia d'ogni popolo, ma è nel rapporto fra i vari popoli. Paragonando

¹⁾ *Introduz. alla Filos. della storia*, pp. 17, 21, 23-4, 38, 50-3, 106-7 della cit. trad. Per la finalità assoluta si nega così quella progressione all'infinito ammessa per gli scopi limitati. Cfr. il § 211 dell'*Enciclop.* (sezione *Teleologia*).

²⁾ *Enciclop.*, § 514.

³⁾ *Filosofia del diritto*, §§ 203, 204; *Enciclopedia*, § 550.



l'umanità intera ad un organismo, e la sua storia alla vita di questo, si potrebbe qui applicare, contro l'Hegel, l'osservazione del Croce: « l'organismo è lotta della vita contro « la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta « dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede, o del- « l'occhio contro la mano! » ¹⁾). Nel fissare la successione del mondo orientale, del greco-romano e del germanico, l'Hegel assumeva i distinti della storia ²⁾ per costringerli nella forma triadica; ma trasformava con ciò la dialettica da contraddizione immanente, da negazione necessariamente intrinseca alla realtà stessa di ogni termine — per la continuità indefinita del suo sviluppo — in una specie di collegamento estrinseco, avendo ogni termine un'esistenza reale concreta, indipendentemente dai gradi successivi.

Il mondo orientale non aveva bisogno, per avere un'esistenza reale, del greco romano, nè questo del germanico, a quel modo che, invece, l'essere esige il non essere per raggiungere la realtà del divenire ³⁾. Essi non erano momenti astratti, se presi singolarmente, ma realtà concrete: non erano nel rapporto reciproco, « l'alcunchè che diventa altro » ⁴⁾ per il movimento dialettico. Ognuno dei due primi restava immobilizzato, lasciando bianche le pagine della sua storia, quando la continuazione dello sviluppo si trasportava ad un termine distinto; e nel nesso completo, disposto in forma triadica, quando il terzo momento veniva a costituire il punto di convergenza degli altri due, col farne la sintesi in sé esauriva il suo compito, non presentando in se stesso la negazione come necessità dialettica per la sua stessa realtà.

¹⁾ *Ciò che è vivo* etc., p. 91.

²⁾ Nella *Introduz. alla Filos. della storia*, l'Hegel, pur nell'attribuire la serie dei gradi alla dialettica dell'idea, considera per altro i gradi come distinti l'uno dall'altro. Ma non sentì per questo che la dialettica, che ha la sua legittima applicazione nel rapporto degli opposti, non può averla in quello dei distinti, nella serie dei gradi (cfr. *Introd. citata*, p. 61).

³⁾ Sulla falsa applicazione della dialettica al nesso dei distinti nell'Hegel si veggia il cap. IV del libro del Croce: *Ciò che è vivo* etc.

⁴⁾ *Enciclopedia*, § 95.



Appariva definitivo, e, con esso, appariva giunto il termine assoluto della storia.

Il *sistema*, secondo l'espressione dell'Engels, veniva a porsi contro il *metodo*, per ciò che l'immanenza della contraddizione scompariva nell'attuazione piena dell'idea assoluta ¹⁾.

Se non che la falsa applicazione della dialettica alla storia universale per un altro verso discendeva dall'idealismo assoluto o ne era almeno condizionata. Se da una parte l'arresto del ritmo dialettico proveniva dall'avergli fissato un termine assoluto nella libertà cosciente di se stessa, per modo che ogni possibilità di contraddizione cessava, quando lo si fosse ritenuto attuato; dall'altra la considerazione degli spiriti dei vari popoli come gradi, destinati ad occupare ciascuno il suo posto fisso nella scala, era subordinata alla supposizione che la dialettica fosse interna all'idea e non alle sue *forme esteriori* ²⁾, non agli spiriti dei popoli, che sarebbero soltanto *portatori* dei gradi dello spirito assoluto, strumenti della sua teleologia ³⁾ mezzi dell'astuzia della ragione (*die List der Vernunft*) ⁴⁾.

I fatti storici, quali a noi appaiono, non sono per l'Hegel la realtà, ma soltanto l'esterno, l'apparente, i mezzi del concetto. Anche se egli ammette che la realtà, in quanto unità dell'idea e dell'esistenza, esiga la realizzazione, e quindi l'azione, il cui principio è l'attività dell'uomo, che scatu-

¹⁾ Questo contrasto fra la dialettica e il sistema riconosce, d'accordo con l'Engels, anche il Chiappelli (cfr. *Social. e filos.*, pp. 181-2, 188-9). Strano riesce invece che il Flint, il quale pure notava che nella filosofia della storia dell'Hegel la successione temporale delle fasi della civiltà si muta in giustaposizione spaziale, perchè i principi del progresso son cercati non nelle cause dell'elevamento generale dell'umanità, ma in quelle della divisione in nazioni, trovasse poi che la supposizione dello stato definitivo fosse quella « che meglio s'accorda con la dialettica », perchè tratta dalla impotenza della dialettica a determinare il principio dell'avvenire (*Philos. de l'hist. en Allem.*, 318-9, 322-3). È una curiosa confusione della dialettica con le sue illegittime applicazioni!

²⁾ *Introd. alla Filos. della storia*, 72-3.

³⁾ *Enciclopedia*, § 550, 551.

⁴⁾ *Enoiolop.*, §§ 204, 209, 212 e *Introd. alla Filos. della storia*.



risce soltanto dal bisogno, dall'impulso e dalla passione ¹⁾; anche se ammette, quindi, la necessità di un fine soggettivo degli interessi o delle convinzioni personali, non dà all'infinita massa di volontà, interessi, attività altro valore, che di mezzi adoperati dallo spirito oggettivo nella incoscienza degli uomini, i quali credono di operare per raggiungere finalità proprie, e vengono invece ad attuare inconsapevolmente le finalità assolute della ragione ²⁾.

L'uomo, dunque, può essere strumento della ragione universale; ma ch'egli se ne renda o no conto, è questione secondaria; la consapevolezza non influisce sui risultati dell'opera. Anzi l'intenzione consapevole degli uomini, dando luogo alla loro attività pratica, riesce a risultati diversi da quelli cui essi tendevano: diversi dalle intenzioni individuali, ma conformi alle intenzioni immanenti della ragione, che si fa strumento di loro. La filosofia della storia ha il suo oggetto nella ragione, nello spirito oggettivo, non in quello soggettivo: dell'uomo considerato psicologicamente, come notava il Macintosh ³⁾, non si dà storia nel sistema hegeliano.

Chè, in fatti, pur affermando che la parentela del mezzo col fine raggiunga il grado dell'identità nel rapporto degli uomini con la ragione o sostanza etica consapevole di sé ⁴⁾, l'Hegel trova questa identità verificata soltanto nello stato, « realtà dell'idea morale e volontà sostanziale » ⁵⁾. Così l'affermazione del valore e dei diritti dello stato riesce riconoscimento del valore e dei diritti degli individui e della stessa collettività del popolo.

Sebbene lo stato abbia a promuovere il bene delle persone e della società civile ⁶⁾, l'ammettere la sovranità del

1) *Enciclop.*, § 475.

2) Cfr. tutta la *introduz.* alla *Filos. della storia*.

3) *Hegel and hegelianism*, 236; citato in Croce: *Ciò che è vivo* etc., 155.

4) *Introd.* alla *Filos. della storia*, 31-2.

5) *Enoiolop.* § 535; *Filos. del dir.*, § 230. Il diritto dello stato è il più alto, lo Stato è Dio: *Filos. del dir.*, §§ 33, 241.

6) *Enoiolop.*, § 537. Uno stato è ben costituito se sa unire col suo scopo generale l'interesse dei cittadini: *Introd.* alla *Filos. della storia*, 26-7.



popolo — che, senza il monarca, è massa informe ¹⁾ — e la sua azione sullo stato, è ammettere che l'inconsapevole dirige il consapevole.

L'idealismo assoluto qui vuol negare i diritti della materia (bisogni) di fronte allo spirito, e, quindi, della coscienza e volontà soggettiva di fronte alla ragione oggettiva: riesce in tal modo alla negazione della stessa volontà popolare, che dai bisogni è stimolata e diretta nelle sue aspirazioni consapevoli.

Concorrono a questo disconoscimento il fatalismo e la condanna di ogni soggettività, del conoscere come del volere.

La necessità che per l'Hegel regna nella storia, ove lo spirito di ogni popolo è un determinato (e predestinato) grado dello sviluppo, regna anche nello stato, che è la realtà oggettiva di quello spirito: la costituzione quindi non è un fatto artificiale ed arbitrario, ed è assurdo rappresentarsela come oggetto di scelta ²⁾. Anche se taluno, come Socrate ai suoi tempi, senta l'esigenza d'una migliore costituzione, ciò non riguarda la massa, che arriva sempre tardi: i miglioramenti quindi (e qui l'Hegel viene con la scuola storica a rinnegare la dialettica) debbono eseguirsi tranquillamente e inosservati, senza lotta, invisibilmente e non sotto forma di cangiamenti ³⁾.

Così l'odio contro l'ideale, che trova sempre a sè inadeguata la realtà, riusciva disconoscimento della funzione dialettica che l'ideale esercita contro il reale, come nega-

¹⁾ *Filos. del dir.*, §§ 248-9. Per l'esaltazione del monarca come vera coscienza e sovranità e unità ideale; per la difesa della monarchia ereditaria e l'esaltazione della burocrazia; per la negazione della democrazia v. i §§ 250-1, 262, 272 e nell'*Enciclop.*, 542-3. Così la filosofia hegeliana, osserva il Chiappelli (*Prem. filos. etc.* 346) col Bluntschli (*Gesch. d. neu. Staatswiss.*, 601) riuscì per la Prussia una filosofia ufficiale.

²⁾ *Enoiolop.*, § 544 *Zus.*; *Introd. alla Filos. della storia*, pp. 43-9 e 61 della trad. cit.; *Filos. del diritto*, § 2, 310-3.

³⁾ *Filos. del diritto*, §§ 213, 263. Nell'*Encicl.*, § 544 *Zus.*: « le così dette nuove leggi possono concernere solo minuzie e particolarità (cfr. § 529 *Zus*), il cui contenuto è già preparato mediante la pratica dei Tribunali ».

zione, che è condizione indispensabile della lotta e dello sviluppo. Egli è che l'Hegel, pur quando non dimenticava o disconosceva, per preoccupazioni di sistema o di politica, le esigenze della dialettica, la considerava interna all'idea e alla realtà da essa penetrata, escludendo dallo sviluppo (al contrario di ciò che avveniva nel metodo antitetico del Fichte) ogni funzione della esperienza e coscienza degli individui e delle collettività¹).

Il pensiero per lui era l'ultimo prodotto nel processo del mondo, di modo che poteva riuscire riflesso e riconoscimento di una realtà già attuata, non anticipazione di una realtà da attuare: « l'uccello di Minerva spiega il suo volo soltanto al crepuscolo »; la coscienza giunge a processo reale compiuto, e ne subisce quindi l'azione, ma non può convertirsi in causa produttrice. « La vita non si lascia ringiovanire per opera della filosofia, alla quale è concesso soltanto di riconoscere la vita nella sua realtà »; l'ideale non può essere che la trasformazione in regno intellettuale di una realtà che sia già matura, e per ciò possa esser compresa nella sua essenza²).

Il disconoscimento della funzione attiva della coscienza nella dialettica del processo storico era dunque, al tempo stesso, conseguenza dell'idealismo assoluto e causa della condanna di ogni aspirazione innovatrice per parte delle volontà umane: sotto questo punto di vista è giusta l'opinione dell'Höfding, che il conservatorismo hegeliano *scaturisse* dalla sua concezione idealistica³).

Anche il Kant nell'*Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürglicher Absicht* aveva espresso l'opinione che tutta la storia fosse l'esecuzione di un piano segreto della natura

¹) Per il Fichte (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, lez. IX) se il piano dell'universo è a priori, le condizioni del suo attuarsi nell'umanità sono a posteriori. E nei *Discorsi alla nazione tedesca* in base a questi presupposti egli vuol ridestare il popolo, chiamandolo alla coscienza dei suoi bisogni e impulsi originari verso un ideale.

²) Prefazione alla *Filosofia del diritto*.

³) *Storia della filos. mod.*, II, 168.



per produrre una costituzione politica perfetta, e che a questo disegno servissero uomini e popoli anche senza saperlo; ma per lui, che era pur sempre un *illuminista*, il tentativo filosofico di penetrare nella storia il fine della natura avrebbe potuto contribuire alla sua attuazione; tanto che nel *Von ewigen Frieden* egli chiamava ad attuarlo le nazioni rette a libero governo di popolo. E lo stesso Schelling, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, aveva lasciato alla coscienza e volontà umana nella storia una funzione non di semplici esecutrici « ma di *collaboratrici* di tutta l'opera, e originali *inventrici* della parte speciale che recitiamo » ¹⁾.

Ma nel Kant e nello Schelling c'era pure la convinzione dell'infinita perfettibilità della *umanità*, là dove nell'Hegel c'è la distinzione dei popoli in vari gradi, insuperabili per ciascuno di loro; c'era la convinzione « che nel concetto della storia sia implicito quello di una *progressività* infinita » ²⁾, mentre nell'Hegel la storia ha un termine assoluto.

L'Hegel riconosceva bensì che solo l'attività del soggetto e l'interesse e la passione rendono possibile l'azione ³⁾; e che solo per mezzo dell'azione l'idea consegue la realtà nella storia. Ma egli vuole che la soggettività rimanga strumento e non si arroghi la qualità di fine; non vuole che, secondo l'indirizzo Kantiano, la psicologia abbia a costituire la base nè della metafisica ⁴⁾, nè della morale: l'idea non deve essere intesa come fatto di coscienza ⁵⁾. L'unità, che egli afferma, del pensiero con la volontà ⁶⁾, dell'attività

¹⁾ Sezione IV (*Sistema di filos. pratica*), p. 282 della trad. Losacco (Bari, 1908).

²⁾ Schelling, *Sist. dell'ideal. traso.*, ed. cit., 272; cfr. pure del Kant specialm. *Was ist Aufklärung?*

³⁾ *Enciclop.*, § 475.

⁴⁾ *Enciclop.*, § 444, *Zus.*

⁵⁾ *Filos. del dir.*, § 2.

⁶⁾ Contro la teoria delle facoltà *distribuite nelle varie tasche dello spirito* cfr. *Filos. del dir.*, § 3; *Enciclop.*, 379, 445, *Zus.*; ove si ripetono le critiche già esposte nello scritto del 1802: *Verhältniss d. Skept. z. Philos.*, ricordato in Croce: *Ciò che è vivo etc.*, 83



teoretica con la pratica, della volontà con la sua determinazione¹⁾; la connessione, che stabilisce, del diritto con la volontà, non significano riconoscimento del volere soggettivo e del sentimento²⁾. La coscienza, che si concentra nell'intimo della volontà soggettiva, può divenir malvagia, perchè il sentimento soggettivo è arbitrario³⁾; ora l'arbitrio è negazione della libertà⁴⁾. La sostanza, che si partecolarizza nelle persone e nei loro bisogni, perde la sua eticità⁵⁾; la libertà vera in quanto eticità e bene è solo nel pensiero e nell'universale: nel ritorno all'universale è l'obiettività del volere⁶⁾.

Così dal ripudio della concezione della volontà nel Kant e nel Fries⁷⁾ l'Hegel trae l'aspra condanna della loro concezione della libertà, che a lui sembra coesistenza degli arbitri individuali⁸⁾. Il Kant e il Fries, come pure il Fichte, accettavano la teoria della volontà generale, intesa come fondamento della costituzione e dell'attività dello stato, che il Rousseau aveva svolta e il *terzo stato* fatta propria nella rivoluzione francese; l'Hegel invece la rifiuta e combatte⁹⁾.

La teoria della sovranità popolare, nelle discussioni vivissime di cui era stato oggetto, specialmente fra i seguaci dell'*hobbesism* e la scuola del *diritto di natura*, era stata fondata sulla finzione logica di un doppio contratto: il *pactum unionis*, per cui si forma il *populus* con la sua inalienabile sovranità; il *pactum subiectionis*, per cui si forma lo Stato, col deferimento del potere al governo. Ma all'Hegel il contrattualismo sembra assurdo, il diritto naturale dell'uomo e

1) *Filos. del dir.*, §§ 3-6.

2) *Filos. del dir.*, §§ 7-8, 134-5.

3) *Encicl.*, §§ 447, 471, *Zus*; *Filos. del dir.*, §§ 2, 136.

4) *Filos. del dir.*, §§ 13, 23.

5) *Enciclop.*, §§ 523-4.

6) *Encicl.*, § 469 *Zus*; *Filos. del dir.*, §§ 11, 19, 126.

7) *Filos. del dir.*, § 12.

8) *Filos. del dir.*, § 27.

9) Poichè nel sistema hegeliano lo Stato è Dio, il diritto del monarca è per grazia divina non per volontà di nazione.



del cittadino appare arbitrio, la rivendicazione di esso e l'aspirazione a mutamenti dello Stato in nome della ragione si presenta come astrazione fin che sia teoria, come tentativo di terribili avvenimenti qualora voglia passare all'attuazione pratica ¹⁾).

Per quanto il Rousseau avesse distinto la *volontà generale* dalla *volontà di tutti*, l'Hegel non vede nella volontà comune che la somma o confluenza degli arbitri; nel *popolo*, distinto dal governo, non riconosce se non l'aggregato dei privati.

« Preso siffatto aggregato si ha *vulgus*, non *populus*; e « per questo rispetto l'unico scopo dello Stato è che un popolo non venga all'esistenza, al potere e all'azione, in « quanto è aggregato. Siffatta condizione di un popolo è la « condizione dell'ingiustizia, dell'immoralità, dell'irrazionalità in genere: il popolo sarebbe in esso soltanto un « tere informe, selvaggio, cieco, quale è quello del mare ce- « citato ».

La società, per se stessa, composta di individui e di classi, sarebbe un « meccanismo di un equilibrio di forze »; ma applicare simile concezione allo Stato sarebbe negarne l'idea ²⁾).

Così dall'idealismo assoluto e dalla filosofia dello spirito discendeva nel sistema hegeliano il conservatorismo autoritario; un *hobbism* speculativo al posto dell'*hobbism* utilitario. Discendeva dal dispregio della soggettività, del sistema dei bisogni, delle masse: questa *materia* doveva appagarsi del suo modesto ufficio di mezzo dell'astuzia della ragione per lo sviluppo dello spirito assoluto. La potenza rivoluzionaria della dialettica veniva annullata col supportarla interna all'idea e con lo stabilire a questa uno scopo finale assoluto: con la esclusione, quindi, di ogni dialettica *interna* al sistema dei bisogni, per l'applicazione alla storia dello stesso punto di vista, applicato alla natura.

¹⁾ *Filos. del diritto*. § 230; *Enciclop.*, § 544, *Zus.*

²⁾ *Enciclop.*, § 544, *Zus.*



Ecco quindi da parte del Marx opporsi all' Hegel la funzione della coscienza soggettiva, la legittimità del sistema dei bisogni e il valore della base *materiale* della vita umana, la *praxis* delle masse ¹⁾. Ma a questo *arrovesciamento* della dialettica hegeliana, che egli faceva interna alla materia, elevando a dignità di fine ciò che per l' Hegel era mezzo dell' astuzia della ragione, il Marx perveniva passando per il Feuerbach: vi perveniva per la applicazione del punto di vista antropologico e della filosofia della volontà di quel pensatore, che Arnold Ruge aveva, negli *Annali di Halle*, proclamato unica via per giungere alla verità e alla libertà, « torrente di fuoco » (feuer-bach), che doveva purificare la vita del suo tempo.

Poichè l' Hegel aveva ricollegate alla filosofia dello spirito le sue tendenze conservatrici, avveniva ai seguaci del radicalismo politico di trovarsi spinti verso il naturalismo, e di accentuare talvolta l' antitesi a segno, da ritenere (come l' Engels) che il punto di vista antropologico avesse ad identificarsi col materialismo. I motivi politici cooperavano in questo modo a determinare il rivolgersi del pensiero dall' idealismo speculativo ad altri punti di vista e ad altri metodi: così, secondo l' osservazione dell' Höffding, « storicamente avvenne quello, che secondo le leggi dialettiche doveva avvenire » ²⁾.

¹⁾ *Carteggio del 1843* (Lettere del Marx al Ruge) e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844) nei *Deutsche französ. Jahrb.*

²⁾ *Storia della filos. mod.*, II. 168.



VIII.

La filosofia della praxis nella sinistra hegeliana. — I moti di classe, l'utopismo e il comunismo critico.

In Germania nel periodo tra il 1830 e il 1844, nel quale si veniva determinando e svolgendo — in un vero sviluppo dialettico, per successione di momenti opposti — la *forma mentis* del Marx e dell'Engels, venivano ad assumere un valore pratico le stesse questioni religiose e filosofiche. Come ebbe a scrivere l'Engels, « nella Germania teoretica d'allora « erano sopra tutto pratiche due cose: la religione e la politica »¹⁾; i due punti, cioè, per i quali si venne più specialmente a determinare, tra i seguaci dell'Hegel, il conflitto del sistema col metodo.

Il dissolvimento della scuola hegeliana nella *destra* e nella *sinistra*, e di quest'ultima nelle varie frazioni, si origina così da una molteplicità di motivi, che si riflettono, qual più qual meno, nel pensiero del Marx e dell'Engels: le questioni di filosofia, di religione, di politica si intrecciano e complicano, esercitando l'una sull'altra un'azione reciproca. Ma in tutti i vari aspetti, che il dissidio presenta, si rivela sempre nella sinistra, ora più, ora meno accentuata, la tendenza ad affermare quel punto di vista, che, col Feuerbach e coi suoi seguaci, si potrebbe chiamare dell'*humanismus* realistico o della *praxis* umana. In religione, in filosofia, in politica, tende a compiersi per opera della sinistra hegeliana, il ritorno all'uomo, ai bisogni ed impulsi del suo sentimento, alla sua soggettività concreta, alla sua attività pratica sociale.

Il dissidio comincia sulla questione del rapporto tra la filosofia hegeliana e la religione cristiana; rapporto di coin-

¹⁾ *Lud. Feuerbach*, 10-11.



cidenza sostanziale per la destra, di opposizione per la sinistra, che con lo Strauss metteva in rilievo il carattere dualistico del cristianesimo, nel contrasto fra il mondo umano e il divino. Però la disputa religiosa, sulla quale influiscono, fuori della scuola hegeliana, anche lo Schelling, Fichte il giovane, il Krause e i suoi discepoli, mette capo da una parte al contrasto delle teorie filosofiche, dall'altra a quello delle concezioni della storia e della politica.

E, d'altro lato, anche alle discussioni filosofiche si riallacciano direttamente (e indipendentemente dalle religiose) quelle sull'interpretazione della storia, in cui l'opposizione tra conservatori e rivoluzionari si afferma nella contraria concezione del rapporto fra l'ideale e il reale, e nella discorde valutazione dell'azione delle masse popolari.

Su questi punti nella stessa sinistra derivano dalla fonte comune del soggettivismo correnti divergenti; mentre Bruno Bauer col suo individualismo conduce a Max Stirner e al Bakunin, il Feuerbach con la sua *praxis* umana (che ha un altro sostenitore meno importante e noto, ma indipendente dal Feuerbach, nel Cieszkowski) segna la via per la quale s'incamminano risoluti il Marx e l'Engels.

Nella connessione intima tra i problemi religiosi e politici, che agitano la Germania tra il 1830 e il 1840, la questione fra Strauss e Bruno Bauer sulla creazione collettiva inconsapevole o individuale volontaria dei racconti evangelici, s'era trasformata (l'Engels¹) dice *sformata*) nell'altra, se la forza dominante nella storia sia la *sostanza* o l'*autocoscienza*. E Bruno Bauer, sostenitore dell'autocoscienza, e tutto il gruppo dell'*Allgemeine Litteraturzeitung* (Faucher, Szeliga, etc.) che, dopo il suo distacco dal radicalismo, met-

¹) Nello scritto sul *Feuerbach*. Del contrasto teologico fra Strauss e Bruno Bauer, al quale rende lodi che meritano d'esser rilevate in chi aveva scritto parte della *Sacra famiglia*, l'Engels parla anche nello scritto *Zur Urgeschichte des Christenthums*, pubblicato nella *Neue Zeit* del 1892 e tradotto in francese per cura del Lafargue nel volume *Religion, philosophie, socialisme*.



teva capo a lui e a suo fratello Edgar, venivano nella concezione storica a concludere con un disprezzo delle masse popolari (opposte da loro allo *spirito*) che ricorda, e forse credeva riprodurre quello manifestato dall' Hegel contro il Fries nella vivace prefazione alla *Filosofia del diritto* ¹⁾. Se non che questa corrente di idee dei *Liberi* di Berlino si associava a una condanna di tutta la storia passata, che rinnegando ogni rapporto di identità fra il reale e il razionale, era ben lontana dal vivo senso storico dell' Hegel. Come scriveva l' Engels nella *Sacra famiglia*, con quello stile caustico e strano, che è caratteristico di quest' opera, « la critica deve « misconoscere la storia quale si è realmente svolta, perchè « riconoscerla significherebbe già far conto della massa nella « sua massiccia qualità di massa (*massen-haften Massenhaf-tigkeit*), mentre invece si tratta di sciogliere la massa dalla « sua qualità di massa. La storia è per ciò emendata dalla « sua tendenza di massa, e la critica, che si comporta liberamente col proprio oggetto, grida alla storia: Tu ti devi « portare così è non così.... » ²⁾.

Bruno Bauer di fatti, fissando quasi il programma dell' *Allgemeine Literaturzeitung*, aveva detto che tutti i grandi fatti storici erano finora risultati errati e senza decisivo successo, perchè la massa se n'era interessata ed entusiasmata o eran finiti in modo deplorabile perchè l'idea, di cui si trattava, doveva contare sull' applauso delle masse. La massa, dunque, non era per lui, come per l' Hegel, mezzo dell' astuzia della ragione, ma impedimento allo spirito: perchè al posto dello spirito assoluto dell' Hegel c'era nel Bauer l' *autocoscienza* del filosofo col suo individualismo aristocratico. E non è quindi a stupirsi se sia accaduto chè,

¹⁾ L' Engels nella *Sacra famiglia* scriveva della *reine Kritik*: « essa è « e resta una vecchia donna: la filosofia hegeliana, appassita e resa vedova, che al suo corpo disseccato fino alla più nauseante astrazione dà « il belletto e l'acconciatura, e si guarda intorno in cerca di un pretendente per tutta la Germania » (trad. Leone in collez. Ciccozzi, fascicolo 36, p. 14).

²⁾ Secondo capitolo (contro Giulio Faucher): pp. 7-8 nella trad. Leone.



quando il soggettivismo del Feuerbach, — affermande la realtà dell'uomo (che per il Feuerbach significava l'umanità, l'uomo come specie ed essere sociale) e l'incapacità sua d'oltrepassare anche nella religione la propria natura, — venne ad essere trasformato secondo il punto di vista di questo individualismo atomistico degli *egoisti divini*, venisse fuori nel 1845, risultato estremo, l'*Unico* dello Stirner, col suo *quisque sibi deus*¹⁾.

Filosofia della volontà anche questa; ma svolgentesi in direzione opposta a quella, per cui movevano il Marx e l'Engels; tanto che, come essi avevano combattuto aspramente Bruno Bauer e i suoi *consorti*, così accadde che Arnold Ruge, divenuto loro avversario, salutasse nell'opera dello Stirner una *azione liberatrice* e un antidoto contro l'Engels e il Marx.

Ma la filosofia della volontà anche per altre vie s'era diretta. Alla ragione speculativa dominante nella filosofia della storia dell'Hegel, già il Cieszkowski²⁾ aveva opposto

¹⁾ La derivazione dello Stirner dal Bauer fu assai giustamente veduta dall'Engels nel suo scritto sul *Feuerbach*. Ma poichè lo Stirner pretendeva di essere più coerente del Feuerbach, che accusava di parlare come un prete, accadde che generalmente nel Feuerbach si ricerchi il padre delle teorie Stirneriane (cfr. Zoccoli, *L'Anarchia*; Vidari, *L'individualismo nelle teorie morali del sec. XIX* etc.). Persino il Mehring, cui pure non doveva sfuggire quanto l'Engels aveva scritto, sostiene esser ridicola l'affermazione che il libro dello Stirner sia travisamento del Feuerbach: « che se mai ci fu libro, scritto con il sangue del suo autore, questo fu l'*Unico e la sua proprietà* ». (*Storia della dem. soc. ted.* in collez. Cicchetti, serie IV, p. 219). Se l'Engels dovesse la sua veduta al Marx (perchè nell'opera scritta in comune sulla filosofia posthegeliana c'era anche una parte sullo Stirner) non possiamo sapere; ma l'interpretazione, che il Marx dava del Feuerbach nelle sue *Note* critiche del 1844, lo farebbe escludere.

²⁾ *Prolegomena z. Historiosophie*, Berlin, 1828; *De la pairie et de l'aristocratie*, Paris, 1844. Il Ciesz. doveva esser studiato dal Flint, che chiudendo il capitolo sull'Hegel nella *Filos. della storia in Germ.*, prometteva un'appendice C nella quale avrebbe esposto le vedute del Kapp e quelle *ingegnose* del Ciesz., e fatto il parallelo della filosofia della storia dell'Hegel con quelle del Rosenkranz, Michelet e Lassalle (cfr. p. 334 della trad. franc.). Ma questa appendice C, che non figura in alcuna edizione dell'opera del Flint, probabilmente non fu poi più scritta. Il Barth (*Gesohichts-*



il volere e la *praxis*: così egli riusciva a rivendicare i diritti dell'aspirazione a un ideale superante la realtà attuale, che l'Hegel condannava, e, quindi, i diritti dell'avvenire contro il presente; perchè la *praxis*, come forza necessariamente operosa ed innovatrice, non poteva considerare la monarchia della restaurazione come ultima conclusione della storia.

Quindi il Cieszkowski, pur costringendo, come l'Hegel, la storia nel letto procusteo della forma triadica, al periodo antico (tetico) e cristiano-germanico (antitetico) opponeva quello che s'iniziava allora (sintetico) e lasciava così indefinito il campo dello sviluppo.

Non per suo mezzo però certamente la concezione della *praxis* e del suo valore radicale in politica si venne a stabilire quale momento fondamentale del pensiero dell'Engels e del Marx. L'azione più profonda e decisiva, come l'Engels stesso ebbe a dichiarare più volte, fu su loro esercitata dal Feuerbach.

Il Feuerbach, scrive il Vidari ¹⁾ « vide bene che l'unico « principio che si potesse contrapporre con successo all'idealismo hegeliano era nella volontà: una filosofia che, chiudendo gli occhi alla visione di tutto quanto ci può essere « d'impulsivo o di passionale nell'anima e nella vita, presumeva di dedurre la spiegazione di ogni fatto e avvenimento dalla evoluzione logica di un'idea, non poteva esser « confutata vittoriosamente che da un'altra filosofia, la quale « portasse alla ribalta della discussione quel principio che « era stato negletto o negato ».

Per altro la opposizione della volontà, « quale si rileva « nella esperienza concreta e individuale, cioè come impulso, « come tendenza verso qualcosa di sensibile » ²⁾, contro l'idea

philos. Hegels u. d. hegelianer, Leipzig 1890, pp. 29-30) cita dell'opera del Ciesz. solo alcune stranezze, che dan fondato motivo al Croce (*Ciò che è vivo etc.*, 200) di metterle in ridicolo siccome stupidità.

¹⁾ *L'individualismo nelle teorie morali del sec. XIX*, p. 236

²⁾ Sono parole del Vidari, *loc. cit.*



hegeliana, era da parte del Feuerbach la rivendicazione del naturalismo antropologico contro la filosofia speculativa. L'oggetto della nuova filosofia, secondo che egli scriveva in un passo, che ho già avuto occasione di citare ¹⁾ doveva esser l'uomo, sintesi di tutte le verità antitetiche, spirito quanto materia; ma la realtà dell'uomo esigeva come sua condizione quella della natura: « la sua realtà dipende dalla sua attività; e l'attività non esiste senza oggetto, perchè questo soltanto trasforma la semplice potenza in attività reale » ²⁾.

Ora anche l'Hegel aveva osservato che il volere non diventava reale se non nel passaggio alla determinazione, alla particolarità degli impulsi; ma da questo momento, che è negazione della volontà astratta da ogni determinazione, ed è volere soggettivo e accidentale, doveva poi nell'idealismo hegeliano operarsi il ritorno all'universalità, nello spirito libero ed oggettivo ³⁾. Ma per il Feuerbach, che contro la religione e la filosofia speculativa affermava l'*humanismus* realistico, era da combattersi lo spirito oggettivo e l'idea assoluta tanto quanto quella volontà astratta separata dalla materia sua, che, allorquando la vide ricomparire nello Schopenhauer, egli chiamò *ein unding*.

Ogni panteismo speculativo era per lui, siccome affermazione di un *trascendente* al di là e al di sopra della esperienza, una rinnovazione della teologia; ed era quindi negazione di quella realtà dell'uomo, che egli voleva affermare, con la realtà dei suoi bisogni, teoretici e pratici, rampollanti continuamente dal rapporto con gli oggetti e con la natura, in cui la coscienza di ogni limitazione ed imperfezione genera l'impulso all'attività del pensiero e dell'azione esterna. Nel bisogno e nell'impulso sta la vera realtà dell'uomo, perchè in essi sta il principio della *praxis*.

¹⁾ Cfr. a p. 35, ove per una svista tipografica è stampato « autentiche » in luogo di « antitetiche ».

²⁾ *Wes. d. Christ.*, p. 345 dell'ed. cit.

³⁾ *Filos. del diritto*, §§ 4-8; *Enciclop.*, 473-482.



« Un'esistenza senza bisogni è un'esistenza superflua. Chi « non ha bisogni, non ha neppur bisogno di esistere; che « esista o no è lo stesso, per lui come per gli altri »¹). Nel bisogno c'è l'opposizione tra l'ideale cui si aspira e la realtà attuale; c'è quindi l'impulso allo sviluppo, nel cui processo è per il Feuerbach la vera realtà. L'ideale pertanto, lungi dal restare idea astratta, diventa, come coscienza del contrasto fra l'essere e il non essere (che al tempo stesso appare quale *dover essere*) forza propulsiva del divenire; diventa *idea-praxis*.

Il bisogno e l'impulso sono una forza dialettica; una forza critico-pratica, che allorquando, dalla considerazione astratta dei singoli soggetti individuali sia trasportata sul campo della realtà concreta della vita sociale, in cui soltanto si ha l'esistenza effettiva dell'uomo nella sua umanità, diventa una forza rivoluzionaria. L'idea, che è tornata nella soggettività delle coscienze umane dalla oggettività dello spirito assoluto, viene a compiere, per opera degli uomini stessi, che la sentono come bisogno e come impulso, la funzione dialettica nel processo storico.

« Io — dice quindi il Feuerbach — non sono idealista « che sul terreno della filosofia pratica; cioè non faccio dei « confini del passato e del presente i confini dell'umanità « e dell'avvenire; credo anzi fermamente che molte cose, che « oggi passano per idee irrealizzabili agli occhi dei pratici « miopi, splenderanno domani di piena realtà. Domani, cioè « fra un secolo, perchè un secolo per l'uomo è un giorno « nella vita dell'umanità.... L'idea, in somma, non è per me « che la fede nell'avvenire della storia »²).

Per questo il Feuerbach poteva chiamare la sua filosofia la sola positiva, sintesi di tutte le verità antitetiche; perchè col ritorno alla coscienza soggettiva, cui al tempo stesso

¹) Questo passo è a pp. 381-2 della citata ediz. del *West. d. Christ.* Per tutte le altre idee del Feuerbach, qui esposte riassuntivamente, senza moltiplicare indicazioni e richiami rimando al mio scritto su *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx* (cap. III-V) in *Cultura filos.*, 1909.

²) *Prefaz.* alla II edizione ted. del *Wes. d. Christ.*



veniva riconosciuta quella realtà, che il materialismo le aveva negato, e con la affermazione della volontà e del sistema dei bisogni, dispregiati dall'Hegel come mezzi esterni dell'idea, egli intendeva superare così la tesi del materialismo come l'antitesi dell'idealismo speculativo, facendo di entrambi i momenti la sintesi nella realtà concreta dell'uomo e della vita sociale.

La sua filosofia rispondeva così alla esigenza, che l'Engels¹⁾ indicò più tardi come inerente a quello, ch'egli si ostinava a chiamare « moderno materialismo »; che fosse cioè, di fronte alla negazione del materialismo vecchio, compiuta dall'idealismo, negazione della negazione, contenente in sé entrambi i momenti precedenti.

Con questa sua concezione *umanistica* della volontà e del sistema dei bisogni, il Feuerbach superava gli scogli del solipsismo come le secche aride dell'individualismo, sulle quali si arenavano i Bauer e lo Stirner. Superava entrambi questi pericoli, perchè il sistema dei bisogni (che erano spirituali quanto materiali) non era per lui soltanto un fatto naturale, ma anche un processo sociale e storico. La coscienza umana ha, secondo il suo pensiero, per condizione della propria realtà concreta l'umanità e la vita sociale; i bisogni non appartengono soltanto all'uomo come individuo, ma più ancora alla umanità intesa come collettività sociale, che ha uno sviluppo storico; il processo del loro sviluppo dialettico nella sua continuità indefinita occupa di sé tutto l'infinito campo della storia; la loro soddisfazione graduale, che è sempre punto di partenza per la coscienza di limiti ulteriori e di bisogni nuovi, e, quindi, per la determinazione di nuovi impulsi, non si opera per l'attività del singolo, ma per quella collettiva dell'umanità.

Bisogni teoretici e pratici, materiali intellettuali e morali nella loro progressività infinita traseendono i limiti della ristretta esistenza e capacità individuale: trovano un campo

¹⁾ *Antid.*, 136-8.



sufficiente al loro spiegamento soltanto nell'infinito processo della vita dell'umanità.

Quindi ecco alla filosofia della volontà del Feuerbach, contrariamente a quanto accadeva a quella di Bruno Bauer, presentarsi *la massa* quale condizione della stessa attuazione delle idealità, del passaggio dalla *idea* alla *praxis*. La massa, che è per il Feuerbach l'umanità stessa, collegata dalla religione dell'amore, è nel medesimo tempo il fine e il mezzo del processo storico, l'oggetto dell'infinito elemento progressivo e il principio dello sviluppo nella storia.

L'idea, fin che rimane nel semplice pensiero di un uomo, è un puro fatto soggettivo di coscienza; ma quando si comunica alla collettività e, come coscienza di un bisogno, diventa impulso, si traduce in forza operosa del processo storico, in energia feconda di rinnovamento. Per questo nel *Wesen des Christenthums* il Feuerbach aveva scritto che la filosofia nuova, per essere filosofia *dell'uomo* e *per l'uomo*, teoria e pratica (nel senso più elevato) al tempo stesso, per rispondere ai bisogni del presente e dell'avvenire doveva « essere un atto nuovo, *collettivo*, libero ed autonomo *dell'umanità* »¹).

E nella lettera del 1843 al Ruge, per la fondazione dei *Deutsche-französische Jahrbücher*²), questi concetti sono riaffermati. « Nella testa germoglia il nuovo; ma uella testa « persiste anche il vecchio. Alla testa si abbandonano con « gioia mani e piedi. Dunque prima di ogni altra cosa oc- « corre sanare e purgare la testa. La testa è il teorico, il « filosofo. Essa deve imparare a portare il duro giogo della « vita pratica, in cui noi ci troviamo, e ad accasarsi una- « namente in questo mondo sulle spalle di uomini attivi...

« Che cosa è la *teoria*, che cosa la *praxis*? In che cosa « la loro differenza?

« *Teoretico* è ciò che è confinato ancora nella mia testa; « *pratico* ciò che si muove in molte teste. *Ciò che unisce molte*

¹) *Wes. d. Christ.*, p. 387 della cit. trad. franc.

²) Nella Collezz. Ciccozzi, serie I, fasc. 3.º, p. 18.



« *teste fa massa*, si allarga e così si fa posto nel mondo. Fate « che si costituisca un nuovo organo per il nuovo principio; « questa è una *praxis*, che non può essere ancora differita ».

Se non che in questa lettera medesima, la quale conteneva il principio intieramente concorde con le idee e l'attività pratica del Marx e dell'Engels, della necessità della propaganda perchè la coscienza dei bisogni divenisse impulso motore delle masse e forza di sviluppo del processo storico, erano anche gli elementi differenziali, che determinarono il distacco dei fondatori del comunismo critico dall'*humanismus*. « Tutto — diceva il Feuerbach — si deve rifare dalle fondamenta, un lavoro gigantesco di molte forze riunite. Non deve rimanere alcun legame con l'antico regime: nuovo amore, nuova vita, diceva Goethe; nuovi principi, nuova vita, va detto per noi ».

Ora questa *instauratio ab imis*, che voleva rompere ogni rapporto e contatto con la realtà storica attuale, era una forma di utopia antistorica e antidialettica. E il Marx, che pure ancora nel 1843 si riteneva seguace del Feuerbach, già in questo medesimo tempo scriveva al Ruge: « la costruzione del futuro e la ricetta buona per tutti i tempi non è affar nostro; così è tanto più certo ciò che dobbiamo fare al presente, cioè *la critica senza riguardi di tutto ciò che esiste...* apparirà allora che non si tratta di un distacco di pensieri tra il passato e il futuro, ma del *compimento* dei pensieri del passato »¹⁾.

Era la concezione storica, che s'opponeva all'utopia; chè se bene la storia fosse intesa come processo dialettico, il cui sviluppo s'opera per via di negazioni, la negazione dialettica non è distacco e annullamento, ma *inveramento* di ciò che nega superandolo.

Senza dubbio anche l'opposizione al Feuerbach, che troviamo accennata già nel 1843 (per quanto forse inconsapevole) nel Marx, e che si svolgerà poi coscientemente in lui

¹⁾ Nello stesso *Carteggio del 1843*, pubblic. nei *Deutsche-franz. Jahrb.* In Collezione Cicc., serie I, fasc. 3.º, pp. 20-21.

e nell'Engels dal 1844 in poi, non era se non opposizione dialettica, che supera e contiene in sè il momento che nega. La stessa concezione dialettica del bisogno nel Feuerbach racchiudeva potenzialmente i principi del comunismo critico; ma nel Feuerbach la limitazione e il male, che per mezzo del bisogno e dell'impulso diventano le cause del progresso e del bene, non sono concepiti in modo concreto e storico.

Il biasimo, che gli muove l'Engels, di non aver indagata la funzione storica del male morale, e di rappresentare quindi sotto questo rispetto un regresso di fronte all'Hegel, non è intieramente giusto; ma è giusta invece l'osservazione che « la storia è per lui un campo in cui sta a disagio, a cui si sente estraneo »¹).

Il suo difetto era di non guardare alla realtà concreta della storia e degli elementi e delle forze contrastanti in essa: quel suo concetto del bisogno restava indefinito e per ciò astratto; e la convinzione dell'importanza della massa e della solidarietà collettiva si identificava in lui col concetto dell'*amore*, inteso come religione dell'umanità e, quindi, energia attuatrice dell'*humanismus*. Così da lui derivava il *vero socialismo* di Karl Grün e di Hermann Kriege²).

Per quanto dunque l'azione dialettica del bisogno apparisse talvolta al Feuerbach (come dimostrano le stesse frasi citate dall'Engels) collegata con la diversità delle condizioni sociali; e per quanto la tendenza verso la felicità, affermata da lui come uguale diritto in tutti, potesse condurlo a considerare la costituzione reale della società nella differenza e nell'antagonismo delle classi, egli non compì questo passo. « La sociologia (ebbe ad osservare lo Starcke) resta per lui terra incognita »³): l'umanità gli appare come un

¹) *Lud. Feuerbach e il punto d'approdo* etc., pp. 22-3.

²) Combattuto dal Marx e dall'Engels insieme nel 1846 con lo scritto contro il *Volkstribun* di Hermann Kriege; nel 1848 con il capitolo del *Manifesto dei comunisti* contro il *vero socialismo*.

³) *Lud. Feuerb.. von D.r C. M. Starcke*, Stuttgart, 1885.



tutto compatto ed indistinto, che può attuare il passaggio dall'essere al dover essere per l'impulso dell'amore.

« L'amore (scrive l'Engels) è da per tutto e sempre il « mago, che in Feuerbach deve riuscire d'aiuto in tutte le « difficoltà della vita pratica — e ciò in una società, che è « divisa in classi con interessi diametralmente opposti... La « teoria morale di Feuerbach... foggiate per tutti i tempi, « per tutti i popoli, per tutte le condizioni, e per ciò stesso « non applicabile in nessun luogo e in nessun tempo, rimpetto « al mondo reale rimane impotente come l'imperativo cate- « gorico di Kant »¹⁾.

Il bisogno e l'uomo restavano concetti astratti in lui perchè non erano cercati nella realtà concreta dello sviluppo storico. E su questo punto si determinò l'opposizione dell'Engels e del Marx contro lui; opposizione che riusciva un ritorno alla concezione dialettica dell'Hegel, ma con la trasformazione, dovuta al Feuerbach, della dialettica dell'idea in dialettica del sistema dei bisogni e delle volontà umane, nel rapporto fra le condizioni storiche e l'azione degli uomini.

Questa opposizione al Feuerbach è determinata nell'Engels e nel Marx da una molteplicità di elementi: l'influenza degli utopisti, con la loro critica della società borghese; l'insegnamento storico dei moti di classe, che in questo periodo si vanno destando per l'Europa; lo studio dell'economia e delle condizioni della classe operaia, specialmente in Inghilterra, ove s'erano determinati i conflitti del *char-tismo*; il fatto poi, specialmente, della loro partecipazione pratica ed attiva alle lotte che si combattevano, per cui nè la visione nebulosa dell'amore alla Feuerbach nè i sogni degli utopisti potevano reggere, di fronte alle necessità concrete delle condizioni storiche e agli insegnamenti dei fatti.

Questo è il momento, pensa il Mehring, nel quale più specialmente si determina l'azione dell'Engels sul Marx; chè dove questi s'era fin qui particolarmente dato agli studi filosofici, quegli, con la sua stessa permanenza in Inghilterra

¹⁾ *Lud. Feuerb. etc.*, p. 25.



e la partecipazione pratica alla vita industriale, era stato condotto più direttamente agli studi dell'economia¹⁾.

Il loro contrasto con l'*humanismus* e il socialismo dell'amore muove da quelle considerazioni, che essi esposero in comune, contro il *Volkstribun* di Hermann Kriege, nel 1846: « Questo amore si perde in frasi sentimentali, con cui non « si rinnovano le vere condizioni di fatto; esso infacechisce « l'uomo.... Ma il *bisogno* dà agli uomini la forza; chi deve « aiutarsi si aiuta da sè. E per ciò le *condizioni reali* di « questo mondo, l'aspro contrasto nella odierna società fra « capitale e lavoro, borghesia e proletariato, quali emergono « nella forma più evoluta dei rapporti industriali, sono l'altra « fonte, più gagliardamente zampillante, della concezione so- « cialista, dell'aspirazione alle riforme sociali. Queste con- « dizioni ci gridano: — le cose non possono rimanere così, « bisogna mutarle, e *noi stessi, noi uomini dobbiamo mutarle.* « — Questa ferrea necessità dà agli sforzi verso il socialismo « diffusione e proseliti »²⁾.

L'aspirazione per l'Engels e il Marx vuol essere una necessità storica, cioè un bisogno imprescindibile, che deve muover gli uomini e armare la loro volontà; devè, quindi, avere per punto di partenza le condizioni storiche reali. Da queste (tesi), per il bisogno (antitesi), si genera l'azione (sintesi), in un movimento dialettico, che viene a costituire il concreto processo storico.

A questi concetti l'Engels era, già abbastanza chiaramente, pervenuto sin dal 1844, e forse anche prima.

Ve lo aveva condotto la conoscenza dell'industria e della vita inglese. Partito nel 1842 dalla Germania, ancora sotto l'influenza dei Bauer e dei *Liberi* di Berlino (che allora l'aveva allontanato dal Marx), a Manchester egli apprendeva a studiare i fatti economici; e, nel tempo stesso, collaborando al *Northern Star*, organo dei chartisti, e al *New*

¹⁾ *Storia della democr. soc. tedesca*, in Collez. Ciccotti, serie IV, pp. 175-6.

²⁾ Nel *Westfälisches Dampfboot* del 1846; in Collez. Ciccotti, serie II, fase. 3.°



moral World dell'Owen, ed entrando in rapporto coi fondatori di quella *Lega dei Giusti*, che nel 1848 si doveva trasformare in *Lega dei comunisti*, egli veniva tratto all'osservazione dei contrasti di classe e alla considerazione del rapporto dei partiti e dei programmi con le condizioni storiche.

E alla luce della dialettica hegeliana, in cui s'era primamente formato il suo abito mentale, e del positivismo antropologico del Feuerbach, la storia gli appariva in una visione nuova e diversa da quella degli stessi utopisti.

Nell'*Antidühring* l'Engels scrisse che, mentre il concetto storico idealistico non conosceva lotte di classi e interessi materiali, i moti di classe, iniziatisi nel 1831 in Francia e giunti al massimo tra il 1838 e il '42 col chartismo inglese, mostrano che tutta la storia è storia di antagonismi, creati alle classi dai rapporti economici, e aventi il loro riflesso nei rapporti giuridici, nella religione e nella filosofia. Così, egli dice, dal concetto storico idealistico si passò al materialistico ¹⁾.

Ma l'affermazione dell'Engels, che è accolta dal Chiappelli ²⁾, non mi sembra intieramente esatta. Dall'idealismo egli e il Marx erano stati già condotti al naturalismo antropologico dal Feuerbach: con esso avevan già riconosciuto il valore del sistema dei bisogni. L'insegnamento dei moti di classe fu un altro: quello cioè, per cui *superarono* il Feuerbach, giungendo a scorgere le antitesi sociali, che il sistema dei bisogni genera, e a conferir loro il valore di momento fondamentale della storia.

A questo risultato contribuiva anche l'azione degli utopisti, per la critica che essi avevano fatto della società e dei suoi mali e delle sue contraddizioni. Ma Saint Simon, Fourier ed Owen, acuti nell'indagare i mali, secondo la lode fatta loro dallo stesso *Manifesto dei comunisti* ³⁾, non

¹⁾ *Antid.*, 11-12.

²⁾ *Le premesse filosofiche* etc., p. 300.

³⁾ « Cotesti scritti socialistici e comunistici contengono anche molti « elementi critici. Essi attaccano tutti i fondamenti della società esistente. « Per ciò hanno offerto del materiale di gran valore per illuminare gli « operai... » (trad. di Ant. Labriola, *In memoria* etc., p. 115.



sapevano se non condannarli come irrazionalità e immoralità, cui si contrapponeva un sistema ideale: non ne intendevano nè la necessità, nè la funzione storica ¹⁾. Per essi, come per il Feuerbach, che pure essi sopravanzavano nel campo della sociologia, la funzione del male restava incompresa.

Ed ecco quindi come dall'*humanismus* e dall'utopismo il passaggio verso il comunismo critico possa dirsi segnato da un ritorno all'Hegel, per la concezione dialettica della storia.

IX.

La concezione critico-pratica negli scritti dell'Engels sino al Manifesto dei comunisti.

Nell'Engels questo appare già, indipendentemente da ogni azione del Marx, negli scritti del 1844 inviati dall'Inghilterra ai *Deutsche-französische Jahrbücher*, e particolarmente nel *Die Lage Englands*, critica al *Past and Present* del Carlyle. La mente dell'Engels è ancora sotto il fascino del Feuerbach, il cui umanismo egli oppone al panteismo del Carlyle, proclamando la necessità di rendere all'uomo la sua umanità, e rivendicando, contro la religione, la nobiltà della storia intesa come vittorioso combattimento dell'umanità contro la natura, per la tendenza verso un mondo di rapporti morali puramente umani. Così viene ad assumere anche il significato umanistico, che ha nella filosofia della *praxis*, per cui conoscere e fare si identificano, quella teoria della conoscenza, che il Carlyle delineava in un passo, richiamato dall'Engels: « Lavoro è vita; in fondo tu non hai altra conoscenza fuori di quelle, che ti sei procacciato mediante « il lavoro; il resto è ipotesi, materia di dispute scolastiche « tra le nuvole, ondegianti in interminabili mulinelli logici, « fin che non lo mettiamo alla prova e lo fissiamo. Un dubbio

¹⁾ *Antidühring*, 12-13.



« di ogni specie può essere risolto solo con la *praxis* »¹). Ma il Carlyle, osserva l'Engels, non ha, come del resto tutti i panteisti, superata la contraddizione.

Nella storia egli vede la rivelazione del divino; nel lavoro, nella libera attività vede un culto; noi invece (dice l'Engels col Feuerbach) nel lavoro come nella storia vediamo soltanto l'umano.

Potrebbe anzi dirsi che i concetti di storia e di lavoro vengano sotto un certo rispetto a identificarsi nella concezione dialettica dell'Engels; in quanto cioè egli fa consistere lo sviluppo del genere umano nella storia, e il suo progresso, in quella *praxis*, per cui il soggetto, che nell'oggetto trova la sua negazione e il suo limite, supera l'antitesi nella attività conoscitiva e pratica. L'oggetto è costituito tanto dalla natura quanto dalla società cogli altri uomini: la storia dell'umanità, che si riepiloga nello sviluppo di questo duplice rapporto, viene in tal modo a risultare un processo dialettico, perchè dal « combattimento » (antitesi), escono al tempo stesso, nella « finale conquista della libera coscienza umana » (sintesi), « la concezione dell'unità del « l'uomo con la natura e la libera spontanea creazione di « un nuovo mondo, fondato su rapporti di vita morale puramente umani »²).

Il superamento della contraddizione, in che consiste il

¹) Nell'ediz. ital. pag. 19. È importante quindi notare in questo scritto (ove, accanto all'autorità del Feuerbach, l'Engels cita anche quella del Bauer per la confutazione del panteismo) già schizzata, nella citazione dal Carlyle e nel commento col quale la si volge dal significato religioso al significato umanistico, dal momento della antitesi a quello della sintesi dialettica, quella teoria della conoscenza, che è propria della filosofia della *praxis*, per cui conoscere e fare si identificano. Quando Antonio Labriola delineava, nel suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, i tratti fondamentali di questa filosofia (« dalla vita al pensiero.... dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria... » etc., p. 56), forse aveva in mente anche questo passo, che nel *Die Lage Englands* l'Engels traeva dal Carlyle, o le mutazioni di significato che vi arrocava.

²) Nella trad. ital. (Collez. Ciccotti, serie II, fase. I) p. 23.



trionfo dell'umanismo, è dunque anche passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, per la riconciliazione del genere umano con la natura e con se stesso, nella consapevolezza della unità che li collega. Ma se, da una parte qui è riprodotto il pensiero del Feuerbach, dall'altra parte nella concezione dello stato attuale della società come una condizione di combattimento (lotta di classe), che dev'essere dialetticamente superata, si sente ad un tempo l'azione degli utopisti e il ritorno allo storicismo hegeliano. La restaurazione dell'uomo, fondata sul « ridestarne la coscienza », è già dall'Engels intesa, oltrepassando il Feuerbach per l'influenza degli utopisti, come negazione delle disuguaglianze di classe.

Se il Carlyle, egli scrive, « avesse compreso l'uomo come « uomo in tutta la sua estensione, non sarebbe approdato « al pensiero di dividere ancora il genere umano in due « greggi, di pecore e di arieti, dominanti e dominati »¹⁾. Qui è l'utopismo dell'Owen che parla nell'Engels, come è la critica di lui e del Fourier, che lo ispira, allorché egli sulle orme del Carlyle²⁾ mette in luce le contraddizioni,

1) Nella collez. Cicchetti v. serie II, fasc. I, p. 25.

2) Tra le azioni varie, che si esercitarono sullo sviluppo della mente dell'Engels, durante il suo soggiorno in Inghilterra, quella del Carlyle, specialmente coi due libri *Chartism* e *Past and Present*, non è certo delle meno notevoli. Il Carlyle, mentre per il suo panteismo si dirigeva in senso opposto al Feuerbach, invece per la teoria della conoscenza che risulta dal passo sopra citato, e per lo stesso individualismo degli eroi, aveva in comune con tutta la sinistra hegeliana la tendenza verso la filosofia della *praxis*. Ma particolarmente la critica della vita sociale sua contemporanea, fatta dal Carlyle in uno stile eminentemente suggestivo, esercitò una efficacia intensa sull'orientamento del pensiero dell'Engels; il quale per altro, avendo già sentita vivissima l'influenza dell'antropologismo naturalistico del Feuerbach, e della confutazione del panteismo fatta da lui e da Bruno Bauer, e risentendo nello stesso tempo l'influenza degli utopisti e della propria partecipazione ai moti sociali, muove dalla critica del presente in direzione opposta a quella del Carlyle.

A metterlo in opposizione col Carlyle sarebbe del resto già stato sufficiente il concepimento dialettico del processo storico, che egli aveva tratto dall'Hegel.

alle quali porta il « vangelo di Mammone » della concorrenza, per cui l'abbondanza genera la miseria ¹⁾).

Ma gli utopisti che vedevano e mettevano acutamente in luce i mali delle disuguaglianze di classe, mancavano della concezione dialettica, dalla quale risulta la funzione del male nella storia. L'aspirazione all'avvenire si presenta perciò nei socialisti inglesi « in una certa forma di pillole « di Morrison; la loro filosofia è schiettamente inglese scettica; cioè essi diffidano della teoria, e si attengono per la « *praxis* al materialismo, su cui è basato l'intero loro sistema ». Essi nella *praxis*, come il Carlyle nella teoria, non han saputo uscire dal momento della antitesi; il loro difetto è l'ignoranza della filosofia tedesca, dalla quale avrebbero tratta quella concezione dialettica, cui l'Engels però prevede che saran condotti dal movimento chartistico e dalle lotte di classe.

Dall'insegnamento della pratica sarebbero venuti quindi quella correzione e quel completamento, che l'Owen e i suoi seguaci non avevan potuto trarre dalla teoria. Si annuncia qui già nell'Engels la critica, (più tardi compiuta dal Marx e da lui in nome della concezione storico-dialettica della società umana) di quel materialismo metafisico, dal quale, nella *Sacra famiglia*, il Marx poi dimostrava come necessariamente dovesse derivare il socialismo degli utopisti anglo-francesi ²⁾).

Per la concezione dialettica già fin dal *Die Lage Englands* l'Engels pensa che condannare semplicemente il male non sia spiegarselo; contrapporgli una società ideale o proporre misure pratiche non sia suscitare le forze, che debbono operare la trasformazione storica. Così l'utopismo a sua volta è superato per il punto di vista storico: « La storia è per « noi l'uno e il tutto, ed è tenuta da noi in più alto conto, « che non da qualsiasi altro precedente sistema filosofico;

¹⁾ *Ibid.*, 11-14.

²⁾ Cap. VI: *La critica assoluta; ossia la Critica come Signor Bruno; terza campagna, d) battaglia critica contro il materialismo francese.*



« in più conto che non dallo stesso Hegel, cui infine do-
« veva servire di prova del suo schema logico »¹).

L'uomo si deve conoscere nella storia, perchè la cono-
scenza del reale si ha soltanto quando si è arrivati a com-
prenderlo; e comprenderlo è allora anche superarlo. Non si
può tendere all'avvenire senza sapere quel che si vuole; nè
si può sapere che cosa si possa volere senza conoscere la
realtà da cui si prendono le mosse.

« Qual'è l'avvenire? Le cose non rimangono e non pos-
sono rimanere come sono ora »; ma i mali sociali non si
curano con *pillole di Morrison*. « Non sono tanto i nudi ri-
« sultati che ci occorrono, come piuttosto lo studio: i risul-
« tati sono niente senza lo sviluppo che ha condotto sino
« ad essi; questo lo sappiamo già da Hegel in poi; e i ri-
« sultati sono peggio che inutili, se si assumono come sta-
« biliti per se stessi, se non si assumono ancora come premesse
« per lo sviluppo ulteriore »²).

La probabilità di successo è così in ragione della chiara
consapevolezza di ciò che si voglia³); bisogna sapere quindi
contro che si combatte. « I mali sociali vogliono essere stu-
« diati e conosciuti, ed è questo che la massa degli operai
« non ha fatto »⁴); quindi il nocciolo del problema sociale
si ritrova nello studio della condizione della classe operaia⁵).

Sono ancora, come è facile vedere, concetti alquanto
indeterminati: ma i momenti essenziali della formazione del
nuovo punto di vista si mostran già.

La tendenza verso l'avvenire non dev'essere utopia di

1) *Ibid.*, 23. È notevole come questa osservazione dell'Engels anticipi
quella critica, che il Marx nella *Sacra famiglia* rivolge contro Bruno Bauer,
di vedere nella storia il mezzo di dimostrare la propria concezione: « In
« questa forma critica resa triviale si ripeto la sapienza speculativa che
« l'uomo, che la storia esistono solo affinché la verità arrivi all'autoco-
« scienza » (VI cap.; nella traduz. ital. in colloz. Ciccozzi, a p. 69).

2) *Ibid.*, 16.

3) p. 22.

4) p. 9.

5) p. 27.



« pillole di Morrison » come nei socialisti inglesi ¹⁾; per sapere ciò che si vuole per il futuro non basta guardare al presente, che non significa nulla quando sia astratto dallo sviluppo che ha condotto ad esso. Lo sviluppo assume per noi un significato concreto soltanto nella continuità dei suoi momenti: in essa acquista il suo valore l'opposizione del presente al passato e dell'avvenire al presente. La negazione, che voglia essere superamento, deve contenere in sé i momenti che nega ed inverarli: per questo la storia è « l'uno e il tutto ». Ma nella storia stessa c'è un nocciolo fondamentale, che è la condizione delle classi sociali ed il loro rapporto: a questo conviene che si rivolga lo studio; nell'economia è il segreto della storia.

Ed ecco gli *Umrisse zu einer Kritik der National-Oekonomie* dello stesso 1844 e l'inizio delle ricerche su *La condizione della classe operaia in Inghilterra*. Negli uni e nelle altre domina la convinzione, espressa nel *Die Lage Englands*, che lo stato attuale è un momento di sviluppo dialettico, il quale, come è risultato dei momenti passati, così è premessa dello sviluppo ulteriore per la contraddizione interna che si genera perpetuamente nel suo seno. Nell'economia quindi, considerata come il nocciolo della storia, l'Engels cerca la contraddizione, dalla quale deve uscire la negazione del presente; nelle classi in conflitto con lo stato attuale, per l'aculeo delle loro condizioni e il pungolo dei bisogni, vede la forza viva, che deve operare la negazione rivoluzionaria.

L'influenza dei socialisti inglesi e del Fourier è evidente negli *Umrisse zu einer Kritik* etc., ove essi son pure citati come autorità ²⁾. Tutto lo scritto vuol mostrare la contraddizione che si sviluppa nel seno della società capitalistica e della economia liberale, che ne è la teorizzatrice: contraddizione, che deve generare la rivoluzione.

¹⁾ p. 26.

²⁾ Rimando per questo scritto alla traduzione, pubblicata per cura del Turati nella biblioteca della *Critica sociale*, traduzione assai migliore di quella che si trova nella collez. Ciccotti. Il luogo, al quale mi riferisco, è ivi a pag. 65.



Contro l'economia mercantilista, che aveva a sua bandiera il monopolio, l'economia liberale alzò il grido di guerra della concorrenza ¹⁾: ma come tutte le altre rivoluzioni del secolo XVIII, essa non seppe superare il momento dell'antitesi, e venne ad impigliarsi in tutte le contradizioni economiche e morali, che in sè contiene il principio della proprietà privata. Fu un progresso il sistema dello Smith e dei liberisti, e progresso necessario, perchè era necessario « che « l'immoralità, annidata nella vecchia economia, salisse al « suo apogeo col tentativo di negarla e con l'ipocrisia che « ne è la necessaria conseguenza » ²⁾; ma per la contradizione, che in sè contiene, deve produrre da una parte la restaurazione dei monopoli, dall'altra l'abolizione della proprietà privata. « Messo che sia in moto un principio, esso « genera da sè le sue conseguenze, piacciono esse oppur « no agli economisti. Ma l'economista non sa egli stesso a « quale causa egli serva. Egli ignora che, malgrado tutti i « suoi ragionamenti egoistici, egli non è tuttavia che un « anello della catena del progresso generale dell'umanità. « Ignora che, dissolvendo tutti gli interessi particolari, egli « non fa che spianare la via a quel grande rivolgimento di « cose, cui il secolo va incontro: la riconciliazione cioè del- « l'umanità colla natura e con se stessa » ³⁾.

La riconciliazione deve nascere dal contrasto, acuito al massimo della sua intensità: dalla negazione, pervenuta alla pienezza del suo sviluppo, uscirà così la negazione della negazione. E qui è la funzione storica del regime della concorrenza, di portare al grado supremo le contradizioni economiche e morali della proprietà privata.

La separazione del lavoro dal capitale e la scissione del lavoro in se stesso (prodotto e salario) ⁴⁾; l'immoralità suprema dell'alienazione di se stesso, derivante inevitabilmente

1) Ediz. cit., p. 57.

2) *Ibid.* pp. 37-8.

3) *Ivi*, 44.

4) pp. 54-5.



dalla immoralità della alienazione della terra per l'appropriazione privata ¹⁾, e il profondo avvilitamento della trasformazione dell'uomo in merce ²⁾; la coincidenza del progresso della « ricchezza nazionale » con quello della miseria del popolo, dell'intensificarsi della produzione con l'intensificarsi delle crisi periodiche distruttrici ³⁾; il generarsi del monopolio dalla concorrenza, e di nuova concorrenza dal monopolio ⁴⁾; la dissoluzione della umanità, mutata in orda di belve rapaci, che si divorano a vicenda (capitalisti contro capitalisti e lavoratori, lavoratori contro lavoratori e capitalisti), perchè ognuna ha lo stesso interesse delle altre ⁵⁾ la negazione, che ne consegue, da parte dell'uomo, di tutto ciò che è umano: « tutti, sul terreno della concorrenza, sono « costretti a tendere al massimo le loro forze, rinunciando « a tutto ciò che veramente dovrebbe essere scopo della vita « umana » ⁶⁾. Da tutte queste antitesi scaturirà la rivoluzione.

Ma la dialettica dei processi economici non costituisce per l' Engels una necessità ineluttabile, che lasci solo posto a un quietismo rassegnato, in attesa della rivoluzione, prevista come conseguenza della legge stessa ⁷⁾. Nel ritmo dialettico una funzione attiva è riserbata alla coscienza e alla volontà degli uomini: alla coscienza del male, che non può non ri-

1) pp. 52-3.

2) p. 68.

3) pp. 40-1, 59.

4) p. 57.

5) pp. 43-4, 56-7. Si potrebbe anche notare, in questi ed in altri punti dello scritto dell' Engels l'azione, diretta o indiretta che sia, delle teorie del Rousseau nella sua opposizione all' Hobbes, con la formazione della volontà generale per la soppressione di quegli antagonismi di interessi, che sorgono dalla proprietà privata (cfr. il mio *Contratto sociale e tendenza comunista in J. J. Rousseau*, in *Riv. di filos.*, del 1907).

6) p. 62.

7) « È una legge, che genera la rivoluzione... Una legge, che non si può « effettuare se non mediante rivoluzioni periodiche (le crisi) è una legge « della natura, che riposa sulla incoscienza di coloro che vi partecipano », p. 59.



svegliarsi quando il male stesso giunga al massimo grado; alle energie volitive, che dalla sofferenza sono stimolate, e dalla intelligenza dei mali e delle loro cause consapevolmente guidate all'azione.

Concezione catastrofica, in quanto attende la rivoluzione dall'estremo grado delle antitesi ¹⁾, essa vede però nella storia l'opera della volontà cosciente, che nega le antitesi superandole. « Noi annulliamo la contraddizione semplicemente col risolverla »; la visione e la comprensione di tutti i contrasti « ci sprona ad abolire cotesto avvillimento, abolendo la proprietà privata, la concorrenza e l'antagonismo degli interessi » ²⁾.

A questi concetti, che ritornano negli scritti posteriori dell'Engels (come vi ritorna quello del passaggio dalla necessità dei processi economici alla libertà del dominio umano sopra di essi ³⁾ mediante la consapevolezza) s'aggiunge qui ancora, contro l'economia liberale, la quale non vede se non il gioco meccanico di terra, capitale e lavoro, l'affermazione dell'importanza dell'elemento intellettuale nello stesso sviluppo dei processi economici, delle forme di produzione, delle condizioni e dei rapporti sociali che se ne generano. La scienza, dice l'Engels, non ha alcun valore per l'economista e per i suoi calcoli; ma « in uno stato ragionevole... « indubbiamente l'elemento intellettuale appartiene agli « elementi della produzione... Abbiamo dunque in attività

¹⁾ « Ogui crisi sarà più universale e più perniciosa, getterà nella miseria un numero sempre maggiore di piccoli capitalisti, aumenterà con progressione saliente la classe che vive del solo suo lavoro — e così, ingrossando a vista d'occhio la quantità del lavoro disoccupato... finirà per provocare una rivoluzione, quale la sapienza scolastica degli economisti è ben lontana dall'immaginare » p. 60.

²⁾ pp. 67-8.

³⁾ La produzione delle crisi rovinose resta « una legge della natura », cioè una fatalità per gli uomini, fin che « riposa sulla incoscienza di coloro che vi partecipano »; scompare invece di fronte alla consapevolezza umana: « produce con consapevolezza, produce da uomini, e non come atomi sparpagliati ed incoscienti, ed eccovi liberi da questo antitesi artificiali ed insostenibili » pp. 59-60.



« due elementi della produzione, la natura e l' uomo, e
« quest'ultimo sotto l'aspetto fisico e sotto l'aspetto intel-
« lettuale » ¹⁾).

C'è dunque, pur nella affermazione dei processi e rapporti economici come fondamentale momento della storia, la cura costante di mettere in rilievo l'elemento psicologico delle forze produttive. C'è, pur in quella concezione dialettica, che parrebbe poter condurre ad un fatalismo, attribuita una funzione decisiva alla volontà cosciente degli uomini. Per la dialettica sono superati gli utopisti, come per la visione delle lotte di classe, suscitata dagli antagonismi di interessi, è superato il Feuerbach; ma la concezione, che ne risulta, vuol essere *critico-pratica*: stimolo alla *praxis*, ma sul fondamento della critica delle condizioni attuali, esaminate nei loro momenti essenziali e nel loro processo storico.

Appunto per questo, nel *Die Lage Englands*, l'Engels contro il Carlyle afferma che « la vera funzione sociale del
« genio non è già nell'essere un violento dominatore, ma
« un incitatore e un precursore. Esso non ha che a persua-
« dere la massa della verità delle sue idee, e allora non ha
« da preoccuparsi altro per l'attuazione loro: l'attuazione
« verrà da sè » ²⁾. Verrà per la *praxis* delle masse, cui l'Engels (che così ci si mostra già in contrasto col Bauer anche prima della *Sacra famiglia*) attribuisce tutta l'importanza che le conferiva il Feuerbach; *praxis* stimolata dalla coscienza dei bisogni e della realtà.

Dalla critica alla *praxis*: come in questo medesimo tempo il Marx scriveva al Ruge che il nuovo mondo non doveva essere anticipato dogmaticamente, ma trovato con la critica del vecchio, e che la riforma della coscienza doveva consistere nel dare al mondo la coscienza di se stesso, della realtà, delle sue azioni ³⁾, così l'Engels, dichiara che

¹⁾ p. 50. E più oltre: « rimane pur sempre un terzo elemento, che per « fermo non ha alcun valore per l'economista, la scienza... E che cosa è « impossibile alla scienza? » p. 69.

²⁾ p. 25.

³⁾ Nell'ultima lettera del Marx, con la quale si chiude il carteggio del 1843 per la fondazione dei *Deutsche-franz. Jahrb.*



« tutta la restaurazione si limita al ridestare la coscienza di se stesso ».

E il significato di questa sua affermazione non è soltanto quello, che le avrebbe attribuito il Feuerbach (cui l'Engels qui si richiama), che « l'uomo ha soltanto da ri-
« conoscersi, da misurare su se stesso tutti i rapporti di
« vita, da giudicare secondo la sua essenza, da foggare il
« mondo secondo le esigenze della sua natura veramente
« umana; e così ha sciolto l'enigma de' nostri tempi » ¹⁾.
L'uomo, del quale l'Engels fa questione, non è l'astratto uomo del Feuerbach; è la concreta realtà del risultato di tutto il processo storico. « Questa umanità compiuta... può
« esser compresa soltanto da chi non resta estraneo a tutto
« il suo significato storico.... La storia.... contiene soltanto
« l'umano » ²⁾. Ma la storia, dalla quale soltanto l'uomo può attingere la coscienza piena di sé e delle sue condizioni nel loro sviluppo e significato, è nel tempo stesso opera dell'uomo, della sua cosciente attività volitiva.

I *risultati* mentre appaiono nel loro significato soltanto attraverso alla conoscenza del loro processo di sviluppo, assumono poi il loro valore soltanto come momento preparatorio di uno sviluppo ulteriore. In ciò è il carattere critico-pratico di questa concezione, che inoltre, intendendo con l'Hegel lo sviluppo siccome un processo dialettico, ma avendo già compiuto, contro l'Hegel, l'arrovoscamento della dialettica dall'idea alla materia del sistema dei bisogni, stimolanti le energie volitive delle masse, deve conferire in ogni momento storico la funzione di crear l'avvenire a quella parte della società, che il pungolo del bisogno spinga alla negazione del presente.

Non soltanto, quindi, affermazione (col Feuerbach) dell'importanza delle masse, ma anche (oltre il Feuerbach) determinazione di queste masse, creatrici dell'avvenire, nel proletariato ³⁾: onde tanto il *Die Lage Englands* quanto gli

¹⁾ *Die Lage Englands*, nell'ediz. ital. cfr. pp. 22-24.

²⁾ p. 24.

³⁾ p. 4.



Umriss zu einer Kritik etc. si chiudono col rinvio all'opera successiva (della quale già l' Engels stava raccogliendo i materiali) sulla *condizione della classe operaia*, il cui studio critico contiene per lui il nocciolo della storia futura.

La concezione qui delineata anche per un altro punto ci appare (come del resto è naturale in una filosofia della *praxis*) entro la corrente del telismo volontaristico: per l'opposizione cioè al fatalismo della legge di Malthus, che il Marx e l' Engels costantemente combatterono, anche quando più tardi, nelle stesse file del loro partito, essa apparve in forma rinnovata « col timbro di Lassalle » ¹⁾. La teoria del Malthus, osserva qui l' Engels, porterebbe a una rassegnazione fatalistica: di fronte alla ineluttabilità della miseria non resterebbe che l'abbandono dei poveri alla morte per fame e la soppressione dei superflui. Ma a questa rassegnazione fatalistica egli oppone il concetto, che l'uomo è una attività produttrice nella sua energia fisica di lavoro e intellettuale di genio scientifico inventivo; e di fronte all'antitesi economica di produzione e distribuzione, per la quale si avvera il generarsi della miseria dal seno stesso della ricchezza, egli afferma la potenza della *praxis* storica: « noi facciamo scomparire la contraddizione semplicemente col risolverla » ²⁾. La *praxis* storica dev'essere per l'appunto l'opera delle energie volitive di quei *poveri* e *superflui*, che il Malthus condannava a un fatalismo quietistico rassegnato: l'efficienza dialettica della lotta di classe viene così affermata, come spiegazione del processo storico.

→ L'esame della *Condizione della classe operaia in Inghil-*

¹⁾ La frase è del Marx, nella *Critica al programma di Gotha*, ove egli si richiama alla dimostrazione del Lange, sulla derivazione della *eherne Lohngesetz* del Lassalle dalla teoria della popolazione del Malthus, notando che questa, se fosse vera, dovrebbe applicarsi ad ogni sistema sociale: quindi anche al socialismo, che, invece d'eliminare la miseria, non potrebbe così che renderla universale. La sua osservazione coincide quindi con quella che fa qui l' Engels sul fatalismo, derivante dalla teoria del Malthus, cui egli oppone l'efficienza della *praxis*.

²⁾ *Umriss zu einer Kritik* etc., nell' ed. ital. cfr. pp. 45-48.



terra è la conseguenza naturale di questa concezione critico-pratica, che nel nuovo scritto si presenta più precisa e sicura. Il punto di vista storico nell'esame del presente non si esaurisce nella ricerca del suo processo di formazione; il momento attuale, siccome quello che dà il passaggio dal precedente al successivo, deve offrire gli elementi per determinare quello che, per il movimento dialettico, onde il processo storico si sviluppa, dovrà seguirgli.

Il pensiero dell'Engels qui coincide col pensiero, che di lì a breve tempo il Marx esprimeva nei suoi frammenti sul Feuerbach: non si tratta soltanto di *interpentrare* il mondo, ma di *cangiarlo*¹⁾ per la dialettica della *praxis* rivoluzionaria, suscitata appunto dall'interpettazione critica della contraddizione, sviluppantesi nel seno della realtà.

Questo scritto costituisce, in modo più deciso e in misura maggiore che i precedenti, la preparazione del contributo, che l'Engels pochi anni dopo recava alla composizione del *Manifesto dei comunisti*; chi lo tenga presente può con una certa facilità ravvisare in quest'ultimo, e specialmente nel capitolo I, che ne contiene sopra tutto « il nerbo, l'essenza, il carattere decisivo »²⁾, quei tratti che, o derivano dall'Engels, o rappresentano elementi che egli poteva recare alla nuova concezione, anche indipendentemente dal Marx³⁾.

Ben è vero che nel 1892, ripubblicando quel suo scritto giovanile, l'Engels scriveva nella prefazione: « il punto di vista teorico (filosofico, economico e politico) di questo libro non risponde affatto esattamente all'odierno mio punto di vista ». Rappresenta, egli soggiungeva, di fronte

¹⁾ Frammento XI, cfr. Gentile, *La filos. di Marx e il mio: La filos. del Feuerb. e le critiche del Marx*.

²⁾ Antonio Labriola, *In memoria del Manif. dei comun.*, p. 7.

³⁾ Il tentativo di determinare la parte, che nella redazione del *Manifesto* debba attribuirsi all'Engels, è stato fatto, col mezzo su indicato, quasi sempre felicemente dal prof. Andler (*Introduction historique et commentaire au Manifeste communiste*. Paris, 1901). In qualche punto per altro come avrò occasione di notare più oltre, non posso consentire nei risultati che a lui pare d'aver raggiunto con sicurezza.



al comunismo critico, la cui elaborazione è « sopra tutto e quasi esclusivamente » opera del Marx, una fase embrionale che, come la fase branchiale nell'embrione umano, richiamante i pesci, porta evidenti le tracce delle sue origini dalla filosofia classica tedesca.

Dall'*humanismus*, cioè, del Feuerbach: perchè la differenza dal comunismo critico, che l'Engels qui ricorda come caratteristica di questo libro, è l'affermazione in esso contenuta che il comunismo non sia dottrina soltanto di partito o di classe, ma essenzialmente liberatrice dell'umanità. « Questo, dice l'Engels, è giusto in senso astratto, ma nella « pratica è più dannoso che inutile »; perchè, presentando un socialismo superiore ai contrasti di classe, gli toglie (questo l'Engels lascia intendere piuttosto che dirlo esplicitamente) il suo ufficio e valore nella lotta, per la quale si compie il processo dialettico della storia.

Parrebbe quasi che l'Engels volesse con ciò considerare questo libro come appartenente ancora alla fase del *vero socialismo*, tratto dall'umanismo del Feuerbach, che egli e il Marx poi combatterono. Ma questa interpretazione sarebbe quanto mai inesatta; e c'importa rilevarlo anche perchè, con l'attribuire al Marx (per quella mirabile modestia, che già altra volta ci è occorso di mettere in luce) tutto il merito del superamento di quella fase, l'Engels viene ad attenuare e quasi a nascondere la parte da lui avuta, non soltanto nella redazione del *Manifesto dei comunisti*, ma nella elaborazione in genere della dottrina del comunismo critico.

Pertanto qui ci occorre chiarire — per determinare sino a che limite lo sviluppo del pensiero dell'Engels potesse procedere indipendente dall'azione del Marx — non soltanto se il punto di vista del *Die Lage der arbeitenden Klassen* sia tanto lontano, come l'Engels vuol far apparire, da quello del *Manifesto dei comunisti*, in cui già l'essenza e il carattere decisivo del comunismo critico sono definitivamente fissati; ma anche se quel libro presenti differenze dagli scritti anteriori, che debbano attribuirsi all'efficacia esercitata sopra l'Engels dal Marx



Giacchè, come è noto ¹⁾, l'Engels che, in seguito ai due articoli dei *Deutsche-franz. Jahrb.*, vivamente ammirati dal Marx, era entrato in assidua corrispondenza con lui, nel settembre del 1844 lo visitò a Parigi; e quell'incontro di pochi giorni, fervido (naturalmente) di discussioni e scambi d'idee, determinò l'inizio della loro collaborazione, perchè da quei giorni appunto data la prefazione del *Die heilige Familie*. Ora quest'opera, contro Bruno Bauer e consorti, uscita al pubblico nello stesso anno 1845, in cui fu pubblicato lo scritto dell'Engels sulla *condizione delle classi lavoratrici*, lo precedette però di qualche poeo ²⁾; e poichè la maggiore e miglior parte della *Sacra famiglia* fu scritta dal Marx, potrebbe facilmente suppersi che i progressi dell'Engels nella formazione e determinazione del nuovo concepimento della vita e della storia si dovessero all'azione potente dell'originalità geniale del Marx. Nè varrebbe, contro questa supposizione, il fatto (attestato da tutti i biografi del Marx e dell'Engels, e provato dalla compilazione in nome comune della *Sacra famiglia*) che nelle discussioni del settembre 1844 i due amici si fossero trovati perfettamente d'accordo: l'accordo poteva nascere anche dalla semplice accettazione, per parte dell'Engels, di idee che il Marx per conto suo avesse pensate ed elaborate.

Se non che qui sono a farsi varie considerazioni sui rapporti della *Sacra famiglia* sia con gli scritti antecedenti sia con quelli successivi dell'Engels.

¹⁾ Cfr. la celebre prefazione del Marx al suo *Zur Kritik d. polit. Oekon.* Delle numerose biografie dell'Engels il lettore italiano può vedere quella del Kautsky, già pubblicata nella *Neue Zeit* per il 70.° anniversario dell'Engels (1890, fasc. VIII del 1.° vol.) e tradotta dal Turati nell'edizione dei *Primi lineamenti di una critica dell'econ. pol.* dell'Engels; per più ampie notizie poi cfr. Mehring: *Storia della democr. soc. ted.*, a pp. 159-181 e 239-250 della ediz. Ciccotti (serie IV, vol. I).

²⁾ Il libro *Die Lage der arbeit. Klassen in England* uscì soltanto nell'agosto. Tra quest'opera dell'Engels e la *Sacra famiglia* intercede anche l'apparizione dell'*Unico e la sua proprietà* dello Stirner, la cui filiazione dalla filosofia del Bauer fu, come s'è detto altrove, chiaramente vista dall'Engels.

Se Bruno Bauer, contro il cui cenacolo si dirige la *Sacra famiglia*, era citato nel *Die Lage Englands* contro il Carlyle con onore quasi uguale al Feuerbach (per la confutazione del panteismo), tuttavia il reciso distacco dell' Engels da lui ci si mostra già prima della *Sacra famiglia*, e per quelle medesime ragioni, che in questa appaiono.

Il contrasto coi *Liberi* di Berlino si accentua, nei brani della *Sacra famiglia* dovuti all' Engels, su questi punti, concernenti la teoria della conoscenza, la concezione dell'essere e del dover essere, dell'uomo e della società, della storia e del suo processo di sviluppo: 1) necessità della realtà dell'oggetto per la realtà stessa del soggetto, dell'*altro* per la stessa autocoscienza, dell'amore per lo stesso uomo nella sua *umanità*; 2) opposizione di questo uomo concreto, nella sua essenza umana e nel suo carattere storico, all'infinita autocoscienza dei Bauer; 3) importanza della storia nella realtà del suo processo di sviluppo, e importanza delle masse e della loro azione di classe (mossa dalla realtà concreta dei loro bisogni) in questo processo dialettico della storia; 4) valore del lavoro e dei lavoratori per la creazione non soltanto dei prodotti, ma del produttore stesso, l'*uomo*, nel suo carattere umano; 5) rivendicazione, quindi, non soltanto dell'umanismo del Feuerbach, ma anche delle concezioni dei socialisti inglesi e francesi, e specialmente del Fourier (il cui utopismo per altro appare già, in alcuni dei punti su accennati, superato dialetticamente dall' Engels) contro le caricature e i travisamenti della *critica critica*.

Il primo punto rappresenta niente più che l'opposizione della filosofia del Feuerbach, quale risulta sopra tutto dal *Wesen des Christenthums*, alla filosofia del Bauer. Ma è anche importante perchè vi si delinea già in certo modo la previsione di quello sviluppo, che dalle teorie del Bauer in questo stesso anno 1845, in cui la *Sacra famiglia* fu pubblicata, avrebbe tratto lo Stirner col suo *Unico*, che nel libro sulla *condizione delle classi lavoratrici* l' Engels dà poi come la tipica formula dell'atomismo della concorrenza borghese. L'antitesi quindi fra lo Stirner, che l' Engels qui combatte nei suoi



progenitori, e il Feuerbach, il cui umanismo, capace solo di svolgimenti socialistici, egli oppone al Bauer, ei appare così sotto una luce ben viva e chiara. Giacchè le critiche dell'Engels fanno apparire la tendenza inevitabile della « sovrana autocoscienza » e dell'assoluta soggettività del Bauer al solipsismo, quale presupposto filosofico, e all'egoismo immoralistico, quale conseguenza etica: a quel presupposto, cioè, e a quella conseguenza, che nell'opera dello Stirner trovano la loro decisa ed esplicita espressione.

L'amore per il Feuerbach è al tempo stesso la più alta manifestazione e il principio formatore dell'essenza umana, costituisce, cioè, non soltanto un carattere ed elemento in trinceo della *humanitas*, ma la fonte stessa dell'autocoscienza, in quanto soltanto nel rapporto fra il *me* e il *te* (che è il caso tipico e più importante del rapporto fra soggetto e oggetto) questa viene a costituirsi.

Ora invece i Bauer combattono l'amore, che « separano, come un essere a parte, dall'uomo, oggettivandolo come tale »; seguono quindi — dice l'Engels nel capitolo contro Edgar Bauer — un processo di mutazione del predicato in soggetto, mediante il quale « si possono criticamente trasformare le determinazioni e le manifestazioni dell'essenza « umana, in non essere e in autoalienazione ¹⁾ di questa « essenza ». L'odio contro l'amore deriva dal vedervi il pericolo del sacrificio della soggettività all'oggettività.

« Oggetto! spaventevole! Non v'è niente di più riprovevole, di più profano, di più infetto dalla massa, d'un « oggetto: *abbasso l'oggetto!* L'assoluta subbiettività, l'*actus* « *purus*, la pura critica, come non dovrebbero seorgere nell'amore la loro *bête noire*, il Satana in carne ed ossa, nell'amore ehe, primieramente, insegna all'uomo a credere

¹⁾ *Wesenentäusserung*, dice l'Engels. Il Leone (collez. Ciccotti, serie II, fasc. 36, p. 15) traduce con « esteriorizzazione dell'essere », che non mi par sufficiente a rendere il significato di spogliazione e privazione volontaria che ha il tedesco *entäussern*. La critica dell'Engels al Bauer mi sembra affine a quella del Feuerbach alla religione, che egli accusava di compiere una *Selbstentfremdung* (autoalienazione) dell'uomo.

« al mondo oggettivo esterno a lui, e che non soltanto muta
« l'uomo in oggetto, ma anche l'oggetto in uomo! » Nel-
l'amore, di fatti, l'uomo non è soltanto la categoria: « og-
getto per gli altri uomini »; ma è un oggetto determinato
ed effettivo, *questo* oggetto individuale, esterno e sensibile:
« l'amore è un materialista, critico e non cristiano ».

Qui si intende il giusto valore di quelle parole della
prefazione dell' Engels e del Marx alla *Sacra famiglia*: « l'uma-
« nismo realistico non ha nemico più pericoloso dello spi-
« ritualismo o dell'idealismo speculativo, il quale al posto
« dell'uomo individuale realmente esistente mette l'*autoco-*
« *scienza*, ossia lo *spirito* ».

L'oggetto per la *Critica critica* è la negazione del sog-
getto: essa, avrebbe potuto dire l'Engels, si ferma al mo-
mento dell'antitesi e non compie col Feuerbach quella sintesi
dialettica, per cui nella *praxis* della conoscenza e dell'azione,
nell'attività teoretica e nell'amore, si avvera la negazione
della negazione, ossia l'affermazione del soggetto entro l'og-
getto.

Pertanto ai Bauer l'amore, quale rapporto fra soggetto
ed oggetto, appare soltanto come ricerca della soddisfazione
di un sentimento egoistico, che essi vogliono superare nel-
l'assolutezza dell'autocoscienza. « L'amore (dice sareastica-
« mente l'Engels) cangia interamente l'un uomo in *questo*
« *esterno oggetto del sentimentalismo* dell'altro uomo, nell'og-
« getto in cui si appaga il sentimento egoistico dell'altro
« uomo egoistico, perchè cerca la sua essenza in un altro, e
« ciò non deve essere. La *Critica critica* è così scevra da
« ogni egoismo, che essa trova esaurita tutta l'estensione
« dell'essere umano nel suo proprio *io*... In quanto l'uomo
« muta l'uomo in esterno oggetto del suo amore, egli vera-
« mente, secondo le stesse confessioni della *Critica critica*,
« gli annette importanza, ma un'importanza, per così dire,
« oggettiva; mentre l'importanza, che la critica annette agli
« oggetti, non è altro che l'importanza, che essa stessa si
« attribuisce, e che risalta quindi non già nell'*essere mala-*
« *mente detto esterno*, ma nel *nulla* dell'oggetto criticamente

« importante ». L'oggetto dell'amore non dice al Bauer niente altro che la pura *negatività*.

Il Bauer aveva scritto che « l'amore stesso, come astratta « passione, la quale viene non si sa di dove e va non si sa « dove, è contrario all'interesse d'un intimo sviluppo »; e l'Engels, rilevando lo scambio dei termini di astratto e concreto, commenta che si dichiara in tal modo contrario all'interesse d'un intimo sviluppo tutto ciò che non può esser costruito a priori, in quanto ha uno sviluppo reale nel mondo sensibile e tra individui reali; non, dunque, soltanto l'amore: ma ogni cosa vivente, ogni esperienza reale ¹⁾.

Tutto questo, come è evidente, è puro Feuerbach: è il suo naturalismo antropologico, è il suo umanismo dell'amore, che qui l'Engels riafferma. Ma tutto ciò si trovava già nel *Die Lage Englands*. Chè se taluno supponesse in questo scritto una certa oscillazione indecisa dell'Engels tra il Feuerbach e il Bauer, perchè l'Engels vi dichiara che tutta la restaurazione si limita al ridestare la coscienza di se stesso, e che l'uomo, per sciogliere l'enigma del tempo suo, non ha che a riconoscersi, misurare su se stesso tutti i rapporti di vita, giudicare secondo la sua essenza e foggare il mondo secondo le esigenze della sua natura veramente umana; da una parte dovrebbe attribuire la stessa incertezza al Marx, che in questo tempo si esprimeva in modo analogo, dall'altra non intenderebbe il vero significato di quanto l'Engels dice. Non è nell'Engels questione dell'autocoscienza assoluta e sovrana dei Bauer, ma della coscienza umana, quale il Feuerbach la intendeva, nei suoi concreti rapporti col mondo reale, della natura e delle condizioni sociali: alla riforma religiosa dell'anima, che il Carlyle reclamava, l'Engels oppone quel contenuto *umano* della coscienza, che il Feuerbach trovava nella stessa religione, oppone l'ostinato ma vittorioso combattimento dell'uomo con la natura, fino alla conquista della concezione della sua unità con essa, fino alla creazione di un nuovo mondo, fondato su rapporti di vita morale puramente

¹⁾ Cap. IV, § III: nella traduz. Leone, cfr. pp. 15-17.



umani. Nel rapporto dialettico tra il soggetto e l'oggetto, la realtà di ciascuno dei termini è necessaria non soltanto alla realtà della relazione, ma anche a quella dell'altro termine.

Qui e là, nel *Die Lage Englands* come nella *Sacra famiglia*, l'umanismo realistico del Feuerbach ha la piena adesione dell'Engels; ma in entrambi gli scritti non come concezione completa e definitiva, sì bene come momento di questa, che vien superato per una sintesi dialettica col punto di vista storico, tratto dall'Hegel. Per tale punto di vista storico la concezione dell'uomo acquista un carattere concreto; il processo di sviluppo si determina; e il rapporto dell'avvenire con il presente, al pari di quello del presente col passato, viene ad assumere un significato critico-pratico. E per ciò, in entrambi gli scritti, si costituiscono gli altri elementi di reciso dissenso dai Bauer.

Nel capitolo della *Sacra famiglia* contro Julius Faueher ¹⁾, in cui l'Engels fa la satira delle inesattezze della *Critica critica* sull'industria inglese, è quel passo, che ho già avuto occasione di citare ²⁾, rivendicante l'importanza della massa, nella sua *massenhaften Massenhaftigkeit*, come elemento determinante del processo storico. « La critica, che basta a se stessa, che si perfeziona in sè in maniera esclusiva, deve naturalmente misconoscere la storia quale si è realmente svolta », per non avere a riconoscere l'opera della massa, l'importanza delle associazioni operaie, l'antagonismo di interesse fra lavoratori e fabbricanti; e pretende quindi di dettare leggi alla storia, per emendarla della sua tendenza di massa ³⁾. In questo capitolo, pertanto, il contrasto fondamentale, dei presupposti filosofici intorno alla teoria della conoscenza e dell'essere, si svolge nei riguardi della concezione della storia: l'importanza della realtà oggettiva contro le arbitrarie costruzioni soggettive anche per la storia è affermata, ove il processo di sviluppo appare determinato dal-

¹⁾ Cap. II.

²⁾ Cfr. p. 86.

³⁾ Cap. II (Nella trad. Leone, cfr. pp. 7-9).



l'azione delle masse, nella dialettica delle lotte di classe, che ricevono l'impulso dal sistema dei bisogni. Lo storicismo dialettico hegeliano e il realismo antropologico del Feuerbach s'uniscono, sotto l'influenza dei socialisti inglesi e francesi e dei moti di classe, a costituire la concezione critico-pratica.

Ma se questo è nella *Sacra famiglia*, ci occorre appena di richiamare le espressioni del *Die Lage Englands* e degli *Umriss zu einer Kritik d. polit. Oek.*, che la storia è l'uno e il tutto, che il presente è risultato della storia e padre dell'avvenire, che la forza creatrice di questo è nell'energia delle masse, che nella condizione delle classi lavoratrici è il segreto del momento attuale e nell'economia il nucleo della storia, per dimostrare come la *Sacra famiglia* anche su questi punti rappresenti la conferma e lo sviluppo degli scritti anteriori.

Anzi il richiamo di tutti questi punti è opportuno anche per dissipare il dubbio di un contrasto, che a taluno potrebbe apparire, fra il pensiero del Marx nella *Sacra famiglia* e quello dell'Engels negli scritti anteriori e nella stessa *Sacra famiglia*.

Esaltando l'opera del Feuerbach, contro Bruno Bauer ¹⁾ che credeva d'esser uscito « dalla gabbia della concezione « hegeliana », fra le cui sbarre invece il Marx lo ritiene ancora serrato, e d'aver scoperto il mistero del sistema, sostituendo all'attività dialettica del concetto hegeliano le

¹⁾ Da questa apologia è noto come il Marx passasse di lì a poco a una critica serrata, ma non sempre giusta, del Feuerbach. Al quale è notevole però che sia poi rivolta (nello noto IV, VI o VII) una critica analoga a quella che nella *Sacra famiglia* ora diretta contro il Bauer: « il signor « Bauer concepisce solo l'ossenza religiosa, ma non la base terrena reale « di questa sostanza religiosa. Egli combatte la coscienza religiosa come « una sostanza autonoma. Il signor Bauer spioga per ciò gli ebrei effettivi « con la religione ebraica, invece di spogliare il mistero della religione « ebraica con gli ebrei effettivi » (nella trad. ital. p. 98). Contro il Bauer la critica è però rivolta per il punto di vista, che si vien delineando, del *materialismo storico*; contro il Feuerbach invece in nome della *praxis* rivoluzionaria, oltre che della realtà concreta della storia.



categorie della « effettiva ricchezza dei rapporti umani », dello « straordinario contenuto della storia » etc., il Marx dice che il mistero del sistema l'ha scoperto invece il Feuerbach, che « ha annientato la dialettica del concetto, « la lotta divina che era soltanto nota ai filosofi », sostituendo « non il significato dell'uomo — come se l'uomo avesse « altro significato oltre quello di essere uomo — ma l'uomo « al posto del vecchio ciarpame, compresa l'infinita autocoscienza ».

E soggiunge, che mentre la critica trasforma l'uomo stesso in categoria, il Feuerbach « ha da lungo tempo annientate le stesse categorie nelle quali la critica si imbatte: la ricchezza effettiva dei rapporti umani, l'enorme contenuto della storia, la lotta della storia, la lotta della massa con lo spirito, ecc.... La storia non fa nulla, essa non possiede alcun enorme potere, essa non combatte nessuna lotta. È piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente, che fa tutto, che possiede e che combatte; la storia non è una qualche cosa che si serva dell'uomo come mezzo per conseguire coi propri sforzi degli scopi — quasi fosse una persona per sè stante — ma essa è null'altro che l'attività dell'uomo che prosegue i suoi scopi »¹).

È bene evidente che con queste espressioni il Marx contrappone l'umanismo volontaristico della filosofia della *praxis* a quella teleologia fatalistica, che nel Bauer gli pareva rappresentasse nulla più che un travestimento della assoluta dialettica del concetto hegeliano. Ora l'Engels invece aveva scritto nel *Die Lage Englands*, richiamandosi ripetutamente all'Hegel, che la storia è l'uno e il tutto; e anche nella *Sacra famiglia*, contro Edgar Bauer, rivendicava l'importanza della storia. Ma che cosa era la storia per lui? Null'altro se non ciò, che il Marx dichiarava esserne la realtà concreta: il risultato dell'azione degli uomini, e specialmente delle masse, guidata dalla volontà consapevole dei bisogni e delle

¹) Cap. VI, II battaglia della Critica assoluta (nella trad. ital., cfr. p. 82).



condizioni concrete della vita e del suo sviluppo, e contrapposta ad ogni fatalismo teleologico.

Appunto per questo l'Engels costantemente dichiarava, in tutti questi scritti, che nelle masse consapevoli delle loro condizioni e dei loro bisogni era la forza creatrice dell'avvenire. Nella sua concezione volontaristica la stessa dialettica del processo storico perdeva ogni carattere fatalistico.

Ma, inoltre, l'opposizione dell'Engels contro il Carlyle anche per un altro aspetto coincideva con quella del Marx contro il Bauer: in quanto per l'umanismo naturalistico del Feuerbach egli combatteva l'affermazione del Carlyle che tutto sia « inutile e sterile fin che il genere umano non « abbia riformata la sua anima ». L'anima, veniva a dire l'Engels, non si riforma separatamente dalle condizioni dell'esistenza; non si riforma con la religione, ma con la *praxis*; la restaurazione dell'uomo si ottiene col ridestare la coscienza, in quanto la consapevolezza dei bisogni suscita l'attività pratica delle masse. Non le idee, ma la *praxis*: non degli eroi, ma delle masse: ecco il segreto della storia per l'Engels.

Che in questa concezione critico-pratica (che del resto anche il Marx, contemporaneamente all'Engels aveva tracciata fin dai suoi scritti del 1843-44) fosse già un capovolgimento della filosofia della storia dell'Hegel, operato per l'influenza del Feuerbach, ho notato più sopra: ma conviene pure soggiungere come di qui si origini, con il concetto fondamentale, anche il nome del materialismo storico. A quanto ho brevemente accennato in proposito in un capitolo precedente ¹⁾, è opportuno ora far seguire una indicazione delle prove, che appaiono da ciò che scrive il Marx in vari punti della *Sacra famiglia*.

Nella quale, rifacendosi dalla opposizione, che l'Hegel aveva stabilita, fra la ragione assoluta, soggetto e fine della storia, e la *materia* di essa (coscienza soggettiva, volontà mossa dal sistema dei bisogni, *praxis* delle masse), il Marx

¹⁾ Cap. VII, cfr. specialmente pp. 82-83.



considera il passaggio dalla prima alla seconda siccome passaggio dallo spiritualismo o idealismo speculativo — che egli e l'Engels trovano rinnovato nel cenacolo baueriano — al materialismo.

Per la finalità pratica rivoluzionaria il Marx (e, con lui, l'Engels) doveva necessariamente combattere la teoria di Bruno Bauer che bastasse riformare l'autocoscienza nella classe lavoratrice e sollevarla alla negazione del salariato come idea, per emanciparla. « Lo spirito, che scorge nella « realtà soltanto categorica, riduce ogni pratica ed ogni attività umana ad un processo ideale dialettico della *Critica critica* »¹); ma « le idee — afferma il Marx — non potrebbero mai condurre al di là delle vecchie condizioni mondiali, ma soltanto al di là delle idee di queste condizioni. Perchè le idee si traducano in fatti, occorre che l'uomo eserciti una forza pratica »²).

Ora per la *praxis* occorre la volontà, per la volontà la coscienza dei bisogni: tutto ciò, insomma, che per l'Hegel era mezzo dell'astuzia della ragione e *materia* della storia³). E siccome il Bauer secondo il Marx (e l'Engels) non compie se non un travestimento dell'idealismo hegeliano, così l'opposizione, da lui stabilita, fra spirito e massa riproduce quella hegeliana, « la quale a sua volta non è che l'espressione speculativa del dogma cristiano-germanico della antitesi fra « spirito e materia ». Nell'Hegel come nel Bauer la vera storia è la storia speculativa esoterica dello spirito assoluto,

¹) Cap. IV, *Glossa critica marginale n.º 5*; nella traduz. ital. cfr. a p. 45-6.

²) Cap. VI, *Battaglia critica contro il materialismo francese* (nella trad. it. cfr. p. 108).

³) Ecco quindi già nella *Saora famiglia* quella *dialettica materialistica*, di cui il pref. Andler ricerca i primi lineamenti nell'*Anti Proudhon*: « La « *thèse et l'antithèse*, qui étaient logiques en d'autres systèmes, sent des forces « réelles et hostiles dans le système tout historique de Marx et d'Engels « et la *synthèse* non plus ne se bornera pas à une transaction d'idées. Elle « consistera en une abélien réelle de l'antagonisme dans une société à « venir » (*Introd. histor. et comment.*, p. 143).



non quella empirica exoterica della massa, che ne è la portatrice ¹⁾: se per l'Hegel il filosofo arriva *post festum*, come organo in cui lo spirito assoluto viene a conoscenza di sé a storia compiuta, e per il Bauer invece il filosofo è lo stesso spirito creatore della storia, per l'uno e per l'altro però la massa, mancante di spirito e, quindi, di storia, è l'elemento passivo, la *materia* dello spirito assoluto, il quale è invece l'elemento attivo della storia ²⁾.

Trasportare adunque la realtà della storia dallo spirito alla massa è per il Marx passare dallo spiritualismo al materialismo: anche nella storia quindi la metafisica speculativa « soecomberà per sempre al materialismo coincidente con « l'umanismo », rappresentato dal Feuerbach nel campo teorico, dal comunismo anglo-francese (figlio del materialismo del sec. XVIII) nel campo pratico ³⁾.

L'opposizione all'idealismo speculativo, come è dunque evidente, si determina nel Marx e nell'Engels per la filosofia della *praxis*, per il telismo volontaristico, che dalla ragione assoluta li fa volgere verso gli uomini conereti, storicamente operanti e dal presente miranti all'avvenire. Ma data la equivalenza, qui supposta, fra materialismo e umanismo realistico, la concezione critico-pratica della storia — che risulta dall'associare la dialettica all'umanismo realistico, anziché all'idealismo assoluto — può bene assumere il nome, che più tardi gli darà l'Engels, di *materialismo storico* ⁴⁾.

¹⁾ « Che lo regge », traduce il Leone; ma per l'ambiguità dell'italiano reggere, che significa governare oltrechè portare, potrebbe accadere al lettore d'intendere proprio l'inverso del pensiero hegeliano.

²⁾ Cap. VI, *prima campagna: lo spirito e la massa* (nella trad. ital. cfr. pp. 75-76).

³⁾ Cfr. nel VI cap. la *battaglia critica contro il mater. franc.* (nella trad. ital. v. specialm. pp. 114, 119-20).

⁴⁾ Con queste mie osservazioni concordano altre fatte dal Sorel, il quale ha rilevate a proposito di una frase della prefazione del 1859 al *Zur. Kritik d. polit. Oek.*, quante la preoccupazione di mettersi in antitesi con l'idealismo hegeliano rendesse lo stesso Marx attaccato alle espressioni materialistiche. In quella prefazione il Marx usa l'espressione *materielles Lebensverhaeltnissen* per designare quei rapporti, che l'Hegel in-



Certo il Marx non è qui aneora in quella opposizione contro il materialismo metafisico, che poi si affermerà vigorosa e decisa nelle sue note al Feuerbach: la filosofia della *praxis* non si è ancora nettamente districata in lui da elementi che male vi si associano. L'Engels invece che più tardi, sotto l'azione degli studi di scienze naturali, vorrà riaffermare nell'*Antidühring* e nello scritto sul *Feuerbach* il materialismo, verrà a seguire un processo in certo modo inverso a quello del Marx.

Attribuita alla concezione storica, per il processo accennato, il nome di *materialismo storico*, l'Engels si troverà condotto a pensare che il presupposto filosofico di esso debba essere il materialismo metafisico, tanto più che lo trovava professato, più o meno esplicitamente, da quegli evolucionisti, che avevano ai suoi occhi il merito di avere resa conciliabile

dicava col nome di *società civile*; la quale, osserva il Sorel « contiene « ben altro che degli elementi materiali, nel senso ordinario della parola; « ma Marx dà una grande importanza a quest'espressione (*materiale*) perché può in tal modo opporre la vita economica... al sistema dello spirito » (Cfr. SOREL, *Saggi di critica del marxismo*, pp. 243-5). Nell'economia per altro il Marx dice di trovar l'*anatomia* della Società civile, il che significa che, secondo lui, per aver la *vita* di questa, nel processo attivo della sua storia, ben altri elementi occorrono.

I luoghi della *Sacra famiglia* sopra richiamati mi pare che contengano la risposta a quelle domande che opportunamente il Croce poneva, quasi a far argine alla corrente confusionaria di quanti (Lafargue, Plechanow, Stammler, etc.) han visto nel materialismo storico una applicazione del materialismo metafisico. « Pensò mai il M. davvero a fare una sostituzione, « come alcuni hanno creduto, della *Idea* hegeliana con la *Materia*, o col « fatto materiale? e che relazione aveva poi nella sua mente il concetto « di *materiale* con quello di *economico*? » Cfr. *Material. stor. ed econ. marx.*, p. 120). Altrove il Croce stesso aveva scritto che il capovolgimento della filosofia hegeliana della storia « sarebbe stato logicamente questo: la storia non è un processo dell'*Idea*, ossia di una realtà razionale, sibbene un « sistema di forze: alla concezione razionale si oppone la concezione *dinamica* » (*Ibid.*, 16-17). Ora a me sembra che tale appunto fosse l'intendimento dell'Engels e del Marx, nell'applicare il volontarismo del Feuerbach alla storia, concepita quale risultante delle lotte di classe, mosse dal sistema dei bisogni.



la dialettica con il naturalismo. Ma il materialismo metafisico, che in lui, sempre e necessariamente attaccato alla filosofia della *praxis*, è (come credo aver dimostrato nei capitoli precedenti) piuttosto affermazione verbale che concezione effettiva, costituirà sempre una aggiunta mal connessa, anzi repugnante dalla filosofia della *praxis*¹⁾. Da quella filosofia, cioè, cui egli e il Marx eran stati condotti per l'influenza del volontarismo del Feuerbach, da loro applicato — per la sua rispondenza ai loro intenti rivoluzionari — alla storia, a costituire quello che, con espressione poco felice, restò poi battezzato per materialismo storico.

Ora, come osservavo sopra, se questo nome non appare ancora, il nucleo fondamentale della concezione per altro c'è già, non soltanto nella *Sacra Famiglia* ma anche negli scritti dell'anno precedente, sia dell'Engels sia del Marx. Senza dubbio è ancora un preannuncio non bene determinato; nè manca il ricorso ad elementi, che più tardi entrambi (non

¹⁾ Quanto profondo e insanabile sia il contrasto fra materialismo o filosofia della *praxis* ci appare anoho da ciò che il Marx scriveva nel momento o nell'opera stessa in cui dichiarava coincidenti materialismo o umanismo. Il passo, al quale mi riferisco, si trova nella *Sacra famiglia* nello stesso paragrafo della *Battaglia critica contro il materialismo francese*: in esso il Marx intende mettere in luce come nemmeno ad una società fondata sulla concorrenza egoistica si possa applicare una concezione atomistica. Egli per tal modo riesce a due risultati ugualmente importanti per la sua dottrina filosofica; di applicare, in primo luogo, anche all'egoismo quelle considerazioni contro il solipsismo, che il Feuerbach e, sullo suo orme, l'Engels avevano applicate all'amore; di mostrare in secondo luogo un elemento di opposizione inconciliabile contro il materialismo. Entrambi i risultati derivano come naturale conseguenza dal volontarismo, cui il Marx o per gli insegnamenti del Feuerbach e per la sua indole di uomo d'azione aderisce al pari dell'Engels.

« La proprietà caratteristica dell'atomo », scrive il Marx, consiste nella indipendenza intrinseca della sua esistenza e della sua natura da ogni rapporto estrinseco, nel possedere in sè tutta la sua pienezza, di modo che — per ciò che riguarda la sua esistenza e natura di atomo — « il mondo fuori di esso è il vuoto assoluto, senza senso ». Invece l'individuo egoistico della società borghese è ben lungi dall'essere senza bisogni, sufficiente a se stesso: ogni sua « attività e proprietà, ogni suo impulso vitale è mutato in bisogno, in necessità, che muta il suo egoismo nella ricerca di



soltanto l' Engels) ripudicranno come superflui o contrari alla concezione loro. Più particolarmente qui c' interessa di rilevare che non si afferma ancora per parte loro il bisogno di differenziarsi dall'umanismo del Feuerbach in quanto concezione etica: solo più tardi, allorchè si troveran di fronte al vero socialismo del Grün e del Kriege, sentiranno la necessità di affermare la loro opposizione. Ma del resto anche questo ulteriore momento non sarà che sviluppo più preciso del loro modo di concepire dialetticamente l'umanismo nella sua funzione di fine e mezzo di lotta rivoluzionaria: concepimento, che mentre per il Marx ci appare già netto ed esplicito nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel* e nella *Questione degli ebrei*, ancor prima che nella *Sacra famiglia* e nelle note al Feuerbach, per l' Engels si rivela più deciso e chiaro nella *Condizione delle classi lavoratrici*, ma risulta già evidente non solo nei passi della *Sacra famiglia* a lui dovuti, ma anche nei suoi scritti anteriori.

altre cose ed uomini fuori di lui... Atomi soltanto nel regno della loro fantasia, in realtà sono esseri ben differenti dagli atomi, non sono, cioè divinamente egoistici, ma uomini egoisti». (Cap. IV, *Batt. contro la rivol. franc.*, nella trad. it., pp. 109-110).

È evidente che il Marx applica più ompiutamente e coorontemonto quella filosofia della *praxis*, cho egli e l' Engels del pari seguivano. Ma qui appunto oi si presenta un contrasto di fondamentale importanza col materialismo. Vale a dire: il Marx osserva che la concezione atomistica non può applicarsi mai alla società umana, in quanto è necessariamente meccanicistica. L' atomo è per se stesso inerte, non è un principio di forza e di sviluppo, non può concepirsi dinamicamente: l' atomismo appartiene per l' appunto al materialismo meccanicistico. L' uomo invece è essenzialmente attività e impulso vitale, onde sorge il bisogno e, quindi l' azione tendente a un fine: il concetto che gli si può applicare, come ominentemente dinamico e teleologico, risulta repugnante dal materialismo. La filosofia della *praxis* dunque, cioè il volontarismo derivato dal Feuerbach, si presenta in antitesi al materialismo. Ma è appunto la filosofia della *praxis*, nel suo collegamento col concetto del bisogno quale sorgente dell' azione individuale e di classe, il fondamento e il presupposto necessario della concezione storica, che il Marx e l' Engels, attraverso alla opposizione contro i Bauer, vanno delineando. Quanto poco felice sia dunque il nome, poi dato, di materialismo storico, anche sotto questo aspetto appariseo chiaro.



Se l'Engels, infatti, nella *Sacra famiglia* potrebbe, per la difesa contro Edgar Bauer della concezione feuerbacchiana dell'amore, apparire fermo ancora nella fase del *vero socialismo*, per la rivendicazione invece (compiuta ugualmente contro Edgar Bauer) del valore delle masse come classi lavoratrici, e quindi creatrici della storia futura e della *Menschlichkeit*, mostra che l'umanesimo del Feuerbach è in lui associato non soltanto con le teorie degli utopisti, ma anche colla visione del movimento di classe del proletariato.

Sotto questo complesso punto di vista, che nell'Engels abbiamo visto già costituito fin dagli scritti del 1844, e, pertanto, in una molteplicità di significati va intesa la dichiarazione dell'Engels che nel lavoro si compie la creazione dell'uomo.

Contro i socialisti francesi affermantì che il lavoratore fa tutto e non ha nulla, Edgar Bauer aveva scritto che il lavoratore non crea nulla, in quanto il suo lavoro resta sempre qualecosa di particolare e transitorio, limitato al puro bisogno individuale giornaliero. Risponde l'Engels che se ogni lavoro resta limitato a un valore particolare, dipende dalla disorganizzazione dell'ordinamento sociale, che pone una contro l'altra le attività che andrebbero connesse; « il
« lavoratore non crea nulla: questo principio... è completa-
« mente pazzesco. La *Critica critica* non crea nulla; il lavo-
« ratore crea tutto, e tanto più egli produce tutto in quanto
« egli fa vergognare tutta la critica anche con le sue crea-
« zioni spirituali: i lavoratori inglesi e francesi potrebbero
« fornir la prova di ciò. Il lavoratore, anzi, *crea l'uomo*;
« il critico resterà sempre un non-uomo; in cambio di
« che egli veramente ha la soddisfazione di essere critico
« critico »¹⁾.

L'importanza di tale rivendicazione del lavoro contro il Bauer non è soltanto quella, che appare dalla considerazione che fa anche il Marx qui nella *Sacra Famiglia*, che il lavoro è per il proletariato una dura ma rafforzante scuola, che lo

¹⁾ Cap. IV, § 1, pp. 13-14 della traduz. ital.



educa alla sua funzione storica. La opposizione all'idealismo bauzeriano su questo punto riguarda il nucleo della nuova concezione, che il Marx e l'Engels andavano elaborando.

Scrive Arturo Labriola: « Marx ha avuto una grande
« intuizione: l'importanza del lavoro come elemento fattivo
« e plasmatore dell'individuo e della società; al quale prin-
« cipio si riduce l'interpretazione materialistica della storia.
« Usando dello strumento di questa teoria, egli risolveva la
« stessa economia nei suoi elementi primi, e faceva cessare
« il dualismo di una economia che stava accanto e di fronte
« alla società..... Nel lavoro egli riscontrava il principio at-
« tivo della storia, nel movimento delle condizioni, che esso
« produceva, stava la storia, intesa come praxis ¹).

Ora è giusto notare come alla elaborazione di questo concepimento l'Engels abbia contribuito sin dalla *Sacra Famiglia* e in parte anche da prima. Giacchè, come osservavo, questa affermata creazione dell'uomo dal lavoro e dalla classe lavoratrice non ci risulta nella molteplice complessità dei significati, che l'Engels veniva a conferirle, se non quando questo brano sia, non solo collegato con gli altri della *Sacra famiglia* dovuti all'Engels e ravvicinato per la analogia ai concetti espressi in quest'opera dal Marx, ma anche posto in relazione con gli scritti anteriori dell'Engels, in quanto specialmente preannunciano il *Die Lage d. arbeit. Klassen*. Questa affermazione ci appare allora: I.) come teoria della conoscenza, in quanto il lavoro è per l'Engels la forma tipica di quella *praxis*, nella quale anche il Feuerbach e il Marx e lo stesso Carlyle facevan consistere il processo della conoscenza umana ²); II.) come concezione storica della im-

¹) *Ma x nell'econ.*, etc., p. 147.

²) Per questa teoria della conoscenza, che abbiamo visto nel *Die Lage Englands*, l'Engels contrappone qui alle formule astratte della *critica critica*, che considera realtà soltanto le proprie creazioni intellettuali, « tutto ciò che è effettivo, vivente, proprio della massa ». L'identità di conoscenza e *praxis* si ritrova poi nuovamente affermata non soltanto nelle note del Marx al Feuerbach, ma anche, molti anni dopo, nell'*Antidühring* dello stesso Engels. Cfr. qui addietro, p. 49.



portanza del lavoro e dei rapporti economici quale elemento fondamentale della vita sociale e del suo sviluppo¹⁾; III.) come antitesi etica, per cui si contrappone in primo luogo la *humanitas* del principio di solidarietà e di cooperazione ordinata, proprio del lavoro e delle classi lavoratrici, alla disorganizzazione e all'imbastimento della concorrenza che rende *homo homini lupus*²⁾; e si contrappone in secondo luogo la negazione di ogni diritto di proprietà e di vita umana, fatta alla classe lavoratrice dalle condizioni attuali, alle capacità materiali, intellettuali e morali da lei dimostrate nella attività produttrice, nella attitudine di simpatia verso le nuove correnti spirituali e nello sviluppo dei sentimenti di solidarietà e di umanità³⁾; IV.) come concezione dialettica, in fine, che dalla classe lavoratrice, le cui condizioni materiali e spirituali di esistenza rappresentano la negazione della *Menschlichkeit*, attende, per la coscienza di questa negazione, la negazione della negazione, ossia l'opera rivolu-

1) Il passo della *Sacra famiglia* ci richiama su questo punto tanto *Die Lage Englands* quanto gli *Umrisse Zur Kritik d. nat. Oek.*, le cui chiese preannunciano *Die Lage d. arbeit. Klassen*.

2) Cfr. questo passo della *Sacra famiglia* con gli scritti precedenti. L'opposizione della solidarietà e cooperazione ordinata al *vangelo di Mammona* della concorrenza è fondamentale negli *Umrisse z. ein. Krit.* che in ciò precedono e preparano il *Die Lage d. arb. Kl.* Su questo punto è notevole una divergenza fra l'Engels e il Marx, in quanto dove il primo parla sempre di *atomismo* della società capitalistica, il secondo rileva acutamente le ragioni per lo quali neppure una società di concorrenza egoistica si presta a una concezione atomistica.

3) Anche su questi punti il passo della *Sacra famiglia* rinnova pensieri accennati nel *Die Lage Englands*, e svolti poi nel *Die Lage d. Arbeit. Klassen in Engl.* Il Marx, che, richiamando la critica del Fourier e dell'Owen contro quei progressi « che furono finora progressi contro la massa dell'umanità », esalta il movimento rivendicatore di questa massa e la sua nobiltà umana (« bisogna aver imparato a conoscere lo studio, la sete di sapere, l'energia morale, l'istinto instancabile di perfezione degli operai francesi ed inglesi... »), attinge anche all'esperienza dell'Engels, che già nel *Lage Englands* aveva narrato come per es., l'opera dello Strauss avesse in Inghilterra avuto unici lettori gli operai di Londra, Manchester e Birmingham.



zionaria di trasformazione della società e creazione dell'umanità libera e consapevole ¹⁾).

Non tutti questi concetti hanno per parte dell' Engels nella *Sacra famiglia* un chiaro ed esplicito sviluppo; ma se alcuni di essi trovano più netta espressione in quest' opera per parte del Marx, non è a ritenersi che nell' Engels costituissero un semplice riflesso del pensiero del suo amico: già egli medesimo, negli scritti precedenti, era pervenuto ad analoghe idee.

Oltre a tutti i punti esaminati, anche la difesa del Fourier, che l' Engels fa nella *Sacra famiglia*, distinguendolo dai suoi discepoli degeneri, ha il suo precedente nelle lodi rivoltegli negli *Umriss e. ein. Kritik d. Nat. Oek.* ²⁾: di modo che, per quanto un' efficacia, anche notevole, non possa negarsi allo stesso consenso di tendenze, che fra gli ingegni

¹⁾ Quost' ultima concezione anima del pari i duo scritti del 1844, ove appare ispirata specialmente dalle indagini che l' Engels veniva compiendo sulle condizioni delle classi lavoratrici, in relazione col movimento comunista e di classe. Egli giungeva per l' insegnamento della vita vissuta là, dove il Marx era pervenuto più specialmente per via teorica. Ma, senza dubbio, nel Marx la funzione dialettica della *Menschlichkeit* negata nelle masse trova sin dagli scritti del 1844 quella esplicita espressione che nell' Engels si riscontra solo nella *Condiz. della classe lavorat.* Di fatti è un rinnovamento di concetti già affermati nella *Crit. della filos. del Dir. di Hegel*, ciò che il Marx scrive nella *Sacra famiglia*, che il proletariato, che ha perduto nelle sue condizioni non soltanto la *Menschlichkeit*, ma la stessa apparenza di essa, è condotto alla rivolta dalla contraddizione fra la sua natura umana o la sua condizione di vita: vincendo quindi non diventa il lato assoluto della società, perchè vince solo in quanto abolisce se stesso o il suo contrario. La sua vittoria è quindi vittoria dell' umanità: ma la sua azione — osserva il Marx, mostrando la connessione dell' umanismo con la sua nuova concezione storica — o la sua finalità gli sono necessariamente tracciati dalle sue condizioni storiche. Non si tratta di ciò che s' immagina come suo scopo: « Si tratta di ciò che è o di ciò che sarà costretto a fare storicamente conforme a questo essere ». (Cap. IV, *Gloss. margin.*, 2).

²⁾ Nello stesso anno 1845, poco dopo la *Sacra famiglia*, anche nel *Deutsches Bürgerbuch* l' Engels rivendicava il valore degli scritti del Fourier.



dei due amici veniva ad affermarsi, questa efficacia appare esercitata reciprocamente ¹).

Più potente e intensa, certo, da parte del Marx, essa peraltro, mentre rende più fermo e sicuro l'indirizzo ormai assunto dallo sviluppo intellettuale di entrambi, non esclude fino a questo momento una determinazione autonoma di tale sviluppo in ciascun di loro; non esclude quindi, che il contributo, recato dall'Engels alla *Sacra famiglia*, potesse risultare anche dallo svolgimento personale del suo pensiero, senza che a spiegarcelo sia necessario il ricorso alla influenza del pensiero del Marx.

Ora il determinare se e quanto lo sviluppo della concezione della vita e della storia segua nell'Engels la direzione delle tendenze, già costituite nel suo pensiero prima che si iniziasse la sua collaborazione col Marx, non ci interessa soltanto per un esatto apprezzamento delle sue capacità teoriche. Non bisogna dimenticare, a proposito del materialismo storico, che si tratta di una dottrina, la quale ha tutto un processo di formazione, cui molteplici elementi teoretici e pratici hanno contribuito, e che d'altra parte, presentata dai suoi autori per lineamenti schematici o discussioni polemiche o parziali dilucidazioni ed applicazioni storiche non sempre di evidente concordanza reciproca ²), ha suscitato

¹) Il Marx stesso, nella difesa di Proudhon nella *Sacra famiglia*, rimanda agli scritti dell'Engels.

²) Questo punto è stato opportunamente messo in rilievo dal Croce: « La dottrina del mat. stor. . . è disseminata in una serie di scritti, com'è posti nel periodo di un mezzo secolo . . . dove di essa si fa menzione « per lo più occasionale, e talora è semplicemente sottintesa o implicita. « Chi volesse metter d'accordo tutte le formulazioni che il M. e l'E. ne « hanno date urterebbe in espressioni contraddittorie . . . E l'interprete « deve procedere col piombo ai piedi: fare il lavoro caso per caso . . . tenendo conto dei vari tempi delle circostanze di fatto . . . ». (*Material. stor. ed econ. Marx.*, 116-17). L'opinione del Croce è accolta anche dal prof. Turgeon dell'Univ. di Rennes, che, per altro, volendo stabilire *La conoeption matérialiste de l'histoire d'après Marx et Engels*, pensa che convenga « l'exposer telle que l'ont comprise les marxiste les plus qualifiés » *Travaux juridiques et économiques de l'Univ. de Rennes*, 1908-09, T. II, p. 3).



discussioni e divergenze profonde fra gli interpreti. La determinazione sicura del suo processo di sviluppo non è pertanto indifferente al suo retto intendimento.

Possiamo qui ripetere per il materialismo storico l'osservazione, che Arturo Labriola faceva per l'interpretazione del *Marx nell'economia e come teorico del socialismo*¹⁾: « il dato biografico non c'interessa, ma vi è luogo a supporre che determinando la genesi soggettiva del problema noi possiamo chiarire la posizione del problema stesso, se non addirittura trovarcelo risoluto a nostra insaputa. Qui si tratta d'un pensiero frammentario da ricostruire, e per evitare il pericolo di sostituire il pensiero nostro a quello dello scrittore, bisogna tenersi stretti il più possibile agli elementi esterni che lo sviluppo di questo pensiero presenta ».

Ora quando l'Engels modestamente dichiara di dovere al Marx il passaggio dalle concezioni primitive alle posteriori, egli viene ad affermare, oltre ad una propria dipendenza intellettuale dal suo amico (la quale per l'interprete o il critico delle dottrine avrebbe più che altro valore di curiosità storica), anche una opposizione fra due momenti di sviluppo della dottrina; sicchè la fase definitiva non dovrebbe supporre rettamente interpretata, se non quando fosse posto in rilievo un suo contrasto con la fase precedente. La discussione di questo punto riguarda quindi il Marx quanto l'Engels e, in genere, tutta la concezione del materialismo storico.

Ma le affermazioni dell'Engels a questo proposito non sono tutte d'accordo fra di loro nè con le attestazioni del Marx. Per quanto, ogni volta che l'occasione se ne offra, l'Engels rinnovi la dichiarazione della dipendenza della sua formazione intellettuale dal Marx²⁾, pure ne presenta in

¹⁾ p. 31.

²⁾ Cif. anche la prefaz. alla 3^a ediz. del *Diciotto Brumaio*, ove alla legge del materialismo storico è attribuito per la storia un valore uguale a quello della trasformazione dell'energia per le scienze naturali.



modo vario la natura e il grado. Nella prefazione all'ediz. inglese del *Manifesto dei comunisti*, traacciando a grandi linee il pensiero fondamentale cui questo s'informa, e pur dicendolo appartenente in modo esclusivo al Marx, aggiunge peraltro: « a questo concetto, destinato a produrre nella scienza « storica un progresso uguale a quello che ha prodotto la « teoria di Darwin nelle scienze naturali, tanto io quanto « Marx ei eravamo avvicinati già vari anni prima del 1845. « Il mio libro sulla *Situazione delle classi lavoratrici in Inghilterra* lo dimostra abbastanza. Ma quando io nel 1845 « incontrai Marx a Bruxelles, egli lo aveva già elaborato, « tanto che me lo espresse su per giù così chiaramente come « io lo esposi qui sopra ».

Stando a queste parole, dunque, al Marx sarebbe dovuto non il merito esclusivo della scoperta d'una via nuova, ma quello di un maggiore e più consapevole avanzamento in essa.

Ora in che tale più progredito e sicuro cammino esistesse, appare da ciò che l'Engels scrisse, il 1885, nella *Introduzione alle Rivelazioni sul processo dei comunisti* del Marx. Egli espone quivi come l'insegnamento dei fatti lo avesse in Manchester condotto a riconoscere che i fatti economici, di solito trascurati nella comune storiografia, « siano nel « mondo attuale una potenza storica decisiva; che essi siano « il fondamento degli attuali contrasti di classe, e che questi, « nei paesi in cui, grazie alla grande industria, si sono sviluppati completamente, come in Inghilterra, siano la base « della formazione dei partiti, delle lotte dei partiti e, con « ciò di tutta la storia politica. Marx non solo era giunto « alle stesse conclusioni, ma le aveva già, nei *Deutsch. franz. Jahrb.*, generalizzate nel senso che non lo stato condiziona « e regola la società civile, ma viceversa, e che quindi la « politica e la sua storia debbano dichiararsi dai rapporti « economici e non viceversa ». Quindi nell'incontro del 1844 a Parigi, riconosciuto l'accordo delle loro vedute, essi iniziarono la loro collaborazione, ripresa l'anno dopo a Bruxelles quando il Marx « aveva già, dai principi enunciati elaborata



« la teoria materialistica della storia nei suoi tratti principali »¹⁾).

Risulterebbe da questo passo confermato quanto più volte ci è occorso di notare: la differenza della *forma mentis* e delle condizioni in cui ebbe a compiersi lo sviluppo intellettuale nel Marx e nell' Engels. In questo la via d'approdo alle concezioni teoriche è sopra tutto negli insegnamenti della vita e della pratica; in quello il punto di partenza è segnato invece dalla speculazione filosofica: nell'uno quindi le conclusioni si limitano da prima ai fatti osservati, per estendersi poi alle formulazioni generali; nell'altro assumono subito e direttamente i caratteri e la funzione di leggi universali²⁾).

Ma, ciò posto, la differenza tra gli scritti del 1844-45 e quelli posteriori dell' Engels non sarebbe di orientamento generale del pensiero; si bene soltanto di grado di chiarezza e di generalizzazione delle nuove vedute. Stando del resto alle attestazioni del Marx, mentre la maggior precisione e la più rigorosa sistemazione del loro comune atteggiamento in filosofia sarebbe posteriore alla critica della filosofia post-hegeliana, scritta insieme nel 1845 a Bruxelles, d'altra parte l'assetto definitivo dato alle loro teorie sarebbe stato nulla più, che una completa conferma e un organico svolgimento dei risultati cui erano già da prima pervenuti. Ed è importante il rilevare che tali affermazioni del Marx sono contenute in quella celebre prefazione al *Zur Kritik d. polit. Oekon.*,

1) Cfr. in Coll. Ciccotti, ser. I, fasc. 10, p. 8.

2) Il Sorel, che puro pensa esser stato l'ingegno del Marx sempre rivolto a fini pratici, o aver voluto piuttosto spiegare la vita pratica che costruir dottrine (per il Sorel del resto la filosofia non appartiene al dominio della conoscenza, ma a quello della vita attiva) ha tuttavia messo in luce questo carattere metafisico della mente del Marx: « non perveniva a comprendere il mondo che pensando a ciò che vi ha di più altamente intelligibile, a ciò che è più *idea* nella *realtà* » (*Saggi di critica del Marxismo, Introd.*, pag. 8; sul valore e compito della filosofia pp. 9-10).



che si considera come la formulazione classica del materialismo storico ¹⁾.

Tratteggiato il processo di sviluppo del suo pensiero e i risultati ai quali era pervenuto, ivi il Marx soggiungeva: « F. Engels, col quale io avevo mantenuto un attivo scambio « di idee, sin da quando apparvero i suoi geniali schizzi critici delle categorie economiche nei *Deutsche-Franz. Jahrb.*, « era giunto per altre vie (v. il suo libro *Die Lage d. arbeit. Klassen in England*) allo stesso risultato; e quando egli, « nella primavera del 1845, si stabilì a Bruxelles, decidemmo « di svolgere in collaborazione l'opposizione delle nostre « vedute alla filosofia ideologica tedesca: in conclusione, di « fare i nostri conti con la nostra coscienza filosofica. Attuammo il nostro disegno dandogli forma di critica della « filosofia post-hegeliana »; ma il manoscritto (due grossi volumi), già consegnato all'editore, non potè allora esser pubblicato, e fu dagli autori abbandonato « alla critica roditrice dei topi, perchè il nostro scopo principale era raggiunto: spiegarci con noi stessi » ²⁾.

Secondo il Marx, dunque, si era trattato soltanto di metter meglio in chiaro la posizione, che già il loro pensiero aveva assunto in filosofia e in politica, sin dagli studi fatti, da lui stesso per la critica della *Filosofia del diritto* dell'Hegel e, poi, intorno all'economia politica, dall'Engels sulla *Condizione delle classi lavoratrici*. E i risultati di questi studi, coincidenti fra di loro e con quei lineamenti, che della sua concezione definitiva il Marx tracciava in questa prefazione alla *Critica dell'econ. polit.*, il Marx — che qui non faceva parola della *Sacra famiglia* — diceva d'aver per la prima volta presentati, in forma polemica, nella *Misère de la philosophie* del 1847: l'Engels più tardi, dai manoscritti

¹⁾ Con la dichiarazione del Marx consuona del resto anche quella, sopracitata, dell'Engels nella *Introd. allo Rivol. sul proc. dei comun.*, che rimanda, per i primi lineamenti del materialismo storico, fino al *Per la crit. della filos. del dir. dell' Hegel*.

²⁾ Cfr. nella Collezione Ciccotti, Serie I, fasc. 5, V.



dell' amico, ne traeva un documento anteriore con quelle note critiche al Feuerbach, contemporanee all' opera scritta in collaborazione a Bruxelles, che l' Engels stesso dichiarava contenere il nucleo geniale *der neuen Weltanschauung* ¹⁾).

La posizione del *Die Lage d. Arbeit. Klassen* nel processo di sviluppo del materialismo storico verrebbe così a esser determinata in modo alquanto diverso da quanto l' Engels faceva apparire nella ricordata prefazione del 1892. Tuttavia, a meglio comprenderne il punto di vista storico, anche nei suoi rapporti con quello che l' Engels considerava poi definitivo, giova accennare anche un' altra questione: in quale misura, cioè, quel libro rappresenti lo sviluppo e in quale misura l' antitesi degli scritti precedenti, e se per spiegarlo sia necessario ricorrere ad una azione suggestiva esercitata dal Marx sull' Engels.

Nella prefazione alla *Sacra famiglia* l' Engels e il Marx dichiaravano di premettere la polemica, in essa contenuta, contro Bruno Bauer e consorti, « ai nostri scritti personali « nei quali — ciascuno di noi, s' intende da parte sua — « esporremo le nostre concezioni positive, e con esse i nostri « positivi rapporti con le novissime dottrine filosofiche e « sociali ». Ma questa dichiarazione non escluderebbe che l' Engels avesse, per quel contatto intellettuale col Marx, dal quale uscì la *Sacra famiglia*, modificato il corso spontaneo del suo sviluppo mentale; e che quindi il libro *Die Lage d. Arbeit. Klassen*, che fu il primo tra quegli scritti personali ad apparire, risentisse già l' efficacia suggestiva del pensiero, che nella *Sacra famiglia* il Marx aveva affermato. Tuttavia non è senza importanza il fatto, che il materiale della sua nuova opera l' Engels l' avesse già tutto raccolto in Inghilterra, prima di incontrarsi col Marx a Parigi: e se l' elaborazione del materiale può dirsi nella formazione di ogni opera un momento di fondamentale importanza, non è men vero che la preparazione completa di esso esiga un concetto ben determinato e preciso degli intenti, ai quali si vuol mirare.

¹⁾ Si veggia lo scritto dell' Engels su *Lud. Feuerb.*, etc.



Il criterio direttivo delle ricerche è già necessariamente una anticipazione dei risultati conclusivi, allorchando si tratti non del semplice inizio, ma dell'esaurimento completo di queste ricerche preparatorie.

I due scritti del 1844, nei quali l'Engels rinviava alla sua futura opera, ci dicono per l'appunto quale fosse il criterio direttivo delle indagini; ma nell'intervallo, che è occupato dalla *Sacra famiglia*, ebbe esso a subire modificazioni?

Il Mehring, il quale pure scrisse che dopo il *Die Lage d. arbeit. Klassen* apparvero in tutta la loro luce gli *Umrissse zu ein. Krit. d. nat. Oek.*, soggiungeva per altro che l'unica differenza tra i due scritti sta nella progressiva emancipazione dell'Engels dal Feuerbach, oltre che da Bruno Bauer¹⁾. E il fatto, che nella *Sacra famiglia* l'Engels contro Edg. Bauer difendesse ancora la concezione feuerbacchiana dell'amore, parrebbe confermare l'opinione del Mehring, e far supporre, almeno sino a tutto il 1844, l'Engels incline a quel vero socialismo, che nell'*Introduzione alle Rivelaz. sul processo dei comun.* egli ebbe poi a definire « una cattiva traduzione in « tedesco hegeliano delle sentimentalità socialistiche francesi²⁾ »).

Contro simile supposizione sta però il fatto, che fin dal 1843 l'Engels, invitato ad entrare nella *Lega dei giusti*, in cui allora, per influenza del Weitling e del Kriege, dominava, com'egli dice, la tendenza a convertire « il comunismo nel cristianesimo primitivo », rifiutò recisamente, attendendo, per entrarvi col Marx, che la lega venisse alle loro idee sostituendo al nome di *Giusti* quello di *Comunisti*, e « al motto: « tutti gli uomini sono fratelli », il nuovo grido di battaglia: « proletari di tutto il mondo unitevi »³⁾).

D'altra parte, ancora, l'Engels nella citata prefazione del 1892 alla *Condiz. delle classi lavoratrici*, dichiarava che

¹⁾ *Storia della dem. soc. ted.* (in Collez. Ciccotti, serie IV, vol. I, p. 239).

²⁾ *Op. cit.*, p. 10.

³⁾ *Ibid.*, 9-12.



proprio nella persistente dipendenza dall'umanismo del Feuerbach quest'opera differiva dal suo concepimento definitivo della vita e della storia.

Fra tanti elementi contraddittori parrebbe a prima vista più che difficile, quasi impossibile l'orientarsi. Eppure la questione esige di esser chiarita, perchè questo punto, dei rapporti col *reale Humanismus* del Feuerbach, è fondamentale per l'interpretazione del comunismo critico e del materialismo storico. Il problema qui riguarda il Marx al pari dell'Engels, nè può esser discusso, per quest'ultimo, senza almeno accennar brevemente al processo di sviluppo del pensiero del Marx, che naturalmente, in uno studio diretto, esigerebbe più ampia trattazione.

Il prof. Andler, nel suo ampio commento al *Manifesto dei comunisti*, ha scritto che « quand on fait remonter le « marxisme à Hegel et à Feuerbach, il ne faut pas oublier « que Marx a répudié lui-même l'application à des choses « sociales de la méthode hégélienne et feuerbachienne », nella quale invece ebbero a persistere Moses Hess, Karl Grün ed Hermann Kriege, i rappresentanti cioè del *vero socialismo* ¹⁾.

A ben diverse conclusioni giunge invece Arturo Labriola, il quale studiando il *Marx nella economia e come teorico del socialismo*, ha sostenuto acutamente una tesi, che in gran parte concorda con i risultati ai quali io ero stato condotto dall'esame dei rapporti tra l'umanismo del Feuerbach e la filosofia della *praxis* del Marx ²⁾. Riassumo dal libro del Labriola assai liberamente, non consentendo in tutto con esso, e avendo d'altra parte qualche osservazione mia da aggiungere.

L'indirizzo preso dal pensiero del Marx e dell'Engels è stato determinato in modo decisivo dall'azione profonda e

¹⁾ *Introduct. histor. et commentaires au Manif. commun.*, Paris, 1901, p. 179.

²⁾ Cfr. del libro del Labriola i primi 4 capitoli, pp. 1-108; e il mio già citato *La filosof. del F. e le critiche del M.*



intensa del Feuerbach, tanto più vivacemente risentita da loro, in quanto ogni *praxis* rivoluzionaria in Germania fra il '40 e il '50 doveva necessariamente assumere carattere antireligioso¹⁾. Al pari del Feuerbach anche il Marx e l'Engels vogliono rivendicare all'uomo il suo contenuto umano, contro la *Selbstentfremdung* che esso compie nella religione²⁾; l'attività rinnovatrice del mondo sociale contemporaneo non può ridestarsi nella volontà umana, se non quando l'uomo, invece di affissarsi con l'aspirazione contemplativa in un mondo soprannaturale, abbia preso coscienza di sè, della sua realtà naturale e sociale, delle sue condizioni e dei suoi bisogni. Ma l'antitesi religiosa non si supera se non quando la si sia compresa: compierne la critica (nel significato Kantiano) significa allora anche muovere al suo rovesciamento pratico³⁾.

• Ora mentre il Feuerbach ha messo in luce la *Selbstentfremdung*, che l'uomo compie nella religione, non ha completata la ricerca: i fugaci accenni, che pure talvolta appaiono nelle sue opere⁴⁾, non sono ancora una spiegazione del come questa duplicazione del mondo religioso dal mondo reale si avveri. Occorre spingersi oltre per completare la sua indagine e conferirle un valore non soltanto teoretico, ma anche critico-pratico.

La duplicazione religiosa suppone una lacerazione, una contraddizione del mondo reale con se stesso. Ora nel mondo reale, nella umanità intesa come realtà non soltanto naturale, ma essenzialmente sociale, la contraddizione interna si avvera nella divisione delle classi: da questa lacerazione della società secondo il Marx e l'Engels — che per le condizioni particolari del tempo veggono tra il problema religioso

1) Cfr. Engels: *Lud. Feuerb.* etc.

2) V. per l'Engels *Die Lage Englands*; per il Marx, oltre gli scritti dal *Per la crit. della Fil. del dir. di Hegel* alla *Sacra fam.*, più specialmente le note critiche al Feuerbach.

3) Note del M. al Feuerbach.

4) Cfr. il mio *La filos. del F.* etc. al cap. 4.



e il sociale un collegamento così intimo da raggiungere l'identità — si origina la *Selbstentfremdung* religiosa ¹⁾.

Siccome la divisione della società in classi è un fenomeno essenzialmente economico, ecco il Marx condotto, anche per l'influenza dell' Engels, all'economia, col proposito però di essere il Feuerbach di questa scienza, di studiarla cioè come una scienza filosofica, di considerarla non come separata dalla storia, ma identica con essa, in quanto prodotto dell'attività umana ²⁾.

Ma d'altra parte, poichè nel punto di vista della società divisa in classi è per il Marx l'origine di tutte le illusioni, per passare dalla illusione alla realtà bisogna superare la lacerazione sociale, e raggiungere il punto di vista della

¹⁾ Cfr. delle note al Feuerbach specialmente la IV e la VI e VIII. Per il Marx, il fenomeno religioso è un fenomeno esclusivamente sociale (il *sentimento religioso*, dico la nota VII, è un *prodotto sociale*), che non saprebbe quindi spiegarsi a chi s'arrestasse allo studio della coscienza individuale. L'acuta osservazione, che il fenomeno religioso abbia sua origine nel bisogno di conciliare una contraddizione, vien da lui intesa nel senso che la contraddizione abbia ad essere di natura sociale, anche perchè l'*essenza umana* (nota VI) per lui non è un astratto inerente all'individuo particolare, ma nella sua realtà non è che l'insieme delle relazioni sociali. Ad accogliere queste idee del Marx l'Engels (che sul problema religioso era da prima discepolo del Feuerbach e del Bauer e non mostrava di modificarne le teorie) era preparato dalla concezione storica della vita che si trova affermata sin dal *Lage Englands*.

²⁾ Da ciò deriva in parte quella indeterminatezza del concetto di *economico* notata dallo Stammler (*Wirtschaft u. Recht n. d. mater. Geschichtsauffass.*), riconosciuta anche dal Croce o sulla quale recentemente ebbe ad insistere, specialmente a proposito dell' Engels, anche il Turgoon, nel § III del suo scritto già citato. « Il problema del marxismo (scrive Arturo Labriola) è vedere come storia ed economia siano tutt'uno o si spieghino « per il loro spiccarsi da un medesimo punto, che è l'uomo ». In ciò si costituisce la differenza del materialismo storico dal determinismo economico, opportunamente messa in luce dal Labriola stesso (pp. 66-69), e disconosciuta invece da tutti quelli, che hanno interpretato la concezione storica del Marx e dell' Engels siccome astrazione di uno dei momenti della vita sociale (l'economico) dal concetto della *praxis* umana per ricavarne l'unico reale *fattore* della storia con la fatalità della sua dialettica interna. Così ad es. Enrico Leone, nel recentissimo libro *La revisione del Marxismo*, in



umanità ¹⁾: ed ecco la *umwülzende Praxis*, che, riproducendo il ritmo della dialettica hegeliana, riconcilia il Marx con essa, quale necessaria integrazione all'antropologismo del Feuerbach; ecco la rivoluzione intesa come strumento di teoria, e il rivoluzionario considerato il solo vero critico.

Ogni classe, con tutte le sue ideologie, si tiene a un momento solo della storia, scambiando per eterne le categorie storiche: il concepimento della realtà sta nell'intendere la storia tutta intiera, nella totalità e colleganza reciproca di tutti i fenomeni e momenti. Ma questo concepimento critico è inseparabile dalla praxis rivoluzionaria, nel senso che per raggiungerlo sia necessario non — come sembra intendere Arturo Labriola ²⁾ — aver già tradotta in atto la rivoluzione sociale, ma averla raggiunta nella propria coscienza e volontà, conferendo a queste quell'orientamento, che soltanto la *praxis* diretta ad un fine chiaramente consaputo ed energicamente voluto può dare.

Or questo non è nella mente del Marx, come dell'Engels, privilegio del pensatore rivoluzionario, al quale Arturo Labriola suppone attribuito dal Marx quel compito di guidare

cui ruplicatamente afferma essere il fatalismo inerente alla dottrina del Marx perchè questi avrebbe « trascurato completamente ogni qualsiasi esame della natura umana » e bandita « ogni considerazione dell'attività pratica dell'uomo dal processo sociale » (Cfr. pp. 76, 78, 134, 182-3 e *passim* del libro edito dal *Divenire sociale*, Roma, 1909). Tuttociò in una filosofia della *praxis* sarebbe alquanto strano. Con questo problema del resto si collega anche quelle, accennate nella nota precedente, sui rapporti tra individuo e società nel marxismo: così, secondo il Leone, il Marx partirebbe dall'*obiettivazione* della società (p. 76, 183 etc.), secondo il Labriola vedrebbe la realtà negli individui, e nella società una pura categoria mentale (88). Tutte questioni che, in quante interessino l'interpretazione dell'Engels, discuteremo più oltre.

¹⁾ Arturo Labriola, affermando che secondo il Marx la coscienza individuale e quella di classe siano *sempre* (e non soltanto per ciò che si riferisce ai fenomeni economici) illusorio (*Marx nell'econ.* etc., pp. 20-21) mi sembra non abbia tenuto il debito conto delle restrizioni, che a tale affermazione sono a porsi per la teoria della coscienza delineata dal Marx nelle prime due tra le note critiche al Feuerbach.

²⁾ *Op. cit.*, § 44-8.



il processo storico¹⁾, che sarebbe stato appena compatibile con la concezione degli eroi del Carlyle o della sovrana autocoscienza della *Critica critica*.

Per il Marx e per l' Engels c'è tutta una classe, la quale, per la sua condizione storica di *Unmenschlichkeit*, è spinta dialetticamente alla affermazione della *Menschlichkeit*, ed è il proletariato in quanto — beninteso — abbia raggiunto la sua coscienza di classe ch'è, al tempo stesso, come negazione rivoluzionaria della *Unmenschlichkeit*, coscienza e affermazione della umanità²⁾. Il reale *Humanismus* ha nel proletariato il suo assertore e traduttore nella realtà: per questo il Marx asserisce, sino dal *Per la critica della filosofia del diritto dell' Hegel*, che la filosofia trova nel proletariato la sua arma materiale e il proletariato nella filosofia la sua arma spirituale³⁾; per questo l' Engels continua, fino ai suoi ultimi scritti, a vedere nel proletariato il vero erede della filosofia

¹⁾ *Op. cit.*, 107. Art. Labriola si appoggia qui ad un passo del *Kapital* (I, 46 della IV ed. ted.). Ma quel passo va integrato con la considerazione che ogni rivoluzionario anticipa nella sua coscienza le condizioni in cui si troverà la collettività intera dopo il compimento della rivoluzione: l'anticipazione, dunque, lungi dall'esser privilegio di pochi individui, può esser comune anche all'intera classe proletaria. Il Sorel, citando lo stesso brano del Marx nel saggio sull' *Utopia del Marxismo* (*Saggi, etc.*, 161-2) vi riscontra un documento dell' intellettualismo caratteristico di tutti gli utopisti.

²⁾ Si cfr. su questo punto specialmente gli scritti degli anni 1843-45; per il Marx in modo particolare il *Per la crit. della filosof. del dir. di Hegel*, la *Sacra famiglia* e le *Note crit. al Feuerb.*; per l' Engels il *Lage Englands*, e *Die Lage d. Arb. Kl.*, che trova più tardi il suo riscontro nella *Introd. alle rivelaz. sul processo dei comun.*, e in altri scritti. Che per tanto nel pensiero del Marx il carattere di classe della sua concezione economica non fosse, come crede Enrico Leone (*Revisione del Marxismo*, 62-64) esclusione del carattere « scientifico nel senso metodologico », mi sembra risulti da quanto sopra. Secondo il Marx « l'indagine libera e scientifica » incontra appunto quegli ostacoli di natura gnoseologica — che il Leone invece nega — fin che il punto di vista di classe non venga ad incontrarsi col punto di vista dell'umanità: ciò che egli e l' Engels (e lo vedremo a proposito del plusvalore) ritengono avverarsi nelle sue indagini.

³⁾ *Per la crit. della filosof. del dir. di Hegel*, cfr. in collez. Ciccotti, serie I, fasc. 4, pag. 34.



classica tedesca ¹⁾. È la stessa ragione, per la quale il Lassalle, traducendo in forma idealistica la concezione, che accoglieva dal Marx e dall'Engels, affermava che la classe operaia è quella, in cui si avvera la *dedizione all'universale*, la cui *idea* è l'idea etica universale ²⁾.

Nel processo di sviluppo, così ricostruito, del pensiero del Marx e dell'Engels, il rapporto col *reale Humanismus* vien dunque a determinarsi chiaramente. L'affermazione della *Menschlichkeit* compie una duplice funzione, eritica e pratica, nel campo cioè intellettuale e nel morale facendosi a un tempo strumento di teoria e d'azione. Nella funzione critica la posizione intellettuale da lei rappresentata costituisce il superamento dell'errore, per cui si astrae un solo momento della vita e della storia, e si crede cogliere nel fenomeno transitorio, considerato a sè, la realtà eterna. Nella funzione pratica esso costituisce il superamento delle contraddizioni sociali inerenti alla divisione delle classi: superamento che si raggiunge peraltro — come è naturale nella storia, ove, con l'Hegel, il Marx e l'Engels identificano la vita con la lotta — convertendo l'umanismo non in evangelica predicazione d'amore, secondo facevano il Kriege, il Grün e Moses Hess, ma in attiva arma di lotta: considerandolo, cioè, siccome l'arma spirituale caratteristica della classe proletaria.

Queste concezioni, nei cui tratti fondamentali il Marx e l'Engels rimasero sempre fermi ³⁾, noi troviamo delinearci nell'Engels, sin da quando volgeva dal significato religioso all'umanistico le idee del Carlyle. Movendo alle previsioni del futuro dalle suggestioni dell'esperienza personale, l'Engels limita le sue conclusioni al proletariato inglese; ma la tendenza alla più generale teoria, che è invece in questo

¹⁾ Lud. Feuerb. e il punto d'approdo della filos. class. ted.

²⁾ V. il mio *La filos. della storia di Ferd. Lass.*, (Milano, Pirola), p. 33-35 e i richiami al *Syst. der erw. Rechte, all'Arbeits. Progr.*, al *Die Wissenschaft. u. d. Arb.*, al *Die ind. Steuer*, etc.

³⁾ Ciò indirettamente notava anche il Sorel (*Saggi di orit.*, 183 o nota). Uno dei marxisti più autorevoli, il Kautsky, rinnovava gli stessi concetti polemizzando col Bernstein (*Le marxisme et son critique Bernstein*, 37).

medesimo tempo affermata dal Marx, è implicita nelle idee che egli espone.

Il problema della « sfinge - natura, l' enigma del destino », diceva il Carlyle, non può esser risolto nè dagli individui nè dai popoli, che scambino « l'apparenza con la verità... gli eterni fatti coi fenomeni esteriori e passeggeri » ma la soluzione del problema, obiettava l' Engels, la soluzione piena ed intiera non è nella religione, è nell' uomo ¹⁾. Nell' uomo il quale abbia superato l' *auto-alienazione* religiosa, abbia riacquisito il suo contenuto *umano*, abbia ripreso la consapevolezza di sè e del suo avvenire nella totalità e continuità della sua storia, che rappresenta la realtà sopra ed oltre l'apparenza ingannevole del momento attuale, astratto dallo sviluppo di cui è il risultato ²⁾. Ma quest' uomo o, per meglio dire, questa umanità cui la conquista e il possesso della piena coscienza di sè aprono le porte dell' avvenire e conferiscono la forza di crearlo, dove si trova? Si trova, dice l' Engels, nella classe operaia, nei *paria*, che soli hanno ancora un avvenire e posseggono una forza creatrice ³⁾; giacchè si tratta di aspirare ad « una completa emancipazione da tutto ciò che è religioso », da tutto ciò che divide « il genere umano in due greggi, di dominanti e dominati, » di aspirare « ad una vera libertà umana »: ora « l' unico stato *umano* » è nella « identità degli interessi » ⁴⁾.

Anche gli *Umrissse zu ein. Krit. d. nat. Oek.*, che fecero così viva impressione sul Marx, sono dominati dallo stesso concetto fondamentale, di mostrare come la negazione dell' *umanità* debba render necessaria « la riconciliazione del genere umano con la natura e con se stesso », per mezzo di una « rivoluzione quale la sapienza scolastica degli economisti non lascia neppur sognare ».

1) *Die Lage Engl.*, nell' ediz. ital. cfr. pp. 8-9, 24.

2) *Ibid.*, 22-23, 16.

3) *Ibid.*, 4.

4) *Ibid.*, 25.



Se dunque nella *Sacra famiglia* troviamo, contro Ed. Bauer, la difesa della concezione feuerbacchiana dell'amore, possiamo intenderla come una momentanea deviazione dell'Engels verso il *vero socialismo*?

Due considerazioni sono a farsi. L'una, che la polemica dell'Engels in quel punto si riferisce particolarmente alla teoria della conoscenza, affermando la necessità dell'oggetto (l'altro uomo) per il soggetto (autocoscienza): l'amore, superamento e sintesi dialettica dei due momenti antitetici, appare quindi strumento di teoria, di conoscenza della realtà. L'altra, che per quanto si riferisce alla concezione della *pratica* (sia della morale, sia della storia), l'umanismo dell'amore, che nel *vero socialismo* costituisce la concezione totale, risulta di quella dell'Engels un semplice momento. Così appare quando il brano della *Sacra famiglia* non si esamini isolatamente, a se; ma nel complesso dell'opera e nella serie degli scritti dell'Engels, nei quali, e specialmente nella *Condizione delle classi lavoratrici*, trova la sua retta interpretazione.

Osservò una volta il Croce, che l'enunciato del materialismo storico, che « la storia è una lotta di classe » suppone tre condizioni: che ci siano le classi, che abbiano interessi antagonistici, che abbiano coscienza di questo antagonismo¹⁾. Orbene la teoria critico-pratica, che noi abbiamo già visto affermarsi nel Marx e nell'Engels, movendo dall'importanza attribuita alla *praxis* delle masse, si trovava per l'appunto di fronte all'esigenza, perchè tale *praxis* si avesse a determinare, che ci fossero una coscienza e una volontà a dirigerla: coscienza e volontà di classe sopra e spesso contro la coscienza e volontà strettamente individuale e particolaristica. Ora la volontà di classe si risveglia soltanto per la coscienza della solidarietà; ma quando, come nel proletariato, la solidarietà sia costituita dalla comune condizione di *Unmenschlichkeit* e, quindi, dalla comune aspirazione alla

¹⁾ *Material. stor. ed econ. marx.*, 123,



Menschlichkeit, essa viene a porre al posto dell'atomismo della concorrenza egoistica (proprio, come dice il Marx¹), della *società borghese*) l'umanismo. Ed ecco, nella *Sacra famiglia*, l'opposizione al Bauer in nome dell'umanismo e l'esaltazione del proletariato come creatore dell'uomo, che si continua, nella *Condizione delle classi lavoratrici*, con l'opposizione allo Stirner, il cui *Unico* è dichiarato formula tipica dell'atomismo della concorrenza borghese²).

Il momento dell'umanismo costituiva in certa guisa il ponte di passaggio alla concezione della lotta di classe del proletariato: la *Sacra famiglia* quindi, lungi dal rappresentare una deviazione, si collega invece in una continuità di sviluppo con gli scritti precedenti ed i successivi dell'Engels; anche sotto questo rapporto si conferma l'esattezza di quella affermazione di Antonio Labriola, che la *Sacra famiglia* conviene leggere, se si vuol intendere la originazione teorica del materialismo storico³).

Di quanto interesse, del resto, sia per l'intendimento delle concezioni del Marx e dell'Engels questa discussione dei rapporti con l'umanismo, ci appare dall'azione persistente che esso ebbe ad esercitare sul loro pensiero, influenzando non soltanto sul loro modo di concepire la funzione storica del proletariato (che rappresentando, nella sua *praxis*, la con-

1) Cfr. *Note al Feuerbach*.

2) Che l'opposizione allo Stirner sia per il Marx e l'Engels continuazione diretta di quella al cenacolo Baueriano risulta in modo sintomatico dal titolo di un loro frammento polemico contro lo Stirner, che il Bernstein ha pubblicato nella rivista *Documenta des Sozialismus: Der Heilige Max*; anche lo Stirner, dunque, come Bruno od Edgard Bauer, come lo Szeliga o il Faucher etc. faceva parte, secondo il Marx e l'Engels, della *heilige Familie*. Se quel frammento, che io non ho potuto vedere, (ma di cui traggio notizia dal Michels: *Il Marxismo in Italia*, 19) appartenesse alla *critica della filosofia post-hegeliana* scritta a Bruxelles nel 1845, ignoro: quando Antonio Labriola richiese all'Engels per il Mackay comunicazione della parte di quest'opera precisamente che riguardava lo Stirner, n'ebbe risposta che in realtà le carte eran già rose dai topi (*Discorrendo di soc. e di filos.*, 71)

3) *In memoria* etc., 54, nota.

ciliazione dell'umanismo con la dialettica, vien proclamato dall'Engels « il punto d'approdo della filosofia classica tedesca ») ma anche, secondo vedremo più oltre, sulla formazione della teoria del sopravvalore.

L'opera sulla *Condizione delle classi lavoratrici* prende ad oggetto di studio il proletariato inglese, come quello che presenta la *forma classica* dello sviluppo, cui le altre nazioni si avviano; ma intende per altro, nella osservazione dei fatti e nelle considerazioni teoriche, assumere un valore generale ¹⁾ di concepimento della vita e della storia.

Il tentativo di superare in una concezione critico-pratica le unilateralità della teoria astratta dalla *praxis* concreta e dell'azione non guidata da una sicura e precisa coscienza teorica, qui si rinnova di fronte tanto al socialismo tedesco derivato dal Feuerbach e al comunismo inglese iniziato dall'Owen ²⁾, quanto al movimento politico-sociale dei chartisti. Si esplica in tale tentativo il principio fondamentale informatore del materialismo storico, che l'Andler assai bene ha definito come « *théorie de la solidarité complète de la théorie et de la pratique, de la mentalité des hommes et de leur activité* » ³⁾. Quale sia l'azione esercitata dall'esperienza delle lotte di classe sulla formazione di quello, che l'Engels più tardi ha chiamato il concetto storico materialistico ⁴⁾, ci risulta in questo libro nel senso che già s'è avuto occasione di accennare ⁵⁾, di determinare cioè non già il distacco dal-

¹⁾ Cfr. *Prefaz.*; nell'ed. ital., XX.

²⁾ Al comunismo francese è meno rivolta la critica, sia perchè all'Engels interessan più direttamente l'Inghilterra e la Germania, sia perchè dei francesi, e specialmente del Fourier, egli fa più alto conto.

³⁾ *Introd. hist. et comment.*, 86. L'Andler ha visto il carattere critico-pratico del marxismo assai meglio che non il Sorel, il quale ha affermato che nel Marx non bisogna cercare una dottrina ma la spiegazione della vita pratica (*Saggi di critica*, p. 9). I due momenti della dottrina e della pratica per il Marx e l'Engels non possono e non debbono separarsi: né d'altra parte s'intende come la *spiegazione* della vita pratica possa non essere una dottrina.

⁴⁾ *Antidübring*, 11-12.

⁵⁾ V. qui a dietro, p. 97.

l'idealismo, già compiuto col Feuerbach, ma l'affermazione della *dialettica reale* nella storia ¹⁾).

Osservando come la condizione delle classi lavoratrici abbia prodotto in via diretta il movimento comunista degli operai, in via indiretta le teorie del Fourier, dell'Owen e dei socialisti tedeschi ²⁾, l'Engels vuol mostrare la necessità che le due correnti della *praxis* e della teoria, che dalla loro separazione derivano tutte le loro insufficienze, confluiscono e si fondono per raggiungere la pienezza dei loro risultati. Il difetto del chartismo, che è movimento schiettamente proletario e di natura sostanzialmente sociale, è di non aver precisa coscienza del fine, cui l'azione di classe debba tendere: perchè il proletariato conquistò il dominio dell'avvenire, deve il chartismo fondersi col socialismo ³⁾.

E poichè il chartismo è lotta di classe, le teorie umanistiche e socialistiche troveranno in questa fusione quell'elemento dialettico-realistico, la cui mancanza le rende astratte ed utopistiche.

La critica che qui l'Engels muove al socialismo tedesco ed inglese precorre per buona parte quella del *Manifesto* al vero socialismo e al comunismo critico-utopico. Il comunismo tedesco, figlio della speculazione teorica, e più precisamente « del dissolvimento della speculazione hegeliana operato dal Feuerbach », ignora che le *condizioni reali* debbano spingere al mutamento di questa *cattiva realtà* ⁴⁾: il suo difetto è quindi analogo a quello dell'utopismo inglese, « che conosce

¹⁾ Anche Arturo Labriola pensa che alla partecipazione alle lotte di classe il Marx o l'Engels dovessero « il passo innanzi sugli utopisti e sui sentimentali »: cioè il concetto che gli uomini, condizionati dalle circostanze storiche, mutino con l'azione volontaria la storia stessa (*Marx nell'economia* etc., 72). Ma non risulta da ciò che egli dico come il rapporto fra le circostanze e l'azione sia per l'Engels e il Marx eminentemente dialettico.

²⁾ Prefazione.

³⁾ pp. 183-190 (questi rinvii si riferiscono alla traduzione italiana nella Collezione Cicchetti).

⁴⁾ Prefaz., xx.



« soltanto lo sviluppo psicologico dell'uomo astratto, che sta « fuori d'ogni relazione col passato, mentre tutto il mondo, « e con esso il singolo uomo, dipende dal passato »¹⁾. Entrambi quindi sono troppo « metafisici » e condannati alla sterilità nel processo storico; disconoscono anzi « ogni sviluppo storico » e inseguono sogni di trasformazioni *ab imis* per via della persuasione pacifica.

Affermando quella dipendenza della coscienza dalle condizioni sociali che ha tanta importanza nel materialismo storico, l'Engels dice che i socialisti, venendo dalla borghesia, non sono in grado di compenetrarsi del sentimento e dell'azione del proletariato; intendono le ragioni dell'ostilità di questo contro la borghesia, ma condannano quell'inaspimento, da cui soltanto invece può scaturire l'azione storica del proletariato. Essi vogliono elevarsi al di sopra degli antagonismi di classe; alla lotta vogliono sostituire una predicazione di filantropia e d'amor generale²⁾; mancano insomma della concezione dialettica della storia.

Nelle ultime pagine del suo libro l'Engels sembra aderire parzialmente ad alcuni concetti dei comunisti; in quanto dà una certa importanza all'affermazione che il comunismo sia dottrina non soltanto operaia, ma di umanità, la quale, pur riconoscendo l'antagonismo delle classi per il presente nel suo sviluppo storico, vuol sopprimerlo per l'avvenire; pur vedendo nella rivolta del proletariato contro l'oppressione la leva più potente del movimento operaio, vuol superare questo contrasto. Ma qui l'Engels non intende mettere in discussione la lotta delle classi, bensì la forma più o meno violenta ch'essa possa assumere. Egli si riferisce specialmente alla dottrina dell'irresponsabilità dei singoli, che il comunismo traeva dal materialismo³⁾, sicchè la lotta contro

¹⁾ p. 189. Si cfr. per la somiglianza con questi concetti le note VI e VII del Marx sul Feuerbach.

²⁾ pp. 189-90.

³⁾ L'Engels non vede la contraddizione di questo comunismo, che il Marx mette poi così acutamente in luce nella III delle note al Feuerbach, tra il materialismo della *tabula rasa* e la aspirazione a trasformare l'ambiente.



L'oppressione non debba trasformarsi in brutale violenza contro gli oppressori; egli per altro non solo nega la possibilità storica di un mutamento senza lotta¹⁾, ma anche di una lotta incruenta, dato l'atteggiamento della classe dominante.

Mentre gli utopisti, nella persuasione appunto di esser al disopra di tutti gli antagonismi di classe, si rivolgevano all'intera società, anzi principalmente alla classe dominante²⁾, l'Engels afferma, nella lettera introduttiva ai lavoratori, di essersi convinto che nulla essi abbiano ad attendersi dalla borghesia loro nemica, anche sotto le mentite benevoli apparenze. Il suo interesse esige che ella faccia commercio della carne degli operai: non solo, quindi, che opponga ai loro bisogni un'ignoranza beffarda, ma che li riduca pure in tali condizioni d'esistenza, da condannarli inevitabilmente a una morte prematura e innaturale; un vero e premeditato assassinio sociale, perchè i rapporti ufficiali hanno sinistramente illuminata questa realtà, senza che la borghesia se ne commovesse³⁾. Fin che che del resto rimanga classe dominante, la sua stessa condizione determina necessariamente l'inumanità della sua condotta: non le resterebbe che riconoscere la propria incapacità a condurre oltre lo sviluppo storico e abdicare; ma una classe dominante non rinuncia spontaneamente ai suoi privilegi; li difende con ogni mezzo; nel malcontento e nella ribellione delle classi soggette vede un'insolenza folle contro l'ordine umano e divino, da reprimere con la forza; non fa concessioni se non di fronte alla forza minacciate⁴⁾.

1) Una classe intiera, dice l'Engels, non può spogliarsi dei suoi pregiudizi come di un mantello; quand'anche riuscisse a ciò, non potrebbe nella mutazione dei suoi sentimenti proceder oltre un *juste milieu*; sicchè verrebbe a formare una nuova Gironda, i cui componenti perirebbero nello sviluppo della violenza rivoluzionaria. Non è possibile nella storia che una classe neghi se stessa o consenta senza resistere alla propria eliminazione.

2) Così nota anche il *Manifesto dei comun.*, (ed. Labriola, 115).

3) pp. xvii-xviii, 14, 74-75, 132-3.

4) pp. 14, 86, 169, 207.



La missione del progresso storico viene così assunta dal proletariato ¹⁾; e qui entra in campo l'umanismo, di cui il proletariato diventa quasi l'incarnazione.

Nel processo storico però l'Engels, al pari del Marx ²⁾, attribuisce all'umanismo una funzione eminentemente dialettica: dalla negazione presente dell'umanità alla futura negazione della negazione il passaggio non può operarsi altrimenti, che con la lotta; la prima asserzione dell'umanismo è dunque nell'odio alla borghesia (incarnazione dell'oppressione disumana), la affermazione storica nella rivoluzione.

Siamo dunque ben lontani non soltanto dal socialismo dell'amore alla Grün, ma anche da quell'incertezza tra la violenza rivoluzionaria e la persuasione pacifica, che più tardi mostrerà il Lassalle, pur accanto all'affermazione, che all'idea etica della classe operaia (idea dell'umanità) la borghesia rimanga, per la suggestione dell'interesse, straniera e nemica ³⁾.

Il momento dell'umanismo è nell'Engels indispensabile per la formazione della coscienza di classe. Che la causa del proletariato sia la causa comune dell'umanità, come l'Engels dichiara nella chiusa della lettera dedicatoria, non basterebbe, qualora mancasse la consapevolezza di tale identità di interessi: le condizioni obiettive non diventano elemento di *praxis* storica, se non in quanto si convertano in motivi della volontà soggettiva.

Ma questo passaggio appunto l'Engels afferma, e l'afferma come un movimento dialettico: dalla realtà delle condizioni storiche (tesi) per il bisogno (antitesi) all'azione del proletariato (sintesi); ecco i momenti del processo storico, nel quale l'umanismo realistico viene ad attuarsi. Esso nel proletariato, a parere dell'Engels, assume anche la forma

¹⁾ pp. 100.

²⁾ Cfr. del Marx: *Per la crit. della filos. del dir. di Hegel, Sacra famiglia, Note al Feuerbach.*

³⁾ Rimando per più precise indicazioni al mio scritto su *La filos. della storia di F. Lassalle*, Milano, 1909.



secondaria di superamento dei pregiudizi di nazionalità¹⁾; ma i due aspetti fondamentali, per cui esso costituisce il superamento della *Selbstentfremdung* religiosa²⁾, consistono nella aspirazione a quelle condizioni di vita umana, che la realtà attuale nega alla classe lavoratrice, e nella solidarietà di sentimenti e d'azione che in essa viene a costituire la rivendicazione della *Menschlichkeit*, preparazione psicologica alla affermazione storica dell'umanità.

Condizione per questo processo dialettico è dunque la coscienza della *Unmenschlichkeit* insita alla realtà presente; solo per tale coscienza, onde scaturisce l'aspirazione e l'azione rivendicatrice, il proletariato può salvare la sua umanità. L'unanimità coincide colla lotta di classe.

Nella borghesia l'avidità del guadagno uccide ogni idea umana; il rapporto tra fabbricante e operaio si astrae per lei nel rapporto fra capitale e lavoro, rapporto di compravendita, in cui gli operai non sono uomini, ma *hands* (mani), strumenti di lavoro; e se l'operaio non vuol lasciarsi stringere in tale astrazione, e vuole affermare il suo essere concreto di uomo³⁾, il suo bisogno di vita umana, non gli è aperta altra via che quella della ribellione. Nella società attuale il lavoro stesso è convertito in una degradante condanna all'abbruttimento: « se la libera attività produttrice « è la soddisfazione più alta, il lavoro obbligatorio è il tormento più avvilente... Quanto più l'operaio sente umanamente, tanto più deve essergli in odio un lavoro », che alla imposizione esterna accompagna la mancanza di una finalità sua. L'operaio non lavora per il piacere di produrre, non per un impulso naturale, non insomma per il lavoro in sé; ma per un fine affatto estraneo all'oggetto della sua operosità, per il danaro. E il lavoro uniforme, assorbente, che non lascia se non il tempo necessario a mangiare e dor-

¹⁾ p. XVIII. Questo punto è poi svolto nel discorso per *La festa delle nazioni in Londra* (22 sett. 1845: nei *Rhein. Jahrb.*).

²⁾ p. 190.

³⁾ pp. 220-1.

mire, negandolo al moto libero, al godimento della natura, all'attività intellettuale, pone questa alternativa: o sottomettersi e imbestialire, o salvare la coscienza della propria umanità con l'unico mezzo possibile, la ribellione ¹⁾).

Nel suo libro sul *Chartism* il Carlyle scriveva: « se l'in-
« giustizia e la slealtà contro la verità e l'ordine naturale
« sono l'unico male sotto il sole, se la coscienza di soffrire
« il male e l'ingiustizia sono il solo sentimento doloroso

¹⁾ Dall'influenza del Vidal e, più ancora, del Proudhon (*Contradict. économ.*) sarebbe, secondo l'Andler, stato condotto l'Engels ad affermare anche la teoria dell'azione depressiva che sull'intelligenza dei lavoratori eserciterebbe l'introduzione delle macchine con la rigorosa divisione e l'opprimente uniformità del lavoro. Teoria, osserva l'Andler, « déjà vieillissante en 1847 », quando, per influenza dell'Engels, viene riaffermata nel *Manifesto*, mentre già il Sismondi (*Nouveaux Principes*) e il Pecqueur (*Des intrêts du commerce*) avevan rilevato la superiorità intellettuale dei lavoratori dell'industria su quelli della campagna, e, sulle loro orme, il Marx nell'*Anti Proudhon* aveva notato come l'introduzione delle macchine distrugga l'*idiotismo* del mestiere (Cfr. Andler: *Introd. histor. et comment. au Manif. des Commun.*, 104-106).

Se non che io dubito che qui l'Andler sostituisca al pensiero integrale dell'Engels uno solo dei suoi momenti costitutivi. L'Engels vede e afferma la *tendenza* che per se stessa recherebbe la mecoanicizzazione del lavoro, con la condanna a compier sempre gli stessi atti o movimenti, per l'esecuzione uniforme di una sola parte ristretta dell'opera complessiva. Ma, com'egli nota ad altro proposito in questo stesso libro, una *tendenza* diventerebbe una legge solo qualora elementi contrastanti non intervenissero a deviarne l'azione. E in questo caso la forza contrastante è appunto nella reazione della volontà consapevole, che si desta per tutto quel complesso di condizioni onde, come è spiegato poco più oltre, si origina la coscienza e la lotta di classe del proletariato. Il momento della negazione, che è rappresentato dalla tendenza su detta, si annulla così nella negazione della negazione: il lavoratore, in cui l'industria tenderebbe a distruggere la *Menschlichkeit*, diventa, per le stesse condizioni in cui tale distruzione tenderebbe ad avverarsi, l'assertore dell'umanità, il creatore dell'uomo. Sotto il rispetto morale e sotto il rispetto intellettuale: l'Engels l'aveva già affermato non soltanto, come s'è visto, nella *Sacra famiglia*, ma già anche nel *Lage Englands*, onde lo stesso Marx attingeva poi alcune prove dello sviluppo intellettuale della classe lavoratrice; che l'Engels del resto anche in questo libro, cui l'Andler si riferisce, dichiarava sotto questo rispetto superiore alla borghesia.



« insopportabile, la nostra domanda circa la condizione degli
« operai sarebbe: è giustizia questa? e che ne pensano essi?
« Rispondono le loro parole e più i loro fatti. Il subitaneo
« e vendicativo impulso di ribellione... diventa sempre più
« il sentimento generale delle classi sottoposte. Sentimento
« che si può biasimare... ma di cui tutti devono riconoscere
« l' esistenza »¹⁾).

Orbene no, replica l' Engels, questa collera non va biasimata, appunto perchè è la prova che gli operai sentono l' inumanità delle loro condizioni e si libereranno dalla servitù. Coloro che non sentono questa collera non si curano del cammino dell' umanità; morti nello spirito si lasciano maltrattare dalla sorte e s' ubriacano bestialmente d' acquavite e di piaceri sessuali. Gli operai « sono uomini soltanto fin che
« sentono la collera contro la classe dominante; divengono
« bestie tosto che si pieghino docilmente al giogo e invece
« di pensare a spezzarlo cerchino di render gradevole una
« vita di schiavi »²⁾ ».

Ecco la differenza che l' Engels rileva fra gli operai inglesi e gli irlandesi: differenza, che prova come nel suo pensiero nulla valgano per la *praxis* storica le condizioni obiettive, se non se ne origini, per la consapevolezza, dialetticamente l' energia volitiva e, quindi, l' azione. È il medesimo concetto, per il quale egli stesso e il Marx avevano già più volte affermato la necessità di destare la coscienza delle masse; ma quando, come nel *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* il Marx aveva scritto (riferendosi alla Germania) che la possibilità *positiva* dell' emancipazione stava nell' educazione di quella classe la quale, rappresentando il *completo annientamento* dell' umanità, poteva solo nella *completa riabilitazione* dell' umanità trovare la propria³⁾, non aveva spiegato se tale educazione dovesse nascere automaticamente dalle stesse condizioni di *Unmenschlichkeit* o dall' azione di propaganda o da altra origine.

¹⁾ *Chartism*, 34.

²⁾ pp. 90-94, 140-1, 169-70.

³⁾ Cfr. nella trad. ital. (in collez. Ciccotti) a pag. 34.



Allorchè pertanto l'Engels metteva in luce il fatto, che condizione di *Unmenschlichkeit* e consapevolezza di essa non sono sempre necessariamente compagne, presentava il problema di spiegare quando e perchè la coscienza e la conseguente azione di lotta si risvegliano, quando e perchè restino assenti.

Ora, sebbene l'Engels non ponga nettamente tale problema, pure offre elementi di grande interesse per ricostruire il suo pensiero in proposito e determinare quindi con più precisione come egli concepisca il rapporto fra i momenti oggettivi e i soggettivi nel processo della storia.

La concezione catastrofica, affermata già negli scritti precedenti, che attende la rivoluzione dall'estremo grado delle antitesi, non deve interpretarsi nel senso che la miseria e la degradazione, arrivando con una intensificazione progressiva e continua a un limite insostenibile, abbiano a determinare l'azione rivoluzionaria. Questa interpretazione della *teoria della miseria crescente*, che ha suscitato così vive discussioni tra sostenitori e critici del marxismo¹⁾ resta esclusa dalle osservazioni dell'Engels. Se anche a un certo punto²⁾ egli scriva che la miseria insegna a pregare e, ciò che più conta, a pensare e operare, non per questo ritiene, che la *praxis* rivoluzionaria sia figlia dell'immiserimento progressivo.

Oggettivamente l'estremo grado della miseria in Inghilterra è quello degli Irlandesi, che sono refrattari a ogni sentimento di ribellione. L'Irlandese, scriveva il Carlyle³⁾ citato qui dall'Engels, « con i suoi cenci e il suo riso sel-
« vaggio... dorme tutto lieto nel primo porcile o canile...
« vive nella sua sporcizia e noncuranza, nella sua violenza
« di ubriaco, perfetta incarnazione della abiezione e del di-

¹⁾ Su queste discussioni avrò a tornare più oltre. Qui mi limito a ricordare l'importanza, che alla confutazione della teoria della miseria crescente fu attribuita nella *crisi del marxismo*: rinvio per tutti ai libri del Bernstein e del Kautsky.

²⁾ p. 89.

³⁾ *Chartism*, 28, 31, citato dall'Engels a p. 71.



« sordine. Chi si dà la pena di nuotare e tenersi alla superficie, può quì vedere un esempio del come l' uomo possa « esistere non nuotando, ma calando a fondo »

E per contro i più avanzati nella coscienza ed organizzazione di classe, quelli che danno il maggior contributo al socialismo e al chartismo, sono i lavoratori industriali, il cui salario-medio è più alto di quello d' ogni altra categoria di lavoratori, e specialmente di quelli della campagna ¹⁾.

La miseria non è per se stessa anche coscienza della miseria: quando sia persistente e continua essa dà luogo, come negli irlandesi, a un adattamento incosciente e bestialmente soddisfatto. Quali dunque sono le condizioni del risveglio della coscienza e, quindi, del sentimento e dell'azione ribelle?

Prima della rivoluzione industriale tutti gli operai, il cui stato era pure quello di semplici macchine di lavoro, vivevano, dice l' Engels, contenti di vegetare, morti intellettualmente e moralmente ad ogni pensiero di umanità: il movimento della società borghese li ha trascinati nel vortice della storia ²⁾, creando il proletariato nella sua forma classica e, quindi, con la sua più chiara coscienza e la più forte aspirazione all' emancipazione ³⁾. Mutando di condizione le classi lavoratrici mutano anche di sentimento: secondo l'espressione dell' Andler « l'avènement d'une classe dirigeante « nouvelle par le changement du mode de production, est « tout d'abord un bouleversement des relations d'homme à « homme, une révolution des sentiments » ⁴⁾. Insistentemente l' Engels rappresenta la formazione del proletariato come un peggioramento nella condizione delle classi lavoratrici in confronto delle forme precedenti della economia servile; ma nel peggioramento, che egli vuole affermare, gli elementi psicologici hanno importanza fondamentale. Schiavo di fatto

¹⁾ p. 62.

²⁾ p. 3.

³⁾ p. 33.

⁴⁾ *Introd. histor. et comment.*, 84.



è, dice egli, il proletario, com'era lo schiavo dell'antichità e il servo della gleba; ma questi, che avevano, nell'interesse del padrone o nelle leggi feudali, garanzie d'esistenza uniforme, che al proletariato mancano ¹⁾, potevano vegetare nell'incoscienza.

L'incertezza di vita contribuisce a destare invece nel proletariato la consapevolezza della inumanità del suo stato per la vicenda di miglioramenti e peggioramenti cui ogni operaio va soggetto: le differenze di condizioni, che si possono riscontrare fra i lavoratori, non costituiscono divisioni stabili di gruppi; ma fasi di relativo benessere e di miseria acuta per le quali ogni individuo passa in causa dell'alternarsi di periodi di fiore e di crisi nelle industrie ²⁾. Le condizioni e fluttuazioni del mercato si ripercuotono sugli operai; come scriveva il Carlyle « l'occupazione è oggi intensa, do-
« mani languente — ed essi vivono come i giuocatori, oggi
« nel lusso, domani nella miseria ³⁾ ».

La coscienza cioè si desta per la trasformazione della malattia, altre volte cronica, in acuta; per l'esperienza del contrasto; per l'impossibilità, quindi, dell'adattamento, in quanto solo dall'uniformità persistente può nascere l'abitudine. Il contrasto dalle cose passa nelle coscienze per l'urto contro l'inerzia psicologica o tendenza a persistere nel proprio stato, per la consapevolezza del bisogno che nasce dalla perdita dei mezzi di soddisfarlo: così si genera anche la resistenza e la ribellione.

Un altro elemento di contrasto psicologico, e quindi di risveglio della coscienza, è dato dall'antitesi fra lo stato di diritto (libertà) e lo stato di fatto (servitù). Nominalmente il contratto di lavoro nella società moderna suppone una volontà e un consenso liberi; effettivamente al proletario non rimane che la scelta fra le condizioni offerte dalla borghesia e

¹⁾ pp. 60, 63, 92, 147.

²⁾ pp. 57-9, 65-7.

³⁾ pp. 91-93.



la fame ¹⁾; ma intanto la « servitù ipocrita, che si nasconde, « riconosce il diritto alla libertà in piena luce... e in ciò « consiste il progresso storico sull'antica schiavitù, che il « principio della libertà è fissato; e gli oppressori già temono « che sia posto ad effetto ²⁾ ».

Per altro la coscienza di questa antitesi onde, per l'attuazione del diritto di libertà e contro la servitù di fatto, sorgono le associazioni e tutte le forme di lotta del proletariato, suppone un'altra condizione importantissima: il passaggio dai rapporti personali e patriarcali fra padrone e servo a quelli di classe fra proletariato e borghesia ³⁾.

Già nei contrasti sopra accennati il singolo lavoratore si trova di fronte non un singolo padrone, ma, impersonalmente, la borghesia come classe ⁴⁾. E, di più, il movimento

¹⁾ La libertà astratta e teorica, ripeterà poi il Marx nel *Discorso sul libero scambio*, non è che la libertà del capitale di schiacciare il lavoratore.

²⁾ pp. 60, 147. È notevole come qui l'Engels consideri il futuro ordinamento, che nascerà dalla rivoluzione proletaria, quale un'attuazione effettiva del principio di libertà. In questo suo concepimento influisce probabilmente la tendenza contraria al comunismo autoritario e statale, che già Arturo Labriola rilevava nei socialisti inglesi (Hall, Thompson, Bray, Gray) e che risale fino al Godwin, che l'Engels stesso conosce bene come filosofo del proletariato inglese. Questa differenza del comunismo inglese dal francese, che è invece statale, è dal Labriola giustamente spiegato col fatto che mentre in Francia la repentina o violenta introduzione della libertà fa a questa imputare tutti i mali che la mutazione momentaneamente reca, col distruggere un equilibrio preesistente, in Inghilterra invece la graduale trasformazione mette in luce i vantaggi e li fa attribuire allo sviluppo successivo della libertà (*Riforme e rivoluzione*, 172 e segg.).

Ora appunto l'aver vissuto in Inghilterra tiene lontano l'Engels da ogni comunismo autoritario: che del resto sarebbe stato in contrasto insanabile anche col volontarismo della filosofia della *praxis*.

³⁾ Questo passaggio, dalla familiarità patriarcale dei rapporti fra padrone e servo alla opposizione « de la volonté du maître et des volontés des salariés » era stato messo in rilievo anche da Proudhon (*Contradiction écon.*, I, 162, 208) il quale per altro non vi scorgeva quel progresso, che vi trovava invece l'Engels, per la determinazione aperta della lotta di classe, preparatrice della rivoluzione proletaria.

⁴⁾ p. 63.

dell'industria, creando le grandi masse di lavoratori, viene, di fronte alla classe capitalistica, a formare il proletariato come classe. Per questo l'Engels nel processo di risveglio della coscienza proletaria attribuisce una funzione particolarmente importante alle grandi città, col loro accentramento industriale e la loro crescente azione sull'intelligenza dei lavoratori.

Le masse, i cui componenti si trovano in condizioni e con bisogni uguali, « cominciano a sentirsi una classe e si accorgono che, quantunque individualmente deboli, uniti sono una forza; la separazione dalla borghesia e l'istruzione¹⁾ vengono a dare ai lavoratori ed alla loro condizione di vita idee proprie; la coscienza sente d'essere oppressa, e gli operai raggiungono un'importanza sociale e politica. Le grandi città sono il focolare del movimento operaio; in esse gli operai hanno cominciato a riflettere sulla loro condizione e a combattere contro di essa; in esse apparve il contrasto fra borghesia e proletariato; da esse sono uscite le unioni operaie, il chartismo e il socialismo²⁾ ».

La solidarietà interna ad ogni classe e l'antagonismo tra le classi le han trasformate in *due nazioni* diverse e in aspra guerra fra loro: « gli operai parlano altra lingua, hanno altre idee, altri costumi e principi morali, altra religione e altra politica, che la borghesia »³⁾; essi tendono con ogni sforzo ad uscire da « una condizione, in cui non può un uomo o un'intera classe d'uomini pensare, sentire e vivere, umanamente »; la borghesia invece vuol mantenere con la forza della proprietà e dello stato il suo dominio⁴⁾. Così la

¹⁾ La borghesia, dice l'Engels, contribuisce a talo istruzione solo nella misura del suo interesse (pp. 86-7); ma dato il prim^o impulso, lo sviluppo spontaneo prosegue per opera dei proletari stessi; per l'azione anche dei socialisti e sulle basi del materialismo francese e del radicalismo del Bentham e del Godwin, il proletariato s'è formata una letteratura sua propria. (190-2)

²⁾ pp. 96-97.

³⁾ L'osservazione di questa diversità non soltanto di interessi, ma anche di maniera di vivere e di pensare, è più tardi accolta dal Marx (*Der achtzehnte Brumaire*, 98).

⁴⁾ pp. 98, 105, 169, 192.



coscienza della miseria è un fatto non individuale ma di classe; e la coscienza di classe è consapevolezza di un antagonismo, la quale si risveglia nell'atto stesso della lotta: « la conscience même, come s'esprime l'Andler, n'est que l'orientation des hommes dans l'action, et cette action n'est que le réflexe provoqué en eux par les actions préalables de leur milieu matériel et social »¹).

Ma la coscienza e la lotta di classe non sorgono tutto a un tratto: si sviluppano per gradi e fasi, che l'Engels determina, precedendo anche qui, come in tanti altri punti, il *Manifesto dei comunisti*²).

Come dirà poi il Marx, da prima la classe oppressa forma « une classe vis-à-vis de la classe dirigeante, mais non pas encore pour elle même »³).

Dalla prima brutale forma della delinquenza, la ribellione passa all'opposizione contro le macchine: la lotta di individuale diventa di gruppi; ma la sua inefficacia spinge a ricercare altri mezzi. La legge sul diritto di libera associazione⁴) li fornisce, permettendo alle unioni segrete di diventar palesi e, quindi, di estendersi e fortificarsi: s'iniziano le *trades-unions*, che patteggiano in nome collettivo

1) *Introd. histor.*, etc. 83. S'intende che nella espressione dell'Andler il riflesso provocato nella coscienza dall'azione dell'ambiente implica l'attività, non la passività della coscienza: il volontarismo, non il materialismo della *tabula rasa*.

2) Questi capitoli del libro dell'Engels a parere dell'Andler « aujourd'hui encore demeurent le manuel politique de la classe ouvrière, parce qu'ils pénètrent de la plus lucide raison les mouvements spontanés de la classe ouvrière durant tout le siècle » (*Introd. histor.* etc., 116).

3) *Anti Proudhon*, 241.

4) Rilevando l'importanza della legge sul diritto di libera associazione per lo sviluppo della coscienza di classe del proletariato, l'Engels viene a presentare in un nuovo e più interessante aspetto l'osservazione, sopra accennata, del valore che la proclamazione del diritto di libertà ha come momento preparatorio dell'eliminazione d'ogni servitù di fatto. I diritti dell'uomo diventano, nelle loro logiche applicazioni, arma di ogni gruppo o classe oppressa: qui è l'importanza della *Dichiarazione* dell'89 per la praxis storica del proletariato, non considerata dal Marx quando derideva « la libertà astratta e teorica » (*Disc. sul libero scambio*). Per altro negli

coi capitalisti e, quando non riescano nelle contrattazioni, ricorrono allo sciopero. La loro storia è per la maggior parte una successione di sconfitte; poche volte ottengono vittoria, perchè, se possono riuscire contro piccoli isolati ostacoli, veggono infranti i loro sforzi d'assalto contro la legge economica, che il salario si determini secondo il rapporto della domanda e dell'offerta, secondo le necessità della concorrenza capitalistica e gli effetti delle crisi.

Ma poichè questa loro impotenza deriva dal fatto che la concorrenza imperversa anche fra gli operai, che vi sono lavoratori estranei alle associazioni e sordi ancora alla coscienza della solidarietà (*Knobsticks*), la lotta e gli scioperi hanno sempre il loro valore ¹⁾ anche quando sanno d'andar incontro alla sconfitta: il loro fine essenziale, il loro vero risultato non è la vittoria immediata, ma la crescente solidarietà e coscienza di classe ²⁾. La lotta è protesta, è dichia-

articoli del 1847, scritti in collaborazione coll'Engels nella *Deutsche Brüsseler Zeitung*, è affermato ripetutamente l'interesse del proletariato all'uguaglianza dei diritti, alla libertà di stampa e di associazione etc., che gli danno la posizione di partito riconosciuto (*Il comunismo dell'osservatore renano*), la coscienza di classe e l'unità d'azione. « Con la sovranità popolare gli operai, spinti dalle condizioni esistenti, giungono al grado... « per cui non insorgono più... come individui... ma come classe, coi suoi « particolari interessi e principi, per assalire, secondo un piano prestabilito o con forze riunite, la borghesia. L'esito di questa lotta non può « esser dubbio... » (*Dazi protettori e sistemi del libero scambio*).

¹⁾ Che nella difesa degli scioperi, intesi come azione di classe per eccellenza, l'Engels prevenisse il Marx (*Misère de la philosophie*), riconobbe anche Art. Labriola (*Riforme e rivoluz.*, 95) che pure così spesso vede nell'Engels nulla più che un sofisticatore del pensiero marxista. Ma sarebbe agevole dimostrare come, nel delineare tutta la formazione della coscienza di classe, le fasi e le finalità della lotta del proletariato, l'Engels precorresse, oltre che la *Misère de la philos.*, anche il *Manif. dei com.*, il *Capitale* (cfr. i passi richiamati dal Labriola *Marx nell'econ.*, 197-201) e la stessa mozione sui sindacati, che il Marx ebbe a presentare al congresso di Ginevra del 1866 (cfr. del Labriola: *Contro G. Plekanoff*, 115-117).

²⁾ Potrebbe in questa affermazione dell'Engels vedersi un'anticipazione della famosa espressione del Bernstein: che il fine è nulla e il movimento è tutto. Ma qui per l'Engels il movimento ha il suo valore, in quanto prepara gradatamente le coscienze all'azione attuatrice del fine.



razione dei lavoratori « che non essi come uomini, devono sottomettersi alle circostanze, ma queste devono sottomettersi ad essi uomini »; lo sciopero è la scuola di guerra, che toglie alla morte intellettuale, all'acquiescenza passiva; suscita la coscienza della solidarietà e la volontà fattiva.

La volontà si sveglia, si forma, si educa nella *praxis* e per la *praxis*: la sua energia si sviluppa nello stesso esercizio della sua attività ¹⁾.

L'importanza di questa azione di classe è che essa tende ad annullare la concorrenza, che è il fondamento di tutta la società capitalistica. Le condizioni esterne s'impongono come una necessità agli uomini solo fino a che gli uomini non oppongano loro l'energia della propria azione volontaria. Il salario così resta dipendente dal rapporto tra domanda e offerta e dalle condizioni del mercato, finchè gli operai si adattino a lasciarsi trattare come una merce: il giorno che essi « dichiarino qual'è effettivamente il valore del lavoro, « come uomini i quali possiedono oltre la forza-lavoro anche una « volontà », sarà finita l'attuale economia con le sue leggi del salario ²⁾; gli operai sentiranno che per ottenere d'esser trattati nella determinazione del valore del lavoro *come uomini* e non come una merce devono sopprimere non una parte soltanto della concorrenza; ma la concorrenza con tutta

¹⁾ « Quello stadio metafisico e quasi teologale, che faceva a fidanza « nel potere obiettivo sociale e trascurava la prassi volontaria delle energie proletarie »; tale, secondo Enrico Leone (*La revisione del marxismo*, 179), la definizione della concezione storica del Marx e dell'Engels. Interpretazioni analoghe avremo a discutere più oltre, per quanto si riferisce allo sviluppo della dottrina posteriore al *Manifesto*; ma intanto per i momenti precedenti a questo possiamo bene escluderne l'esattezza.

²⁾ Le restrizioni molto gravi, che nello scritto contro L. Brentano l'Engels afferma d'aver fatto sin dal *Lage d. arbeit. Klassen* all'efficacia della legislazione operaia e delle organizzazioni di mestiere, riguardano appunto lo stato presente di imperfetta azione di classe: in questo è « ridicola fanfaronata » dire che gli effetti delle associazioni di resistenza possan paralizzare le conseguenze dell'armata di riserva o non essere annullati nei periodi di crisi (Cfr. *Brentano contro Marx per pretesa falsa citaz.*, a pp. 3-4 della Trad. ital.).



la fatalità delle sue conseguenze. Il dominio della borghesia, l'impero della proprietà s'avviano in tal modo alla fine ¹⁾; chè la soppressione della concorrenza non fra i soli operai, ma anche fra i capitalisti, suppone naturalmente la soppressione della proprietà privata.

Si può dunque dire di questa nuova concezione comunista che l'Engels viene a tracciare, — e che vuol già essere, secondo l'espressione di Antonio Labriola ²⁾, un *comunismo critico* — ciò, che l'Andler scrive a proposito del *Manifesto dei comunisti*: che il rapporto, in cui essa viene a porsi di fronte al proletariato, è « celui de la conscience claire « à l'action réflexe et instinctive... On a souvent cru que ce « communisme nouveau fait bon marché de l'idéologie. Il lui « fait seulement sa part et cette part est grande, puisque « elle est celle d'une conscience utile à mieux adapter les « hommes à leur milieu naturel et social. Mais il affirme que « nécessairement cette conscience reflète ce milieu... Les mi- « lieux sociaux différent. C'est pourquoi il n'y a pas socia- « lement des vérités éternelles... Il n'y a qu'une idéologie de « class. L'objet du communisme est de fonder l'idéologie « du prolétariat » ³⁾.

Ora l'ideologia del proletariato è costituita dall'umanismo; che, per altro, nascendo dialetticamente dalla negazione del *valore umano* come tale, non può perdere il suo carattere e significato d'universalità, per il fatto d'essere segnacolo di lotta d'una classe. Così l'umanismo trova nella concezione critico-pratica (cui più tardi vien dato il nome

¹⁾ pp. 59-60, 170-5, 179, 206.

²⁾ *In mem. del Manif. dei comun.* Chiamo comunista questa concezione dell'Engels, in quanto racchiude la negazione della concorrenza e della proprietà privata: tale carattere negativo, che essa ha comune con tutte le successive spiegazioni dell'Engels stesso e del Marx, e che ha fatto metter in dubbio dal Sorel (*Les polémiques pour l'interpr. du marxisme*) e in discussione dal Labriola (*Rif. e rivoluz.* 187-182) il comunismo del Marx, è conseguenza naturale del concepimento dialettico del processo storico cui preme di necessità più la negazione che la costruzione morfologica.

³⁾ *Introd. et comment.* 140-141.



di materialismo storico) il suo posto, la sua funzione storica e la sua stessa spiegazione.

Con parole, che richiamano quelle del Marx nel *Per la critica della filos. del dir. di Hegel* e nella *Sacra famiglia*, l'Engels spiegava nel 1885 come, alla luce del materialismo storico, « il comunismo dei francesi e dei tedeschi, il carti-
« smo degli inglesi non apparissero più qualcosa di casuale,
« che avrebbe potuto anche non essere. Questi movimenti si
« presentavano come movimenti della moderna classe op-
« pressa, del proletariato, in quanto forme più o meno svi-
« lupate della sua lotta, storicamente necessaria, contro
« la classe dominante, la borghesia; come forme della lotta
« di classe, ma diverse da tutte le altre precedenti per que-
« sto: che la classe odiernamente oppressa, il proletariato,
« non può compiere la propria emancipazione senza eman-
« cipare tutta la società dalla separazione in classi e dalla
« lotta fra le classi stesse. Ed ora il comunismo non signi-
« ficava più: fantastica costruzione di una società perfetta;
« ma esame della natura, delle condizioni e dei fini generali
« della lotta condotta dal proletariato » ¹⁾.

In questo scritto *Per la storia della Lega dei Comunisti*

¹⁾ Queste espressioni dell'Engels ci interessano anche per quanto osservammo in una nota precedente sul carattere necessariamente negativo del comunismo critico.

Nel passo qui riferito non risulta però la differenza tra quelle forme di comunismo, che nel *Manifesto* son chiamate « critico-utopistiche », o quella propria del Marx e dell'Engels: si rinnova così il difetto di quel passo della *Sacra famiglia*, là dove distinguendo il Fourier dai degeneri discepoli, l'Engels sembrava attribuire al comunismo franco-inglese un deciso carattere critico-pratico. « La critica dei francesi e degli inglesi...
« è l'effettiva attività umana degl'individui che sono i membri operosi
« della società, che come uomini soffrono, sentono, pensano ed agiscono,
« perciò la loro critica è nell'istesso tempo pratica... è la critica vitale etc. »
(nella trad. Leone a p. 139). Se non che il carattere pratico era ivi affermato per antitesi con la « critica astratta trascendentale » del cenacolo bauoriano; non perchè « la praxis del tutto empirica » del comunismo anglo-francese soddisfacesse l'Engels, che ne aveva già indicati i difetti fin dal *Lage Englands*.

L'Engels dunque riconosce ciò, che sembra invece disconoscere nella prefazione del 1895 alla *Condizione delle classi lavoratrici*; che la concezione critico-pratica del materialismo storico nega, sì, l'umanismo, ma nel significato dialettico, non in quello volgare; in quanto, affermandolo come rivendicazione nella lotta di classe del proletariato ¹⁾, lo fa suo momento intrinseco, senza tuttavia distruggerne il valore universalistico.

Or questa appunto è la concezione del *Lage d. arbeit. Klassen*. Dalla comune coscienza della *Unmenschlichkeit* alla solidarietà e coscienza di classe; da questa all'azione, diretta ad abolire la concorrenza e a sostituire alla guerra bestiale, alla condizione che rende *homo homini lupus*, la umanità consociata e libera dalla cieca fatalità dell'economia capitalistica: in questo processo l'umanismo costituisce quasi il punto di partenza (nelle coscienze) e il punto d'arrivo (nella realtà storica). Esso è la filosofia del proletariato, i cui interessi non sono particolari di classe, ma coincidenti con quelli di tutta l'umanità.

Dirigendo la sua lotta contro la dissoluzione della società in monadi antagonistiche, contro l'atomismo della concorrenza, che ha la sua tipica espressione nell'*Unico* di Max Stirner ²⁾, è naturale che la classe lavoratrice sia animata da uno spirito di umanità, vegga in ogni uomo ³⁾ *l'uomo*; si sforzi di sviluppare l'educazione umana ⁴⁾; ma l'umanismo è per essa, nelle condizioni attuali, arma di lotta; compie

¹⁾ Per questo carattere di rivendicazione inerente allo scritto dell'Engels, può accogliersi solo *cum grano salis* l'affermazione che egli fa contro il Müllberger nel 1872 (*Per la quest. delle abitaz.*), che alla sua descrizione fosse estraneo ogni *sentimento di diritto* (cfr. il 3° degli articoli del *Volksstaat*).

²⁾ *Condiz. delle classi lavoratrici*, 18-19, 220-1.

³⁾ Anche quindi nei *Knobstiks*, anche nel *Lumpenproletariat*. Resta pertanto esclusa l'ipotesi (talora considerata come derivante dal disprezzo del Marx o dei marxisti per il *Lumpenproletariat*) di un futuro *quinto stato* che rimanga fuori dall'emancipazione proletaria.

⁴⁾ *Ibid.*, 99, 170.



cioè nella sua praxis storica una funzione dialettica, come negazione e superamento della *Unmenschlichkeit*.

Nel processo dialettico, che è caratteristico di ogni sviluppo storico, la coscienza e la volontà sorgono adunque e sono stimulate dall'azione delle condizioni obiettive; ma da esse poi nasce l'azione modificatrice di queste: ecco la concezione critico-pratica del processo storico ¹⁾, cui è quindi inerente il telismo della *praxis*, la filosofia della volontà.

Ma trattandosi di volontà ed azione non individuale, si bene di classe, e svolgendosi l'azione delle classi in conflitti corrispondenti agli antagonismi dei loro interessi, l'essenza del processo storico appare nella lotta delle classi.

L'originalità del Marx pertanto, nella teoria che tutta la storia umana sia lotta di classi, non è quale talora ha voluto farla apparire l'Engels, il quale anzi aveva preeduto il suo amico su questa via. Ma su lui, più che le ispirazioni teoriche d'altri scrittori, aveva operato la suggestione della vita inglese e delle lotte che, segnatamente dai chartisti, vi si combattevano; e tale suggestione in lui e nel Marx veniva a determinare una concezione dialettica di tutta la storia, che non passava dalla deplorazione dei mali alla aspirazione contemplativa verso una società migliore, ma vedeva nel momento negativo la condizione dello sviluppo.

Si trattava di dimostrare, scrisse poi il Marx nel suo *Herr Vogt* (1860), che non era questione dell'attuazione di sistemi utopistici, ma della partecipazione cosciente allo sviluppo storico della società: la concezione risultante era perciò critico-pratica ²⁾. Non si può certo quindi consentire

¹⁾ Sull'azione delle condizioni obiettive però l'Engels ammette anche una certa influenza del carattere nazionale o dello sviluppo storico, onde la possibilità di risultati alquanto differenti da irlandesi a inglesi, da meridionali a settentrionali, da latini a germanici (70-73, 218).

²⁾ « Dovo i sentimentali e i reazionari vedono nella lotta di classe e nella miseria dei lavoratori un fatto doloroso o da scongiurare siccome malefico, Marx ed Engels vi scorgevano uno strumento di progresso, cioè il mezzo per compiere la rivoluzione sociale. Ma un tal passo innanzi agli utopisti o sentimentali non era possibile se non per la loro attiva



con l'Andler ¹⁾ quando per la teoria della lotta di classe vuol determinare una precedenza non soltanto del Baboenf e del Buonarroti ²⁾ — la cui influenza si sarebbe esercitata attraverso lo Schuster e il Weitling — e del Blanqui, i quali, almeno, erano rivoluzionari, ma anche dei Saintsimoniani e del Bazard ³⁾ e persino del socialismo filosofico di Karl Grün ⁴⁾.

La dichiarazione che sempre nella storia ci sia stata una distinzione di poveri e ricchi, servi e padroni, la deplorazione di essa e l'aspirazione ad eliminarla non sono affermazione della lotta di classe come processo dialettico della storia. Nè l'entusiasmo rivoluzionario nè, tanto meno, l'idealismo umanitario possono costituire una concezione critico-pratica, quale l'Engels e il Marx intesero fondare: « mal s'ataglia il nome di precursori »; diremo con Antonio Labriola ⁵⁾ « a quelli i quali formularono dottrine e iniziarono movimenti... che furon superati dalla dottrina del comunismo « critico, che è teoria della rivoluzione proletaria ». Se anche i diversi elementi, di cui questa dottrina si costituisce, possono, isolatamente presi, trovare dei precursori ⁶⁾ non possono costoro dirsi tali rispetto ad una dottrina, che i vari momenti componga ad unità di sintesi.

Il problema fondamentale per l'interpretazione di questa dottrina appunto intorno a tale unità di sintesi si aggira; ed ora che abbiamo considerata la questione per quanto si

« partecipazione alle lotte di classe contemporanee. In quanto essi agivano « nel movimento socialista, avevano la coscienza che la storia si muove per « l'azione a disegno degli uomini, che le circostanze condizionano o che il « loro stato di classe determina » (A. Labriola, *Marx nell'epoca*, etc., 72).

¹⁾ *Introd. histor. et comment.*, 64 o segg.

²⁾ *Manifeste des Egaux* (1796); *Conspiration pour l'Egalité* (1828).

³⁾ *Doctrine saintsimonienne*.

⁴⁾ *Ueber wahre Bildung*.

⁵⁾ *In memoria* etc., 14.

⁶⁾ Fra questi precursori del resto non si intende perchè abbia ad esser trascurato sempre il Carlyle (*Past and present* e più specialmente *Chartism*). Accogliendo del precorrimiento il concetto così lato dell'Andler, si dovrebbe ricordare persino il Disraeli, col suo *Sybil or two Nations*, richiamato anche dall'Engels nel *Lage d. arb.. Kl.*



riferisce al rapporto dell'umanismo con la teoria della lotta di classe, resta a discutersi l'altra: come può il volontarismo della *praxis* conciliarsi con quelle leggi obiettive dell'economia, che appaiono già sin dagli *Umrisse zu ein. Kritik* decisive nella determinazione del processo storico ¹⁾? Se, come l'Engels già fin d'allora mostrava di pensare, nell'economia è il nucleo della storia, non dovrebbe supporre inerente a questa un fatalismo?

La questione si può considerare in certa guisa duplice, riguardando il modo di concepire sia la società come ente collettivo di fronte agli individui viventi ed operanti, sia il processo della economia di fronte a tutte le forme dell'attività volontaria: sopra entrambi i punti può sorgere l'opposizione tra fatalismo delle leggi obiettive e volontarismo della *praxis*.

Tra queste due antagonistiche direzioni di pensiero non sempre chiara appare la posizione del Marx e dell'Engels: onde la divergenza delle interpretazioni date dai vari studiosi e critici; divergenza che occorre discutere già a proposito dei primi scritti dell'Engels, e specialmente del *Die Lage d. arbeit. Klassen*.

Che cosa è la società per il Marx e per l'Engels? « È un « oggetto per se stante di cui l'individuo è l'elemento tra-
« seurabile »; un organismo autonomo, la cui dinamica è indipendente da ogni volontà e da ogni potere dell'uomo' — rispondono alcuni, come Enrico Leone ²⁾. « Una categoria, una « idea sotto la quale si dispongono alcuni fatti relativi ai « rapporti esistenti fra gli uomini, anzichè un organismo « reale e vivente, con volontà e organi propri » — sostengono altri, come Arturo Labriola ³⁾.

Limitandoci per ora alle prime manifestazioni del pensiero originale del Marx e dell'Engels, dobbiamo escludere

¹⁾ « Messo in moto che sia un principio, esso genera da sè le sue conseguenze, piacciono esse oppur no agli economisti ».

²⁾ *La revisione del marxismo*, 135, 177-9, 192-3.

³⁾ *Marx nell'econ. e come teor. del social.*, 88-92.



entrambe le opposte interpretazioni. Per la prima ci basti richiamarci alle note I e III del Marx sul Feuerbach, contrapponenti la filosofia della *praxis* al materialismo che vede nell'uomo un passivo prodotto dell'ambiente; e agli scritti dell'Engels fin qui esaminati e al significato che vedemmo doversi attribuire alla sua dichiarazione che la storia sia « l'uno e il tutto » ¹⁾. Per la seconda ci limitiamo a ricordare la VI delle già citate note critiche del Marx al Feuerbach, che nello stesso individuo ricerca « l'insieme delle relazioni sociali »; e l'importanza che vedemmo attribuita dall'Engels, nel *Lage d. arbeit. Klassen*, all'ambiente sociale sulla stessa capacità di sviluppo e d'orientamento delle coscienze e del pensiero individuali.

Su questo punto mi sembra che abbia veduto giusto il Sorel, là dove, distinguendo col Prof. Reuleaux il sistema *meccanico* (del Marx) dal *cosmico* (delle *attrazioni* del Fourier) notava che col Marx « non si studiano più *degli uomini*, ma « *dei gruppi*, di cui i sentimenti, i desideri, le condizioni giuridiche si sono costituiti storicamente e si sono concretati « in modo abbastanza saldo perchè l'osservazione scientifica « ne sia possibile. La psicologia individuale non forma dunque più la base della sociologia; questa studia degli « seri complessi... » ²⁾

¹⁾ Cfr. qui a dietro la prima parte di questo cap.

²⁾ *Saggi di critica del marxismo*, 142. Il Sorel ha, secondo me, veduto giusto pur senza esprimere del tutto giustamente l'interpretazione da darsi al pensiero marxistico su questo punto. Il Marx, egli dico « non concepisce la società come una riunione di atomi sottomessi a delle attrazioni, « ma come una catena cinematica formata d'elementi solidi che agiscono « per pressione gli uni sugli altri ». Parrebbe da queste parole che ci trovassimo di fronte agli individui, i quali eserciterebbero gli uni sugli altri pressioni ed urti: un rinnovamento, quasi, della concezione hobbesiana della società. Invece il Sorel continua con le parole, sopra riferite, da cui appare che gli elementi di questa catena cinematica non sono gli individui, ma i gruppi, le classi: elementi *solidi* inquanto possono esercitare (mi sia lecito quest'espressione che potrebbe parere un gioco di parole) un'azione *solidale*, in quanto cioè siano uniti, nei loro elementi compositivi, da una solidarietà d'interessi e di *praxis*. Il concetto fourieristico dell'attrazione è così negato dialetticamente, non nel significato volgare della parola.

Tale atteggiamento del pensiero marx-engelsiano di fronte al modo di concepire la società è del resto il risultato naturale della duplice opposizione all'ente-stato hegeliano, disconoscente i diritti della società quale « meccanismo di equilibrio di forze »¹⁾, e all'autocoscienza bauciana, rinnegante ogni valore e funzione storica delle masse. L'uomo è per il Marx come per l' Engels l' elemento attivo del processo storico: ma quest'uomo non è l'individuo astratto, isolatamente concepito; non è l'atomo, che è per se stesso ciò che è, indipendentemente da tutte le relazioni esterne²⁾.

¹⁾ Cfr. qui addietro, a p. 82.

²⁾ Si ricordi quel passo della *Sacra famiglia*, nel quale il Marx splendido mostrava l' inapplicabilità della concezione atomistica agli uomini e alla loro società (Cap. VI, *batt. contro la rivoluz. franc.*, 109-110 nella trad. Ital.); si ricordino le note al Feuerbach. Strano per tante apparenze che proprio Arturo Labriola, il quale afferma la necessità, per intendere Marx, di muovere dalle note al Feuerbach, e l'importanza fondamentale della *Sacra famiglia* (*Marx nell'econ.*, 37, 75-6, 78), sostenga poi che (pp. 88 e segg.) nessuno più che il Marx dovesse vedere nella società una pura categoria mentale « perchè nessuno più di lui ha messo con tanta « veemenza in rilievo l' insolidarietà fondamentale degli aggruppamenti « umani ». Ai richiami su indicati qui possiamo aggiungere tutto quel che si è dette sulla questione del rapporto fra l'umanesimo e la teoria della lotta di classe nel Marx e nell' Engels o sull'importanza della solidarietà nella formazione delle classi, la cui esistenza *per se medesima* (oltre che di fronte alle classi antagonistiche) proprio il Marx dichiarava consistere nella unità di coscienza o d'azione.

L' insolidarietà, dice il Labriola, è intrinseca alla produzione (divisione del lavoro), ove si generano le antitesi, che pongono capo alle classi; là dove « l' ambiente proprio dell' idea di solidarietà è lo scambio », che crea, nella dipendenza reciproca degli uomini, la società economica. Ora qui osserviamo: 1°) che la società, negata come organismo reale e vivente sul terreno della produzione, riapparirebbe come tale sul terreno dello scambio; 2°) che contro all' ipotesi che nel marxismo « le nozioni di lotta « e di solidarietà abbiano ciascuna il proprio ambiente » (rispettivamente la produzione e lo scambio), sta la ricerca, fatta prima dall' Engels e poi dal Marx, dello sviluppo graduale e progressivo della solidarietà nel proletariato. Qui, dove certamente i rapporti reciproci non sono di scambio, la solidarietà costituisce la forza formatrice della classe, che riesce, appunto in virtù della solidarietà, ad essere un organismo reale e vivente. E nel *Verein freier Menschen*, o nella società comunista non esisterebbe



Fin che l'individuo resti a sè non è capace di praxis storica: per questo occorre l'azione dei gruppi e delle classi ¹⁾ Tale teoria è il risultato della generalizzazione a tutto il processo storico di ciò, che appariva una necessità per l'azione storica del proletariato. I gruppi, le masse devono formarsi una coscienza comune, un'essere fatto di solidarietà d'interessi, d'aspirazioni, di attività ²⁾; così si formano specialmente quei gruppi di particolare importanza, che sono le classi: enti reali nel processo della storia, forze contrastanti dal cui meccanismo di equilibrio risulta la società. Quindi nè la società è un oggetto per se stante o un organismo autonomo, nè una categoria sotto cui si comprendano alcuni fatti, relativi ai rapporti fra gli individui: è un processo storico reale e vivente, come reali e viventi sono le classi, dai cui rapporti e conflitti la società viene via via determinata nei successivi atteggiamenti e caratteri; come reali e viventi sono gli uomini, nella cui coscienza ed azione solidale la classe si afferma.

In questa coscienza ed azione di classe è per altro, secondo l'Engels e il Marx, decisivo quel momento economico che è costituito dal sistema dei bisogni: e dall'affermazione della sua importanza e dallo studio di esso, come di processo governato dalle sue proprie leggi, nasce l'altra questione: quale sia, nel materialismo storico, il rapporto fra economia e storia.

solidarietà anche sul terreno della produzione? Tanto più la tesi del Labriola (affermata da lui per il solo Marx) si deve poi ritenere discordante dal pensiero dell'Engels, il quale in uno dei passi della *Sacra famiglia* contro Edgar Bauer avova sostenuto precisamente sul terreno della produzione la solidarietà intesa come organizzazione del lavoro. Solidarietà obiettiva, questa, riguardante il fatto della produzione in sè; ma strettamente collegata dall'Engels con quella solidarietà soggettiva (dei sentimenti) che si può riassumere nel nome di umanismo.

¹⁾ Questo è il concetto informatore di tutta l'opera *Die Lage d. arbeit. Klassen* dell'Engels.

²⁾ Aver descritto le fasi progressive di questa formazione nel proletariato è merito dell'Engels, che in ciò precorre, come s'è più volte detto, gli scritti del Marx.



Le interpretazioni di seguaci e critici si distinguono in due gruppi: per gli uni l'economia deve intendersi come dominante la storia (e, per tanto, va concepita separata da essa); per gli altri identica con questa e processo storico essa medesima (intendendo l'espressione *processo storico* come designante il risultato della praxis umana).

Ora l'Engels fin dagli *Umrisse*, opponendo al fatalismo della legge di Malthus il concetto, caratteristico della filosofia del Feurbach, dell'uomo come attività produttrice nella sua energia fisica di lavoro e intellettuale di genio scientifico inventivo, affermava nello stesso sviluppo dell'economia la praxis storica; come del resto nella stessa previsione catastrofica aveva affermata la volontà umana quale momento decisivo nei punti critici del processo economico.

La concezione medesima qui si rinnova e riafferma. E se l'importanza dell'economia nella storia non era, come fu osservato, un'idea nuova, nuovo è il modo d'intendere il loro rapporto, il rapporto cioè fra l'oggettivo e il soggettivo, fra le condizioni economiche e l'azione volontaria, applicando al processo storico l'antropologismo volontaristico del Feuerbach.

Ha notato l'Andler ¹⁾ come già l'economista Blanqui avesse affermato il rapporto fra storia ed economia nel senso che « la première fournit les faits, la seconde en explique « les causes » ²⁾; e il Proudhon avesse vista la storia dominata dalle leggi dell'economia ³⁾; e il Pecqueur ⁴⁾ avesse considerato fondamentale il modo di produzione, e il List ⁵⁾ le forze produttive; e il Buret, in quel suo libro *La misère des classes labourieuses en France et en Angleterre*, (1840) che anche nel titolo preannuncia il libro dell'Engels, avesse scorta l'azione delle macchine sulla divisione delle due classi

¹⁾ *Introd. histor. et comment.*, pp. 71-81.

²⁾ Citaz. da Tcherkesoff: *Pages d'hist. soc.*

³⁾ *De la créat. de l'ordre dans l'humanité*, messo in rilievo da Koigen: *Z. Vorgesoh. d. mod. philos. Sozialismus.*

⁴⁾ *Intérêts du commerce* (1833); *Des Amélior. matér.* (1840).

⁵⁾ *Syst. d'écon. polit. nation.* (1841).



dei capitalisti e dei salariati, e il Bazard ¹⁾ il Vidal ²⁾ Lorenz Stein ³⁾ avessero compreso che tra le classi in lotta il potere politico appartiene a quella, che ha la preponderanza economica ⁴⁾. E inoltre il Plekanoff ⁵⁾, seguendo indicazioni date dallo stesso Engels ⁶⁾, ha messo in rilievo la trattazione materialistica della storia, che in Francia avevan fatto Guizot, Thiers, Mignet e Thierry, che per tal modo ebbero ad esercitare una notevole azione sul Marx.

Ma acutamente Arturo Labriola ⁷⁾ osservò degli storici ricordati dal Plekanoff, e noi potremmo dire degli scrittori richiamati dall'Andler — tranne, in parte, il List, col suo concetto di *forze produttive*, che può comprendere gli elementi oggettivi e i soggettivi insieme — che il loro è un *determinismo economico*, il quale separa gli uomini, che vivono e fanno la storia, dall'economia, oggettivata e operante sopra di essi quasi dall'esterno ⁸⁾.

1) *Dootrine saintsimoniene.*

2) *De la repartit. des richesses.*

3) *Der Sozial. u. Commun. d. heutigen Frankreich* (1842). Recentemente anche Gaetano Do Sanctis in un capitolo polemico del libro *Per la scienza dell'antichità (Intorno al mater. stor. pp. 259-299)* ha rivendicato all'opera di Lorenz Stein, Rod. di Gneiste, Aug. Boeckh il merito d'aver dimostrato l'importanza dei dati reali dello sviluppo economico-sociale.

4) Del resto questi concetti sono così poco proprietà esclusiva del Marx e dell'Engels, e così diffusi, invece, fra gli economisti in genere, che sarebbe agevole citar passi di scrittori, i quali certamente non subirono alcuna azione del Marx e dell'Engels, come lo Stuart Mill (vi sono ad os. passi caratteristici nell'opuscolo *On Liberty*), in cui taluni principi, che si considerano fondamentali del materialismo storico, si trovano affermati.

5) *Beitr. z. Gesoh. d. Material.*, 1896, p. 186.

6) Nello scritto su *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filos. class. ted.* (nella trad. ital. cfr. p. 33). Cfr. anche lettera 25-I-1894.

7) *Marx nell'econ.* 69-70.

8) La distinzione è tanto più importante in quanto spesso, e anche da studiosi valenti, sono state confuse due concezioni, che son pure così profondamente diverse. Rimando come esempio agli articoli di Aloss. Levi su *Determinismo economico e psicologia sociale* nella *Riv. di filos. e sc. affini* del 1902. Tra le concezioni di determinismo economico ó anche quella sostenuta nelle sue opere dal Loria, il quale però usa, per designare la

« Dire che l'economia determina la storia... serve appena pena per un'approssimazione provvisoria, purchè sia data « per tale appunto. Bisogna sorprendere l'uomo come essere « che fa la storia e che fa la sua economia »: là dove gli altri hanno creato artificialmente un dualismo, « il problema « del marxismo è vedere come storia ed economia siano tutt'uno e si spieghino per il loro spiccarsi da un medesimo « punto, che è l'uomo » ¹⁾.

Ora ad attribuire tale concezione all'Engels in questo periodo di sviluppo del suo pensiero potrebbe sembrare d'ostacolo l'affermazione di quelle leggi — o pretese leggi — economiche, già accolte negli *Umrisse* e ripresentate nel *Lage d. arbeit. Klassen*: della periodicità delle crisi, della miseria crescente e della concentrazione dei capitali; tutte connesse col principio della cecità e fatalità dei processi economici. La previsione rivoluzionaria, cui l'Engels vuol giungere, anche da questi elementi potrebbe scaturire: l'industria col suo accentramento progressivo produce da una parte l'accumulazione dei capitali in poche mani, dall'altra, per il passaggio dei piccoli proprietari nel proletariato, l'aumento di quell'armata di riserva, creata dalla sostituzione delle macchine al lavoro umano: quindi, per la cresciuta offerta della mano d'opera, s'abbassano i salari al *minimum* delle sussistenze, s'aggravano lo sfruttamento e la miseria. Le crisi periodiche e sempre più rovinose derivanti dall'anarchia della produzione, acuiscono entrambi i processi: quando si siano venuti a formare da una parte un manipolo di capitalisti, esiguo di numero ma accentratore di tutte le ric-

sua teoria, l'espressione « economismo storico » (cfr. *La sociologia*, 1901, p. 132): e questo pure è opportuno notare poichè più d'una volta è accaduto si sia combattuto il Loria da chi voleva confutare il Marx o l'Engels.

¹⁾ Già magistralmente Antonio Labriola aveva scritto, distinguendo il materialismo storico dalle interpretazioni economiche della storia: « Qui siamo nella concezione organica della storia. Qui è la totalità e la unità della vita sociale che si ha innanzi alla mente. Qui è la economia stessa, che vien risolta nel flusso di un processo... » (*In memoria del Manif. dei Comun.*, 67).



chezze, dall'altra una sterminata massa di proletari cacciati all'estremo limite della miseria, il sopraggiungere di una nuova crisi è come la scintilla, che accende la vampa della violenza rivoluzionaria: tutto è quindi prodotto fatale di processi economici, e la volontà umana è un semplice strumento, anche nel momento in cui diventa arma della trasformazione sociale.

Secondo l'espressione sintetica, che il Chiappelli ha inteso dare del materialismo storico, « i rapporti economici « hanno in sè come il segreto del loro svolgimento, mentre « l'uomo con tutte le sue qualità e colla sua volontà libera « solo in apparenza, nella produzione della vita quotidiana « è solo il portatore e l'esponente di questo svolgimento « economico ». ¹⁾

Convien dire, innanzi tutto, che, ove tale fosse la concezione affermata dall'Engels, essa non sarebbe stata certamente una novità: i diversi elementi di cui si compone erano come fu più volte notato, un luogo comune della letteratura economica e socialista precedente. L'origine loro va ricercata in quelle *leggi di tendenza*, formulate dagli economisti al principio del secolo, e in particolar modo nella legge di popolazione del Malthus e in quella sul ritorno periodico delle crisi del Sismondi ²⁾: diffuse fra gli scrittori politici e fra gli economisti, discusse o sviluppate nella letteratura anticapitalistica e socialista di Inghilterra, di Francia, di Germania avevan generato tutto quel complesso di previsioni che venivan battezzate per *leggi* dell'economia capitalista.

Dal Sismondi lo Schuster aveva così tratte le tesi dell'accumulazione e proletarizzazione crescenti, con la conseguente discesa dei salari, e le aveva diffuse nella *Federazione dei proscritti*, che procedette la *Lega dei Giusti*; il Buret invece (*Misère des classes ouvrières*) ne aveva ricavata la teoria

¹⁾ Cfr. Chiappelli: *Le prem. filos. del social.* in *Legg. e medit.*, p. 319.

²⁾ Art. Labriola: *Contro G. Plekanoff.* etc., pp. 69-78.



delle crisi ¹⁾. Vidal, Pecqueur ²⁾ Considérant ³⁾ avevano ripetuto analoghe dottrine che, del resto, non erano certamente estranee ai socialisti inglesi (Bray, Gray, Godwin, Thompson) e persino a scrittori, come il Carlyle ⁴⁾, che restavano completamente al di fuori dell'economia politica.

Ma se è certa l'azione, diretta o indiretta, di tutti costoro sopra il Marx e l' Engels, non altrettanto certa è l'adesione incondizionata di questi ultimi a quelle idee. Tuttavia l'opinione più diffusa vede in tali teorie l'essenza e il nucleo del marxismo; ed anche tra quelli che le considerano bagaglio affatto secondario ed accessorio, si attribuisce al Marx e all' Engels « il torto di non aver approfondito questo luogo comune del sentimento socialista » ⁵⁾.

Limitandoci per il momento all' Engels e alla fase del suo pensiero, che stiamo esaminando, dobbiamo riconoscere che egli sfuggiva al difetto di quanti, confondendo le *tendenze* con le *leggi*, si lasciavano andare a previsioni fatalistiche, rinnovando l'errore del Malthus di sostituire un movimento virtuale a quello reale. Scrive Arturo Labriola che quelle leggi di tendenza « avevano questo di proprio, che nel corso « della loro azione presuntiva i loro effetti dovevano necessariamente agire sulla causa e volgerla ad altro. In altri « termini, appena le tendenze raffigurate con quelle leggi « cominciavano a funzionare, l'effetto, ben lungi dall'agire « come una causa potenziata, si risolveva in una causa totalmente diversa e quindi come genitrice di novelli effetti « totalmente opposti ai primi. Nè questo doveva far meraviglie. Quelle leggi, svolgendosi in un senso opposto al « principio di conservazione sociale, dovevano provocare lo « sviluppo di una serie di forze, favorevoli alla conserva-

1) Cf. Andler, *Introd. hist. et comment.*, 15-19, 35-6, 99, 174.

2) Andler, 93-95; Labriola: *Marx nell'econ.* 70-71.

3) *Manif. de la Démocr. au XIX siècle*, cit. in Labriola: *Contro G. Plekanoff*, 72.

4) Cfr. *Die Lage Englands* dell' Engels.

5) Labriola: *Contro G. Plekanoff*, 73.



« zione sociale e che perciò o sospendevano o distruggevano « l'azione delle leggi medesime » ¹⁾).

Queste parole ho voluto riferire per intero, perchè mi sembrano corrispondere singolarmente al pensiero dell'Engels. E, dato il procedimento dialettico che in lui è, non meno che nel Marx, caratteristico, appare ben naturale che di ogni momento del processo storico egli vegga l'azione nel senso, che esso generi da sè la sua antitesi, per la reazione che determina nella volontà e nella praxis umana. La *tendenza* per tanto non si traduce in *legge*: ha la sua esistenza ed efficacia storica precisamente in quanto viene negata; la causalità, così concepita dialetticamente, esclude il fatalismo dello sviluppo determinato dal processo economico per sè, in quanto fa il suo posto all'attività volontaria umana come a fattrice effettiva della storia.

L'Engels, già sin dagli *Umriss*e aveva opposto alla teoria del Malthus il concetto dell'uomo come principio d'attività ²⁾: nel *Loge d. arbeit. Klassen* riprende l'attacco contro « questa teoria che è il più comodo letto di pigrizia » ³⁾ e contro le sue applicazioni nel campo dell'economia che più tardi invece troveranno la loro troppo fiduciosa affermazione

¹⁾ *Ibid.* 74.

²⁾ L'atteggiamento dell'Engels di fronte alla dottrina malthusiana fu di recente rinnovato e sviluppato in un libro (*Accrescimento e sviluppo nella natura e nella società*, Stuttgart, 1910: recens. in *Critica sociale* del luglio 1910) dal Kautsky, cui l'influenza dell'Engels e del Marx trasse dall'accettazione alla confutazione di quella teoria.

³⁾ pp. 63-5, 226-30. A proposito della legge del Malthus, l'Engels richiama la proposizione dello Smith, che la richiesta di lavoratori regoli la loro produzione come accade per qualsiasi altra merce: se ve n'è troppi, miseria od epidemie sopprimono il superfluo; se pochi, crescendo i salari, aumentano matrimoni e nascite. Nel dar ragione allo Smith per altro egli non s'avvede della contraddizione in cui cade là dove (p. 76) considerando la miseria come stimolo allo sfogo sessuale, viene ad ammettere la maggior prolificità proprio nelle condizioni opposte a quelle in cui la vedeva lo Smith. La contraddizione però si elimina solo che in luogo di nascite si parli di sopravvivenza dei nati.



nelle *cherne Lohngesetz* del Lassalle ¹⁾. Se vi fosse popolazione sempre e sempre più superflua, dovrebbe, per l'accrescimento progressivo dell'armata di riserva industriale, necessariamente aversi un abbassamento progressivo dei salari: e l'abbassamento non avrebbe neppure più il limite, che la ricardiana legge di bronzo fissava; ma sarebbe, secondo la teoria del Sismondi, del Buret e del Proudhon — che l'Andler ritiene introdotta poi nel *Manifesto* per influenza dell'Engels ²⁾ — illimitato.

Ora non v'ha dubbio, che l'Engels abbia considerata

¹⁾ Nel paragone fra l'Engels, il Marx e il Lassalle di fronte alla dottrina del Malthus e alla legge di bronzo, conviene per altro tener conto di elementi solitamente trascurati. Da quando il Marx nella *Critica del progr. di Gotha* dichiarò, richiamandosi alla dimostrazione del Lange, essere la legge di bronzo lassalliana nulla più che la teoria del Malthus col timbro del Lassalle, l'adesione di questo alla dottrina malthusiana fu comunemente ammessa come non dubbia. Anche il Loria, in un parallelo fra i due agitatori socialisti, considerando che la legge del salario è fondata dal Lassalle sulla teoria della popolazione, dal Marx sulla conversione del capitale variabile (salari) in capitale costante (macchine), poneva il primo fra i seguaci del sistema delle leggi naturali di Ricardo e Malthus, e faceva del secondo l'iniziatore del sistema delle leggi sociali, più facilmente attaccabili dalla critica rivoluzionaria (*Marx e la sua dottrina*, 53-54). Ma il Lassalle non accettava la legge del Malthus: e ne fa fede quella sua risposta all'Associaz. oper. che l'aveva interrogato sul malthusianismo. « L'errore di Malthus che gli alimenti non possano aumentare come gli uomini è da lungo tempo smentito », egli scrive: quindi l'esortazione a limitare il numero dei figli « è assolutamente contro l'economia. Fin da A. Smith tutti gli economisti » dichiarano « che il lavoro umano è la sorgente di ogni ricchezza. Più uomini dunque vi sono, « maggiore è la ricchezza »; e se ciò non si verifica attualmente, dipende dall'antagonismo economico che travaglia la nostra società. « Questo dunque deve essere corretto. Allora l'aumento della popolazione aumenterà la sorgente della ricchezza » (pubblic. fra i *docum. della Diriz. della Assoc. gener. oper. ted.*; in *Collez. Cicc.* cfr. il fasc. 35 della III serie, a p. 44).

L'atteggiamento del Lassalle di fronte alla legge del Malthus appare così analoga a quella dell'Engels. Ma quella legge — che, osserva il Marx, se fosse vera dovrebbe valere anche per un assetto socialista — se è falsa non può valer più nemmeno per la società attuale. Così la *cherne Lohngesetz* lassalliana veniva dal suo stesso autore scossa nelle sue fondamenta.

²⁾ *Introd. hist. et comment.* 107 e segg.



questa tendenza come progrediente per se stessa all'infinito; ma il concetto di tendenza ha questo di diverso dal concetto di legge: che dove alla ferrea necessità della seconda invano s'opporrebbe la volontà umana (tale, di fatti, il pensiero del Lassalle), allo sviluppo *virtuale* della prima possono efficacemente contrastare quella solidarietà ed azione di classe, cui l'Engels fa appello.

La legge di bronzo, quale il Lassalle la afferma, è il risultato di una astrazione. Fra gli infiniti momenti del processo della storia e dell'economia, egli ne astrae uno; e isolato lo considera nel suo sviluppo potenziale, come se questo avesse poi ad essere effettivo: è un esempio tipico di quel *derminismo economico*, che così spesso e così a torto si confonde col materialismo storico. Ma l'Engels non compie tale astrazione; precisamente a proposito dell'aumento dell'armata di riserva egli dice: « tale fenomeno va sempre oltre... o piuttosto, così proseguirebbe, se altre circostanze non intervenissero » ¹).

Già all'Engels non sfuggiva che il duplice processo della concentrazione progressiva dei capitali e della crescente proletarizzazione, con i suoi effetti di aumento dell'armata di riserva e abbassamento dei salari, sarebbe travagliato da una contraddizione intima, che vieterebbe la traduzione in atto del suo sviluppo virtuale ²). Egli aveva bene appreso dal Sismondi che « ce sont les acheteurs et non les besoins que cherche le commerce » ³): egli vedeva che i disoccupati « escono dal mercato..., non possono più comperare; per conseguenza la quantità di generi già da essi richiesta non « abbisogna più di venir fabbricata » ⁴).

Applicando anche all'abbassamento progressivo dei salari questo concetto della diminuzione della capacità d'acqui-

¹) Cfr. nella trad. ital. a p. 64.

²) Per altre vie più tardi il Marx, con la legge di decrescenza del profitto, arrivava allo stesso risultato di riconoscere la negazione di se stessa intrinseca alla tendenza del concentramento dei capitali.

³) *Nouveaux Principes*, I, 329: cit. nell'Andler, 102.

⁴) op. cit., 64.



sto nella massa proletaria, si avrebbe, col progressivo esaurimento dei mercati, l'esaurimento della produzione e del capitalismo¹⁾. L'Engels qui, confondendo un fenomeno speciale dell'Inghilterra d'allora con una possibilità generale di tutto il capitalismo industriale, crede che il processo contenga in sè il proprio correttivo, perchè, secondo lui, l'abbassarsi dei prezzi degli articoli darebbe, con lo sviluppo intensivo del mercato, una ripresa della produzione e per ciò della richiesta di lavoratori; ma questa sua opinione, per fallace che sia²⁾, poco c'interessa. Quel che più c'importa è l'afferma-

¹⁾ In questa idea l'Engels rimase fermo, tanto che, anche nel 1891, scrivendo la prefazione al *Capitale e salario*, parlava del « conflitto nel quale « deve affondare l'economia capitalistica... una sovrabbondanza di prodotti « che non possono trovar compratori... fa sì che questa società soffoca nella « sua propria abbondanza... » (Cfr. nell'ediz. della *Critica sociale* a p. 20). Per altro egli non pensa qui, come nell'*Antidühr.* (v. oltre: cap. XI), che la visione di questi effetti virtuali possa determinare un'azione volontaria della stessa classe capitalistica per impedirne la attuazione reale: neppure l'osservazione che l'esaurimento dei lavoratori arrivi a tal punto che il capitalismo « è infine obbligato a nutrirli (con l'assistenza pubblica) in luogo d'esserne nutrito », gliene suggerisce l'idea. Il collegamento causale della sovrapproduzione con la miseria delle masse è affermato ripetutamente anche altrove (cfr. lo scritto sul *Feuerbach* etc.).

²⁾ Che involga un circolo è bene evidente: se l'abbassamento dei prezzi ha, secondo l'Engels, per condizione il minor costo di produzione (non per diminuito prezzo della materia prima, ma per prolungamento della giornata di lavoro, introduzione di macchine, sostituzione di donne e fanciulli agli uomini) si deve accompagnare a una decrescente capacità d'acquisto della classe lavoratrice. Supporre che produca un aumento di consumo e quindi, per la maggior produzione, annulli la tendenza all'accrecimento dell'armata di riserva, è dimenticare che i lavoratori dovrebbero tornare nel mercato come compratori prima che come forza di lavoro: potrebbero anzi diventar merce solo a patto di essere già stati acquirenti di prodotti. Che dunque un aumento di produzione si verificasse in Inghilterra poteva esser effetto solo dell'altra causa pure indicata dall'Engels: l'estensione del mercato straniero. Fatto, dunque, particolare all'Inghilterra, non legge universale del capitalismo, accompagnandosi la ricerca dei mercati esterni all'esaurimento degli interni. « La grande industria (così più tardi l'Engels nell'*Antidühring*) mentre corre il mondo in cerca « di consumatori, impouendo in casa propria, coi salari di fame, la cou-

zione, che la popolazione superflua e i processi con essa collegati sian prodotti dalla concorrenza reciproca dei lavoratori: con che si viene alla reazione della volontà sopra l'economia.

Il salario oscilla fra un massimo (determinato nei momenti di prosperità dalla concorrenza fra capitalisti e dall'aumento di richiesta di lavoratori) e un minimo (concorrenza fra lavoratori e discesa al puro necessario per le sussistenze); ma il limite minimo è relativo ai bisogni dei lavoratori e al grado di civiltà richiesto per il loro lavoro, come relativo ai bisogni medi e al grado di civiltà è il salario medio. Ora il grado minimo dei bisogni deve discendere, se a lavoratori abituati a un dato regime di vita (inglesi) muovan concorrenza lavoratori avvezzi a regime inferiore (irlandesi): il salario quindi ha una legge sua propria solo in quanto la classe operaia sia divisa e manchi in tal modo della capacità di esercitare un'azione volontaria. Ma se il proletariato venga considerato nella sua totalità ed unità di classe, il salario appare dipendente da un fattore soggettivo: il sistema dei bisogni, che tanto più può elevarsi, quanto più alta sia la condizione di vita già raggiunta.

Appunto per questo l'Engels, mentre, guardando alle attuali condizioni di divisione e concorrenza reciproca fra i lavoratori, dice che le *trades-unions* sono impotenti contro la legge che il salario si determini secondo il rapporto della domanda e dell'offerta, secondo le necessità della concorrenza capitalistica e gli effetti delle crisi, quando invece mira al proletariato tutto intiero, in una futura coscienza ed

« sunzione delle masse operaie si scava la fossa del mercato interno » (P. III, cap. II). Specie poi se si collega la tendenza all'aumento dell'armata di riserva con l'altra dell'accenramento delle ricchezze, che per la crescente proletarizzazione intensificherebbe la prima, e con la conseguenza, che ne deriva, di un abbassamento dei salari per più forte concorrenza fra lavoratori. Lo sviluppo intensivo dei mercati interni è fenomeno che suppone, sì, anche un abbassamento dei prezzi, ma non condizionato da diminuita capacità d'acquisto nelle masse, anzi al contrario concomitante all'elevamento delle loro condizioni e allo sviluppo progressivo dei loro bisogni.

azione solidale, afferma replicatamente l'efficacia della volontà sopra i processi economici: esercitino gli operai la loro azione di classe « come uomini i quali possiedono oltre « la forza di lavoro anche una volontà, e la sarà finita con « tutta l'odierna economia e le leggi del salario »¹⁾

La cecità dei processi economici²⁾ è solo fenomeno transitorio, derivante dai contrasti fra le varie attività individuali disorganizzate e discordanti: per la praxis storica del proletariato occorre la volontà solidale e l'azione di classe. Questo il concetto che collega in uno stretto vincolo d'unità gli scritti dell' Engels, dal *Lage Englands* e dagli *Umrisse* al *Die Heilige Familie* e al *Lage d. arbeit. Klassen*: la previsione della creazione di un mondo di rapporti veramente umano, del passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, è subordinata alla convinzione dell'efficacia della volontà ed azione delle masse (coincidenti con le finalità dell'umanesimo) sopra lo sviluppo dei processi economici³⁾. Ma appunto da questi, dalle conseguenze della loro cecità è suscitata e stimolata la volontà cosciente e la praxis storica.

La forza⁴⁾ e l'economia, l'azione volontaria e la realtà storica esistente, la soggettività e l'oggettività appaiono in un rapporto di vicendevole condizionamento dialettico: per

¹⁾ Si veggano i passi a pp. 59-67, 169-175.

²⁾ « Tutto avviene ciecamente, sotto l'egida del caso » p. 65.

³⁾ « Il processo dell'avvenimento del socialismo » scrive Art. Labriola, con parole che potrebbero in parte caratterizzare la concezione dell' Engels fin qui delineata, « non dipendo già dall'ipototico concentrarsi della ricchezza « o dal crescere della miseria dell'operaio, ma dai progressi dell'organizzazione sindacale, che crea un nuovo ordine di relazione fra gli uomini « o modifica così successivamente l'aspetto della società, sino a rimuovere, nel senso del fine medesimo posto determinatamente dagli operai, « la società capitalistica, cioè sino a far cessare il dualismo operaio-capitale » (*Contro G. Plekanoff* 67). Ma i progressi dell'organizzazione e il fine che questa si propone traggono, a lor volta, dalle condizioni reali l'origine e l'impulso.

⁴⁾ La forza che opera nella storia è per l' Engels sia fisica sia morale: ma quest'ultima in fondo non è mai « altra cosa dalla diretta o indiretta minaccia della forza fisica » (p. 187).



questo l'Engels afferma doversi muovere dalla coscienza del male, dallo studio delle sue cause, alla determinazione dei fini e all'attività pratica, che deve negare quel male stesso che l'ha suscitata. Ogni momento storico genera da se stesso la propria negazione precisamente per questo rapporto tra l'obbiettivo e il subbiettivo: da questo concepimento dialettico la teoria della storia dell'Engels trae il suo carattere critico-pratico.

Tutto ciò sembra sia sfuggito al Bernstein, quando ha creduto di poter definire come puramente babouvista-blanquista la teoria dell'Engels e del Marx sulla rivoluzione. « Celle ci n'est autre chose que la théorie de la force créatrice illimitée de l'action révolutionnaire.... Au lieu des circonstances réelles ils font de la seule volonté la force motrice de la révolution ». Quale documento tipico di questa tendenza il Bernstein cita la circolare della Lega dei comunisti con cui nel 1850 l'Engels e il Marx proclamarono la teoria della rivoluzione in permanenza ¹⁾; ma già, secondo lui, fino dal *Lage d. arbeit. Kl.* questa corrente *distruttiva* era preponderante sopra la *costruttiva*, continuante le idee di riforma esposte dai socialisti: l'Engels proporrebbe nel *Lage d. arbeit. Klassen* un compromesso, che mal cela la dualità delle correnti, e che d'allora in poi travaglia sempre il marxismo e ne determina le espressioni contraddittorie. Tutto ciò perchè, secondo il Bernstein, l'abito della dialettica hegeliana doveva attrarre l'Engels e il Marx verso l'accentuazione degli antagonismi: « Chaque fois que nous voyons capituler la doctrine qui a pour point de départ l'économie comme base de l'évolution sociale, devant la théorie qui place au pinnacle le culte de la violence, nous nous buttons à une sentence hégélienne » ²⁾.

Meglio avrebbe visto il Bernstein, se avesse detto che l'amore dello schematismo dialettico traeva l'Engels a dare

¹⁾ Pubblic. in append. alle *Rivelaz. sul proo. dei comunisti* del Marx.

²⁾ *Socialisme théor. et socialdém. prat.*, cfr. il cap. *marxisme et blanquisme*, pp. 47 e segg.



un' espressione catastrofica a una teoria, che per se stessa catastrofica non era. Per l' Engels, che mirava all' azione storica del proletariato, la condizione indispensabile era la formazione della coscienza di classe: per questa egli propugnava la lotta incessante delle associazioni, che doveva gradualmente, attraverso vicende di vittorie e sconfitte parziali, preparare la coscienza nuova e la futura vittoria totale. Una forma, dunque, di rivoluzione in permanenza ¹⁾, che si combatte su un terreno economico; ma che non ha bisogno di escludere, accanto e in conseguenza della graduale conquista della coscienza di classe, un pur graduale progresso di conquiste sopra la classe avversa ²⁾. L' Engels invece, per dar più netto rilievo al passaggio dal presente stato sociale al futuro, accentra in un unico *punto critico* tutta la trasformazione, che poteva anche esser concepita come avverantesi in una serie di crisi: lo schematismo dialettico ³⁾ operava in ciò su lui, al pari di quella tradizione babouvista, che, come ha mostrato l' Andler ⁴⁾, era stata tenuta viva dallo Schuster e dalla Lega dei proscritti.

E qui, nella forma più tagliente data alla profezia della rivoluzione, è la differenza, che all' Andler è parso conflitto inconciliabile, della teoria babouvista da quella blanquista della *rivoluzione in permanenza*, che assegna alla rivoluzione stessa, concepita come una serie di *crisi educative*, un cammino progressivo, ben differente da un cataclisma. Secondo l' Andler la prima teoria sarebbe l' engelsiana, accolta dal Marx

¹⁾ La quale (occorre dirlo?) nulla ha a che fare con quella *pandistruzione* che più tardi il Marx e l' Engels accusarono il Bakounine di voler sostituire alla lotta economica e politica degli operai per la loro emancipazione (Cfr. *L' alleanza della dem. social. e l' assoc. intern. dei lavor.*, 1873).

²⁾ Progresso di conquiste che l' Engels esplicitamente riconosce nella prefazione del 1892 al *Lage d. arbeit. klassen*.

³⁾ Ma l' Engels stesso, quando, più tardi, identificava col processo dialettico, anche quello dell' evoluzione naturale, veniva a riconoscere che tale processo non ha bisogno d' esser concepito come assoluta separazione tra i momenti antitetici.

⁴⁾ *Introd. histor. et comment.*, 132-133.

nell' *Anti Proudhon*, quando più forte era su lui l'azione dell' Engels; la seconda del Marx, che si presenta in mal celato contrasto con l'altra nel *Manifesto dei comunisti* e che avrebbe finito per trionfare con la circolare del 1850 ¹⁾).

Ma, chi ben guardi, anche nella teoria affermata in *Die Lage d. arbeit. Klassen* c'è la serie di erisi educative e la rivoluzione in permanenza. E se l' Engels, preoccupato della preparazione delle forze per la lotta decisiva, mostra di non curarsi di ciò, che durante il periodo preparatorio le sconfitte si alternino con le parziali vittorie, non subordina però alle prime la formazione della coscienza di classe: ora teoria intrinsecamente catastrofica sarebbe stata quella, che avesse considerato l'aggravamento progressivo del male come condizione del cataclisma rivoluzionario ²⁾. Il che sarebbe avvenuto, qualora l' Engels avesse subordinato l'attuarsi dell'azione rivoluzionaria all'avverarsi delle tendenze all'accenramento progressivo, all'immiserimento crescente, etc. ³⁾ E invece queste, che sono, se concepite come leggi, le vere premesse dal catastrofismo fatalistico, per l' Engels sono semplici tendenze, contro le quali può efficacemente operare l'azione volontaria, non degli individui, ma delle classi.

Per l' Engels e per il Marx. Tanto che quella circolare del 1850, che non sconfessa i documenti anteriori ⁴⁾ e non è

¹⁾ Si vegga tutto il § da p. 129 a 139.

²⁾ È degno di nota il fatto che in un discorso, tenuto in Elberfeld in quello stesso inverno 1845, in cui scriveva il *Lage d. arbeit. Kl. (Rheinische Jahrb.)* l' Engels dichiarasse che essi non volevano oho il conflitto fra lo sviluppo del proletariato e la miseria della sua vita giungesse al culmine, appunto per evitare lo scoppio brutale della violenza disperata. Vero è che quel discorso di propaganda si rivolgeva anche ai non proletari in nome dell'umanismo.

³⁾ Il peggioramento delle condizioni degli operai è dall' Engels invece presentato come fenomeno periodico, avverantesi al sopraggiungere dello crisi, ma seguito poi dal fenomeno inverso nel periodico rifiorimento industriale e commerciale.

⁴⁾ Appunto per questa continuità di pensiero accenno qui brevemento a un documento, che esce dal quadro cronologico, cui si limita il presente capitolo. È notevole che in esso sia dichiarata provata come la sola giusta

sconfessata dai posteriori ¹⁾, traccia un piano, che implica l'efficacia dell'azione di classe e dello stato contro le dette tendenze, sino a sospenderne ed annullarne completamente l'attuazione. La lotta ultima del proletariato non sarà contro i grandi capitalisti, ma contro la piccola borghesia, giunta al potere con programma radicale: ora una piccola borghesia così potente, da aver in mano lo stato, non è compatibile con l'accentramento progressivo, che deve spazzarla via e con la proletarizzazione crescente che deve assorbirla. Ma precisamente queste tendenze il Marx e l'Engels suppongono combattute e annullate dall'azione volontaria della piccola borghesia: quella dell'accentramento progressivo, con limitazioni del diritto ereditario, imposte progressive, assunzione dei grandi lavori da parte dello stato, provvidenze sul credito etc.; quella dell'immiserimento crescente con leggi per miglioramento del salario e assicurazione dell'esistenza. E altrettanta efficacia è supposta per l'azione assegnata al proletariato ²⁾.

Le tendenze, dunque, inerenti ai processi economici e

la concezione dello sviluppo storico espressa nei documenti anteriori. Poco monta che per le condizioni particolari del momento storico questa circolare, scritta in esilio, nella febbrile aspettazione di moti insurrezionali contro la reazione trionfante, si ponga, nel considerare la lotta, all'angolo visuale dell'azione politica (del governo e dei *clubs*) anziché dell'economica (delle associazioni di mestiere): l'azione politica in essa deve avere effetti economici, come quella economica nel *Lage d. arbeit, Klassen* deve avere effetti politici. I concetti di lotta economica e lotta politica sono reciproci, in quanto aspetti e forme della lotta di classe, che abbraccia entrambi i termini.

¹⁾ « Telle que cette idée était exposée dans la circulaire de 1850, telle « nous la retrouvons en 1887, dans la préface des *Révol. sur le procès des commun.* »: osserva il Bornstein (*op. cit.*; p. 58). E anche l'Andler la ritrova in *Rivoluz. e controrivol.* del Marx (*op. cit.*, 137).

²⁾ Esso deve spingere all'estremo le misure proposte dai democratici, giacché per esso « non può trattarsi di una trasformazione della proprietà « privata, ma della sua distruzione; non del mitigamento dei contrasti sociali, ma della distruzione delle classi; non del miglioramento della società esistente, ma della fondazione di una nuova società » (Cfr. nella trad. it. in colloz. Ciccottii, a pp. 82-87).



in genere, tutto il complesso delle condizioni obiettive, hanno in questa circolare, come già nel *Lage d. arbeit. Klassen*, la loro funzione storica in quanto suscitano forze dirette a combatterle.

E così appare l'unità di economia e forza nel processo storico, secondo quella *dialettica reale*, per cui dall'economia (tesi) per il bisogno e la consapevolezza (antitesi) si muove all'azione rivoluzionaria (sintesi). Il giudizio del Bernstein (« au lieu des circonstances réelles ils font de la seule volonté la force motrice de la révolution »), è invece analogo a quello, che l'Engels e il Marx danno del socialismo tedesco, da cui intendono differenziarsi nettamente.

« La parte migliore, la critica della presente società, la « base reale, il compito principale d'ogni lavoro riguardante « le questioni sociali è placidamente messa da parte »: rimprovera l'Engels ai Tedeschi, che vorrebbero con un po' di umanismo, alleato « a una sconfinata ignoranza dell'economia politica e della società reale... mettere in moto il proletariato, far pensare e agire le masse ». ¹⁾

Al contrario in tutti gli scritti di questo periodo egli intende dimostrare la necessità storica ed economica non soltanto della rivoluzione, ma anche della previsione morfologica del comunismo: « inevitabile conseguenza delle presenti condizioni sociali »; deducibile da esse quasi come « un nuovo teorema da dati assiomi matematici ». Anzi la dimostrazione della necessità e della natura intima del processo storico vuol trascendere l'attuale momento e assumere valore di una concezione generale; giacchè l'Engels dice che nel conflitto presente « spiegano francamente e apertamente la loro « azione tutti i moventi e tutte le cause, che nei conflitti « storici finora avuti restano in fondo oscuri e nascosti » ²⁾

Queste cause e questi moventi sono appunto indicati nell'azione delle tendenze, inerenti alle condizioni obiettive,

¹⁾ Un frammento di Fourier sul commercio, nel *Deutsches Bürgerbuch* del 1845.

²⁾ *Adunanze in Elberfeld*, del febbraio 1845 (*Rheinische Jahrbüch.*).



e nella reazione della volontà consapevole delle classi ¹⁾.
« Il bisogno dà agli uomini la forza; chi deve aiutarsi si
« aiuta da sè. E perciò le condizioni reali di questo mondo,
« l' aspro contrasto nella odierna società fra il capitale e il
« lavoro, fra la borghesia e il proletariato, quali emergono
« dalla forma più sviluppata dei rapporti industriali sono
« la fonte... della concezione socialista... Queste condizioni
« ci gridano: — Le cose non possono rimanere così, bisogna
« mutarle, e noi stessi, noi uomini, dobbiamo mutarle. —
« Questa ferrea necessità dà agli sforzi verso il socialismo
« diffusione e proseliti » ²⁾.

Ferrea necessità, dunque, che consiste nella praxis volontaria della classe stimolata e quasi costretta dal bisogno: nè fatalismo catastrofico, quindi; nè arbitrio del volere indipendente dalle condizioni reali. Necessità cui occorrono « uomini energici » nella lotta e non « bravi monaci »; appunto per quella *dialettica reale*, che, a differenza dalla dialettica hegeliana dell' idea, non può prescindere dalla volontà operativa delle masse, ma deve ricrearvi uno dei suoi momenti essenziali.

Il carattere fondamentale di questa concezione per tanto, quale ci risulta per l' Engels negli scritti antecedenti al *Manifesto dei comunisti*, può riassumersi nella espressione, che più volte abbiamo adoperata: concezione critico-pratica. Quando si incontri qualche frase, che possa indurre a diversa interpretazione, convien ricordarsi della chiusa dello scritto contro H. Kriege: « noi siamo spesso forzati da condizioni « esterne a evitare la parola giusta ».

¹⁾ Le tendenze dell' accentramento, dell' impoverimento della classe media, dell' aumento del proletariato opereranno fin che duri la concorrenza, finchè cioè manchi l' azione di classe. « Ma il proletariato raggiungerà tal « grado di potenza e di avvedutezza, che non si adatterà più » a queste condizioni: allora si avrà la rivoluzione. Così nel discorso di Elberfeld.

²⁾ Marx ed Engels: *Il Volkstribun di H. Kriege*, cap. I. (*Westfälisches Dampfboot* 1846).

X.

**Il fatalismo materialistico o dialettico
e il concetto di necessità storica.**

Ma in questo passo medesimo l'Engels e il Marx dicevano: « noi non abbiamo mai eredito di aver completato « il nostro sviluppo; noi vogliamo apprendere e profittare « col tempo e dal tempo, colle e dalle condizioni reali, col « e dal movimento degli uomini reali ».

Sorge per tanto a questo punto un problema: la dottrina, che fu poi distinta col nome di materialismo storico, rappresenta uno sviluppo continuativo e una conferma ovvero una negazione e un superamento della precedente?

Che il Marx e l'Engels abbiano tenuto fede al programma di seguire piuttosto l'insegnamento del tempo, delle condizioni reali e del movimento degli uomini reali, anzi che preoccuparsi di una rigida coerenza, nel contenuto e nelle espressioni, col pensiero precedente, è fatto, che nessuno studioso delle loro opere può ignorare: quindi quella necessità di tener conto dei vari tempi, delle circostanze di fatto, delle stesse impressioni fuggevoli che costituisce, come ben rilevò il Croce¹⁾, una delle difficoltà, e non delle minori, della interpretazione e critica delle loro concezioni. Ma c'è pur stato chi ha voluto distinguere, specialmente per l'Engels, non una vera molteplicità di sfumature e una varietà (o sia pure un contrasto) di espressioni, ma una vera separazione di due fasi, collegate da una graduale attenuazione dell'assolutezza primitiva, sicchè la dottrina finale avrebbe assunto un carattere assai più largo e meno rigido che alla sua prima presentazione.

¹⁾ *Material. stor. ed econ. marx.*, p. 117. Qui è la ragione del rilievo che il Sorel (*Saggi di critica del marxismo*, 293) trae dal Bernstein, che il marxismo si rivela a brevi intervalli sotto aspetti molto vari; di qui anche quella possibilità, che appare al Bernstein (*Social. théor. et socialdém. prat.*, 32) di provare qualsiasi tesi con gli scritti del Marx e dell'Engels.



« Il est impossible de nier (ha scritto il Bernstein) que « Marx et Engels, à leur debut, aient attribué aux facteurs « non-économiques une beaucoup moindre influence sur l'évolution des sociétés, une réaction de beaucoup inférieure « sur les conditions de la production, que dans leurs écrits « ultérieurs ». E la trascuranza dei fattori ideologici nei primi loro scritti sarebbe stata, sempre a parere del Bernstein, riconosciuta dallo stesso Engels nella lettera del 1890: uno di quei suoi « derniers écrits » in cui sarebbe apparsa « la « forme mûrie et élaborée » della fase definitiva¹⁾. Per la stessa intimità dei suoi rapporti personali con l'Engels²⁾, il Bernstein, per quanto validamente combattuto dal Kautsky anche su questo punto³⁾, ottenne tuttavia facile credito alla sua affermazione; presso gli avversari da prima, poi anche presso i socialisti, sì che l'opposizione delle lettere engelsiane sul materialismo storico alla concezione precedente della dottrina è oggi comunemente ammessa: dal Seligman, che riconosce un certo valore e una certa legittimità ad una interpretazione economica della storia⁴⁾, al Masci, che ne compie la critica⁵⁾, a vari scrittori socialisti, anche italiani⁶⁾, potrebbe compilarsi un lungo elenco di consenzienti nella affermazione del Bernstein.

A tutti costoro potrebbe opporsi la osservazione del La-skine che « cette interprétation est peu d'accord avec le « caractère d'Engels, qui, lorsqu' il a renoncé à ce qu' il « croyait vrai autrefois, l'a toujours déclaré avec la plus « grande franchise. Mais surtout elle est infirmée per la le-

¹⁾ *Social. théor. et socialdém. prat.* cfr. a pp. XIX, 13, 18-19, 21.

²⁾ So all'Engels ora nota la lotta interna e la crisi di pensiero del Bernstein (cfr. *ibid.* XLII), egli a sua volta poteva aver espresso al suo amico e futuro esecutore testamentario, più forse che ad altri, qualche modificazione, che fosse avvenuta nel suo pensiero.

³⁾ *Le marxisme et son critique Bernstein*, cfr. a pp. 20-25, 28-29.

⁴⁾ *L'interprét. éconóm. de l'histoire*, Paris, Riviéro, pp. 65-70, 153.

⁵⁾ *Il material. stor.*, app. critici.

⁶⁾ Rimando per es. agli articoli dello Jaurès sul *Mouvement socialiste* de marzo 1900 o del Marchioli nella *Critica sociale* del 1911.



« cture même des lettres, qui précisent la doctrine sans aucunement l'atténuer ou l'affaiblir »¹). Ma a noi a questo punto si presenta un altro non meno importante rilievo.

Chi abbia seguito la ricostruzione, che siamo venuti facendo, dello sviluppo genetico della dottrina critico-pratica nell'Engels, non potrebbe accogliere neppure provvisoriamente la affermazione del Bernstein, se non supponendo che questi abbia dimenticato, innanzi alle due fasi che distingue, un'altra, che sarebbe veramente la prima, nella quale l'efficacia della volontà cosciente e dei fattori ideologici e non economici era pienamente riconosciuta.

Nel parlare dunque di *debuts* del Marx e dell'Engels il Bernstein si sarebbe invece riportato al periodo della loro piena maturità intellettuale, non a quello precedente il *Manifesto dei comunisti*. Come dunque, e quando, sarebbe da questa prima fase avvenuto il passaggio al rigido monismo materialistico, di cui parla il Bernstein, al determinismo fatalistico per cui i processi obiettivi della economia sarebbero gli unici fattori riconosciuti del movimento storico?

Non è di scarso interesse rilevare che proprio nell'*Antidühring*, nel quale si possono trovare le espressioni più assolute di monismo materialistico e di rigido determinismo economico che siano uscite dalla penna dell'Engels, il Bernstein sia andato invece a ricercare un passo, che dimostrasse un notevole attenuamento della dottrina esposta dal Marx nella classica prefazione alla *Critica della economia politica*. Da quali opere dunque sarebbe rappresentata quella, che il Bernstein considera la prima fase?

¹) Introd. alla trad. franc. dell'*Antidühring* (col titolo *Philosophie, écon. polit., socialisme*, Paris., Giard. et Brière, 1911) a p. LXXX. Il ritardo eccezionale che ha subito la stampa del presente libro, che, per ragioni indipendenti dalla mia volontà e da quella dell'editore, fui costretto a lasciar interrotta alla fine del capitolo precedente per quasi due anni, mi permette a questo punto di citare la recentissima e pregevole traduzione del Laskine, che egli ha corredato di una buona introduzione e di opportune note. L'*Antidühring* potrà così essere utilmente letto nell'edizione francese anche da chi abbia presente l'originale tedesco.



Si noti: nella prefazione alla *Critica dell'economia politica* il Marx richiama, come prima esposizione *scientifica*, da lui compiuta, (sebbene in forma polemica) dei punti essenziali della sua concezione, la *Misère de la philosophie*, del 1846-47; e ugualmente l'Engels nella prefazione del 1884 all'*Anti-proudhon* lo considera scritto quando Marx era già « giunto a chiarire i principi della sua nuova concezione storica ». Di più l'uno e l'altro ci rinviano, per la determinazione delle linee fondamentali della loro dottrina, fino al 1844-45: per l'Engels il Marx, che nella già ricordata prefazione richiama l'opera *Die Lage d. arbeit. Klassen*; per il Marx l'Engels, che nella prefazione inglese al *Manifesto dei comunisti*, riassumendo i punti essenziali del materialismo storico, dice che il suo amico gli li aveva esposti quasi con le stesse parole fin dal 1844 a Bruxelles. L'uno e l'altro quindi affermano la identità sostanziale della dottrina matura con i primi abbozzi del periodo anteriore al *Manifesto*, che noi siamo venuti esaminando per l'Engels. E nel *Manifesto*, d'altra parte, si riconoscono universalmente già esistenti (per servirmi di espressioni di Antonio Labriola) gli elementi primi, il metodo e la ragione della concezione materialistica della storia. Tuttavia poichè in questo scritto la ricerca del pensiero personale di ognuno dei due autori potrebbe farsi soltanto (come ha già fatto l'Andler) sulla scorta degli scritti precedenti, io qui prescindo da quel documento, che segna pure, nello sviluppo del movimento sociale connesso con la dottrina marx-engelsiana, « la data memorabile del primo e sicuro ingresso nella storia »¹).

Ma resta ugualmente fissato che la genesi di una dottrina non può esser trascurata da chi voglia giungere alla

¹) Ant. Labriola: *In memoria del Manif. dei comun.*, pp. 1, 60-67. Il Leone, che viene indirettamente a distinguere lui pure due fasi nel pensiero del Marx o dell'Engels, le contrassegna però all'opposto del Bernstein: il *Manifesto dei comunisti*, a suo parere, fa ancora della lotta di classe la forza creatrice della storia; il *Capitale* e le altre opere successive sostituiscono invece ad essa il fatalismo dialettico delle categorie economiche (cfr. più oltre il riassunto dal libro del Leone).

sua retta interpretazione. E noi dall'esame di tale genesi possiamo agevolmente concludere che il volontarismo della praxis con l'appello all'azione consapevole di classe (che domina tutti gli scritti anteriori al *Manifesto*) non può essere preparazione di quel fatalismo e materialismo meccanicistico, che il Bernstein pretende trovare al primo presentarsi della dottrina. Uno sviluppo continuativo non ammette di questi salti.

E ancora: le affermazioni su citate, che il Bernstein del resto non ha corredate di una dimostrazione probante, come si conciliano con l'accusa, che egli rivolge al Marx e all'Engels, di aver fatto della sola volontà, anzi che delle circostanze reali, la forza motrice della rivoluzione?

Non appare forse evidente che il Bernstein s'è fermato a due momenti antitetici (che il Marx e l'Engels avevano inteso di conciliare dialetticamente) privandoli entrambi, per la loro separazione, del valore di realtà che appunto nella sintesi volevano raggiungere? Certamente negli scritti del Marx e dell'Engels si possono rintracciare frasi, che appaiono espressioni dell'uno o dell'altro momento; ma queste espressioni unilaterali, or più or meno accentuate, si spiegano da chi tenga presenti per ogni scritto le circostanze, le occasioni e le opposizioni soprattutto, che per il desiderio o la necessità di segnare netta l'antitesi con altre dottrine, spingevano a forzar la frase o a presentare sol qualche momento della concezione invece che la concezione completa e piena. Questo e non altro ha inteso significare l'Engels in quel passo della sua lettera del settembre 1890, in cui il Bernstein ha creduto di ritrovare una confessione d'aver altre volte disconosciuta l'importanza dei fattori non-economici: dovendo affermare il principio fondamentale di fronte ad avversari che lo negavano, dice l'Engels, noi non avevamo sempre il tempo, l'opportunità e l'occasione di riconoscere gli altri momenti, che partecipano all'azione reciproca, i diritti che loro appartengono¹).

¹) Le tre lettere, del 21 settembre 1890, 27 ott. 1890, 25 genn. 1891, furono pubblicate la prima e la terza nella rivista *Der Sozialistische Akade-*



Se non che il momento, che di volta in volta essi avevano necessità di mettere in luce vivamente e talora esclusivamente, non era sempre l'economico. Di fronte ad Eugenio Dühring, che unicamente nelle relazioni politiche e nella forza asseriva essere il fatto *primitivo e fondamentale* della storia, e nelle *dipendenze economiche* vedeva solo effetti particolari d'ordine secondario¹⁾, l'Engels si trovava naturalmente spinto ad accentuare il predominio dell'economia nella storia e a negare l'efficacia della violenza.

Ma quella stessa violenza egli e il Marx avevano altra volta esaltata contro i predicatori del vero socialismo dell'amore: all'energia volontaria avevano fatto appello contro ogni fatalismo rassegnato. E altra volta invece era stato il momento dell'umanesimo, e lo stesso principio dell'amore, che contro il cenacolo baueriano essi avevano rivendicato. Ora le necessità della polemica facilmente li traevano oltre la giusta misura: ma il lottatore non è lo spettatore imparziale, la parte in causa non è il giudice sereno; nel polemista non può pensare e parlare soltanto il dottrinario. La confessione della lettera del 1890 riconosce quel che già era dichiarato sin dal 1846 nello scritto contro il Kriege: « noi siamo spesso forzati da condizioni esterne a evitare la parola giusta »; ed entrambe le affermazioni hanno il loro complemento nella raccomandazione che chiude la lettera del gennaio 1894: non stare a pesare le parole colla bilancia di precisione, ma cogliere il pensiero nel suo significato complessivo, ecco il canone della retta interpretazione²⁾.

Le parole hanno di fatti spesso sviato dal retto intendimento del materialismo storico. Dalle frasi, che accentua-

miker, la seconda, nella *Leipziger Volkszeitung* dell'ottobre 1895. Nella collezione Ciocotti solo due furono tradotte; ma la seconda, che quivi manca, si trova con le altre due in appendice al *Socialisme et philosophie* di Ant. Labriola.

¹⁾ Si veggano su questo punto il *Cursus der Nationalökon.* del Dühring a pp. 16-17 o i capitoli dell'*Antidühring* sulla *Teoria della violenza*.

²⁾ V. nella già citata appendice al *Socialisme et philosophie* del Labriola.



vano. L'importanza dell'economia nella storia; a quelle, che ne traducevano i processi in uno schematismo dialettico, che sembrava determinabile a priori per via di successive negazioni; allo stesso nome, in fine, col quale la dottrina è stata designata, tutto un tessuto di equivoci si è venuto intrecciando, dal quale non sempre han saputo districarsi gli interpreti. Così è avvenuto che il concetto di necessità storica, che è quasi la chiave di volta di questa dottrina, è stato scambiato con quello della fatalità di processi obiettivi, cui gli uomini, la loro volontà, la loro azione consapevole soggiacciono senza alcuna possibilità o efficacia di reazione, come senza effetto alcuno sul movimento del mare resta il bianco spumeggiare delle onde, che ne è pure il lato più appariscente.

Due serie di cause hanno cooperato a produrre questa interpretazione. L'una, derivante dalla convinzione che la dottrina abbia suo fondamento e presupposto nel materialismo; l'altra, discendente dal modo d'intendere la *dialettica reale* siccome autocritica delle cose stesse, secondo un idealismo inconsequente, che avrebbe fatta bensì la legge immanente alla materia anzi che all'idea assoluta, ma non le avrebbe nulla tolto della sua fatalità trascendente ogni potere umano. Idealismo e materialismo qui venivano a darsi la mano, introducendo l'uno il principio della legge eterna e inflessibile, l'altro il principio che, essendo lo spirito un semplice prodotto della materia, l'interno fosse sempre e in tutto determinato dall'esterno e mai viceversa.

Il nome di materialismo storico non è il minor responsabile di simili travisamenti. Ben a ragione lamentava una volta il Croce « questa denominazione di materialismo, che non ha ragione d'essere nel caso presente, e che fa nascere tanti malintesi », mentre potrebbe utilmente sostituirsi con quella di *concezione realistica della storia*¹⁾. Ma contro l'A-

¹⁾ *Material. stor. ed econom. marx.*, 34-35. La espressione, che il Croce proponeva di surrogare, era già stata adoperata dallo stesso Marx nella sua *critica al programma di Gotha*.



sturato, il quale analogamente osservava che di questa dottrina la cosa sarebbe buona, se il nome non la guastasse¹⁾, Antonio Labriola, in una di quelle lezioni di filosofia della storia del 1902-'03, che videro la luce per opera del Croce, obiettava non essere indifferente la difesa della denominazione, perchè essa compendia la origine storico-psicologica della dottrina, nata nel pensiero del Marx e dell' Engels, quando trovarono che il materialismo tradizionale sino al Feuerbaeh non spiegava la storia. Dal punto di vista della crisi interna, che subirono il Marx e l' Engels, il nome dunque non è secondo il Labriola indifferente, anzi rivela la origine della dottrina, e la sua posizione di fronte a quelle contemporanee, che si sforzarono di superare i limiti dell' idealismo²⁾.

Duplice per tanto è l' ordine d' argomenti, col quale il nome vien difeso. Secondo gli uni la intuizione dell' universo nel Marx e nell' Engels, nella piena maturità della loro dottrina, era veramente e non poteva non essere un materialismo, sia pure dialettico, quale l' Engels lo designava: tale, per esempio, la convinzione di tutti quei marxisti, dal Plekanoff³⁾ al Lafargue, esageratore talvolta grottesco nella sua banalità⁴⁾, che han ritenuto quasi dovere di coscienza dichiararsi rigidamente seguaci del materialismo metafisico⁵⁾; tale anche l' opinione di numerosi avversari e cri-

1) *Il material. stor. e la sociologia gener.*, Geneva, 1903.

2) *Scritti vari di filos. e di polit.*, pp. 242-6.

3) *Beitr. z. Gesch. d. Materialismus*. Qualche citazione tipica può il lettore italiano vederne in Croce, *op. cit.*, 17-18. Anche recentemente il Plekanoff ribatteva il suo chiodo negli articoli del *Sovremennii Mir* contro Arturo Labriola (cfr. di questo *contro G. Plekanoff e per il sindacalismo*, 29-31).

4) Veggasi del Lafargue l'opuscolo sul *Material. economico di C. Marx* edito nel 1894 dalla *Critica Sociale*.

5) Persino il Kautsky, biasimando il Bernstein d'esser riuscito col suo tentativo revisionista a un *materialismo inconsequente*, asseriva che il Marx e l' Engels erano rimasti materialisti sine al termine della loro vita (cfr. le opere citate del Kautsky p. 20 e del Bernstein, XIX-XX). Il che quando



tici, che, come il Chiappelli, non soltanto si appoggiano sulla « esplicita professione di fede materialistica dei socialisti più autorevoli », ma sostengono che il materialismo storico non voglia e non possa esser altro che un *determinismo* sociale, per il quale la vita della società ha il suo principio nella materia (economia), escludente ogni potere della volontà umana, anche se poi contro l'affermato e voluto materialismo rispuntino in esso quasi inconsapevolmente elementi idealistici ¹).

Per gli altri invece, come Antonio Labriola, che sanno di dover porre a fondamento di questa dottrina la filosofia della *praxis* come intuizione generale dell'universo e della vita, la ragione d'essere del nome è genetica e storica: riguarda non la costituzione attuale della teoria, ma il suo processo di sviluppo, che solo attraverso al materialismo poteva compiersi ²).

L'una e l'altra tesi facilmente deviano dal retto intendimento di questa concezione della vita e della storia: dell'una e dell'altra conveniva mostrare preliminarmente l'infondatezza. Di qui l'ordine di trattazione che sinora abbiamo seguito per aprire la via alla discussione dei problemi principali del materialismo storico e trovarcela anzi in gran parte delineata e preparata: mostrare in primo luogo come

pure dovesse ammettersi (ciò che non credo) nulla proverebbe, occorrendo innanzi dimostrare, come osserva il Gentile (*La filos. di Marx*, p. 45) che essi fossero senza incoerenza.

1) Cfr. del Chiappelli lo studio *Filosofia e socialismo* nel volume *Il social. e il pens. moderno*.

2) Anche Franz Mehring nella *Neue Zeit* del 29 ott. 1909 considerava il merito del Marx e dell'Engels consistente nell'aver esteso al processo storico della società, trascurato dal materialismo naturalistico, la concezione materialistica superficiale nel Moleschott e negli altri. Enrico Leone nel *Diven. sociale* del 16 dic. obiettava la differenza tra materialismo e filosofia della praxis; e anche nel suo libro *La revisione del marxismo* rileva i danni della designazione di materialismo introdotta dall'Engels per la concezione storica del Marx e sua: il materialismo filosofico, egli osserva, segue appunto quell'abito mentale che l'Engels repudiò per metafisico (p. 190).

il fondamento filosofico non fosse materialistico se non nelle espressioni; mostrare quindi come non fosse tale neppure la genesi e il processo di sviluppo.

La filosofia, che è alle origini di questa dottrina, è il volontarismo della praxis, che il Marx e l'Engels derivavano dal Feuerbach; ma che all'insegnamento di lui l'Engels si attenesse anche nell'età più matura basterebbe a dimostrarlo quello scritto del 1892, nel quale egli intende combattere l'agnosticismo (o materialismo larvato) in nome del franco e aperto materialismo con queste affermazioni: « Gli uomini agiscono prima di argomentare. *In principio era l'azione*. E l'attività umana aveva già risolta la difficoltà molto tempo prima che la inventasse l'umano sofisma. « *The proof of the pudding is in the eating* »¹). Affermazioni, che richiamano naturalmente alla memoria un pensiero del Feuerbach: « Si dice: la scienza non risolve l'enigma della vita. Ebbene, e poi, che conseguenza ne trarresti? che si debba ricorrere alla fede? Ma sarebbe mettersi sotto la doccia per evitar la pioggia. Ciò che devi fare è vivere e operare. I dubbi, che la teoria non può risolvere, « spariranno nell'azione »²).

Filosofia dell'azione, per tanto, che può sotto alcuni aspetti richiamare per ragioni di somiglianza l'odierno pragmatismo; che fa della conoscenza una funzione della nostra attività diretta al fine di soddisfare i nostri bisogni; che non sa che farsi della questione della *cosa in sé* perché s'interessa del mondo solo nei limiti in cui entra in rapporto effettivo con noi, con le nostre previsioni, suscitate dalle nostre finalità e dai nostri bisogni attuali, dirette dalle no-

¹) Questo scritto, che nel 1892 l'Engels dettò come prefaz. all'ediz. inglese del *Passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza*, fu nella parte principale dato dalla *Crit. soo.* di quell'anno (pp. 329-31, 344-6, 364-6) sotto il titolo *Pel materialismo storico*, col quale lo citeremo se più oltre ci occorrerà di richiamarlo.

²) Cfr. nel volume *La religion* (Trad. Roy, Paris 1864) a. p. 349 fra *Pensées diverses*.



stre esperienze passate ¹⁾. Bisogni, finalità, volontà, azione han dunque una importanza anche conoscitiva, che il materialismo (che deve essere passivistico se non vuol riconoscere un'autonomia al momento spirituale) non saprebbe consentire; vengono ad assumere nella vita e nella storia una funzione, che col materialismo non saprebbe conciliarsi.

E la questione non è puramente verbale.

Aveva un bel dire Antonio Labriola, nella sua polemica contro il *verbalismo*, che almanaccassero « pure i verbalisti a « posta loro sul valore della parola *materia*, in quanto è « segno o ricordo di metafisica escogitazione », chè tanto qui non siamo nel campo della fisica o della chimica o della biologia, ma cerchiamo le condizioni esplicite del vivere umano ²⁾; egli stesso poi più oltre, spiegando il ritrovamento, operato dal Marx e dall' Engels, dell' *autocritica* che è nelle cose stesse, scriveva: « in ciò consiste la *dialettica della storia*, che Marx ed Engels, solo in quanto erano ma-

1) Realmente l' Engels pretende in quello scritto provare contro l'agnosticismo che noi raggiungiamo la *cosa in sè* nella nostra esperienza; ma la sua dimostrazione consiste nel dire che quando adoperiamo una cosa per il nostro uso noi sottoponiamo a prova infallibile l'esattezza delle nostre osservazioni e previsioni: se noi raggiungiamo il nostro scopo, se la cosa produce l'effetto voluto, questa, dice l' Engels, è prova positiva del fatto che *in questi limiti* le nostre osservazioni concordano con la realtà. Egli stesso, tuttavia, non si sa nascondere che per l'agnostico la inconoscibile cosa in sè è per l'appunto *fuori di questi limiti*; ma crede di risolvere la questione coi progressi della scienza che permettono sempre più di riprodurre le cose: nè certo qualificheremo inconoscibile ciò che possiamo costruire noi stessi. Se non che l' Engels non si accorge che questa via non può condurre al materialismo: se con l' Hegel egli afferma che conoscendo le qualità e l'esistenza d'una cosa si conosce la cosa in sè, gli si può facilmente obiettare che la *materia* sarebbe invece una cosa in sè distinta dalle qualità sensibili, della quale quindi non l'esperienza ci dà l'esistenza, ma solo l'astrazione ci può dare l'idea. E quanto all'argomento che non è inconoscibile ciò che noi produciamo, esso si ritorce facilmente: possiamo costruire la materia? e ciò che non è riproducibile può esser conoscibile? La filosofia della praxis, per cui anche il conoscere è un fare, non può aprir la strada al materialismo.

2) *Del materialismo storico*, 2-4.



« *terialisti*, trassero dall'idealismo di Hegel »¹⁾). Ora chi pensi che intorno a quell'*auto critica delle cose*, intorno a quel concetto di necessità storica, che il Marx e l'Engels hanno inteso sostituire alle esercitazioni della critica soggettiva e alle costruzioni utopistiche, si aggirano le difficoltà principali per il retto intendimento del materialismo storico, non troverà vano perdersi di tempo di *verbalisti* una discussione, che si rivolga ad eliminare le fonti di equivoci. Non soltanto grossolani volgarizzatori quali il Lafargue, ma anche critici acuti quali lo Stammler sono stati fuorviati dal nome, e condotti alla conclusione, che, come il materialismo filosofico riduce ogni fatto spirituale a pura apparenza irreali, riconoscendo la realtà solo alla materia e ai suoi movimenti, così il materialismo storico debba attribuire la realtà solo all'economia e non vedere che apparenze ingannevoli nelle ideologie²⁾.

La necessità storica per tanto sarebbe nient'altro che la fatalità dei processi economici. Il Sorel, veramente, ha osservato che ciò sarebbe idealismo, e non materialismo: « ogni « previsione d'una trasformazione fatale, ogni determinazione d'un ordine necessario... tutto ciò appartiene all'idealismo »³⁾; ma così scrivendo egli viene a confondere la concezione della legge dialettica (elemento idealistico) con quella della necessità, che in quanto soggezione assoluta della volontà umana alle cose esterne, appartiene al materialismo. Appunto perchè nega ogni realtà al momento spirituale, che riduce a mera parvenza, il materialismo dev'essere fatalista: la materia nei suoi movimenti è dominata dal principio meccanico causale, e ogni fenomeno è il risultato necessario delle condizioni antecedenti; non a torto quindi il Bernstein scriveva che la questione della concezione mate-

¹⁾ *Ibid.*, 65.

²⁾ *Wirtschaft u. Recht n. d. mater. Geschichtsauffass.* Cfr. in Croce, *op. cit.*, pp. 164, 174-5. Anche il Leone ha creduto di poter affermare che « il materialismo storico vuol spiegare i fatti dello spirito coi fatti di materia, riducendo la storia a natura » (*La revisione del marxismo*, 205).

³⁾ *Saggi di critica del marx.* 61.

rialistica è la questione della necessità storica ¹⁾. Obiettargli, come ha fatto il Kautsky ²⁾, che la necessità *di tutto ciò che accade* è affermata anche da filosofi idealisti, è fuor di luogo; la distinzione fra materialismo e idealismo non è nell'ammettere o nel non ammettere una necessità, ma nel derivarla dalla materia o dall'idea.

Piuttosto è da osservarsi, come ho già rilevato, che l'interpretazione fatalistica del materialismo storico ha un'altra fonte, oltre a quella della supposizione che nel materialismo metafisico sia il suo fondamento filosofico; se da questo può derivare la concezione di un rigido determinismo causale, dall'idealismo deriva invece quella, che il movimento dialettico sia la legge del processo storico. Ecco l'autocritica delle cose stesse, di cui parla Antonio Labriola ³⁾, che fa pensare a una forza, immanente alla realtà, di negazione continua e superamento di se stessa, contro la quale gli uomini, che ne sarebbero trascinati, nulla potrebbero: non essi darebbero vita alla storia, ma ne sarebbero *vissuti*.

Accanto alla questione del materialismo sorge dunque l'altra della *dialettica reale*, intimamente collegata però con essa, perchè il fatalismo della dialettica delle cose non sarebbe ammissibile ⁴⁾ senza la subordinazione assoluta dell'interno all'esterno, dello spirito degli uomini alle cose. Riconoscere un'autonomia al momento spirituale, attribuire un'efficacia di azione sulla realtà alla volontà consapevole, raggiungere, in altri termini, una concezione più completa, che consideri la coscienza, la volontà e l'azione umana quale parte integrante e necessaria della realtà, elemento non trascurabile delle cose, significherebbe chiudere la via ad ogni fatalismo,

¹⁾ *Op. cit.*, XX, 7-8, 22-23.

²⁾ *Op. cit.*, 19-20.

³⁾ Il quale (occorre dirlo?) se anche ha adoperato talora qualche frase generatrice d'equivoci, ha però vigorosamente combattuto quel « vizio metafisico » confinante con la mitologia, per cui nelle volgarizzazioni della sociologia marxista le condizioni e i rapporti economici acquistano talora un che di fantasticamente soprastante a noi, come se nella storia ci fossero altro che *uomini ed uomini*. (*Discorrendo*, etc. Cfr. lettera quinta).

⁴⁾ Fuori dell'idealismo assoluto, s'intende.



escludere ogni interpretazione della dialettica siccome movimento affatto obiettivo. Senza il presupposto materialistico viene a cadere l'*autocritica delle cose*, quando per cose si voglia intendere la pura obiettività esteriore allo spirito, invece che la totalità piena dei processi, nella unità dei due momenti subiettivo e obiettivo.

Tuttavia, per intimo che sia il legame fra le due questioni, noi non possiamo ritenere d'aver risolta la seconda solo perchè siamo giunti ad escludere che il materialismo sia il presupposto filosofico di questa concezione storica. Non possiamo così rapidamente sbrigarci del problema che riguarda il significato della *dialettica reale*, che i suoi autori han voluto sostituire alla *dialettica dell'idea* hegeliana. La dialettica costituisce uno dei caratteri differenziali della intuizione della vita e della storia nel Marx e nell'Engels: dallo scritto del 1844 sulle *Condizioni dell'Inghilterra* alla lettera del 27 ottobre 1890 l'Engels non ha tralasciato occasione di affermarne l'importanza capitale: lo scritto sul Feuerbach e l'*Antidühring*, specialmente nel capitolo sulla *Negazione della negazione*, ne sono prove evidenti. Il problema della dialettica non è dunque soltanto quello, che si pone anche il Laskine¹⁾ e che noi abbiamo discusso in uno dei capitoli precedenti: se si tratti del principio motore del sistema o d'una forma artificiale imposta ai fatti. Come questo problema si risolva a mio parere ho già detto. Per tanto l'opinione, espressa dal Sorel nella recentissima prefazione al libro del Seligman, che Marx distinguendo, nella prefaz. del 1873 al *Capitale*, il processo di esposizione da quello d'investigazione, abbia voluto significare che la legge dialettica fosse un puro artificio retorico, rivolto ad usare immagini più scultorie²⁾, non mi pare possa in alcun modo accogliersi.

Il Sorel confonde ancora una volta, come già nei *Saggi di critica del marxismo*³⁾, la concezione dialettica con lo sche-

¹⁾ *Introd.* alla trad. franc. dell'*Antidühring*, LXXXIII-VI.

²⁾ *Pref.* alla *Interpr. écon. de l'hist.* del Seligman, Paris, M. Rivière 1911.

³⁾ *Saggi di critica del marxismo*, 292-3.



matismo che ne è l'espressione paradossale e talvolta quasi la caricatura: la dialettica non include necessariamente il difetto della discontinuità, della considerazione esclusiva degli stati perfetti, per cui si presentino unicamente metamorfosi catastrofiche; non implica la incapacità a valutare il cammino da percorrere e a riconoscere il meccanismo evolutivo. Solo quando i *momenti* dell'opposizione si convertano in *fasi* di sviluppo nettamente e completamente separate nel tempo si verificano tali conseguenze: e questa conversione, non la concezione dialettica in sè stessa, il Marx ha voluto indicare come artificio retorico usato a dare maggior vivezza ai contrasti.

Togliere la dialettica al materialismo storico significherebbe togliergli la caratteristica differenziale da tutte quelle concezioni deterministiche, che affermando la continuità del processo storico, facevano di ogni momento il risultato necessario di tutta la storia antecedente: dal Condorcet al Saint Simon, dai teocratici al Comte questo principio aveva trovato sufficienti assertori anche prima del Marx e dell'Engels. Questi invece allo sviluppo rettilineo del determinismo hanno inteso sostituire il movimento dialettico: ciò che han dimenticato tutti quelli dai quali (come s'esprime il Leone) « il dialetticismo della concezione venne confuso « con la causazione; il moto per antitesi col moto per « simmetria degli effetti e con la proporzionalità delle « cause »¹).

La confusione per altro non si elimina col parlare (invece che di collegamento causale e di concatenazione deterministica dei momenti successivi) di autocritica delle cose e di movimento dialettico obiettivo. Qui ci si presenta appunto il problema di interpretazione della *dialettica reale*, che non è di minore importanza nè di minore difficoltà di

¹) *La revis. del marx.*, 205. Se però tale confusione il Leone attribuisca soltanto ai frettolosi glossatori e non anche, almeno in parte, al Marx e all'Engels, non appare sufficientemente chiaro.



quello posto dal Croce fino al Sorel e al Laskine: problema anzi centrale nella discussione del materialismo storico.

Non pochi interpreti in fatti, pur considerando il processo storico, secondo la concezione marx-engelsiana, siccome un processo dialettico, hanno però limitato il movimento per antitesi alle *cose*, escludendone gli uomini, la loro coscienza, volontà ed azione: il rapporto fra le cose e gli uomini è stato mantenuto esclusivamente nella forma rettilinea ed univoca del determinismo causale. La causa sempre nelle condizioni obiettive, l'effetto sempre nelle coscienze; là soltanto causa, qui soltanto effetto; ecco l'astrazione vuota, ecco la metafisica delle opposizioni *polari*, contro le quali dall'*Antidühring*¹⁾ alla lettera del 27 ottobre 1890 ha costantemente protestato l'Engels, contrapponendovi, sulle orme dell'Hegel, la concezione dialettica e il principio dell'azione reciproca, che il Marx già nelle note critiche sul Feuerbach del 1844-'45 aveva magistralmente designato siccome *rovesciamento della praxis*.

Cito, fra i tanti critici, il Chiappelli, secondo il quale dall'unilateralità dell'idealismo hegeliano sarebbe scaturita quella del materialismo marxistico: « per l'uno l'idea è « causa, come principio assoluto e demiurgo della realtà; « per l'altra è invece effetto ed esponente delle condizioni « materiali », ma per entrambi la filosofia della storia deve essere per così dire monistica, escludendo qualsiasi reciprocità d'azione²⁾.

Queste interpretazioni derivano per lo più da quella frase, della prefazione del Marx alla *Critica dell'economia politica*, in cui osserva che non la coscienza degli uomini determina il loro essere, ma l'esistenza sociale determina la loro coscienza. E il Levy ha scritto che questa frase, « la « formule la plus rigoureuse de la théorie matérialiste, celle

1) Si veggia il cap. I dell'*Antid.* Cfr. anche la V delle lettere al Sorel di Ant. Labriola (*Discorrendo* etc.).

2) *Le prem. filos. del social.* in *Leggendo e medit.*, cfr. a pp. 309-10.



« qui définit la conscience humaine comme un miroir des « faits économiques, vient de l'Essence du christianisme »¹). Or bene l'origine in questo caso può aiutare a spiegare il vero significato della formula, che non si raggiunge certo col dire, secondo che fa il Levy, che, come per il Feuerbach Dio è l'immagine dell'uomo, così per il Marx le idee, i sentimenti e le volontà degli uomini sono il riflesso delle condizioni d'esistenza. Non si dimentichi che, secondo il Feuerbach, la religione è una *Selbstentfremdung* (derivante, osserva il Marx, da una *lacerazione sociale*): l'uomo proietta in Dio le sue aspirazioni e i suoi bisogni dando loro corpo e persona, cerca nell'idea della divinità ciò che nella realtà gli manca: il rapporto fra reale e ideale non è quello tra causa ed effetto, ma quello fra negazione e negazione della negazione, un rapporto dialettico, in somma, non deterministico nel senso comune della parola. « Non l'idealismo (scriveva il Feuerbach in un passo della *Theogonie* che il Levy stesso ricorda e che riassume tutto lo spirito del *Wesen des Christenthums*) ma il materialismo è l'origine degli dei. Solo « l'essere sottomesso alle leggi della gravità divinizza la « leggerezza eterea, solo il terrestre divinizza il celeste, il « materiale l'incorporeo, il bisognoso la soddisfazione... Non « dimentichiamo che gli dei sono apparsi sulla terra... per « placar la fame, per estinguere la sete, in una parola per « rimediare alla miseria umana »²).

Ebbene questo rapporto dialettico è stato trasportato dal Marx e dall'Engels alle relazioni fra condizioni reali e coscienza: per tanto il sistema dei bisogni e l'azione delle masse han potuto diventare la forza motrice del processo storico; e l'applicazione del concepimento dialettico all'azione scambievole fra gli elementi oggettivi e i soggettivi

¹) Alb. Levy: *La philos. de Feuerbach et son infl. sur la littér. allem.*, Paris, Alcan, 1904, pp. 315-16.

²) Questo passo della *Theogonie* è citato a p. 330 del libro del Levy (*La philos. de Feuerbach*). Rimando il lettore anche al mio studio sulla *Filos. del Feuerbach e le critiche del Marx* (cfr. specialm. l'ultimo cap.).



ha potuto eliminare « le grand danger scientifique de la logique antithétique » temuto dal Bernstein, che cioè « nous « retombons, avant de nous en apercevoir, dans les pièges « de l'autodéveloppement de l'idée »¹⁾.

Siamo così al problema della interpretazione della *dialettica reale*, rasantato dal Bernstein²⁾, problema la cui discussione, al pari di quella riguardante la connessione materialistica, deve aiutarci a intendere il vero concetto di necessità storica nella dottrina marx-engelsiana.

Tutti quelli, che hanno inteso la legge dialettica come inerente soltanto al processo dell'economia, si son trovati di fronte a una curiosa contraddizione, della quale il Rignano non ha esitato a incolpare il materialismo storico: rigidamente fatalista (secondo lui) per l'affermazione di una dipendenza unilaterale anzi che reciproca tra i fenomeni economici e tutti gli altri, esso pone una contraddizione insanabile quando proclama la lotta di classe (cioè l'azione volontaria degli uomini) legge suprema della storia³⁾.

Il Leone s'è spinto più oltre. Secondo lui la lotta di classe, che è nel *Manifesto comunista* la forza sociale creatrice, è poi completamente rinnegata nelle opere successive e sostituita da una connessione rigorosamente oggettiva, dal fatalismo della negazione della negazione, che si avvera nelle categorie economiche con la fatalità che presiede alle leggi di natura. Non si muove più dall'attività pratica umana: la categoria valore genera la categoria del plus valore, questa la forza di concentrazione, da cui nasce la forza di proletarianizzazione, che prepara la base materiale della gestione

¹⁾ *Social. théor. etc.*, pp. 37-39, 46.

²⁾ Che il Bernstein l'abbia semplicemente rasantato dimostra la strana confusione che egli fa a pp. 62-63, dove rimprovera al ritmo dialettico proprio il riconoscimento dei fattori volontari: « chaque fois que nous « voyons capituler la doctrine qui a pour point de départ l'économie comme « base de l'évolution sociale, devant la théorie qui place au pinnacle le « culte de la violence, nous nous butterons à une sentence hégélienne ».

³⁾ *Le matérialisme historique*, in *Rivista di scienza (Scientia)* del 1908.

socialistica della ricchezza: quanto più intenso è lo sfruttamento tanto più rapido il processo; onde l'assurdo che il proletariato non con la lotta di classe, ma con la rinuncia ad essa preparerebbe in modo automatico ed obiettivo il suo riscatto materiale¹). Questo fatalismo dialettico-materialistico condurrebbe dunque alla teoria disanimatrice d'azione delle braccia incrociate²), recidendo ogni migliore energia volontaria e fattiva della lotta di classe, appunto perchè fa dell'uomo una creatura della storia anzi che il suo creatore³).

Secondo il Leone il marxismo avrebbe congenita l'insoddisfazione di ogni elemento soggettivo, quindi egli crede di fornire al movimento socialista un fondamento affatto

¹) Anche il Bernstein aveva notato che, se la vittoria del socialismo dipendesse dall'automatismo dei processi economici, la democrazia sociale dovrebbe rinunciare a tutta la sua azione pratica e alla lotta di classe, che è un continuo ostacolo a quell'automatismo (*Social. théor. etc.*, pagine 290-292).

²) A tale teoria, che anche il Sombart considera diffusa tra i marxisti (*Il socialismo e il movim. sociale*), o che Ant. Labriola combatteva come *neo-utopismo* latente nel socialismo (*Discorrendo etc.*, cfr. l'ultima lettera della serie), effettivamente si avvia qualche scrittore socialista come W. Kolb, che in un articolo sui *Socialistische Monatshefte* del 1904 (ricordato da Ant. Labriola: *Riforme e rivoluz.*, 2-4) scriveva: « Noi ci abbandoniamo allo sviluppo organico delle cose »; o come il Vliegen, che nella *Neue Zeit* scriveva essere la vittoria del socialismo un processo di evoluzione economica. Ma questa interpretazione del marxismo Arturo Labriola combatte come una leggenda incompatibile con la filosofia dell'azione che è fondamento del marxismo stesso (*op. cit.*, 135-7; o anche *Contro Plekanoff*, 66-9). Anche il Kautsky (*Le marxisme et son critique Bernstein*, 104-7) protesta contro tale concezione meccanicistica del materialismo storico e afferma il dovere della lotta.

³) *La revisione del marxismo*, cfr. pp. 11, 17-19, 35, 99, 139-42, 157-8, 205-7, 280-6. Il Leone trovava quindi naturale che il revisionismo, negando la fatalità (necessità storica) del socialismo, lo avesse ricacciato nelle ondeggianti nebbie delle aspirazioni di giustizia e del desiderio del bene, privandolo della sua necessità economica. Tale precisamento anche l'accusa mossa da Rosa Luxemburg al Bernstein, il quale riconosceva di non poter credere possibile nè necessaria una giustificazione puramente materialistica del socialismo (*op. cit.*, 289-90).

nuovo ¹⁾ col rifarsi proprio a quel concetto del *bisogno* — come *primum movens* dell'azione dell'uomo reale — che invece il Marx e l'Engels avevano tratto dal Feuerbach per operare il *capovolgimento* della dialettica hegeliana ²⁾).

Il fatalismo automatico del processo storico, derivante da questa interpretazione della dialettica reale quale autocritica delle cose, alcuni han creduto di doverlo attribuire all'Engels in contrapposto al Marx, altri al Marx in contrapposto all'Engels, che avrebbe riconosciuta l'importanza del momento psicologico e dell'azione volontaria ³⁾, altri, in fine, come il Turgeon, vi han visto una *ferme conviction* tanto dell'uno quanto dell'altro (ma specialmente dell'Engels), pur escludendo che si venga ad una conclusione di impotenza umana e di scoraggiamento ⁴⁾).

Evidentemente, qualora questo ritmo dialettico assolutamente oggettivo e fatale nel suo automatismo fosse stato affermato dal Marx e dall'Engels, esso avrebbe dovuto costituire per loro la legge eterna del processo storico, e presentarsi col carattere di una verità assiomatica, la quale

¹⁾ Secondo il Leone si dovrebbe accettare dal revisionismo il principio *pragmatico* che il momento del socialismo sia nell'azione volontaria; ma (o forse con ciò si vuol rispondere al Kautsky, *op. cit.*, 293) dare nel tempo stesso a questa azione una base di necessità economica, rifacendosi al postulato edonistico, al principio del soggettivismo utilitario dell'*homo oeconomicus*, al concetto del *bisogno*. Così si raggiunge la *necessità* economica pur rinunciando ad ogni pretesa di dimostrare la *necessità storica*: « la storia è accadimento e non se ne possono anticipare i risultati senza ingenuamente ammettere che l'evento accadrà anche senza l'attività dell'uomo che lo prepara, oppure, ciò che è peggio, senza ammettere che l'uomo sia tenuto in maniera cieca e fatale a questa attività ». *La revis. del marx.*, cfr. a pp. 40-41, 138, 143, 150-2, 160-7, 172-4, 262-3.

²⁾ Assumendo questo principio del *bisogno*, potevano il Marx e l'Engels trovarsi in assoluta antitesi coll'economia edonistica? Ecco un problema che meriterebbe di essere discusso.

³⁾ Si veggano in Kautsky, *op. cit.*, 94-97, le opinioni contraddittorie del D.^r Woltmann e del Bornstein.

⁴⁾ *La concept. matr. de l'hist.*, 16-20. Cfr. anche Andler: *La conc. mat. de l'hist. de Labriola* in *Rev. de métaph. et de mor.* del 1897.



consentisse facili e infallibili previsioni. Ma simile pretesa, che vien loro da taluno attribuita ¹⁾, è precisamente quella, che l'Engels combatte nel cap. dell'*Antidühring* sulle verità eterne, alle quali contrappone la limitazione della conoscenza umana in genere e di quella storica in particolare, e la impossibilità di stabilir leggi storiche, che non abbiano un valore affatto contingente e relativo. L'Engels, rinnovando qui il principio illuministico dell'infinita perfettibilità della conoscenza umana, che ha per sua condizione l'imperfezione perenne ²⁾, osserva che, se l'umanità giungesse mai a possedere le verità eterne, sarebbe pervenuta all'esaurimento potenziale e attuale dell'illimitata sua capacità di sviluppo intellettuale. Se non che, soggiunge, in realtà la certezza assoluta va scomparendo anche dalle scienze esatte, è ben lontana dalle scienze biologiche e più che mai dalle scienze storiche, ove pure più di frequente c'è chi afferma pretese verità eterne, definitive, inappellabili. Nelle scienze storiche la conoscenza è e resterà sempre incompleta, lacunosa ed essenzialmente relativa, sempre ristretta ai rapporti di forme sociali e politiche determinate, che esistono solo per tempi e per popoli dati: chi va a caccia di verità autentiche e immutabili è destinato a tornare a casa col carniere vuoto ³⁾.

Da queste premesse discende naturalmente quel che l'Engels dice, nel cap. sulla *Negazione della negazione*, intorno al preteso ritmo fatale delle cose: egli e il Marx non hanno mai inteso attribuire alla dialettica l'ufficio di levatrice della storia, che dal grembo del passato estragga l'avvenire: non il movimento dialettico deve servire a dimostrare la necessità storica di un fatto, ma solo dopo aver provato che un fatto è storicamente vero o necessario è legittimo

¹⁾ Il Sorel l'attribuisce all'Engels: « Engels ha insegnato, e dopo lui « i democratici sociali han ripetuto, che col procedimento dialettico e la « negazione della negazione si può ragionare sull'avvenire » *Saggi di crit. del marx.*, 182.

²⁾ È il noto principio del Lessing.

³⁾ *Antid.*, Parte I, cap. IX.



rilevare al tempo stesso che esso si compie seguendo il ritmo dialettico ¹⁾).

Ciò si applica naturalmente anche ai processi dell'economia. Non dimentichiamo che contro la economia classica, la quale ricercava le leggi universali e permanenti che governassero l'uomo economico inteso come categoria immutabile, il Marx e l'Engels hanno posto, indipendentemente dagli economisti della scuola storica e per una via non sospettata da loro ²⁾, il principio che « l'economia politica è essenzialmente una scienza *storica*; la sua materia è storica, « cioè sempre soggetta al cangiamento » ³⁾. Ora se noi vogliamo risolvere il problema di interpretazione della *dialettica reale*, dobbiamo renderci chiaro ed esatto conto di ciò che significhi considerare l'economia siccome scienza storica, e affrontare la questione se con tale carattere sia compatibile la supposizione di un automatismo di sviluppo, sia pure dialettico, al quale la volontà e l'azione consapevole degli uomini restino estranee o sottomesse, siccome lo strumento inerte e inconscio alla mano e al volere che lo adoperano per i propri fini.

Senza dubbio in qualche scritto dell'Engels, e segnatamente nell'*Antidühring*, non mancano espressioni atte a far supporre, a chi si attacchi alla parola e non sappia penetrare lo spirito, la concezione da parte di lui di un automatismo nello sviluppo storico dell'economia; sembra, a tenerci stretti a qualche frase, che siamo ricondotti in pieno idealismo: il modo di produzione, la forma di scambio, il modo di ripartizione etc. sono presentati siccome forze, che generano conseguenze, entrano in lotta fra loro, assalgono l'avversaria o le resistono, la domano o le soggiacciono vinte.

¹⁾ *Ibid.*, P. I, c. XIII: il passo è a pp. 131-2 nella trad. ital., 166-7 nella franc.

²⁾ Questa lode è fatta al Marx dal Seligman: *Interpr. écon. de l'hist.*, pp. 166-8.

³⁾ Son parole dell'*Antidühring*, nel cap. sull'oggetto e metodo dell'*Econ. polit.* (P. II, c. I).



Così nel cap. sull'oggetto e metodo dell'economia la ripartizione, è detto, non resta passiva, ma reagisce sulla produzione e sullo scambio, si oppone alle nuove forme di questi, che debbono lottare per conquistarsi una posizione adeguata; ma quando le forme della produzione e dello scambio han generato una nuova ripartizione, questa le oltrepassa rapidamente ed entra in lotta con loro ¹⁾. In particolar modo di queste immagini ribocca il cap. sulle nozioni teoriche del socialismo ²⁾. Il conflitto tra forze produttive e modo di produzione (scrive l'Engels) non è nel cervello degli uomini, è là nei fatti, obiettivamente fuori di noi, indipendente dalla stessa volontà degli uomini che l'han creato. E di fatti vien rappresentata la forma di produzione (sociale) che entra in contraddizione colla forma d'appropriazione (capitalistica), costituendo il nucleo di tutti i conflitti attuali: anche se più oltre è detto che questa contraddizione si manifesta come antagonismo fra proletariato e borghesia, parrebbe di dover scorger nella lotta di classe solo la forma fenomenica, mentre la cosa in sè andrebbe ricercata nelle oggettive categorie economiche; poco dopo anzi della stessa contraddizione è detto che si manifesta come antagonismo fra organizzazione interna a ogni fabbrica ed anarchia della produzione dell'insieme della società, riconducendosi così all'oggettività dei fatti economici anche la forma fenomenica. Ugualmente nelle crisi pletoriche e in tutto il processo che le prepara e le determina si tratta del modo di produzione che si rivolta contro il modo di scambio, delle forze produttive che si ribellano al modo di produzione in cui il loro potente sviluppo non può più esser contennto; e la affermata possibilità del socialismo deriva da ciò, che la divisione in classi, figlia della divisione del lavoro, essendo fondata sull'insufficienza della produzione, deve sparire dinanzi alla forza espansiva dei mezzi di prodnzione, che spezza le catene in cui la stringe il modo di produzione capitalistico.

¹⁾ *Antid.*, Parte II, cap. I.

²⁾ Parte III, cap. II.



Ma tutte queste frasi, che vengono quasi a dar persona ai fenomeni, debbono farci credere col Sorel ¹⁾ che l'Engels si aggiri nella cerechia dell'idealismo? Qui mi pare che abbia scorto più giusto il Kautsky, quando ha scritto che l'Engels non era tanto mistico da vedere in queste espressioni altro che immagini, e che evidentemente la ribellione delle forze produttive non può consistere che nel rendere gli uomini stessi ribelli ²⁾. L'Engels, di fatti, se talora, volendo anch'egli, al pari del Marx, *Kokettiren* con la terminologia hegeliana, usa la forma astratta, e fa muovere e combattere i modi di produzione o di scambio o di appropriazione, altre volte, e in questi medesimi capitoli dell'*Antidühring*, adopera anche la forma concreta, e fa apparire gli uomini reali e le classi. Così, all'inizio dello stesso II cap. della III parte, egli presenta la borghesia, creatrice dell'ordine sociale presente, che ha un suo modo proprio di produzione (il capitalistico), e, trovando ostacoli nei vincoli feudali, infrange il vecchio regime per edificarne uno nuovo: rappresenta cioè in forma realistica quello stesso processo, che poche righe più oltre appare, in forma idealistica, siccome conflitto di un modo di produzione o di forze produttive contro il regime sociale esistente.

Il concetto delle forze produttive, del resto, è molto più concreto e realistico di quello del modo di produzione: comprende in sé del pari l'aspetto oggettivo, tecnico e l'aspetto soggettivo, degli uomini e delle classi, con le loro energie volontarie e le loro finalità consapevoli. Quindi anche per l'Engels il Sorel avrebbe dovuto ammettere ciò che riconosce per il Marx, richiamando un passo della *Misère de la philosophie* ove appaiono non la necessità astratta della storia, ma i sentimenti reali delle classi ³⁾: se il risalimento ad

¹⁾ *Saggi di crit. del marxismo*, 55-56.

²⁾ *Le marxisme et son crit. Bernstein*, 95-96.

³⁾ *Saggi di crit. del marx.*, 62. Il Sorel stesso cita altrove o proprio dalla *Misère della philos.* un'espressione del Marx, di fronte alla quale impallidiscono le immagini dell'Engels: « la legislazione politica e civile

opere anteriori fosse stato da lui spinto fino alla *Sacra famiglia*, egli si sarebbe avvisto che quell'idealismo, da lui attribuito all'Engels, era precisamente dall'Engels come dal Marx combattuto nel cenacolo baueriano.

Qualora l'Engels avesse inteso affermare un automatismo di sviluppo sia dei singoli processi economici (produzione, scambio, appropriazione) sia dei conflitti in cui entrerebbero fra loro a certi gradi del loro svolgimento, il ritmo dialettico sarebbe stato puramente ed esclusivamente legge delle cose: gli uomini, estranei o sottomessi alla fatalità oggettiva come strumenti passivi e inconsapevoli, sarebbero stati con la loro azione volontaria nel solo ed univoco rapporto di dipendenza causale dai processi economici. Ora invece l'Engels, continuando quell'ordine di idee, per cui sin dagli scritti del 1844-'45 aveva affermata la praxis storica dell'uomo nello sviluppo dell'economia, ha sempre ripetutamente significato il concetto, indicato dal Marx come *rovesciamento della praxis*, di uno scambio di azione fra l'uomo e le condizioni storiche secondo un movimento dialettico.

Dal *Manifesto dei comunisti* all'*Antidühring* e all'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* etc., ricorrono frequentemente ne' suoi scritti espressioni come queste: il prodotto (economia) domina il produttore (uomo); l'attivo (uomo) si mutò nel passivo; lo stregone non può dominare le potenze infernali che ha scatenate; « tu l'as voulu, Georges Dandin » etc. Frasi in parte usate anche dal Marx per significare che l'economia, se pure viene a dominare l'attività umana, ne è però un prodotto: l'uomo opera seguendo l'impulso dei suoi bisogni e attuando la sua volontà; ma il risultato della sua azione diventa poi a sua volta condizione, limitatrice e al tempo stesso stimolatrice, della sua

non fa che registrare *il volere dei rapporti economici*». (Cfr. p. 47). Se dunque egli tien conto al Marx della distinzione tra forma d'esposizione e di investigazione (Pref. alla II ediz. del *Capitale*), perchè non vuol tener conto all'Engels del su riferito (pp. 208-9) passo dell'*Antidühring*, sulla dialettica nella storia, che dice la stessa cosa?

attività futura. In questo *rovesciamento della praxis* è il vero significato della *dialettica reale*, il vero valore dell'economia come scienza *storica*.

Potremmo dunque ripetere qui ciò, che Arturo Labriola acutamente osserva a proposito delle glosse del Marx sul Feuerbach, che cade ogni accusa di fatalismo: « la dipendenza dell'uomo dalle circostanze non è in fondo che la dipendenza dell'uomo da se stesso, dell'uomo dai prodotti del proprio spirito, cioè da questo spirito medesimo »¹⁾. L'attività passata diventa, nel permanere dei suoi risultati, condizione dell'attività a venire: *condizione*, e non *causa* (la distinzione dei due termini, non sempre sufficientemente curata dall'Engels²⁾ è del massimo rilievo), e condizione dialettica, in quanto l'azione successiva deve rappresentarne il superamento. « Non c'è dunque, come taluno arriva ad immaginare, una azione automatica delle condizioni economiche; « gli uomini fanno loro stessi la propria storia, ma in un ambiente dato che li condiziona... »; così scriveva l'Engels nella lettera del gennaio 1894. E già nel 1890 aveva combattuto vivacemente l'Ernst, che faceva sua « la bislacca affermazione del metafisico Dühring, che per Marx la storia si compia quasi automaticamente, senza l'opera degli uomini (i quali la fanno), e che questi uomini vengano mossi dalle condizioni economiche (che sono pure opera degli uomini) come altrettante figure di scacchi »³⁾.

Possono per altro restare ancora dei dubbi sulla sufficienza di queste spiegazioni. La dipendenza dell'attività umana dai risultati dell'attività precedente, che vengono a condizionarla, è legge permanente della vita dell'umanità, passata presente e futura; ma se nel concetto di necessità storica l'Engels non avesse voluto vedere che questo rove-

1) *Marx nell'economia* etc., 191-3.

2) Questa confusione, per parte dell'Engels, che abbiamo già avuto occasione di rilevare, è stata notata anche dal Bernstein nella Prefazione alla trad. ital. dell'*Origine della famiglia, della propr. priv. e dello Stato*.

3) *Sulla tattica socialista*, in Collez. Ciccotti, serie II, fasc. 19, p. 6.

sciamento della praxis, perchè avrebbe, nel rinnovare la distinzione del Marx fra preistoria (divisione di classi) e storia dell'umanità (socialismo), designata la prima fase come *regno della necessità*, della soggezione alle leggi dell'economia che si impongono con tutta la fatalità delle leggi naturali, la seconda come *regno della libertà*? Evidentemente anche il futuro regno della libertà è inconcepibile senza il rovesciamento della praxis; ei sarà dunque in più nell'attuale regno della necessità anche la soggezione ad una fatalità di processi automatici, che ne costituisca il carattere differenziale?

« Le forze attive nella società (scrive l'Engels) operano « assolutamente come quelle naturali, cieche, violente e distruttrici fin che non le conosciamo... In modo speciale le « forze produttive... fino a che ci rifiutiamo di intenderne la « natura e il carattere... operano fuori di noi e contro la « nostra volontà e finiscono per dominarci... Ma una volta « intesa la natura è agevole trasformarle da tiranni demoniaci in servi volenterosi »¹).

La differenza, qui stabilita, tra necessità e libertà, sarebbe dunque la stessa che fra ignoranza e consapevolezza, conforme alla dottrina hegeliana richiamata in altro capitolo dell'*Antidühring*: « La necessità è cieca solo in quanto non sia compresa »; la libertà consiste non nella indipendenza dell'azione dalle leggi naturali, ma nella conoscenza di queste leggi²). Il che equivarrebbe a dire nel caso presente che, ignorando la necessità del rovesciamento della praxis, noi ne restiamo dominati; avendone consapevolezza, possiamo valere nella determinazione dei nostri fini e nella direzione della nostra attività, invece di andarvi a eozzar eontro eieamente e violentemente. Necessità consaputa in un caso, ignorata nell'altro, ella sarebbe però sempre costituita da questo rovesciamento della praxis: ma se l'unica differenza

¹) Si veggia nel cap. II della III parte dell'*Antidühring* (il passo citato è a p. 296 della trad. ital., a pp. 359-60 della francese).

²) Nel cap. su *Morale e diritto, libertà e necessità*.



fosse tra l'ignoranza e la consapevolezza, perchè, ad eliminare la violenza dominatrice dei processi economici, non dovrebb'esser sufficiente la stessa rivelazione della loro natura, contenuta nelle opere del Marx e dell' Engels?

La differenza non è dunque così semplice; non è questione soltanto di conoscenza, sì anche di azione sociale: nella storia è l'azione che conta. « Non basta conoscere — quando anche la conoscenza fosse a un tempo più vasta e più profonda di quella dell'economia borghese — per sottomettere le forze sociali alla sovranità della società: *per questo occorre anzitutto un atto sociale* ». Così l' Engels stesso nel V cap. della III parte dell' *Antidühring*.

E nel medesimo cap. II, che sopra stavamo considerando, scrive che il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà potrà avvenire quando « la lotta per l'esistenza individuale avrà termine »¹⁾: l'attuale necessità è dunque collegata come a sua condizione alla lotta per la vita fra gli individui; scomparirà col cessar di questa. Può dunque neppur essa confondersi con una fatalità di sviluppo automatico?

Uno dei casi, in cui tale equivalenza è apparsa a molti esistere spiecatamente nelle convinzioni dell' Engels, è quello del processo generatore delle crisi periodiche²⁾. Il conflitto che è nei fatti, oggettivamente, fuori di noi; la ribellione delle forze produttive alla forma di scambio ed altre consimili espressioni, usate dall' Engels, potevano certo facilmente indurre in simile persuasione. Ma leggiamo, senza attaccarci troppo alle frasi isolate, le ripetute e vive descrizioni che l' Engels ha tracciate, dagli *Umriss* del 1844 all' *Antidühring*, del processo di graduale preparazione e violento scoppio

¹⁾ Nella trad. franc. p. 364, nell'ital. 301.

²⁾ Ma quel che si osserva del fenomeno delle crisi può analogamente applicarsi agli altri fenomeni della progressiva sostituzione del lavoro meccanico a quello manuale e di quello delle donne o dei fanciulli a quello degli uomini, dell'aumento dell'armata di riserva industriale, dell'abbassamento progressivo dei salari e della miseria crescente, etc.



delle crisi mondiali. Sono sempre gli uomini vivi e reali, che operano sotto il pungolo dell'interesse; sono i capitalisti, che per le necessità della esistenza e per l'avidità di guadagno corrono lo *steeple-chase* dell'industria, del commercio, del credito e della speculazione. Se ognuno è tratto nella concorrenza sfrenata a contribuire all'acceleramento e all'intensificazione del processo, cui finisce per soggiacere, la necessità che lo domina non sta nelle cose e al di fuori degli uomini; è anzi nella lotta degli altri uomini, che tendono a sopraffarlo, e nella propria reazione e volontà di vincere piuttosto che esser vinto. È il pieno spiegamento del principio hobbesiano dell'*homo homini lupus*, che deriva come naturale conseguenza dall'istinto edonistico, dal pungolo del bisogno, dalla natura soggettiva degli uomini. L'individuo è, sì, stimolato e quasi costretto da una necessità esterna a lui, ma non per se stessa oggettiva, in quanto deriva dall'azione degli altri individui, e non potrebbe esistere senza la loro volontà soggettiva. E queste medesime condizioni esterne diventano necessità per l'individuo solo in quanto si trasformano in bisogno ed impulso all'azione: l'attività di tutti gli altri diventa nei suoi risultati condizione dialettica di quella di ogni singolo, ma non potrebbe tradursi in stimolo efficace, se nella stessa natura soggettiva dell'individuo non trovasse il momento psicologico attivo, antitetico alle circostanze esterne.

La *dialettica reale* quindi si presenta non soltanto nella relazione tra l'attività antecedente e quella successiva dell'umanità considerata nel suo complesso, ma anche nei rapporti tra l'azione di ogni individuo e le azioni simultanee di tutti gli altri. Il singolo è impotente a raggiungere i suoi fini per l'interferenza delle attività contrastanti: la necessità, che lo domina, non è costituita da processi oggettivi ed automatici, ma è condizionata da altre azioni volontarie.

L'Engels ha espresso più ampiamente che altrove questo concetto nella lettera del settembre 1890. « La storia si
« compie in modo che il risultato finale si forma dai con-
« flitti di molteplici volontà individuali, determinate ognuna

« da una quantità di condizioni particolari: ci son dunque
 « innumerevoli forze che si incrociano, un gruppo infinito di
 « parallelogrammi, la cui risultante — il fatto storico —
 « può considerarsi prodotto d'una forza che opera, come tutto,
 « inconsciamente e senza volontà. Perchè ciò che ognuno
 « vuole è contrastato da ognuno degli altri, e ciò che ne ri-
 « sulta è qualcosa che nessuno ha voluto... Ma non per ciò
 « le volontà individuali, di cui ciascuna vuole ciò cui la
 « spingono il suo temperamento e le circostanze economiche
 « personali o sociali... debbono esser considerate uguali a
 « zero. Al contrario ognuna contribuisce alla risultante e in
 « questo senso vi è compresa ».

La risultante può essere considerata e rappresentata come prodotto di una forza inconscia; ma in ciò deve scorgersi una semplice imagine. Se al pari di tutti i momenti delle volontà individuali, che debbono esser considerati come prodotto di forze coscienti, noi vogliamo personificare la risultante, possiamo ricorrere all' imagine di una forza inconscia e involontaria, in quanto dietro essa non sta nessuna coscienza e volontà reale, in quanto essa non corrisponde ai disegni e alle intenzioni di nessun essere cosciente. Ma questa finzione rappresentativa deve esser tenuta sempre per quello che vale: una espressione metaforica non dev' essere confusa con una concezione reale.

Dal conflitto delle azioni individuali alla lotta delle classi, per la graduale formazione della coscienza di classe e la progressiva unificazione dell' attività dei gruppi legati da solidarietà di interessi, viene a ridursi il numero delle tendenze contrastanti, sicchè l' azione di classe è già capace entro certi limiti di raggiungere i fini che si propone; nel superamento in fine dei conflitti di classe, onde si costituirà l' umanità consociata, una di coscienza, di volontà e d' azione, la capacità di conseguire le finalità volute attingerà il grado massimo.

Il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà è dato dunque (per servirmi delle espressioni del Rousseau che l' Engels stesso riproduce) dalla graduale so-



stituzione della *volontà generale* alla *volontà di tutti*: imponente questa a raggiungere i propri fini, perchè avente un'esistenza soltanto di somma algebrica o di risultante delle direzioni contrastanti, e per ciò priva di consapevolezza di se stessa e delle circostanze che la condizionano ¹⁾; capace l'altra, perchè nella sua esistenza effettiva e consapevole può commisurare i fini alle condizioni esistenti e proporsi solo entro questi limiti. Quindi anche nel regno della *libertà* la volontà degli uomini sarà condizionata dalla *necessità storica*, costituita dal *rovesciamento della praxis*. E il rovesciamento della praxis precisamente esprimeva l'Engels nell'opuscolo sul Feuerbach, quando, affermato che la storia è opera degli uomini, dell'azione volontaria determinata dai motivi, rimproverava alla filosofia della storia hegeliana di non aver cercato le forze impellenti, che suscitano questi motivi, nella storia stessa, che è quanto dire nei risultati della precedente attività degli uomini ²⁾. Il vero nome di questa dottrina sarebbe quindi, secondo me, quello che ho già usato altre volte: *concezione critico-pratica*. Ma qui non

¹⁾ Per ciò l'Engels nella lettera del gennaio 1894 considera il caso (imprevedibilità) come manifestazione della *necessità* (inluttabilità) dei risultati dell'incrociarsi dei vari sforzi volontari. Nello scritto su *L. Feuerbach e il punto d'approdo* etc., è data un'ampia spiegazione: « nella storia della società quelli che operano sono dotati di consapevolezza, uomini operanti con riflessione o passione, a fini determinati... ma... malgrado i fini consapevolmente voluti dei singoli, domina, in complesso, apparentemente il caso. Solo di rado avviene ciò che è voluto; nella massima parte de' casi s'incrociano e contrastano i molti fini voluti, ovvero questi fini sono inattuabili o i mezzi inadeguati. Così tutti gli urti delle innumerevoli singole volontà o singole azioni portano a uno stato di cose, che è assolutamente analogo a quello della natura inconsapevole. Gli scopi delle azioni sono voluti, ma i risultati, che seguono da queste azioni, non sono voluti... hanno conseguenze affatto diverse dalle volute. Così, in complesso, gli avvenimenti storici sembrano dominati dal caso. Ma dove il caso fa il suo giuoco alla superficie, è pur sempre dominato da intime logge occulte... ». (Cfr. nella trad. ital. p. 31 e cfr. pure *l'origine della famiglia* etc., a pp. 236-7).

²⁾ *L. Feuerbach* etc., nella trad. ital. (coll. Ciccotti) p. 32.



si tratta di proporre denominazioni nuove: quella di materialismo storico, per quanto causa di equivoci, ha ormai per sé tutta una tradizione, e rimarrà. E resti pure il nome improprio, purchè sia ben chiarito il significato della dottrina e il concetto di necessità, che le è proprio.

La necessità, dunque, che è intrinseca ai processi storici secondo questa teoria, ha due aspetti o momenti: l'uno oggettivo, dato dalle condizioni preesistenti (che sono però nulla più che il prodotto della attività umana precorsa), l'altro soggettivo, dato dal bisogno, che spinge a superare le condizioni attuali. Senza la confluenza di entrambi i momenti, senza l'unità dei due aspetti non esiste necessità storica. Ecco il concetto pieno della necessità, quale soltanto una concezione *critico-pratica* può dare: l'aspetto oggettivo corrisponde al momento della critica (nel senso Kantiano), che ci dà la conoscenza dei *limiti* all'azione (negazione); il soggettivo corrisponde al momento della *praxis*, che sotto l'impulso del bisogno ci dà l'azione (negazione della negazione)¹).

La *dialettica reale* di questa necessità storica non è dunque disconoscimento, ma affermazione piena del momento oggettivo e del suo valore: supporre che a tale teorica della necessità abbia a considerarsi estraneo il momento soggettivo, sarebbe altrettanto assurdo quanto immaginarlo estraneo alla dottrina della conoscenza Kantiana, con le sue forme della intuizione sensibile e le sue categorie dell'intelletto.

Affermare la necessità significa in questa teoria escludere l'arbitrio, non proclamare la fatalità. E appunto in quanto esclusione dell'arbitrio il materialismo storico può essere considerato anche da un angolo visuale analogo a quello cui

¹) A questa interpretazione è affine quella di Arturo Labriola: « Nessuna dottrina dà tanta importanza alle forze idealistiche quanto la dottrina del materialismo storico, perchè appunto essa considera la storia come un flusso e un divenire permanente, cioè come il risultato imprevedibile delle sforze consapevoli, ma contrastate, degli uomini diretto ad uscire permanentemente dalle condizioni nelle quali si trovano ». *Riforme e rivoluz.*, 13.



talora si colloca il Sorel: non, cioè, come occasionale consiglio di prudenza ai rivoluzionari, secondo che il Sorel si esprime ¹⁾, ma come vera e propria teoria della prudenza. Esso insegna la prudenza in quanto afferma la necessità con le regole, che il Sorel distingue, della pienezza della produttività, dei fermenti della trasformazione e della maturità delle questioni sociali: regole, per altro, che esprimono condizioni non soltanto oggettive, ma anche (specialmente la seconda e la terza) eminentemente soggettive.

Se il materialismo storico ha voluto contro l'utopia accentuare l'esclusione dell'arbitrio, ciò non significa che abbia disconosciuta la funzione della consapevolezza e della volontà. Non soltanto per quello che, contro il modo volgare di intendere tale dottrina, osservava il compianto Vailati: che ove per riconoscere alla volontà il carattere di causa determinatrice si dovesse negarne il determinismo o la dipendenza dalle circostanze ²⁾, si verrebbe anche nelle scienze fisiche a rendere inapplicabile la nozione di causa, giacchè occorrerebbe per asserire che un fatto sia causa di un altro, provare che non sia a sua volta effetto di alcun fatto precedente ³⁾. Ma anche per un'altra ragione: che qui non si tratta di rettilinea concatenazione causale; si tratta di movimento dialettico, sicchè la condizione dialettica della volontà non può contenere neppur potenzialmente in se medesima il suo condizionato, come la causa conterrebbe l'effetto. Il momento dell'antitesi non è implicito nella tesi, ma ha

¹⁾ Cfr. *Saggi di crit. del marxismo*, 22, 47, 63, 94, 253-4; *Prefaz. al Seligman XIII-XV*: a pp. III per altro i consigli di prudenza sono considerati come elemento specificamente rivoluzionario estraneo alla teoria del metodo storico.

²⁾ Così per il Leone non vi può esser necessità soggettiva nel fine se non quando questo sia scelto liberamente, indipendentemente dalle circostanze. « Se la volontà umana è in funzione di tutti i complessi fattori della vita sociale, anche il suo fine diventa una funzione di questi; onde esso cambia, cioè può indebolirsi o cessare col variare di questi fattori ». *La revis. del marxismo*, 146.

³⁾ *Sull'applicabilità dei concetti di causa ed effetto nelle scienze storiche*



una realtà sua, senza la quale non si verificherebbe la loro unità nella sintesi: la volontà del pari non è contenuta nelle circostanze, ma è per se stessa un principio attivo, senza di che non si avvererebbe il superamento delle circostanze nell'azione.

L'Engels, a seconda delle occasioni che lo movevano a scrivere, ha messo in maggior rilievo or l'uno or l'altro momento della necessità storica; l'*Antidühring* per tanto esprime in vari luoghi più fortemente l'importanza delle condizioni che muovono la volontà o rendono possibile l'azione. Così i moti comunistici del passato dovevan fallire, l'odierno movimento del proletariato dovrà trionfare perchè soltanto ora la grande industria ha da una parte creato il proletariato, costretto a lottare per la soppressione delle classi, sotto pena di cadere nella schiavitù dei *coolies* cinesi, dall'altra ha dimostrato l'impotenza della borghesia a dominare le forze produttrici e impedire che la società corra alla rovina¹). Così soltanto ora esiste, per la prima volta nella storia, la possibilità d'assicurare a tutti per mezzo della produzione un'esistenza umana che garantisca ad ognuno lo sviluppo della sua personalità²). Così gli utopisti non potevano non esser tali in tempi, in cui la produzione capitalistica era poco sviluppata e la società contemporanea non mostrava gli elementi della società futura, che essi dovevan quindi trarre dalla loro immaginazione: la condizione storica domina le teorie e ne fa corrispondere l'imaturità alla immaturità della produzione capitalistica e del proletariato come classe³).

Ma nello stesso *Antidühring* l'Engels non può dimenticare d'aver già, fin dal *Lage d. arbeit. Klassen*, messo in luce che le condizioni reali non sono la stessa cosa che la coscienza

¹) Cfr. la fine del cap. I della II parte (*Econ. polit.: Oggetto e metodo*).

²) Cfr. le ultime pagine del II cap. della III parte (*Socialismo-nozioni teoriche*).

³) Parte III, cap. I (*Socialismo, nozioni storiche*). Cfr. anche la *Guerra dei contadini* (a pp. 23, 29, 35 e 67 nella trad. ital. in Collez. Ciccozzi).

di esse e la volontà di modificarle. Se ad un certo punto dice che il socialismo non è che il riflesso ideale dei conflitti oggettivi nella coscienza della classe che ne soffre (proletariato), non vuole per ciò intendere che la coscienza rifletta come uno specchio, necessariamente. Il proletariato deve esistere *come classe*, e tale esistenza non si avvera, secondo che già l'Engels ancor prima del Marx aveva dimostrato, se non quando sia venuta a costituirsi la coscienza e la volontà di classe. Ed ecco che il socialismo è così poco immagine riflessa di specchio, che ad esso come teoria ed all'azione di propaganda l'Engels nello stesso *Antidühring* attribuisce il compito di formare tale coscienza e tale volontà.

Col servizio militare obbligatorio, dice egli in uno dei capitoli sulla *Teoria della violenza*, il popolo acquista la capacità di opporre a un dato momento la sua volontà sovrana a quella militare.

« E questo momento arriva quando la massa del popolo
« — lavoratori delle città e delle campagne — *ha una vo-*
« *lontà...* L'ufficio di dare alle masse lavoratrici una volontà,
« il cui contenuto risponda alle loro condizioni, sarà imman-
« cabilmente compiuto dal socialismo »¹).

Quindi la necessità dell'azione di propaganda per formare questa coscienza e destare questa volontà, che le condizioni oggettive da sole non bastano a suscitare, tanto che meno vive esse appaiono proprio dove più grave è la miseria. « Il proletariato agricolo (scriveva l'Engels nel 1870 nella « prima *Prefazione alla Guerra dei contadini*) è la classe che « col suffragio universale manda per ora i signori feudali « in parlamento.... soggetta alle stesse condizioni d'esistenza « degli operai industriali della città, è immersa in una mag- « gior miseria. Attrarre questa classe, impotente perchè « sparsa e divisa, ma la cui forza latente è così nota ai « nobili e al governo da spingerli a lasciar decadere le

¹) Cap. III della II parte, nella trad. ital. cfr. a p. 173, nella francese a p. 219.



« scuole perchè essa rimanga ignorante — render viva
 « questa classe e attrarla nell'agitazione, ecco il prossimo
 « e più urgente compito del movimento operaio tedesco »¹⁾.

Colleghiamo queste linee con la prefazione alle *Lotte di classe in Francia* del Marx, scritta dall'Engels nel 1895 e apparsa a taluno una sconfessione di tutto il passato insegnamento rivoluzionario²⁾: si contiene in questa, con la condanna della teoria blanquista dei colpi di mano³⁾, la affermazione della necessità della consapevolezza, che diriga la volontà e sostenga l'azione della classe interessata a conseguire un mutamento sociale.

Tutte le rivoluzioni passate, — osserva l'Engels — han condotto a sostituire ad una classe dominante un'altra, che le condizioni dello sviluppo economico rendevan matura al potere, ma che, al pari della classe spodestata, costituiva una piccola minoranza in confronto alle masse popolari dominate. La grande massa restava passiva ed estranea al movimento: per ciò bastava alla vittoria di questo la chiara consapevolezza del fine e l'energia volontaria della classe interessata. Ma la rivoluzione proletaria, che vuol compiersi nell'interesse della immensa maggioranza, non può esser fatta trionfare da pochi consapevoli in mezzo ad una massa ignara: questo l'insegnamento dei moti del 1848 e del 1870.

« Nel 1848persino le masse proletarie della stessa
 « Parigi, anche dopo la vittoria, erano perfettamente all'o-
 « scuro circa la via da battere. Eppure il movimento era
 « istintivo, spontaneo, irresistibile. Non era appunto una
 « situazione in cui una rivoluzione doveva riescire, condotta

1) La prefazione che si trova nell'ediz. Ciccotti fu scritta parte nel 1870, parte nel 1874: il passo su citato, a p. 9, appartiene alla I parte.

2) Cfr. Arturo Labriola in *Riforme e rivoluzione*.

3) Per mostrare la continuità delle convinzioni dell'Engels contro il blanquismo basta rinviare allo *Cose internazionali* estratte dal *Volksstaat* del 1874-'75, dove si combatte il programma dei blanquisti profughi della Comune e lo teorie del Blanqui e, in *Cose sociali della Russia*, si dileggia l'illusione delle rivoluzioni fatte dietro ordinazione, come un pezzo di bambagina o un paiolo da thè. (Cfr. in Collez. Ciccotti a pp. 35 e 52).



« com'era bensì da una minoranza, ma questa volta.... nel
 « più genuino interesse della maggioranza ?.. Come spiegarsi
 « che le masse fossero meno accessibili ad idee, che non
 « erano se non il preciso riflesso della loro condizione eco-
 « nomica, se non la chiara, ragionata espressione dei loro
 « bisogni, tuttora incompresi e solo vagamente sentiti allora
 « per la prima volta ?.... Qui non si trattava di miraggi,
 « sibbene di soddisfazione degli interessi più speciali alla
 « grande maggioranza; interessi dei quali certamente questa
 « non aveva allora un criterio chiaro, ma che dovevano
 « nettamente saltarle agli occhi nel corso dell'azione pra-
 « tica ».

Invece la storia, osserva l'Engels, diede torto a tutti co-
 loro che pensavano così. Ma la ragione della sconfitta del 1848
 (come quella dell'infertilità della « gratuita vittoria » del
 1871 quando la Comune si consumò nella lotta tra blanquisti
 e proudhonisti « ignari ambedue del da farsi ») può esser
 soltanto nella immaturità dell'evoluzione economica, cui
 l'Engels ricorre a questo punto? Se tale fosse stato il suo
 pensiero non avrebbe potuto scrivere più oltre: « è passato
 « il tempo dei colpi di mano, delle rivoluzioni condotte da
 « piccole minoranze coscienti alla testa di masse incoscienti.
 « Dove si tratta della completa trasformazione dell'organi-
 « smo sociale, è necessario avere con sè le masse, già con-
 « scie di che si tratti e del perchè del loro concorso. Questo
 « è ciò che la storia degli ultimi cinquant'anni ha insegnato.
 « Ma perchè le masse comprendano ciò che devono fare è
 « necessario un lungo ed assiduo lavoro... »¹).

La coscienza di classe, in somma, non s'improvvisa: è
 una formazione lenta e faticosa, perchè si tratta di rimuove-
 vere tutto un adattamento tradizionale dei sentimenti e della
 volontà; ma senza questo rinnovamento psicologico, che *le*
condizioni oggettive per se stesse sono impotenti ad operare, nes-
 suna trasformazione sociale può avverarsi nella storia. Le
 condizioni oggettive debbono essere mature per offrire la

¹) Si veggia a pp. 6-9, 10, 15 nella trad. ital. (Collez. Ciocotti).



possibilità del cangiamento sociale; ma questa possibilità oggettiva deve tradursi in necessità soggettiva, che spinga la volontà e diriga l'azione, per poter trasformarsi in effettiva realtà.

L'Engels ha sempre avuto in vista la maturità del *proletariato* accanto a quella delle condizioni oggettive: nella *Origine della famiglia* etc., scrivendo che nel suffragio universale è il *gradimetro* della maturità del proletariato ¹⁾, egli esplicitamente subordinava il giudizio su tale maturità alla manifestazione della consapevolezza ed alla espressione della volontà collettiva. Le tre regole distinte dal Sorel, della pienezza della produttività, dello sviluppo dei fermenti della trasformazione e della maturità delle questioni sociali, non possono dunque esser pensate come riguardanti le sole circostanze oggettive: lo sviluppo dei fermenti della trasformazione si deve riferire anche alla preparazione dei sentimenti e della volontà; la maturità delle questioni sociali anche alle condizioni ideologiche e alla formazione delle teorie.

Questa piena visione della maturità delle questioni sociali l'Engels l'ha delineata nella *Guerra dei contadini*, spiegando le ragioni dell'insuccesso dell'utopia di Münzer.

L'apparizione delle utopie potrebbe sembrare una smentita al principio, che l'Engels ²⁾ accoglie dal Marx ³⁾, che l'umanità si ponga soltanto quei problemi, che è in grado di risolvere: il pensiero utopistico, di fatti, se anche postula dalla realtà il punto di partenza, non limita al presente nè all'immediato futuro il volo ardito col quale intende precorrere i tempi. Ma questo precorrimiento riesce vago e indeterminato per lo scerso fondamento che la realtà gli offre: opponendosi quale momento antitetico a un complesso di condizioni che è ancora in via di formazione, l'utopia risente di tale imperfezione di sviluppo; l'im maturità e l'indeterminatezza dell'antitesi

¹⁾ *Orig. fam.*, 234.

²⁾ Per es. nell'*Antidühring*.

³⁾ *Manif. dei comuu.* e *Capitale*.



discendono inevitabilmente dall'immatunità ed indeterminatezza della tesi.

Ora questo difetto, che l'utopista, fin che resti chiuso nel suo mondo ideale, può non sentire, gli si rivela nell'urto con la realtà, quando dal sogno e dalla meditazione egli intenda passare all'azione. Il processo dialettico, per cui la finalità sorge nella volontà umana chiara e precisa a dirigere l'azione, non può svolgersi se non nella misura dello sviluppo precedente delle condizioni che essa intende negare superandole: legge necessaria dell'attività di ogni individuo, tanto più evidente essa appare dove si tratti del movimento collettivo di masse. E di questo dovette avvedersi il Münzer, venuto al potere quando « non solo il movimento d'allora, « ma il suo secolo non era maturo per l'attuazione di idee, « che egli stesso aveva cominciato oscuramente a presentire. « La classe ch'egli rappresentava, non che essere sviluppata « ed atta ad assumere il dominio e la trasformazione della « società, incominciava appena a sorgere ».

Non era quindi possibile al Münzer suscitare una coscienza e volontà di classe capaci di imprimere la direzione al processo storico: mancava a lui, necessariamente, la netta visione del fine, in quanto mancava la maturità della stessa classe, che tal fine avrebbe dovuto far proprio nell'azione.

La ragione della disfatta dei contadini non era dunque contenuta nella spiegazione datane dal Lassalle nella tragedia *Franz von Sickingen*. Il Lassalle ricorreva al principio hegeliano, che un fine può essere raggiunto con quei mezzi soltanto, che siano penetrati della sua vera natura: una rivoluzione, quindi, che debba emancipare una classe sociale, non può esser compiuta, se i capi vogliono esser soli ad aver la visione della finalità e non vogliano infonderne la coscienza nelle masse, che pur debbono costituire la loro forza. Pertanto il Lassalle restava nell'angolo visuale, cui si poneva il Fenerbach nella lettera del 1843 al Ruge: che la differenza fra teoria e praxis fosse quella tra un'idea confinata in una testa e un'idea diffusa nella massa.

Ora l'Engels trova che la differenza è alquanto più



complessa. La teoria, intanto, resta indeterminata e vaga quando le condizioni in cui sorge non siano sufficienti a darle precisione e chiarezza; se poi vien diffusa tra una massa impreparata ad accoglierla, e che dalla suggestione delle sue condizioni reali non sia spinta a sentire in quella teoria l'espressione di un suo bisogno urgente, vivamente sentito e coscientemente voluto soddisfare, essa è condannata a inevitabile rovina. L'azione, che vorrebbe tendere oltre le necessità e le possibilità attuali, non riesce nel fatto a trascenderle: l'aspirazione a superare condizioni, che solo il futuro presenterà, si traduce in atti, che superano soltanto le condizioni, che il presente offre. La diffusione fra la massa, la quale suggestionata dal sogno lontano, ne vorrebbe l'attuazione, mentre è incapace per la propria immaturità di raggiungerla, costringe il condottiero a una continua menzogna, a un costante conflitto fra ciò che promette ai suoi seguaci e ciò che l'immaturità delle loro condizioni e delle loro coscienze gli permette di fare.

« Il peggio che possa capitare al capo di un partito
« estremo è il venir costretto ad assumere il potere quando
« il movimento non è ancor maturo per il dominio della
« classe ch'esso rappresenta e per l'attuazione delle misure
« che la signoria di questa classe richiede. Quel ch'esso può
« fare non dipende dalla sua volontà, ma dal punto che i
« contrasti di classe hanno raggiunto e dal grado di svi-
« luppo delle condizioni materiali d'esistenza, della produ-
« zione e del traffico, sulle quali si fondano i conflitti di
« classe. Quel ch'esso deve fare, quel che il suo partito chiede
« da esso, nemmeno questo dipende dalla sua volontà, ma
« non dipende nemmeno dal grado di sviluppo della lotta
« di classe; esso è legato alle sue dottrine, al suo programma,
« i quali, a loro volta, non originano dai conflitti delle
« classi in quel dato momento e dallo stato più o meno
« casuale della produzione e del traffico, ma dalla sua mag-
« giore o minore intelligenza e penetrazione dei risultati
« del movimento politico e sociale. Esso si trova così preso
« in un insolubile dilemma: quel ch'esso può fare contrasta con



« tutta la sua conlotta precedente, co' suoi principi e con
 « gli immediati interessi del suo partito; e ciò che esso
 « *deve* fare non è attuabile.... Chi capita in una tale disgraziata
 « zia posizione è irrimediabilmente perduto »¹⁾.

La separazione del momento critico dal momento pratico è la vera ragione del fallimento di tutti i moti prematuri. La necessità storica quale è intesa in una concezione critico-pratica, si identifica con la possibilità: la praxis nuova non può procedere se non dal punto, al quale sia pervenuta la praxis precedente.

Per ciò l'Engels, se vede il principio creatore della storia nella praxis volontaria e consapevole, non concepisce però l'attività pratica disgiunta dalla teoretica. Nella prefazione del 1874 alla *Guerra dei contadini*, egli poneva la necessità dello studio teoretico e della diffusione dei suoi risultati in pari linea colla necessità del lavoro d'organizzazione politica ed economica²⁾. Ma così la teoria come l'azione storica non possono secondo lui rappresentare un prodotto arbitrario: mentre si condizionano reciprocamente, sono d'altra parte entrambe condizionate dai risultati della precedente attività, teoretica e pratica. Senza il senso teoretico proprio dei tedeschi, egli dice in questa prefazione, non avrebbe potuto il socialismo scientifico diventare negli operai tedeschi carne della loro carne; ma senza il precedente della filosofia hegeliana, aggiunge ripetendo un pensiero espresso fin dai primi suoi scritti, questo socialismo non avrebbe potuto sorgere.

Per ogni forma di attività, sia pratica sia teoretica, il rovesciamento della praxis è legge del processo storico: tale il significato dell'affermazione (che nelle sue famose lettere del 1890 e 1894 l'Engels rinnova dal *Diciotto Brumaio* del Marx) che gli uomini sono essi stessi autori della loro storia, ma in circostanze che li condizionano. La praxis precorsa, che è stata superamento delle condizioni dalle quali è sorta,

¹⁾ Cfr. nell'ed. ital. (Ciccotti) pp. 74-75.

²⁾ Cfr. nell'ed. Ciccotti a pp. 12-13.



si fa nei suoi risultati condizione e limite della successiva, che, nel superarla, si traduce a sua volta in condizione e limite della futura: ecco il processo indefinito della attività umana nella storia, la cui concezione caratterizza la dottrina del Marx e dell'Engels e la rende inconciliabile avversaria dei sogni utopistici nel nome della necessità storica¹⁾; ecco, secondo le espressioni di Antonio Labriola, l'uomo che « *sviluppa*, ossia *produce* se stesso, come causa ed effetto, come autore e conseguenza ad un tempo, di determinate condizioni, nelle quali si generano anche determinate correnti di idee, di opinioni, di credenze, di fantasie, di aspettative, di massime »²⁾.

¹⁾ Ciò non ha compreso per es, il Levy, allorché ha creduto facilmente superabile la differenza che divideva il materialismo storico dal vero socialismo. « Les vrais socialistes (egli riconosce) ne voyaient dans « les faits que des phénomènes accidentels et éphémères, et ils ne les « citaient souvent que pour fixer les idées, pour illustrer d'un exemple leurs « théorèmes ou leurs rêveries, et pour joindre une figure à leurs combinaisons de termes ». Ma soggiungo: « ce défaut n'était pas incurable; si « M. et E. estimaient que leurs collaborateurs ne connaissaient pas assez « les faits, il n'y avait qu'à les renseigner par des ouvrages comme celui « d'Engels sur *La situat. des travail. angl.* ». Ora evidentemente non si trattava della conoscenza dei fatti ma del valore che ad essi si attribuiva: una concezione critico-pratica non poteva conciliarsi con quella di chi nelle condizioni reali vedeva puri esempi da citare occasionalmente. Del resto il Levy stesso più oltre riconosce che, almeno agli occhi di Marx, non v'era conciliazione possibile fra il comunismo del Krieger e il suo. (Cfr. *La philos. del Feuerbach* nel cap. su *Le socialisme vrai et le maté. histor.*, specialmente a pp. 302-3 e 314).

²⁾ *Del mater. stor.*, 99-100.

XI.

**Oggettivo e soggettivo, causalità e teleologia
nel processo storico. — Le leggi di tendenza
e l'azione volontaria di classe.**

Però il rovesciamento della praxis, nel quale viene ad essere riconosciuta l'essenza di tutto il processo storico, non implica soltanto che l'attività precedente diventi, nei suoi risultati, condizione e limite della successiva; ma anche che questa a sua volta tenda ad essere negazione e superamento delle circostanze condizionanti. Così il problema del rapporto fra oggettività e soggettività ¹⁾ si identifica con quello del rapporto fra causalità e teleologia; la soluzione di entrambi, propria del materialismo storico, è implicita in questo movimento dialettico, per il quale soltanto si rende possibile il processo storico, nella continuità del suo indefinito sviluppo ²⁾.

¹⁾ La cui discussione è stata in parte — o non poteva non essere — anticipata in quella sul concetto di necessità storica: qui per altro si devono esaminare ancora altri aspetti della questione.

²⁾ La continuità del processo storico, per la quale si afferma la dipendenza di ogni momento dal grado dello sviluppo precedente, si associa e si integra in tal modo col movimento dialettico, per il quale ogni momento è in rapporto antagonistico col precedente. Nel materialismo storico la continuità e la dialettica del processo si presuppongono a vicenda; l'una non può sussistere senza l'altra. E qui è la sua caratteristica differenziale dalle concezioni puramente deterministiche, nelle quali la necessità delle opposizioni o non è punto sentita o è considerata in modo affatto secondario. Si cfr. per es. il Comte, che, applicando il principio della necessità dei contrasti unicamente ai rapporti fra « l'avancement de la civilisation » o « l'action politique », scriveva: « une des lois essentielles des corps « organisés, qui s'applique aussi bien à l'espèce humaine agissant collectivement qu'à un individu isolé... consiste dans la nécessité des résistances, « jusqu'à un certain degré, pour que toutes les forces soient pleinement « développées. Mais... si les obstacles sont nécessaires pour que les forces « se déploient, ils ne les produisent pas » (*Plan de travaux scientifiques*, etc., in *Opusc. de philos. soc.*, Leroux, 1883, p. 117). Qui, per quanto si parli di

Il momento soggettivo ha importanza nella storia in quanto è il momento dell'attività volontaria, che opera seguendo i suoi fini; è il bisogno che mette capo all'azione, mentre ha sua origine dalla consapevolezza delle condizioni esistenti. Riconoscere la soggettività solo come passivo riflesso delle condizioni oggettive nella coscienza equivarrebbe a negarla¹⁾; lasciar nell'ombra o disconoscere il momento dell'attività equivarrebbe a porre nella storia, al posto degli uomini vivi e reali, marionette mosse dall'automatismo delle cose.

Ora il movimento dialettico della praxis che si rovescia si svolge negli e per gli uomini reali²⁾ operanti sotto l'impulso dei bisogni e perseguiti i loro fini³⁾; qui appare

loi essentielles, si è ben lungi da un concepimento dialettico del processo storico: la funzione, attribuita a quella legge, è unicamente di contribuire a un *certain degré* allo sviluppo delle forze; e il contrasto, che solo è qui considerato (dell'azione dei governi contro il progresso della civiltà) è precisamente quello, che il Comte tendeva ad eliminare con la sua opera. La continuità storica deriva nel Comte dal determinismo, nel materialismo storico dal movimento dialettico: qui è la differenza caratteristica.

1) Non è del tutto esente da equivoci il criterio del Bernstein, di parlare di forza oggettiva dove (come nella concorrenza) la volontà umana non riesca a determinare la direzione del processo; di forza soggettiva ove ella sia l'elemento determinante. Mi richiamo a quanto ho scritto nel cap. precedente a proposito del processo delle crisi. Tuttavia anche per il Bernstein è impossibile dare al socialismo una base di necessità puramente oggettiva (*op. cit.*, XVII-XVIII).

2) Non ho necessità d'insistere, dopo quanto ho detto nel cap. prece., contro la tesi del Leone, che il materialismo storico non proceda nella sua dialettica dalla attività pratica umana, ma dalla oggettività esteriore verso la massa degli esseri, oggettivata anch'essa in schemi astratti. A tale esclusione dei motivi soggettivi dell'uomo, fatto solo *tramite* di dati oggettivi, il Leone intende contrapporre la necessità soggettiva del *bisogno*, alla storia oggettivata l'uomo con la sua praxis: cioè precisamente la concezione, che io credo caratteristica del materialismo storico. (Cfr. *La revisione del marxismo*, 117-8, 132-8, 192-5, 258, 280-6).

3) « Nella storia operano gli uomini dotati di consapevolezza, agenti « con riflessione o con passione, cooperanti a scopi determinati: niente « avviene senza intenzione consapevole, senza un fine voluto ». Così l'Engels nello scritto sul Feuerbach (p. 31 dell'ed. ital.).



L'unità di causalità e teleologia, naturale in una dottrina, che, avendo il suo punto di gravitazione nel problema pratico quanto e più che nella teoria, non può, come osserva il Croce ¹⁾, negare la finalità se non in quanto sia meramente soggettiva e cervelotica, senza connessione con le circostanze reali. Ma la teleologia, che viene così affermata, è quella antropologica dell'umanismo reale del Feuerbach, non una finalità immanente ai processi storici per se stessi; una teleologia che riesce alla unità, non alla identificazione con

¹⁾ Per il Croce, veramente, non si tratta di più o di meno: il punto di gravitazione è per lui la pratica e non la teoria. Questo il concetto che egli esprime parlando del libro dello Stammler e ribadisce nella recensione del 1910 al libro di E. Hammaeher: *Das philos. ökon. System d. Marxismus*, Leipzig, 1909. In questa recensione anzi (*La Cultura*, gennaio 1910) egli afferma esplicitamente che sia opera vana cercare nel materialismo storico il sistema, l'orientazione teorica, l'interpretazione del mondo: esso non è e non ha voluto essere che tentativo di cangiamento della società, interessamento per la politica, affermazione pratica; alla filosofia sostituisce l'azione, al filosofo il rivoluzionario. Per provare questa interpretazione il Croce si fonda specialmente sulle glosse del Marx o sull'opuscolo dell'Engels intorno al Feuerbach. Ma il Marx in quelle glosse contro il Feuerbach, che accusava di non conoscere della praxis che le forme giudaiche, separandola dalla teoria, rivendicava non la pura attività pratica, ma « pratico-eritica », che è teoria e praxis insieme: egli intendeva tracciare le linee di un umanismo volontaristico che includeva una teoria della conoscenza e dell'essere, come può dimostrare l'acuta analisi del Gentile (*La filosofia di Marx*) e, credo, anche l'esame che io ne ho fatto altrove. E l'Engels, affermando che la pratica può risolvere la questione della cosa in sé, intendeva anche lui esporre una teoria, cui si possono agevolmente fare obiezioni, ma non negare l'intenzione di esser teoria; e nella chiusa dell'opuscolo dichiarava il proletariato erede della filosofia tedesca, precisamente in quanto in esso affermava sempre vivo quel senso teoretico proprio dei tedeschi, che a lui pareva avesse smarrito la borghesia. Anche altrove l'Engels aveva dichiarato che solo per il senso teoretico proprio dei tedeschi aveva potuto nascere il materialismo storico; nel quale per tanto, contro l'opinione del Croce e quella analoga del Sorel (*Saggi di critica* etc., 8-10) io continuo a vedere con l'Andler la « théorie de la solidarité complète de la théorie et de la pratique, de la mentalité des hommes et de leur activité ». (*Introd. hist. et comment.*, 87).

la causalità¹). Una sopravvivenza idealistica di questo genere (teleologia immanente ai processi oggettivi, e, quindi, identica con la continuità del collegamento causale nella successione dei momenti) viene più volte attribuita dal Sorel all'Engels: questi avrebbe preteso insegnare che con la negazione della negazione si possa ragionare sull'avvenire; sarebbe poi anche rimasto completamente nel campo di quell'intellettualismo (da cui talora non seppe liberarsi neppure il Marx) che fa dominar la storia dalla intelligenza e dalla logica e apparire o scomparire forme e istituzioni sociali quando risulti che la logica delle cose lo richieda²). Marx invece, rileva il Sorel, più volte ha chiarito che non la necessità astratta ma i sentimenti reali muovono gli uomini: è punto di vista marxista che la filosofia dell'azione debba rischiarare il cammino della sociologia, che gli uomini sono autori e attori del proprio dramma; il Marx ha derisa la concezione del piano provvideuziale, che conduce progressivamente l'umanità ad attuare un ideale; ha ricercato nella psicologia la *luce primitiva* della storia, affermando che, per spiegare la manifestazione di un principio in un secolo anzichè in un altro, bisogna studiare gli uomini di quel secolo, i loro bisogni e le loro forze produttive, oltre ai modi e le condizioni della produzione e i rapporti da uomo ad uomo che da ciò risultavano³).

Si tratta dunque di tutta la generale concezione della storia, che viene poi in modo particolare ad applicarsi al movimento sociale contemporaneo, che il Marx e l'Engels hanno inteso giustificare con la loro dottrina, giungendo a quell'intima connessione di materialismo storico e socialismo, che per Antonio Labriola costituisce quasi un'identifica-

¹) Di oscillazione tra finalità e causalità parla lo Stammler, di identificazione il Croce. Ma dalla identificazione è breve il passo alla riduzione della teleologia alla causalità, supponendo, come fa il Leone (*op. cit.*, 144), che la volontà coi suoi fini sia nel materialismo storico puro strumento di cause oggettive. A me pare si debba parlare invece di unità dialettica.

²) *Saggi etc.*, pp. 161-5, 182.

³) *Saggi etc.*, 42-3, 62, 67-8, 88, 119.



zione¹⁾. Per questa connessione intima le questioni, che riguardano il movimento proletario, vengono ad investire tutta la dottrina del materialismo storico: assume pertanto un valore generale l'osservazione che fa il Croce, che nel movimento socialista non può la fredda previsione oggettiva sostituirsi al calore dei motivi dell'azione. Anche data la constatazione che la società sia ora così conformata, che la sola soluzione possibile che contenga in sé sia il socialismo, la constatazione e la previsione sono per se stesse fredde e impotenti; e per diventar principio di azione pratica hanno bisogno di una serie di complementi, che sono motivi d'interesse ovvero motivi etici e sentimentali²⁾.

Orbene questa verità, il cui riconoscimento per parte del Marx risulta in modo indubbio da quei luoghi della *Misère de la philosophie* che il Sorel richiama, è forse disconosciuta dall'Engels?

Chi si fermasse a certe espressioni dell'*Antidühring* sarebbe forse indotto a dare una risposta affermativa a questa domanda. Il conflitto, che travaglia la società moderna, è nel Cap. II della III parte dichiarato oggettivo e indipendente dalla volontà degli uomini: « il socialismo moderno non è altro che l'idea riflessa di questo conflitto reale, il suo riflesso ideale nello spirito della classe che ne soffre direttamente, cioè il proletariato ». E la spiegazione del fatto attuale è collegata a tutta una teoria generale delle rivoluzioni sociali: che quando si desta l'idea che le istituzioni esistenti siano irrazionali o ingiuste, la ragione sia diventata seicchezza, la beneficenza una piaga, si deve in ciò vedere soltanto un sintomo di trasformazioni economiche silenziose, con le quali non s'accorda più l'ordine sociale creato per condizioni sorpassate. Allora i mezzi di por fine agli abusi debbono essere non *inventati* dallo spirito, ma semplicemente *scoperti* nei fatti materiali e oggettivi della produzione.

¹⁾ Cfr. *Del material. stor.*

²⁾ *Mater. stor. etc.*, p. 31. Cfr. Comte: *Plan de travaux*, ediz. cit., 136 sgg.



Tutto ciò che s'agita nelle coscienze sarebbe dunque soltanto *riflesso* o *sintomo*: la rivoluzione trasformatrice non sarebbe una finalità voluta, ma un processo oggettivo constatato nelle sue condizioni, previsto nei suoi risultati. È qui il vero pensiero dell'Engels? La funzione del socialismo dovrebbe in questo caso tutta esaurirsi nella sua esistenza mentale; esso dovrebbe in altre parole ridursi a una semplice funzione *scientifica* di constatazione e previsione: ma come s'accorderebbe ciò col compito, nettamente assegnatogli dall'Engels¹⁾, ed alla cui attuazione tutta la sua vita al pari di quella del Marx fu rivolta, di destare la coscienza e animare la volontà di classe?

Altri passi dell'*Antidühring* ci danno una visione più completa. Nel cap. I della II parte, ove il concetto sopra riferito viene esposto in forma analoga, è detto però che gli appelli alla morale e al diritto non fanno muovere un passo alla *scienza*: la *scienza economica* non può tener conto dell'indignazione morale che come di un sintomo, non di un argomento; la collera del poeta non può in essa costituire una *prova* della necessità di un nuovo assetto. Ora, finché si tratti di scienza economica, è chiaro che la oggettività dello studio, delle constatazioni e delle previsioni debba essere suo canone metodologico; ma il processo storico si compie negli uomini vivi e reali, non nei libri degli economisti.

Il processo storico per compiersi ha bisogno che il momento soggettivo appaia non come rispecchiamento passivo,

1) Anche nello stesso *Antidühring*, come s'è visto nel cap. precedente. E nella Prefaz. alle *Lotte di classe*: « L'immediato compito del partito è il lavoro lento della propaganda e l'azione parlamentare » (p. 16). Non esattamente aveva posto la questione il Chiappelli: « Ove ogni idealità etica « non sia che il riflesso d'uno stato economico e la teoria quasi la coscienza « del fatto, come può esser lecito antivedere preparare e sollecitare uno « stato sociale che del presente assetto economico... sia la negazione assoluta e precisa? » (*Le prem. filos. ote.*, 360). Si può osservare che la previsione sarebbe consentita anche da un automatismo dialettico oggettivo: soltanto il problema resterebbe per ciò che riguarda la preparazione e l'azione volontaria.



ma come reazione dell'attività volontaria: alla causalità deve succedere la teleologia; alle condizioni oggettive debbono opporsi gli uomini reali e le classi sociali. Ora l'Engels non manca di presentarci questi uomini e queste classi. Le critiche degli economisti, soggiunge, provano che le forme di produzione e di scambio diventano ogni dì più catene insopportabili per lo stesso sviluppo della produzione, che il modo di ripartizione corrispondente ha generato una condizione di classi ogni giorno più intollerabile e un antagonismo ognor più accentuato fra capitalisti e salariati, che infine le forze produttive attendono solo la presa di possesso della società per parte del proletariato per dare a ognuno i mezzi dello sviluppo della sua personalità.

Ci son dunque tutti gli elementi enumerati dal Marx nella *Misère de la philosophie* per spiegare l'affermazione di un principio a un dato momento della storia: gli uomini, coi loro bisogni e le loro forze produttive, coi modi e le condizioni della produzione, e i rapporti reciproci che da tutto ciò risultano. Condizioni oggettive e soggettive, cause impellenti e finalità motrici d'azione: in somma gli uomini reali nella pienezza concreta della loro vita.

Se il grido delle rivendicazioni proletarie, è detto alla fine di questo capitolo, soltanto oggi suscita un'eco immensa e conquista una forza che gli è garanzia della futura vittoria, ciò deriva dal fatto che soltanto oggi la grande industria ha creato nel proletariato una classe che può rivendicare la soppressione delle classi, e vi è costretta sotto pena di cadere nella schiavitù dei coolies cinesi.

Il processo oggettivo, lo sviluppo dell'industria son dunque le semplici condizioni preliminari: ma deve apparire il proletariato con la sua coscienza e volontà di classe, perchè il movimento dialettico nuovo s'inizi. Ora la esistenza di una classe come fattrice di un nuovo processo storico non è puro dato obiettivo; fuori della lotta, in cui s'avvera e si manifesta la formazione della sua coscienza e volontà, la classe potrà esistere per la scienza economica, non per la storia: questo il pensiero che l'Engels e il Marx hanno



mantenuto dai primi agli ultimi scritti ¹⁾. La divergenza degli interessi non è ancora lotta di classe finchè duri, come s'esprime l'Engels nella *Guerra dei contadini* ²⁾, « la lunga abitudine dell'assoggettamento tramandata di generazione in generazione »; e l'inizio della lotta non può segnare l'avviamento alla vittoria, finchè esistano il frazionamento, l'insipienza e la coortezza di vedute ³⁾.

Ocorre dunque che dalle condizioni oggettive scaturisca il momento antitetico della volontà consapevole dei suoi fini: e i due momenti pereorrono gradatamente le fasi del loro sviluppo, in modo che sempre ai gradi dell'uno corrispondono i gradi dell'altro. Il rapporto dialettico è ben lontano dall'implicare una separazione di stati perfetti quale talvolta il Sorel ha creduto vedere nel materialismo storico: la finalità soggettiva può sorgere, a uno stadio ancora embrionale delle condizioni oggettive, nella mente di qualche utopista con l'indefinitezza di un sogno; ma lo stimolo, che le circostanze reali imprimono alla volontà e all'azione delle masse, è sempre commisurato al grado di sviluppo delle loro condizioni reali. Però sempre, nella mente del pensatore o nella azione volontaria della massa, la finalità soggettiva si presenta quale momento antitetico alle condizioni oggettive; sempre l'inizio del nuovo processo storico è segnato solo dal porsi la volontà quale negazione delle circostanze reali, dal contrapporsi della teleologia del movimento di classe all'azione causale delle condizioni esistenti.

Se nella concezione dell'Engels il rapporto della soggettività alla oggettività si fosse presentato sotto forma di pura dipendenza causale, il risultato delle circostanze reali avrebbe dovuto essere un rispecchiamento passivo: quello, precisamente, che si manifesta come adattamento all'am-

¹⁾ Tale teoria è messa in rilievo, con varietà di apprezzamenti, soprattutto dagli scrittori sindacalisti. Si cfr. Sorel: *Saggi etc.*, 387-8; Labriola (Arturo): *Marx nell'econ.*, 197 e segg.; Leone: *La rev. del marxismo*, 240-1.

²⁾ Nell'ed. ital., p. 24.

³⁾ *Ibid.*, 82-83.



biente e acquiescenza all'oppressione, tramandata di generazione in generazione, fino a diventare, più che abito, quasi natura. Ma in quel caso il processo storico s'arresterebbe ¹⁾: la classe, ci avverte l'Engels, non esiste come realtà storica, cioè come forza attiva e fattiva, se non in quanto abbia raggiunta la sua coscienza nella necessità di lottare contro le circostanze reali, nella volontà di ribellarsi all'assoggettamento ²⁾.

Allora questa lotta di una classe viva e reale, mossa dal pungolo dei suoi interessi (circonfusi anche della luce ideale dei principi etici e giuridici) si trova di fronte l'ostacolo della costituzione sociale esistente; ma se lo trova dinanzi sotto forma d'azione di resistenza delle classi dominanti, che non abdicano mai volontariamente ³⁾. E questa stessa resistenza conservatrice non è semplice prodotto delle condizioni esistenti secondo un puro rapporto di causalità; ma si determina e si sviluppa nella misura in cui sorge e si svolge il movimento d'assalto delle classi rivoluzionarie e come antitesi a questo.

Il rapporto rettilineo da causa ad effetto si ha soltanto nel rispecchiamento passivo, che può bensì essere *fatto* storico, non *fattore* di storia. L'azione di classe invece si verifica sempre in quanto la volontà di classe si ponga quale momento antitetico alle condizioni storiche: non il determinismo causale ma la reazione agli effetti, che tendono a prodursi, ma la finalità soggettiva, che vuol essere negazione del dato oggettivo, spiegano l'avverarsi del processo storico.

Spiegano e condizionano. Per ciò l'Engels al pari del Marx ha combattuto ogni teoria che gli sia sembrata addormentatrice della volontà di classe, ogni predicazione di

¹⁾ « La tradizione è la forza d'inerzia della storia. Ma è semplicemente passiva ». Così l'Engels nella prefaz. all'ed. inglese del *Passaggio del socialismo* (in *Critica sociale* del 1892, col titolo *Pel mater. stor.*, cfr. a pp. 365-6).

²⁾ Cfr. *Die Lage d. arbeit. Klassen*.

³⁾ Dal *Lage d. arbeit. Klassen* alla prefaz. alle *Lotti di classe in Francia* questo è l'insegnamento costante dell'Engels.



principi, che intendessero trionfare per virtù intrinseca di giustizia e verità universale, invece che per la corrispondenza agli interessi di classe e per la volontà, che sappiano destare, di vincere contro gli interessi antagonistici. Che il comunismo sia dottrina liberatrice dell'umanità, scriveva l'Engels nella prefaz. del 1892 alla *Lage d. arbeit. Klassen*, è giusto; ma nella pratica è più dannoso che inutile; in quanto presentandolo come superiore ai partiti e alle classi gli si toglie quella forza animatrice di lotta, che gli può derivare solo dalla volontà del proletariato, che senta in esso la *propria* rivendicazione, contro la *Unmenschlichkeit* delle sue condizioni reali di classe.

E così contro il Müllberger nella *Questione delle abitazioni* l'Engels continua la lotta combattuta dal Marx contro il Proudhon nella *Misère de la philosophie*: non i principi dell'eterna giustizia possono essere « l'anima impulsiva » del movimento operaio, ma quello sviluppo dell'industria, che determina la formazione del proletariato e delle sue condizioni di vita ¹⁾. Il proletariato in somma, anche se le sue rivendicazioni abbiano valore etico universale, non deve mai perdere la coscienza di combattere per interessi di classe: la sua volontà può essere animata ed attingere l'energia della propria azione solo dalla coscienza di essere negazione delle *attuali* condizioni di vita. La necessità di tener desta e vigile questa consapevolezza è così forte nella convinzione dell'Engels, da rendere talora il suo linguaggio aspro e violento, come contro il Mazzini, il Ledru Rollin, il Darasz e il Ruge nello scritto *Dal maggio all'ottobre del 1850*.

« Le lotte delle diverse classi e frazioni di classi, l'una
« contro l'altra, il cui corso produce appunto, per mezzo
« delle diverse fasi di sviluppo, la rivoluzione, per i nostri
« evangelisti non sono che le disgraziate conseguenze del-
« l'esistenza di sistemi divergenti, mentre l'esistenza di di-
« versi sistemi è conseguenza delle lotte di classe... [Essi]
« negano l'esistenza delle lotte di classe... proibiscono alle

¹⁾ Cfr. nella trad. ital. (Collez. Ciccozzi) specialm. da p. 58 a 65.



« singole classi di formulare i loro interessi e le loro pre-
 « tese rispetto alle altre classi. Essi pretendono da queste
 « che dimentichino i loro interessi per pacificarsi sotto la
 « bandiera di un'indecisione altrettanto banale quanto sfac-
 « ciata.... Il popolo non deve pensare al domani.... arrivato
 « il gran giorno.... il problema dell'avvenire si scioglierà
 « come per miracolo. Questo appello alla spensieratezza è
 « un tentativo diretto di truffa, proprio a danno delle classi
 « più oppresse »¹).

La convinzione espressa nell'articolo del 1850 è dunque la stessa che ispira più tardi la prefazione del 1895 alle *Lotte di classe in Francia*: solo dalla lotta può uscire il processo storico, solo dall'attuarsi del momento volitivo nell'azione di classe. Ma la volontà, l'azione, la lotta non possono comparire unicamente nel gran giorno della crisi risolutiva; devono essere in attività continua: il proletariato « deve in una lotta rude e tenace avanzarsi adagio di posizione in posizione »²).

Ora qui ci troviamo di fronte alla questione della *concezione catastrofica*, della quale s'è già brevemente parlato a proposito dei primi scritti dell'Engels. Può la convinzione che autrice della storia sia l'azione volontaria della lotta di classe (dialetticamente condizionata dalle circostanze reali nel processo della praxis che si rovescia) essere conciliabile con quel fatalismo catastrofico, che suppone un aggravamento progressivo dei mali fin che giunti da una parte il proletariato all'estremo della degradazione, dall'altra la classe capitalista alla crisi cronica e all'arresto della produzione, lo scoppio della violenza rivoluzionaria sia quasi il colpo di bacchetta magica, instauratore della umanità consociata?

In questo problema è contenuta l'origine della così detta *crisi* del marxismo: anche se taluno, di fatti, ha ritenuto che il fatalismo catastrofico fosse più nelle grossolane interpe-

¹) Cfr. nell'ed. ital. (collez. Cicchetti) a p. 162.

²) Prefazione alle *Lotte di classe in Francia*, p. 9.



trazioni dei seguaci che nel pensiero del Marx¹⁾, ad ogni modo il movimento revisionista ha inteso combattere il pericolo che si sostituisse l'attesa inerte dell'istante risolutivo, quasi di un messianico millennio, alla vigorosa azione di classe contro le conseguenze dei processi economici²⁾.

La concezione catastrofica, che, secondo il Sorel, il Marx avrebbe tratto, per quanto si riferisce alla tesi dell'immiserimento crescente, proprio dal libro dell'Engels sulla *Condizione delle classi lavoratrici*, rappresenta il processo dialettico, per cui il capitalismo perviene automaticamente alla negazione di se stesso: sulla traccia di passi dell'*Antidühring* e di altri scritti dell'Engels può riassumersi nel modo seguente.

Lo sviluppo dell'industria capitalistica, che si compie nel senso della massima concorrenza, esige la crescente sostituzione delle macchine (capitale) al lavoro umano: genera per ciò due ordini di conseguenze antitetiche. Ad un polo concentrazione dei capitali in sempre minor numero di mani e intensificazione progressiva della produttività, che abbisogna per ciò di sempre maggior sviluppo (in estensione e intensità) dei mercati. All'altro polo formazione ed aumento costante dell'armata di riserva industriale (operai disoccupati), la cui concorrenza tende ad abbassare indefinitamente i salari: quindi aggravamento continuo della miseria, dell'oppressione, dello sfruttamento e della degradazione morale del proletariato, e al tempo stesso, per il ridursi del numero e delle capacità d'acquisto dei consumatori, contrazione del mercato sino alla quasi completa soppressione³⁾.

¹⁾ Così il Sorel e in parte anche il Leone.

²⁾ Cfr. Bernstein, *Social. théor. etc.*, 116-8, 122-3, 129, 135-143, 280-3; Sombart, *Social. et movim. sociale*; Sorel, *Saggi di crit. etc.*, 65-6, 134, 296-7; Leone, *La revis. del marx.*, 33-9, 138, 268-9.

³⁾ Cfr. *Antidühring*, Parte III, cap. II. Il Bernstein (*Social. théor. etc.*, 116-118) rileva che l'Engels nega nell'*Antidühring* che lo crisi derivino dalla sub-consumazione; ma a lui è sfuggito il passo in cui a tal fatto si attribuisce la distruzione graduale del mercato interno. Cfr. del resto anche la prefaz. al *Discorso sul libero scambio* del Marx, al *Capitale e salario* etc.



Le crisi periodiche vanno così restringendo il loro ciclo a spirale¹⁾, fino a che, non separate più se non da brevi periodi di sonnolenta e spossante attività industriale, si trasformano in esaurimento cronico della vita sociale, e si ha, con l'arresto della produzione per sovrapproduzione generale e permanente, lo sfacelo automatico del capitalismo. « In breve una società sospinta in un cul di sacco senza uscita, se non se ne rimodelli tutta la struttura economica fondamentale »²⁾: e questo è il compito del proletariato, la funzione rivoluzionaria cui le sue stesse condizioni lo spingono.

Ora noi dobbiamo domandarci: voleva l'Engels descrivere nel processo di sfacelo del capitalismo un fenomeno che avesse a compiersi realmente? E in quale rapporto con tale processo intendeva egli porre il compito assegnato al proletariato rivoluzionario?

Il Kautsky, nella sua polemica contro il Bernstein, richiamandosi al *Manifesto dei comunisti*, ha detto che il processo oggettivo (già descritto da altri socialisti prima del Marx e dell'Engels) segnerebbe il limite estremo, oltre il quale la società capitalistica non può durare; la lotta di classe del proletariato (di cui per primi il Marx e l'Engels han visto la genesi e lo sviluppo) può per altro anticipare il momento della trasformazione, senza attendere l'estrema decomposizione del capitalismo³⁾. E analogamente Arturo Labriola ritiene che si sia voluta dare una doppia giustificazione o dimostrazione della rivoluzione proletaria, derivando dallo stesso principio i due processi paralleli (sfacelo spontaneo del capitalismo e rivoluzione proletaria) di cui il secondo apparirebbe come congruo rimedio del primo, quando questo fosse giunto al suo estremo grado⁴⁾.

¹⁾ Nelle note al III vol. del *Capitale* l'Engels mostra di credere che si verifichi invece il fenomeno opposto. Cfr. anche Bernstein, *op. cit.*, 122-140, e Sorel, *op. cit.*, 314.

²⁾ Prefaz. al discorso sul *Libero scambio* (nell'ed. della *Critica sociale*, pp. 20-21); *Legge delle dieci ore in Inghilterra*, p. 92 dell'ed. ital.

³⁾ *Le marxisme etc.*, 87-92, 272-3.

⁴⁾ *Marx nell'econ. etc.*, 220-242. Questa interpretazione potrebbe appoggiarsi anche ad un passo dello scritto dell'Engels *Per la quest. delle abita-*

Ma qui sarebbe il caso in cui, per troppo voler provare, si distruggerebbero a vicenda le due dimostrazioni. Giacchè se il processo di disfaccimento del capitalismo fosse condizione dell'attuazione del comunismo, il dovere del proletariato sarebbe non di ostacolarlo, o ritardarlo, ma favorirlo ed accelerarlo: l'azione di classe dovrebb'essere quindi rinuncia alla lotta di classe fino all'estremo momento risolutivo. Ogni resistenza al peggioramento delle proprie condizioni, ogni lotta per un miglioramento (diminuzione di orario, aumento di salario, legislazione di fabbrica, etc.) segnerebbero un impedimento o rallentamento del moto, che deve produrre l'aggravarsi della miseria e della degradazione al polo opposto a quello in cui si concentra la ricchezza; ogni conquista di condizioni più vantaggiose, ogni elevamento di vita delle classi lavoratrici significherebbero aumento delle sue capacità d'acquisto e intensificazione del mercato, e quindi contribuirebbero a scongiurare quel ristagno, in cui il capitalismo deve affogare. Se invece la concorrenza sempre più aspra fra lavoratori e armata di riserva dovesse avverarsi, come si formerebbe la coscienza e la crescente solidarietà di classe, che l'Engels fin dalla *Lage der arbeitenden Klassen* considerava il principale risultato delle lotte e degli scioperi?

E verrebbe dalla degradazione e dall'avvilimento progressivo, capaci di produrre solo qualche violento e cieco scoppio di disperazione, verrebbe dal continuo passaggio del proletariato nel *Lumpenproletariat*, l'educazione, che lo rendesse capace di sostituirsi alla borghesia nella direzione della vita sociale, per instaurare il regno dell'umanità consapevole e libera? E sarebbe proprio nello sfacelo e nella disorganizzazione dell'arresto di produzione, cui dovrebbe

zioni (p. 64), ove è detto che il socialismo scientifico dà la prova che lo sviluppo economico è in pari tempo sviluppo degli elementi di una rivoluzione sociale: il proletariato da una parte, spinto alla rivoluzione dalle condizioni di vita, dall'altra le forze produttive che non potendosi inquadrare nella cornice capitalistica la faran saltare e offriranno i mezzi di sopprimere la differenza di classe.



pervenire il capitalismo, la preparazione della possibilità¹⁾ che per la prima volta nella storia l'Engels dice raggiunta nell'età moderna, (sì che al proletariato non resti che a tradurla in atto) di assicurare ad ognuno i mezzi del pieno sviluppo della propria personalità²⁾? D'altra parte ancora, se la coscienza e solidarietà crescenti del proletariato sono un fatto reale e segnano l'aumento progressivo della sua resistenza, maturità e potenza, come si concilia con ciò la sua crescente soggezione a quei processi, che produrrebbero la sua sempre maggiore degradazione economica, intellettuale e morale?

Queste ed altre consimili contraddizioni, che non avrebbero potuto sfuggire all'Engels, ci fan già ritenere poco verisimile in lui l'opinione che nei processi catastrofici su riassunti egli vedesse leggi necessarie e ineluttabili dell'economia capitalistica. Certamente si potrebbe ricordare qualche brano di un suo scritto del 1850 su la *Legge delle dieci ore*, in cui questo provvedimento, come tutti quelli che intendano arrestare lo sviluppo del capitalismo, è dichiarato reazionario e contrario all'interesse e alla volontà del proletariato; ma l'Engels qui parla della legge « quale era stata fatta passare dai reazionari », non quale era voluta dagli operai: per i quali doveva essere « non tentativo isolato di stroncare lo sviluppo industriale, ma anello di una lunga catena di provvedimenti, che rovesceranno la struttura odierna della

¹⁾ L'*Antidühring* su questo punto trova conferma nello scritto *Cose sociali della Russia* (in *Cose internaz.* del 1874, cfr. pp. 43-4 dell'ed. ital.): « Solo con un grado di sviluppo delle forze di produzione, che per le condizioni del nostro tempo deve essere molto alto, sarà possibile portare la produzione a tali altezze, che l'abolizione delle differenze di classe rappresenti un progresso anzi che un arresto o un regresso ».

²⁾ Il Sorel nel II cap. delle sue *Consideraz. sulla violenza* (la *Decad. borgh. e la viol.*) richiama il parallelo stabilito dal Marx (*Rivoluz. e controrivol.*) fra borghesia numerosa, ricca, concentrata e potente e proletariato numeroso, forte, concentrato e intelligente. In questo parallelo sviluppo di potenza, non nell'opposto di decadenza, il Sorel vede la promessa condizionale la rivoluzione.



« società »; non elargizione ma conquista, associata al suffragio universale, che dia la forza politica per difenderla¹⁾.

L'Engels parla sempre di un esaurimento al quale l'economia capitalistica arriverebbe, se non avesse prodotto nel tempo stesso la classe proletaria, che nella sua azione rivoluzionaria porta il rimedio del male. Tutte le volte quindi che vien prospettata la catastrofe, alla quale il capitalismo si avvia, non è tanto questione della impotenza della classe lavoratrice, quanto della classe borghese, la quale soggiacerebbe al caso e alla necessità generate dalla concorrenza illimitata. Pertanto, prima di discutere se l'Engels credesse alla degradazione progressiva del proletariato come a un fatto reale e ad una legge necessaria, possiamo anche domandarci se ritenesse fenomeno effettivo e ineluttabile quello sviluppo del mondo industriale nel senso della massima concorrenza, che avrebbe recata la concentrazione sempre crescente dei capitali (gettando tutta la piccola e media borghesia nel proletariato) e il restringersi del ciclo delle crisi sino all'esaurimento cronico della vita sociale.

Osserva il Sorol (e dietro lui anche il Leone) che, ritenendo simile processo quale necessità anzi che semplice possibilità, si supporrebbe che mai fra i capitalisti si avesse a formare una volontà collettiva deliberata, mentre il proletariato non cesserebbe d'organizzarsi e d'acquistare volontà sempre più cosciente²⁾. Ora contro l'attribuzione di tale supposizione all'Engels stanno alcune considerazioni.

Nell'*Antidühring*, dopo tracciate le linee della catastrofe dell'economia capitalistica e descritte le crisi³⁾, si osserva che tanto i periodi di alta pressione produttiva col gonfiamento del credito, quanto le crisi colle rovine e i fallimenti

¹⁾ Collez. Cicotti, II, fasc. 26, pp. 89-92. Dal *Manifesto dei comun.* al *Capitale*, l'importanza della legge delle dieci ore o della legislazione sociale è sempre affermata anche dal Marx.

²⁾ *Saggi di critica etc.*, 85-6: il Sorol ritiene che la legge di concentrazione non fosse per il Marx che una grossolana constatazione empirica. (*ibid.* 65-6). Cfr. Leone, *op. cit.*, 38-9, 118.

³⁾ Parte III, cap. II.



spingono alla socializzazione di masse considerevoli di mezzi di produzione sotto forma di trusts e di società per azioni ¹⁾. Ecco dunque ammesso un provvedimento, che la borghesia prende contro l'anarchia della produzione e le sue conseguenze: ai trusts e alle società per azioni poi l'Engels prevede che debba subentrare lo stato, come gerente della classe capitalistica, sicchè nè di crisi nè tanto meno di arresto per sovrapproduzione permanente sarebbe più il caso. Quando la gestione di stato, conclude l'Engels, mostra l'inutilità dei capitalisti, sostituiti nelle loro funzioni sociali da impiegati salariati, viene l'ora della presa di possesso da parte del proletariato. Dunque niente catastrofe, niente rivolta della disperazione estrema.

L'intervento dello stato, che assume la gestione delle grandi imprese industriali, fa parte di tutto quel programma radicale, che nella circolare del 1850, altre volte ricordata, il Marx e l'Engels tracciavano all'azione della piccola borghesia, che s'impadronisce del governo ed annulla, con tutta una serie di riforme democratiche (limitazione del diritto ereditario, imposte progressive, nazionalizzazione di grandi imprese, legislazione sociale) le tendenze della concentrazione dei capitali e dell'immiserimento crescente del proletariato. L'*Antidühring* è quindi nuovo documento di quella continuità, che il Bernstein aveva rilevato, dalla circolare del 1850 alla prefazione del 1887 alle *Rivelazioni sul processo dei comunisti*, ove è detto che la democrazia piccolo-borghese arriverà *infallibilmente* al potere, sospinta dal proletariato, che precisamente contro la piccola borghesia radicale combatterà la lotta decisiva. Osservazioni verbali ed epistolari dell'Engels, soggiunge il Bernstein, non lascian luogo a dubbio su ciò, che nell'avvento del governo radicale della piccola borghesia egli vedesse la condizione del trionfo della democrazia sociale ²⁾. La piccola borghesia, dunque, raggiun-

¹⁾ Questo punto è alquanto più sviluppato nel *Passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza*, cfr. pp. 32-4 in ediz. Cicotti.

²⁾ *Social. théor.* etc., 58-9.



gendo la propria coscienza e volontà di classe nel programma democratico radicale, combatterà vittoriosamente la concentrazione capitalistica e la proletarizzazione crescente: la ineluttabilità del processo viene a scomparire. Tendenze necessarie e fatali sarebbero quelle dell'economia capitalistica astrattamente considerata, fuori d'ogni relazione con tutti gli altri momenti della vita sociale e per il solo effetto della concorrenza. Ma queste *tendenze* suscitano una reazione, provocano lo sviluppo di forze che ne sospendono ed annullano le conseguenze: è sempre il processo della praxis che si rovescia, delle condizioni create dall'uomo che reagiscono sul loro creatore e tendono a dominarlo, dell'uomo che reagisce sulle condizioni esistenti e riesce a superarle.

Anche Marx, ha osservato il Bernstein ¹⁾, parla sempre di *tendenze*: il Kautsky gli ha obiettato che la frase del Marx, « *tendenze che si avverano con ferrea necessità* », equivale a « *leggi* ». Ma al Kautsky è sfuggito che la legge interna a un processo, che sarebbe necessaria in questo processo astratto da tutta la concreta complicazione dei fenomeni, diventa semplice *tendenza* nella realtà, ove eccita l'azione di forze contrastanti. Ed è strano nel Kautsky, che pure ha familiarità non comune con gli scritti del Marx e dell'Engels, non avere tenuto presente quel loro procedimento caratteristico, dichiarato dallo stesso Engels nelle sue note lettere, di presentare volta a volta solo un momento di un processo o di una teoria, quasi fosse il tutto. Essi non s'indugiavano sempre a chiarire come i momenti antitetici dovessero raccogliersi ad unità di sintesi dialettica: ma l'interprete e il critico debbono tener conto di tutti i momenti antagonistici, se vogliono cogliere nella sua realtà intiera il pensiero di questi singolari scrittori.

Nessuna meraviglia, quindi, che l'Engels non abbia mai, nè verbalmente nè per iscritto, contraddetto ciò che il Bernstein scriveva nel 1891: che tanto egli quanto il Marx riconosce-

1) *Ibid.*, 10-11, 79.



vano esplicitamente all'azione volontaria la capacità di arrestare e sopprimere l'azione delle tendenze economiche ¹). Tanto più questo deve riconoscersi per l'altro aspetto della concezione catastrofica: quella costituita dalla teoria dell'immiserimento e della degradazione crescenti del proletariato, dove è in questione non soltanto l'azione, sia pure democratica, della borghesia, ma soprattutto quella rivoluzionaria delle classi lavoratrici.

Nel 1874, contro i blanquisti che proclamavano di esser comunisti perchè volevano raggiungere il loro fine « senza « soffermarsi nelle stazioni intermedie, in compromessi, ehe « protraggono soltanto la vittoria e prolungano la schiavitù », l'Engels rispondeva che i comunisti tedeschi invece sono comunisti perchè perseguono il fine ultimo « attraverso tutte le stazioni intermedie ed i compromessi che sono creati dallo sviluppo storico » ²). Rinnovava così le affermazioni della circolare del 1850, che il proletariato debba combattere e al tempo stesso continuamente sospingere la piccola borghesia democratica per conquistare miglioramenti economici e legislazione sociale. Evidentemente quest'azione del proletariato non favorisce, ma ostacola il processo della concentrazione dei capitali e tutti gli altri con esso collegati; tende poi in particolar modo non solo ad annullare il fenomeno dell'accrescimento di miseria e degradazione dei lavoratori, ma a sostituirgli proprio il fenomeno opposto dell'elevamento delle condizioni di vita fisica, intellettuale e morale.

Ma quale efficacia attribuiva l'Engels a tale azione? « La sempre ripetuta affermazione del Brentano (scriveva

¹) *Op. cit.*, 285. Del resto fin dal 1850, nell'articolo sulla *Legge delle dieci ore*, l'Engels parlava delle conquiste che il proletariato avrebbe saputo gradatamente strappare per mezzo del suffragio universale e dell'azione di classe, come di anelli di una lunga catena di provvedimenti, che rovesceranno la struttura odierna della società. I provvedimenti, cui si allude, sono quelli della circolare dello stesso 1850.

²) *Cose internazionali estratte dal Volksstaat*, a p. 38 dell'ediz. italiana (Ciccotti).



« egli nel 1890) che la legislazione operaia e la organizzazione « di mestiere siano atte a migliorare la condizione della classe « operaia non è per nulla una sua scoperta »: dalla *Lage d. arbeit. Klassen* e dalla *Misère de la philos.* in poi, egli e il Marx l'avean detto cento volte, ma con forti limitazioni, ammettendo cioè gli effetti benefici, *specialmente* delle unioni di mestiere e di resistenza, solo per i periodi di prospero o medio movimento d'affari, non per quelli di ristagno e di crisi, ed escludendo che possano paralizzare gli effetti dell'armata di riserva. In secondo luogo nè protezione legislativa nè azione di resistenza rimuovono la causa principale che deve essere soppressa: il rapporto del capitale, che produce permanentemente il contrasto fra classe capitalistica e classe salariata. « La massa degli operai rimane condannata per tutta la vita al lavoro a salario, e il baratro tra « essi e i capitalisti diviene sempre più profondo e largo, « man mano che la grande industria si impadronisce di tutti « i rami della produzione » ¹⁾.

Qui sono a rilevarsi due punti: 1) la negazione dell'efficacia delle unioni operaie nei periodi di crisi: si ammette però anche in questi l'efficacia della legislazione sociale; 2) l'approfondirsi del contrasto fra le due classi con l'estendersi della grande industria.

Il primo punto si collega con una convinzione che l'Engels dice soltanto nel 1895 (Prefaz. alle *Lotte di classe in Francia*) d'aver abbandonato: la convinzione cioè che la rivoluzione proletaria fosse possibile solo in conseguenza d'una violenta crisi industriale. Dall'autunno del 1850 nella *Neue Rheinische Zeitung* ²⁾ al 1885 nell'introduzione alle *Rivelazioni sul processo dei comunisti*, questa convinzione era stata ripetutamente espressa dall'Engels; ora essa escludeva assolutamente la credenza che avesse a tradursi in atto la previsione delle malattie croniche del ristagno industriale e del-

Brentano contro Marx, pp. 3-4 dell'ed. ital.

²⁾ Cfr. lo scritto *Dal maggio all'ottobre* a pp. 155-6 dell'ed. italiana.



l'immisero crescente ¹): la crisi acuta doveva succedere a un eccezionale periodo di rigoglio produttivo, in cui gli operai avrebbero potuto conquistare condizioni più elevate di vita; al succedere della crisi lo scoppio del contrasto fra l'elevamento raggiunto e la caduta improvvisa doveva generare la violenta reazione proletaria. Si tratta sempre della osservazione psicologica fatta sin dalla *Lage d. arbeit. Klassen*: le malattie croniche generano l'adattamento, quelle acute la reazione ²). Nel 1895 l'Engels dice di abbandonare la convinzione della necessità della crisi in quanto conduceva all'illusione della possibilità di ottenere la vittoria da una sola grande battaglia; ma il distacco dalla supposizione di un aggravamento progressivo della miseria si fa anche maggiore, in quanto allo scoppio improvviso della violenza è sostituita la lotta tenace per « avanzarsi adagio di posizione in posizione ».

L'approfondirsi del baratro fra le due classi non è dunque subordinato al fatto della degradazione crescente del proletariato: la formazione della coscienza di classe non è condizionata dall'aggravarsi dei mali. Nella *Guerra dei contadini* l'Engels ammetteva ciò per i primi inizi del movimento proletario, dal medio evo in poi; « per svolgere la « propria energia rivoluzionaria, per chiarire a se stessa « la propria posizione di avversaria a tutti gli altri elementi « sociali, per sentirsi classe, essa (la classe infima) deve spogliarsi di tutto ciò che può ancora conciliarla con l'ordine « sociale esistente, deve privarsi dei pochi piaceri che le « rendono per un istante tollerabile l'oppressa esistenza ».

¹) Anche il Sorel (*Consider. sulla violenza*, 152) osserva che non si devono confondere le crisi con la decadenza: che anzi la rivoluzione esige « che la nozione di progresso economico sia pienamente attiva ».

²) Nello scritto *Dal maggio all'ottobre* del 1850 ugualmente l'Engels osservava che i contadini francesi, che si trovavano in miserrime condizioni, non possedevano alcuna iniziativa rivoluzionaria (p. 155): l'azione rivoluzionaria non è dunque figlia diretta della miseria. Nella lettera del 1894 è detto che la piccola borghesia tedesca, stremata di forze, non si leva dalla servilità verso i principi e non muove alla riscossa se non quando le guerre e Napoleone rendono acuta la miseria cronica.



Ma questo ascetismo plebeo, soggiungeva, perde il suo carattere rivoluzionario per effetto delle moderne forze produttive, che rendono superflua l'uguaglianza spartana ¹⁾. La lotta di classe attinge le sue energie a quel rapporto fra capitalista e salariato, che scava più profondo il fosso man mano che la grande industria si estende. « Il proletariato inglese del 1872 è a un livello *infinitamente più elevato* del tessitore campagnolo con easa e foelare del 1772 » ²⁾; la proletarizzazione, determinata dall'invasione dell'industria nelle città e nelle campagne, non significa peggioramento, anzi spesso miglioramento delle condizioni insopportabili del piccolo proprietario e dell'artigiano: eppure, trascinati nel « turbine sociale » essi si trasformano da « classe più conservatrice d'ogni altra in semenzaio rivoluzionario » ³⁾.

Il grado di formazione della coscienza e volontà di classe non è qui in rapporto diretto, anzi in rapporto inverso col grado della miseria e della degradazione. I meccanici inglesi, per es., avevano al dir dell'Engels nel 1890 una « posizione buona davvero, grazie alla forza di resistenza della loro associazione forte e ricca », e veramente rialzata era la condizione di quelle categorie di lavoratori, che disponevano di forti unioni di mestiere ⁴⁾: energia di resistenza e miglioramento di condizioni si presentavano in un rapporto di reciproca dipendenza e parallelismo di sviluppo. E così in un articolo del 1885 sulla *Neue Zeit* all'Engels non sfuggiva lo sviluppo parallelo della conquista di forza e di quella di benessere per gli iscritti alle grandi *Trade Unions*, e la contemporanea disorganizzazione e degradazione fisica e morale dell'*East End* di Londra: ma dal risveglio di questa massa proletaria egli traeva buoni auspici nella prefazione del 1892 alla *Lage d. arbeit. Klassen*.

Se dunque la coscienza e volontà di classe non traggono

1) *Guerra dei contadini*, 39-40.

2) *Questione delle abitazioni*, 18.

3) *Ibid.*, 8-11.

4) *Brentano contro Marx*, 31-34.



alimento dall'aggravarsi reale della miseria, in che consiste quell'approfondirsi del baratro fra le due classi, su cui l'Engels fonda le previsioni della futura azione del proletariato? L'Engels lo spiega nello scritto contro Brentano con una citazione dal *Capitale*: « Se la classe dei lavoratori « è... meno povera perchè ha prodotto un aumento enorme « di ricchezza e potenza per la classe proprietaria, essa è « rimasta in proporzione ugualmente povera. Se gli estremi « della miseria non sono diminuiti, essi sono aumentati, « causa gli estremi della ricchezza »¹⁾.

Il che corrisponde a quanto l'Engels scriveva nella prefaz. al *Capitale e salario*, che mentre ad ogni nuova invenzione aumenta la parte di prodotto che si appropria la classe capitalistica, quella spettante alla classe lavoratrice in proporzione del numero dei suoi membri o aumenta lentissimamente e in misura insignificante, o non aumenta punto, o in date circostanze può anche calare²⁾. Il dissidio dunque, com'è detto nell'opuscolo contro Brentano, è sempre nel rapporto del capitale, nell'antitesi capitalista-salariato: antitesi che s'aggrava, anche se migliorano le condizioni dell'operaio, in quanto quelle del capitalista migliorano in grado assai maggiore. Il miglioramento assoluto (confronto col passato) può essere un peggioramento relativo (confronto col presente): quanto più lo sviluppo della produzione offra in maggior copia la possibilità di soddisfare nuovi e crescenti bisogni e di concedersi gli agi della vita, tanto più insopportabile appare la negata soddisfazione delle

¹⁾ Brentano contro Marx, p. 37 nell'ediz. Cicchetti. Nel *Capitale e Salario* (cui Engels scrisse nel 1891 la prefaz.) Marx aveva scritto che il salario reale può rimanere lo stesso, può aumentare anche, e nondimeno il salario relativo può diminuire: crescendo il profitto più rapidamente del salario, la condizione materiale del lavoratore migliora, ma a spese della sua condizione sociale. S'è allargato il baratro che lo divide dal capitalista, conclude il Marx con frase che l'Engels fa sua. Così nel *Capitale*: la condizione dell'operaio, quale che sia il suo salario, peggiora nella misura dell'accumularsi dei capitali (citato in Kautsky, *Le marxisme etc.* 235).

²⁾ In ediz. della *Critica sociale*, pp. 19-20.

proprie aspirazioni. Sviluppo di produzione significa elevamento di civiltà; elevamento di civiltà significa aumento di bisogni; aumento di bisogni significa scontento crescente della propria condizione.

Questa catena era ben nota all'Engels, da quando il Marx l'aveva messa in luce nel *Capitale e salario*: « il crescere del capitale produttivo provoca accrescimenti della ricchezza, del lusso, dei bisogni e dei godimenti sociali. Sebbene quindi siano cresciuti i godimenti del lavoratore, è scemata la soddisfazione sociale che essi concedono... I nostri bisogni e godimenti nascono dalla società, noi li misuriamo quindi nella società, non negli oggetti che danno loro soddisfacimento. Essendo di natura sociale, sono di natura relativa »¹).

Non c'è bisogno, quindi, di ricorrere col Kautsky al Rodbertus e al Lassalle²) per provare che l'accrescimento di miseria è ammesso dal Marx e dall'Engels quale fatto reale soltanto nel senso *sociale e relativo*. La miseria esiste come generatrice di fatti storici in quanto sia sentita; e una

¹) Sulla teoria della *miseria crescente* hanno discusso a lungo il Kautsky nel suo noto libro (cfr. pp. 216-242); il Petrocchi in una serie d'articoli sulla *Critica sociale* del 1902, seguita da una polemica col Negro, nelle stesse colonne; Arturo Labriola nel suo *Marx nell'economia e come teorico del social.* (pp. 207-14) etc. Che il Marx e l'Engels intendessero la miseria, che aumenta effettivamente, come insoddisfazione e malcontento crescenti, mi sembra innegabile: specialmente il Petrocchi ha richiamato dei testi decisivi. Non altrettanto dimostrata è l'interpretazione del Labriola, che la rivolta dell'operaio non dipenda dalla scarsità del salario, anzi aumenti col migliorare delle condizioni economiche in quanto, eliminati i contrasti accessori, resta solo il fondamentale, che è nel rapporto stesso capitalista-salariato, nella insofferenza crescente del giogo del padronato, della inferiorità morale della classe. Tuttavia anche questa interpretazione potrebbe collegarsi col passo citato dello scritto *Brentano contro Marx* ove è detto che la causa fondamentale è nel rapporto del capitale, che fa sempre più profondo il baratro fra le due classi. Il Kautsky ha notato (ciò che è sfuggito al Petrocchi) che oltre alla miseria che aumenta effettivamente (in senso relativo) il Marx e l'Engels han dipinto un'altra che *tenderebbe* ad aumentare (in senso assoluto) se non fosse combattuta.

²) Ciò fu rimproverato al Kautsky dal Sorel (*Saggi etc.*, 302).



intensificazione di tale sentimento può accompagnarsi anche ad un elevamento dalle condizioni antecedenti, in quanto nasce dal confronto non col passato, ma col presente; dalla differenza cioè fra la realtà delle condizioni attuali del proletariato e la possibilità, quale appare nella realtà raggiunta dalla classe dominante.

La possibilità per ciascuno di sviluppare la propria personalità fisica, intellettuale e morale (che, secondo l'osservazione dell'*Antidühring*, le condizioni odierne offrono per la prima volta nella storia) suscita, per il contrasto con ogni limitazione, che a tale sviluppo si opponga, l'aspirazione a superare gli ostacoli, la volontà di combatterli. Al posto dell'ascetismo medievale, della rinuncia e del sacrificio, che in altri tempi la *Guerra dei contadini* diceva necessari, sta la volontà di conquistare la pienezza della propria *Menschlichkeit*, di cui le condizioni presenti offrono la possibilità virtuale, pur mentre negano la realtà attuale. Nell'autitesi fra possibilità e realtà, fra il risultato dell'attività umana e i bisogni nuovi che ne sorgono è la forza animatrice della volontà e della lotta di classe: anche qui è sempre il processo dialettico della praxis che si rovescia.

Ma evidente ancora è questo processo nell'altro aspetto, sotto il quale conviene riguardare la teoria della miseria e degradazione crescenti: nell'aspetto di *tendenza*, che l'economia capitalistica avrebbe in se stessa, astrattamente considerata.

L'Engels e il Marx hanno inteso dare una doppia giustificazione e un doppio impulso all'azione di resistenza e d'assalto della classe lavoratrice. L'accrescersi della distanza che la separa dalla classe capitalistica, i cui rapidi progressi ella può solo lentamente da lungi seguire, è uno degli stimoli di questa lotta. L'altro è nella necessità imprescindibile della lotta, perchè non si compia un peggioramento assoluto e non soltanto relativo¹⁾. Soltanto l'azione di resi-

¹⁾ Adopero qui espressioni, sulle quali potrebbe agevolmente esercitarsi la critica: « peggioramento assoluto » e, più indietro, « miglioramento assoluto ». Ora peggioramento e miglioramento son concetti di compara-



stenza e d'assalto della classe lavoratrice ha potuto sostituire il cammino progressivo a quello regressivo: le tendenze all'intensificazione del lavoro, al prolungamento d'orario, alla sostituzione delle donne e dei fanciulli agli uomini adulti, all'abbassamento indefinito dei salari etc. sono dall'Engels concepite e descritte sempre quali tendenze reali del regime capitalistico della concorrenza. Se la loro virtualità non si traduce in atto, se anzi si avvera entro certi limiti il fenomeno opposto, ciò avviene precisamente, nel pensiero dell'Engels come del Marx, per la praxis che si rovescia, per l'azione volontaria del proletariato, che combatte quelle tendenze, le quali minacciano di ridurlo nella condizione dei *coolies* cinesi, le arresta e le annulla. Ma questo annullamento e l'attuazione della tendenza opposta sono in dipendenza e in proporzione della coscienza, volontà, azione di classe: la rappresentazione viva di quelle tendenze, come di fenomeni reali, è rivolta a eccitare la vigile consapevolezza che reali sarebbero e si tradurrebbero in atto, ove la classe interessata non opponesse valide resistenze.

In questa antitesi fra le tendenze economiche (azione della classe dominante) e la reazione della classe lavoratrice minacciata, i due aspetti, sotto cui va interpretata la teoria della miseria e degradazione crescente, vengono ad unificarsi. Le obiezioni e contestazioni mosse a questa teoria, devono, come osservava il Sorel, « essere risolte con la teoria « dei miti. I vari termini, che Marx adopera per descrivere « la preparazione alla lotta decisiva, non devono esser presi « come constatazioni materiali, dirette e determinate nel « tempo. Solo l'insieme deve colpireci.... Marx vuol dirci « che tutta la preparazione del proletariato dipende unica- « mente dall'organizzazione d'una resistenza ostinata, cre-

zione; quindi relativi. Ma è chiaro che io designo qui come assoluto quel mutamento, che può riscontrarsi da chi consideri il processo storico delle condizioni del proletariato in sé: come relativo quel mutamento, che appare soltanto dalla considerazione del rapporto fra questo processo storico e l'altro delle condizioni della classe capitalistica.



« scente e ardente, contro l'ordine di cose esistente »¹). La miseria e degradazione crescenti esercitano dunque la funzione di un *mito*, come raffigurazione di una tendenza, che vien presentata coi colori della realtà compiuta, per destare più viva la reazione volontaria, più forte la coscienza della miseria relativa col sentimento della minaccia pendente di una miseria assoluta. Appunto perchè quelle tendenze economiche sono costituite dall'azione dei capitalisti, la loro rappresentazione acuisce il dissidio fondamentale che, secondo l'espressione dell'Engels, « è nel rapporto stesso del capitale »²).

Questa teoria, dunque, è uno di quegli strumenti vivificatori di fede e d'azione volontaria, che il Sorel ha felicemente battezzati per *miti*: è un mezzo di propaganda, volto a destare, con la visione delle conseguenze, cui le condizioni attuali tenderebbero senza la reazione della classe oppressa, la coscienza della necessità di reagire ad esse e superarle. Tra le tendenze e l'azione di classe deve svolgersi quel rapporto dialettico della praxis che si rovescia, la cui concezione è l'essenza e il nerbo del materialismo storico.

XII.

Determinismo economico e materialismo storico. — Le soprastrutture e il rovesciamento della praxis.

Questo concetto del rovesciamento della praxis è un perfezionamento della nozione feuerbachiana del *bisogno*. Il concetto di bisogno (scrivevo altra volta) è nel Feuerbach

¹) *Considerazioni sulla violenza*, Bari, Laterza, p. 151. Ciò che il Sorel dice del Marx può applicarsi all'Engels, attraverso al quale (*Umrisse e Lage d. arb. Kl.*) questa teoria era venuta al Marx.

²) Sotto questo rispetto può accogliersi anche l'interpretazione di Arturo Labriola, riassunta in una nota precedente.



l'equivalente del non-essere hegeliano in quanto è appreso dalla coscienza; è il sentimento di una mancanza, di un limite, onde sorge l'aspirazione al suo superamento. L'attività conoscitiva-pratica si esercita in quanto il bisogno la determina; e in tal senso deve intendersi la affermazione del Feuerbach che la civiltà dipende dal mondo esterno: nel senso, cioè, che senza limiti od ostacoli che le si opponessero, senza elemento negativo, cesserebbe il suo divenire ¹).

Ma dove il Feuerbach, che si colloca ad un angolo visuale naturalistico, pone un rapporto fra l'uomo e il mondo esterno, il Marx e l'Engels, che si collocano ad un angolo visuale storico, pongono il rapporto della attività successiva di fronte ai risultati dell'attività precedente: il rapporto della praxis che si rovescia. L'effetto che si trasforma in causa, il fatto storico che si tramuta in fattore di storia è sempre l'essenza del processo. Il risultato dell'attività umana tende a diventar condizione e legge della propria creatrice, il prodotto vuol quasi dominare il produttore: ma a sua volta questo attivo, che rischia di esser mutato in passivo, reagisce e supera le condizioni che tendevano ad imporgli: se non che viene, con l'opera sua medesima, a creare nuove condizioni, che tenderanno a dominarlo, e contro le quali l'attività successiva dovrà rovesciarsi. La praxis che si rovescia è dunque il bisogno, trasformato di fatto naturalistico in fatto storico; ma del concetto feuerbacchiano conserva due caratteristiche: l'una, che quando anche si parli di *dipendenza* si deve intenderla nel significato di condizionamento dialettico e non causale, se

¹) *La filos. del Feuerbach e le critiche del Marx*, cap. V. Analogamente al Feuerbach, l'Engels nell'*Antid.* presenta lo sviluppo e il perfezionamento dell'umanità sempre condizionati dall'esistenza dell'imperfezione e del difetto; la concezione del progresso è in entrambi essenzialmente dialettica: la necessità delle opposizioni per lo sviluppo è per loro legge fondamentale, non accessoria come nel positivismo comtiano (cfr. nota 2 a p. 230).



non si vuol distruggere il dinamismo del processo storico, la cui sorgente è nell'attività volontaria degli uomini e delle classi sociali; l'altra, che come il bisogno nel Feuerbach, ben lungi dal ridursi ai puri bisogni fisici del mangiare e del bere, comprendeva in sè tutte le aspirazioni onde scaturiscono le molteplici forme dell'attività teorica e pratica dell'uomo, così nel Marx e nell'Engels la praxis, che nel suo processo dialettico è generatrice della storia, non può restringersi alla sola attività economica, anche se questa rimanga fondamentale, come nel Feuerbach i bisogni fisici restavano *la base* di tutti gli altri.

La praxis non è un processo oggettivo, che si svolga automaticamente nelle cose; è negli uomini e degli uomini: questi sono i veri autori della storia. Ecco la differenza caratteristica fra materialismo storico e determinismo economico.

Scrisse una volta l'Engels del *Sistema dei diritti acquisiti* del Lassalle, che facendo del diritto « un organismo ragionevole sviluppantesi da sè stesso » e « del concetto del diritto acquisito la molla impulsiva di ogni ulteriore sviluppo », esso rimaneva nella illusione di un vecchio hegeliano ¹⁾. Ora l'illusione del diritto fattore di storia, per intima sua virtù razionale indipendente dalle condizioni storiche, nasceva nel Lassalle da quel processo, che Antonio Labriola, continuatore per tanti aspetti dello spirito dell'Engels, ha tracciato, esemplificando qualche caso della teoria dei *fattori storici* ²⁾.

Ogni teoria dei fattori storici appartiene a quello stadio di sviluppo del pensiero umano, che il Saint Simon e il Comte chiamarono metafisico: come, secondo il rilievo del Labriola, nella osservazione e nello studio dei fenomeni fisici e psichici, quei fatti, che la necessità di orientazione e la divisione del lavoro han condotto a distinguere in gruppi, vennero poi per astrazione separati dalla complessa

¹⁾ *Per la questione delle abitazioni*, in ed. ital. a p. 67.

²⁾ *Del mater. stor.*, pp. 74-90.



e intricata realtà della natura o della vita eosciente, e quasi personificati sotto nome di *forze* o di *facoltà*, eosi, nella rappresentazione e nell'analisi dei fenomeni storici, i vari aspetti o effetti della molteplice e complicata attività degli uomini nella vita sociale furono oggettivati ¹⁾ in categorie o leggi sotto nome di *fattori*. La personificazione è il primo passo: ma una volta trasformati in *entelechie*, dotate di un'intima forza di sviluppo, che supera le resistenze opponentisi alla traduzione in atto della loro potenzialità, una volta separati dall'uomo e fatti anzi suoi dominatori, questi processi tramutati in *fattori* entrano quasi in una lotta reciproca per la supremazia gerarchica. Sorge il problema del vario grado della loro importanza, della determinazione del più fondamentale: i vari angoli visuali, derivanti dalla stessa divisione del lavoro nello studio dei fenomeni sociali, determinano variamente il risultato; e per i teologi è la religione, per i giuristi è il diritto, per i politici è lo stato, per gli economisti è la produzione la forza creatrice e dominatrice della storia.

Ora senza la separazione dall'uomo, senza l'astrazione e l'ipostasi, senza la trasformazione da prodotti della attività volontaria umana in potenze che ne tengono i fili e ne dirigono i movimenti come di marionette, non potrebbe nascere neppure la ricerca del vero fattore di tutti i fattori. Anche la concezione del determinismo economico, al pari delle concezioni giuridica e politica della storia è una teoria dei fattori; ed è nata essa pure per un complesso di condizioni analogo a quelli che han prodotto le altre.

Esempio evidente uno degli scrittori di storia, in cui il determinismo economico trova una delle prime sue affermazioni, Agostino Thierry, che fu come il Comte, nel periodo della sua formazione spirituale, *figlio adottivo* del Saint-

¹⁾ Fissati e immobilizzati, dice il Labriola (*Del mater. stor.*, 47). Ma dalla immobilità non avrebbe potuto trarsi la spiegazione del *divenire* della storia, che richiede invece l'azione e il moto di una forza: l'idea hegeliana, insomma, non la platonica.



Simon. Lo sviluppo della scienza economica viene quindi anche in lui, come nel Comte¹), attraverso all'influsso del Saint Simon, a determinare l'aeogimento dell'angolo visuale dell'economia nella considerazione della storia.

Ma è chiaro che il determinismo economico presuppone un assoluto determinismo della volontà, resa strumento passivo del mondo esterno: l'economia, che crea la storia, suppone l'uomo prodotto passivo della storia. Quando l'economia al contrario sia intesa come una delle forme e dei risultati dell'attività umana, essa appare in duplice aspetto: di condizione, cioè, (risultato raggiunto) e di fine (risultato da raggiungere) di questa attività. La supposta univoca azione causale del *fattore* economico sopra gli altri fattori non può concepirsi, se non a patto di considerare l'economia anche di fronte all'uomo sempre in funzione di causa efficiente e mai di causa finale: riconoscerle la qualità di fine implica rimettere l'uomo al suo posto di creatore della storia.

Gli equivoci su questo punto sono generati e resi facili dal non preciso e distinto uso dei termini: motivi e fini della volontà vengono scambiati e considerati equivalenti; la mancanza di una analisi psicologica fa supporre che al fine, il quale include una tendenza e quindi riconosce il valore del momento psicologico, equivalga la causa, che

¹) Si cfr. del Comte la lettera del 1818 al Saint Simon, in cui affermava l'analogia delle loro vedute, e che segnò l'inizio della loro intima relazione degli anni successivi. Forse l'eredità spirituale del Comte può spiegarci come sia avvenuto che molti positivisti, come il Loria e il Ferri in Italia, tendano ad interpretare il materialismo storico quale determinismo economico. E quale determinismo economico, assumendolo nella forma datagli dal Loria, lo ha inteso anche l'Ardigo, quando ha voluto confutarlo e contrapporgli « la primalità della attitudine psichica della dinamica sociale », attitudine psichica che « genera i fatti, come quello economico e gli altri... ma creandosi così poi degli ambienti nuovi, che, reagendo su di essa, vi determinano atteggiamenti ulteriori ». (*Opere filos.* vol. VIII, 319-24. Cfr. anche Groppali: *R. A. e il mater. stor.* in *Riv. ital. di sociol.* del 1898). Al materialismo storico è opposto così proprio quel rovesciamento della praxis, che, a mio parere, ne forma l'essenza.

suppone completamente contenuto in sè l'effetto e disconosce quindi (per essere concepita come affatto oggettiva) ogni valore del momento psicologico, e riduce tutta l'interiorità alla esteriorità, e fa assorbire l'uomo dai processi oggettivi.

Di tale confusione ed equivoco è certamente responsabile anche l'Engels. Causa e condizione, motivo e fine, seaturigine e base etc. sono tutti concetti che nei suoi scritti appaiono scambiati quasi fossero equivalenti. Tipico il caso che ci appare nella polemica contro la teoria della violenza del Dühring: alla tesi di questo, che la violenza sia la cosa fondamentale nella storia, egli oppone che negli stessi esempi da lui recati la forza non è che il mezzo, mentre il vantaggio economico è il fine perseguito¹). Il Dühring dunque parlava di causa, di forza produttrice; l'Engels crede confutarlo parlando di finalità e di tendenza: all'angolo visuale del determinismo sostituisce quello del telismo e non mostra affatto di avvedersi dello scambio, il quale pure implica un fatto di non trascurabile importanza: che, cioè, l'uomo, adoperante i vari mezzi al raggiungimento dei propri fini, venga ad esser riconosciuto al suo posto di creatore della storia, in luogo di quei processi oggettivi, che appaiono invece nella loro vera luce di prodotti o mèta della sua attività²).

Una volta che i processi e i rapporti economici si presentino anzi tutto, secondo scrive l'Engels nella *Questione*

¹) Nel primo dei cap. sulla *Teoria della violenza* (*Antid.*, parte II, e. II).

²) Così per es. nella recensione al discorso del Guizot *Sur l'hist. de la révol. d'Angleterre (Pourquoi la rév. d'Angl. a-t-elle réussi?)* del 1850, l'Engels nel rimproverare a questo scrittore — che era pur stato dei primi ad applicare il determinismo economico alla storia — la trascuranza dei momenti più importanti, segnala questi momenti in *interessi* di concorrenza, che danno origine a guerre; in *paura* dei grandi possidenti di dover restituire i beni rubati alla chiesa, che li fa ostili al cattolicesimo etc. Interessi e fini economici di uomini e di classi, dunque; non processi automatici: e accanto ai fini da raggiungere altri già raggiunti che si trasformano in condizioni e cause d'effetti nuovi, ma dopo esser stati fini perseguiti e realizzati dall'attività degli uomini e delle classi.



delle abitazioni, come interessi, il valore dell'affermazione che l'economia è una scienza storica ci appare nel senso, che non i processi oggettivati e per sè stanti abbiano in sè una legge di movimento dialettico, che ne determini lo sviluppo, ma che in essi, come in ogni altra forma e in ogni altro prodotto dell'attività umana, si verifichi il rovesciarsi della praxis. Il progressivo sviluppo di quei processi è risultato dall'attività umana che persegue i suoi fini¹⁾: quindi nella multiforme e complessa attività, che si sviluppa nella società umana, accade che ognuna delle forme e ognuno dei prodotti si debban trovare sempre in rapporti di azione e reazione, non soltanto con i risultati della precedente o con le tendenze della successiva attività dello stesso genere, ma con tutte le altre forme e tutti gli altri prodotti, precisamente perchè tutti questi aspetti e momenti della praxis si raccolgono ad unità nella unità della vita. Potrà l'unità della vita sociale esser sottoposta all'analisi, come un organismo allo studio anatomico; ma non si deve credere di cogliere in questa anatomia *post mortem* il processo vitale.

Nell'unità della vita ogni forma e prodotto della praxis viene a rovesciarsi sull'uomo, che ne è stato l'autore, e a diventare condizione, limite e per ciò stimolo della praxis successiva, che negherà superandoli i risultati dell'antecedente: ma della praxis intiera, nella infinita varietà e complessità delle sue manifestazioni. Delle varie classi di tali manifestazioni, che l'analisi può distinguere, nessuna può costituire un sistema chiuso, se non a patto di esser distaccata dalla unità della vita, e per ciò stesso privata di ogni vita e sviluppo.

I risultati dell'attività economica non reagiscono soltanto sullo svolgersi dell'attività economica successiva, ma si rovesciano sull'uomo, produttore di tutte le forme di attività teoretica e pratica (fra le quali anche l'economica),

¹⁾ Anche se non sempre li raggiunga in modo conforme alle proprie aspirazioni ed aspettative.



mentre reciprocamente su di essi viene a rovesciarsi l'uomo¹⁾, condizionato, limitato, stimolato dagli effetti di tutte le molteplici forme dell'attività propria anteriore. Così ad esempio i modi e mezzi tecnici della produzione ci appaiono, secondo l'osservazione che l'Engels faceva fin dagli *Umrisse*, in dipendenza dal genio inventivo e dallo sviluppo delle conoscenze degli uomini in ogni periodo della loro storia, nel tempo stesso che appaiono (in sé medesimi e in tutte le loro molteplici conseguenze, e nell'intreccio con le altre circostanze della vita sociale) condizione, limite e stimolo dell'ulteriore sviluppo di queste conoscenze e di questo genio e delle sue invenzioni, che posson pure dipendere da un'infinità di altre circostanze, anche casuali. Analogamente le forme dello scambio e della appropriazione di ogni periodo storico ci appaiono esercitare la loro azione sopra l'orientamento intellettuale e morale, l'attività giuridica e politica degli uomini, che, al tempo stesso, come nelle loro forme precorse han contribuito a determinare quei rapporti di scambio e di proprietà, così nelle loro forme presenti e future contribuiranno a determinarne le modificazioni.

Sempre, in somma, noi abbiamo non categorie di processi oggettivati, di cui una possa costituire un sistema chiuso ad ogni azione delle altre, e dominarle in un rapporto univoco di causa ed effetti, sottostruttura e sovrastrutture o, peggio ancora, sostanza e accidenti, realtà ed epifenomeni; ma fatti e prodotti della attività umana, che con questa, quale si estrinseca nella molteplicità infinita delle sue forme, son sempre nel rapporto dialettico della praxis che si rovescia.

La discussione, che può rimanere superstite, sulla maggiore importanza dell'una o dell'altra fra le forme dell'attività umana, non sarà più una disputa intorno alle ormai superate teorie dei *fattori*, ma potrà essere soltanto analoga

¹⁾ Dicendo uomo intendo (occorre avvertirlo?) non l'individuo, ma l'umanità nel suo sviluppo storico.



a quella che in psicologia, pur dopo superata l'astrazione metafisica delle *facoltà*, permane fra concezione intellettualistica e volutaristica della vita cosciente.

Il materialismo storico, il cui concepimento l'Engels paragonava alla scoperta del principio della conservazione dell'energia ¹⁾, assume così di fronte alla vita sociale, come l'altro di fronte alla natura fisica, il valore di principio unificatore dei vari processi ²⁾; e l'intento degli storici seguaci di tale concezione, dal Marx e dall'Engels ³⁾ in poi, potrà essere espresso come ha fatto, sulle orme del Labriola e dell'Engels, il Turgeon: « ils repoussent toute fragmentation de la vie; ils se refusent à choisir le facteur économique et à le détacher, à l'isoler des facteurs politiques, juridiques, moraux ou religieux.... Ils ne veulent point qu'on morcelle la réalité vivante, comme le chirurgien dissèque et démembre un cadavre. La vie est une; respectons l'unité de la vie. La méthode matérialiste, comme l'a déclaré Engels, suppose une exposition unitaire de l'histoire ⁴⁾ ».

Queste conclusioni, del resto, appaiono come il termine naturale di tutto il processo di pensiero iniziato dal Marx e dall'Engels specialmente con la *Sacra Famiglia*, ove opponendo all'idealismo baueriano l'*umanismo reale*, affermavano, contro ogni oggettivazione della storia astratta, la realtà concreta dell'uomo autore della propria storia. Ma chi si illudesse di trovare le conclusioni, su esposte, confermate da alcuna delle formule riassuntive, nelle quali l'Engels ha

¹⁾ « Questa legge ha per la storia valore identico all'altra della trasformazione dell'energia per le scienze naturali »; così l'Engels nella prefazione a *La guerra civile in Francia*. Lo stesso concetto è da lui anche altrove ripetuto.

²⁾ « Di tale unificazione (scrive Ant. Labriola, che trova calzante « l'analogia stabilita dall'Engels) la dottrina materialistica segna appunto « l'ultimo termine, e anzi l'apice ». Cfr. *Del mater. stor.*, 47-49.

³⁾ Nei loro scritti storici, in cui l'angolo visuale del materialismo storico trova la sua applicazione.

⁴⁾ *La concept. mater. de l'hist.*, 7.



inteso condensare il succo e l'essenza del materialismo storico, andrebbe incontro a una smentita delle sue aspettative.

Sono appunto, sempre, in queste formule riassuntive, identificati e scambiati concetti, che sono ben lontani dall'equivalersi: la base che, come osservava giustamente il Sorel¹⁾, è puramente passiva, vien confusa con il *fattore* attivo determinante, o con la forza motrice o con la sorgente alimentatrice; la condizione, che può essere anche dialettica, è considerata equipollente alla causa; il semplice collegamento è presentato come equivalente alla derivazione o alla soggezione completa; l'elemento, che non si deve dimenticare da chi voglia creare una spiegazione, è dato come la spiegazione totale esauriente. E si verifica per tal modo il difetto, che l'Engels stesso acutamente rimproverava al materialismo: di voler costringere tutte le forme superiori della realtà nel letto procusteo delle inferiori, di voler far rientrare la vita della coscienza nelle condizioni esterne, la vita sociale e la storia nella economia, riducendo anche le classi sociali, della cui esistenza ed azione l'Engels per il primo aveva messo in luce tutte le condizioni psicologiche, alle pure forme della produzione e dello scambio e ai loro oggettivi rapporti.

Dall'*Antidühring* all'*Origine della famiglia*, dalla *Questione delle abitazioni* alle prefazioni della *Guerra dei contadini* e del *Passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza*, e a quelle del *Manifesto*, delle *Lotte di classe* e del *Diciotto brumaio* del Marx, etc. queste formule riassuntive dell'Engels rappresentano sempre una larga seminagione d'equivoci.

Le due, che ci offre l'*Antidühring*, sono un saggio sufficiente della serie.

« Tutta la storia non è che lotta di classi; le classi
« che si combattono non sono che il prodotto delle condi-
« zioni di produzione e di scambio, cioè delle condizioni

1) *Saggi* etc., 240.

« economiche dell'epoca; ogni volta. è la struttura economica
 « che costituisce la base reale, che permette in ultima analisi
 « di spiegare tutta la sovrastruttura d'istituzioni politiche
 « e giuridiche nello stesso modo che l'ideologia religiosa
 « e filosofica di ogni periodo storico.... Era trovata la via
 « di spiegare la coscienza degli uomini con la loro vita
 « invece che la vita con la coscienza ¹⁾ ».

Qui si mira specialmente alla soluzione del problema statico (spiegazione delle varie fasi storiche); nell'altro passo invece si ha maggiormente in vista il problema dinamico (del trapasso da una fase all'altra ²⁾).

« La concezione materialista della storia parte dal
 « principio che la produzione e con essa lo scambio costi-
 « tuiscono la base di ogni ordine sociale, e che in ogni società
 « la ripartizione dei prodotti e con essa la gerarchia delle
 « classi sociali si regolino secondo la natura e il modo
 « della produzione e il modo dello scambio. Quindi le cause
 « ultime di tutte le trasformazioni sociali e le rivoluzioni
 « politiche van cercate non nella testa degli uomini.... ma
 « nei mutamenti del modo di produzione e di scambio, non
 « nella *filosofia* ma nell'*economia* di ogni epoca. Quando si
 « desta l'idea che le istituzioni sociali esistenti siano irra-
 « zionali e ingiuste, che la ragione sia divenuta sciocchezza,
 « la beneficenza una piaga, bisogna vedere in ciò soltanto
 « un sintomo di trasformazioni silenziose nei metodi di
 « produzione e nelle forme di scambio, che non s'inquadrano
 « più nell'ordine sociale fatto per condizioni economiche
 « scomparse. E significa pure che i mezzi di por fine ai
 « mali scoperti si trovano già, più o meno completi, nelle
 « nuove condizioni della produzione. Lo spirito non deve
 « *inventarli*, ma solo *scoprirli* nei fatti materiali e oggettivi
 « della produzione ³⁾ ».

¹⁾ Verso la fine del I cap. della I parte.

²⁾ Sulla distinzione di questi due problemi cfr. Leone, *op. cit.*, 30-31.

³⁾ Al principio del cap. II della III parte.



Di fronte a queste formule ¹⁾ tutte le discussioni, che si potevano credere superate, risorgono, e contro il materialismo storico si riaffaccia il determinismo economico, come appare in modo tipico nel Turgeon, il quale, dopo aver esposta con le parole, che abbiamo già citate, l'esigenza di una concezione unitaria della vita e della storia, soggiunge non soltanto che secondo il materialismo storico v'è un solo fattore storico, che assorbe tutti gli altri « et qui est le total des intérêt humain », ma che « en résumé les « intérêts économiques sont l'unique ressort de l'histoire. « Ils ne constituent pas une des faces du problème social; « ils sont toute l'explication de la vie sociale... L'histoire « plonge toutes ses racines dans l'économie... cette divinité « implacable, qui mène le monde, c'est la nécessité économique. « Le monisme marxiste conduit au déterminisme historique ²⁾ ».

Per aver dunque rese possibili conclusioni siffatte, si può ritorcere contro l'Engels l'osservazione da lui mossa all'Ernst, che il metodo del materialismo storico si rivolta contro chi ad esso ricorre come a modello confezionato, invece che come a semplice filo conduttore nello studio storico ³⁾. Ma l'economia non poteva esser presentata quale lo stampo entro cui si modelli tutta la storia, se non fondandosi sopra gli equivoci e le confusioni di concetti che ho già accennato e compiendo riduzioni, di cui l'Engels stesso aveva dimostrata l'inammissibilità. Sia che nella prefazione alle *Lotte di classe* si parli indifferentemente di base reale e di fattore decisivo; sia che nella prefazione alla *Guerra dei contadini* si facciano consistere « le condizioni della vita e della società storicamente esistenti » (che devono spiegare tutti i fatti storici) nel solo « grado di svi-

¹⁾ Cfr. anche *Quest. abit.*, 66; prefazioni a *Guerra dei cont.*, 3-4; *Lotte di classe*, 3-4; *18 Brumaio*, 4 (collez. Ciccotti); *Orig. famiglia*, 4 (edizione *Crit. soc.*); *Pel mater. stor.*, in *Crit. soc.*, 1892, p. 366 etc.

²⁾ *Op. cit.*, 9-12.

³⁾ *Sulla tattica socialista*, 3-4 (Ciccotti).



« lупpo dell'agricoltura, dell'industria, delle vie di terra e « d'acqua, del commercio delle mercanzie e del denaro »; sia che nell'*Antidühring* le classi e la loro lotta si vogliano considerare prodotto delle sole condizioni di produzione e di scambio; sempre si tratta di identifcazioni che il pensiero dell'Engels, quale ci appare nell'intiera complessità dei suoi scritti, non poteva consentire. E quindi nascono tutte quelle contraddizioni, che potrebbero così facilmente rilevarsi nell'Engels, il quale, proprio dove intende applicare la concezione del materialismo storico, va a cercar la spiegazione di fatti storici fuori di quella *base*, che avrebbe dovuta darla tutta intiera; e persino di processi economici ricerca l'origine in quelle sovrastrutture e ideologie, che avrebbero dovuto valere soltanto come *riflesso* o *sintomo*; e, talvolta, per dar colore di economico a ciò che tale non sarebbe, deve o attaccarsi a semplici analogie di parole, o mantenere il concetto di economico in una indeterminazione, che ne consenta qualsiasi estensione.

Ha notato il Sorel, che nello scritto *Forza ed economia nella formazione dell'impero germanico*, il quale voleva essere un'applicazione delle teorie dell'*Antidühring*, fa stupire il vedere come poco l'Engels si valga delle considerazioni economiche e non approfondisca nemmeno la nozione di classe, e spieghi il patriottismo degli Alsatiani, che vogliono restar francesi, con il ricordo della rivoluzione insieme compiuta, che ha reso tradizionale l'odio contro i tedeschi¹⁾. Ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi agevolmente. Nello scritto *Po e Reno* un fatto, di importanza gravissima, quale il mutamento della carta d'Europa per la formazione delle unità nazionali, è ricondotto non a considerazioni economiche, ma agli idiomi e alle simpatie²⁾. Nell'*Origine della*

¹⁾ *Saggi* etc., 230-1.

²⁾ V. nell'ed. ital. (Ciccotti), p. 40. Analogamente nella lettera del sett. 1890 è rilevata l'importanza delle differenze linguistiche nell'alto tedesco, che stabiliscono una vera linea di lacerazione attraverso alla Germania.



famiglia, se tutto il cap. IX intende tracciare le linee maestre dello sviluppo delle forme giuridiche e politiche e dei concetti morali riguardanti famiglie, classi sociali e stato, derivandole dalle varie fasi del processo economico (pastorizie e agricoltura con soggiogamento della donna e degli schiavi, separazione del mestiere dall'agricoltura, formazione della classe dei commercianti etc.), tutto il cap. II, invece, ove si tratta della famiglia, ne riconduce il processo di sviluppo anche a istinti naturali e fattori psicologici: un istinto di conservazione e miglioramento selettivo della specie opera il passaggio dalla promiscuità primitiva al connubio per gruppi ¹⁾, le preferenze d'affetti che sorgono nei connubi di consuetudine generano il passaggio alla famiglia sindiasmica; il sentimento di paternità, che questa rende possibile, coopera al passaggio dalla discendenza materna al patriarcato, con tutta la relativa trasformazione dei concetti giuridici e morali; e, nei tempi moderni, lo sviluppo dell'amore sessuale e la proclamazione dei principi di libertà e d'uguaglianza generano l'aspirazione ad una forma superiore, in cui, per la tendenza esclusivista del vero amore, nascerà la vera unione monogamia. E il riconoscimento di tutti questi momenti psicologici, che nell'Engels non poteva restare inconsapevole, determina qui una nuova formula, che vien richiamata anche nella lettera del settembre 1890: il movente essenziale e decisivo della storia sta nella produzione e *nella riproduzione* della vita, cioè da una parte nella produzione delle sussistenze, *dall'altra nella procreazione* degli uomini; le istituzioni sociali sono determinate per una parte dal grado di sviluppo del lavoro, *per l'altra dal grado di sviluppo della famiglia* ²⁾. L'Engels vuol dire che si tratta di « due modi

¹⁾ Ognuno di questi passaggi significa naturalmente la formazione non solo di nuovi costumi e istituzioni, concetti morali, forme di vita etc., ma anche di rapporti economici, che vengono ad essere per tal modo un effetto derivato anzi che una causa primitiva.

²⁾ Nella ed. ital. (*Uffici della Crit. soc.*), cfr. p. 4.



di produzione »; ma, come osservarono già il Cunow e il Bernstein¹⁾, questa equiparazione si riduce a pura analogia di parole. Intanto, ciò, che varia nella famiglia, non è — come nella tecnica economica — il modo o i mezzi della produzione (che nella procreazione non possono non restar sempre identici), ma tutto il complesso di costumi, istituzioni e rapporti giuridici, sentimenti morali, che neppure per analogia verbale si possono considerare un aspetto della produzione, ed assumere quindi a spiegazione economica dei mutamenti storici.

E di più l'assimilazione della procreazione al lavoro — che l'Engels tenta, rievocando un passo di un vecchio manoscritto inedito elaborato dal Marx e da lui nel 1846: « la prima divisione del lavoro è quella tra l'uomo e la donna per la procreazione²⁾ » — si fonda su tale grossolano equivoco, che, accettandolo, si arriverebbe all'assurdo di considerare l'economia e la divisione del lavoro fra individui e classi sociali come fatto non sociale, ma naturale³⁾; non proprio dell'uomo e delle poche specie animali (api, formiche) viventi in società organizzate, ma comune a tutti gli animali e persino a tutte le piante in cui si avveri la distinzione dei sessi.

In realtà, quindi, qui, come in altre numerose occasioni, si tratta del riconoscimento dell'azione di momenti non economici: e gli esempi si potrebbero agevolmente moltiplicare, se non fosse che non conviene qui anticipare osservazioni, che dovrò fare più oltre. Tutti gli equivoci nascono dal non aver l'Engels precisato alcuni concetti fondamentali: non soltanto quelli, già ricordati, di base, di condizione, di causa etc. ma quelli pure di economico, di forze produttive etc.

1) Si veggia la pref. del Bernstein all'ed. ital., X.

2) Cfr. a p. 83 della trad. it. (ed. *Crit. soc.*).

3) Si potrà, certo, parlare di divisione del lavoro anche come fatto naturale (differenziazione dei tessuti, degli organi e dei sistemi con distribuzione delle relative funzioni); ma l'espressione analogica non deve far dimenticare che in economia si tratta di fatto artificiale, consapevole o volontario, creato dall'uomo, che di sua volontà, o per necessità speciali, può anche rinunciarvi come in tutto lo *Robinsonate*.



Quindi lo stesso principio del rovesciamento della praxis, che è fondamentale nell'interpretazione del materialismo storico, resta nelle sue formule riassuntive oscurato e quasi sopraffatto. Le formule ci danno un vero e proprio determinismo economico, mentre gli sviluppi teorici e le applicazioni storiografiche ci presentano il materialismo storico: si tratta dunque di intendere la dottrina fuori e contro le formule riassuntive, che ne restringono e falsano lo spirito.

Le questioni, sollevate dal Sorel intorno al vero significato di *dipendenza* nella sociologia marxistica, sono già un principio di confutazione di quella interpretazione deterministica, che appare non soltanto in scrittori revisionisti come il Leone ¹⁾, ma anche in studiosi imparziali come l'Andler ²⁾, e talvolta persino in continuatori autorevoli della dottrina come Antonio Labriola ³⁾. Il determinismo, per cui dall'antecedente si vuol dedurre il conseguente, riguarda sia il rapporto gerarchico sia il temporale: antecedente sarebbe tanto il *fattore* economico di fronte a tutti gli altri, quanto il loro complesso in un dato momento della storia rispetto al momento successivo; ma come tutto il complesso dei fattori avrebbe ad essere semplice effetto dell'economico, così conoseer questo dovrebbe significare posseder la chiave tanto del problema statico quanto dal dinamico. Sempre dal determinante (economia) si dovrebbe poter discendere al determinato (storia).

Ora, osserva il Sorel ⁴⁾, secondo l'Engels il lavoro da fare nella storia è sempre precisamente l'opposto di quello su descritto. E, aggiungiamo d'altra parte, quando, nella lettera del settembre 1890, l'Engels protestava contro chi trasformava la loro teoria in una frase vuota di senso, astratta, assurda, snaturandola col dire che il momento economico sia il *solo* determinante della storia, egli non era in

¹⁾ *La revisione etc.*, 182-5.

²⁾ *La concept. matr. de l'hist.* in *Rev. de métaph. et de mor.*, 1897.

³⁾ Cfr. ad es. i rilievi del Sorel: *Saggi etc.*, 238.

⁴⁾ *Saggi etc.*, 238.



contraddizione se non con le sue passate formule riassuntive; ma si atteneva allo spirito di tutta la continuità del suo pensiero antecedente.

Coll'asserire pertanto che il momento economico fosse solo *in ultima istanza* il determinante della storia, egli veniva a porre la necessità di chiarire: 1) che cosa si dovesse intendere per *momento* della storia; 2) quale fosse esattamente il rapporto fra i vari momenti e che cosa significasse l'asserita *dipendenza* di tutti gli altri di fronte all'economico.

Il Sorel (riferendosi per altro al Marx) ha risposto ad entrambi i problemi nel modo seguente. Quando nella storia si riducono i gruppi di fatti a formule, si possono costruire degli schemi, che diano per ogni classe di fenomeni il carattere dominante in ogni epoca. Così si può vedere la corrispondenza fra le varie forme dell'attività umana (forze produttive, modi di lavoro, rapporti sociali, struttura ideologica) come nelle tavole trigonometriche quella fra gli archi e i logaritmi di seni, coseni e tangenti. Tale constatazione approssimativa ha voluto fare il Marx ¹⁾; ma poi c'è stato chi ha trasformata la *corrispondenza* in rapporto fra *determinante* e determinato, senza osservare che il Marx aveva messo in luce, accanto alle concordanze, le discordanze, per es. nel fare dell'opposizione tra forze produttive e rapporti sociali la condizione della emancipazione della classe oppressa. La dipendenza storica, dunque, si manifesta come attrazione e repulsione: le forze produttive determinerebbero i rapporti sociali, e nel tempo stesso sarebbero in contraddizione con essi, e coopererebbero a distruggerli ²⁾.

¹⁾ Nei *Saggi di critica del marx.*, il Sorel interpreta così, contro l'Andler, la proposizione che il mulino a braccia dia la società feudale, quello a vapore il capitalismo industriale; e l'altra, che la legislazione di fabbrica sia frutto della grande industria. Nella prefaz. al Seligman (xxxI-IV) il Sorel analogamente dice che la frase del *Capitale*, essere lo strumento del lavoro *gradimetro* dello sviluppo del lavoratore ed esponente dei rapporti sociali, significa non la dipendenza, ma la corrispondenza: Marx aveva in mira una specie di museo archeologico sociale.

²⁾ *Saggi di crit. etc.*, 71-82, 246.



Il Sorel dunque intende che i *momenti*, di cui parla il materialismo storico, siano nulla più che gruppi di fatti e forme dell'attività umana. Ma il rapporto di dipendenza non è nettamente fissato da lui, che ora parla di attrazioni e repulsioni, ora di semplici concordanze o corrispondenze sinerone e sviluppi paralleli, ora fa delle forze produttrici le determinanti dei rapporti sociali (problema statico) e della loro distruzione (problema dinamico). Il Sorel è passato accanto al concetto del rovesciamento della praxis senza coglierlo: oscillando fra la semplice simultaneità, l'azione reciproca e la causazione univoca tra i gruppi di fatti e le forme dell'attività umana¹⁾, non ha saputo uscire dalla loro separazione, per cogliere l'intima unità, che li collega nella vita e nella storia secondo il materialismo storico.

Ora l'Engels, nell'*Antidühring* prima²⁾ e poi nella lettera del 27 ottobre 1890³⁾, aveva spiegato come le varie forme dell'attività umana possano acquistare una certa esistenza separata ed azione autonoma nella storia, sì da apparire come fattori o momenti: in virtù della *divisione del lavoro*. Come nella produzione gli atti, che in origine erano compiuti da un solo individuo, si distribuiscono fra vari individui specializzati, così nella vita sociale le varie funzioni, che in origine sono di spettanza comune della collettività indifferenziata, vengono ad essere affidate a gruppi distinti. Ma questi gruppi allora assumono interessi speciali e autonomia d'azione: la loro funzione viene a contrapporsi alle altre, in quanto si personifica nei gruppi di uomini, che la esercitano. L'azione reciproca, che in ogni uomo si verifica tra i vari atti e le forme dell'operare, appare come rapporto tra i vari momenti o fattori della storia, separatissimi

1) Queste oscillazioni contribuiscono a fargli distinguere *I tre sistemi storici del Marx* (in *Saggi*).

2) Nel terzo dei cap. sulla *Teoria della violenza* (parte II, c. IV) ove spiega come il giudizio delle liti, la repressione dei delitti, la sorveglianza delle acque, le funzioni religiose, la difesa militare etc., generino la formazione di poteri, che talvolta di servi diventano dominatori della società.

3) Cfr. in Labriola, *Social. et philos.*, pp. 246-257.



per la divisione del lavoro; ma sia nell'individuo, sia nella collettività indifferenziata, sia nella società sviluppata per la distinzione delle funzioni e la divisione del lavoro, il principio fondamentale è sempre identico: il rovesciamento della praxis. Passiamo dai gruppi distinti alla unità della vita sociale che li collega, passiamo dai vari momenti all'unità della storia nella continuità del suo sviluppo, e troveremo il rapporto sintetizzatore sempre nel movimento dialettico della praxis che si rovescia.

Questo il concetto che domina la lettera del 27 ottobre 1890 dell'Engels, che mi sembra di avere interpretata nel suo spirito. Senza dubbio l'Engels neppur qui si è del tutto sottratto alle conseguenze delle unilateralità delle formule passate. Il rovesciamento della praxis implica un rapporto reciproco d'azione tra ogni momento e tutti gli altri, che non può conciliarsi con quel rapporto univoco di determinazione causale, che le formule stabilivano fra il momento economico da un lato e tutti i rimanenti dall'altro. Ora qui l'Engels mostra di voler ravvicinare il rovesciamento della praxis a quello delle immagini sulla retina: così tutti i fenomeni storici, che hanno la loro determinante nella produzione, si presenterebbero capovolti dalla posizione di effetti in quella di cause, sì che sarebbe necessario operare il nuovo capovolgimento per rimetter le immagini sui loro piedi ¹⁾, e vedere nella sola produzione la causa, e in tutto il resto gli effetti.

Ma questa assimilazione del rovesciamento della praxis con quello delle immagini è così contraddittoria, che l'Engels stesso nella chiusa di questa lettera, contro il Barth e tutti coloro che attribuivano a lui e al Marx la negazione del rovesciarsi della praxis (che sarebbe invece contenuta nell'affermazione del rovesciarsi delle immagini, in cui si suppone rapporto univoco e non reciprocità d'azione) si richiama, come già nell'*Antidühring*, alla dialettica.

¹⁾ Si sente qui il ricordo della frase del Marx sul capovolgimento della filosofia della storia dell'Hegel.



« Ciò che manca a questi signori è la dialettica. Essi « non veggono che qui causa, là effetto; ecco un'astrazione « vuota. Nel mondo reale simili opposizioni polari, metafisiche, non si danno che nelle crisi; tutto lo sviluppo si « compie nella forma dell'azione reciproca — di forze a dir « vero assai disuguali — di cui il movimento economico è « il più potente, originario e decisivo; nulla v'è d'assoluto « e tutto è relativo; ma essi non se n'accorgono, per loro « Hegel non è esistito »¹⁾.

Il rovesciamento della praxis dunque si associa ad una altra affermazione: della preminenza e maggiore originarietà del momento economico di fronte agli altri. Tenendo presente la spiegazione data del concetto di *momento* della storia, ci troviamo ora a dover determinare il concetto di economico, i suoi rapporti con gli altri momenti e l'azione a questi riconosciuta nella storia, e, insieme, a risolvere le questioni riguardanti il concetto di forze produttive, il rapporto tra forza ed economia specialmente nella lotta delle classi, l'origine di queste dal momento economico e l'azione degli altri momenti nella loro formazione e nel loro sviluppo.

La maggiore originarietà e potenza del momento economico si intende facilmente, rammentando la parentela fra il concetto di praxis nel materialismo storico e quello di bisogno nel Feuerbach; come, in una gradazione del sistema dei bisogni, quello della sussistenza appare il più primitivo e pressante, così, tra le forme dell'attività sociale, quella economica appare alla base di tutte le altre.

Ma che cosa dobbiamo intendere dietro questa parola *economico*?²⁾ Allo Stammler, che osservava non esser mai stato definito tale concetto, il Croce rispondeva: qui non si

¹⁾ Così nell'*Antid.*, cap. I (*Nozioni generali*) i concetti di causa ed effetto come tali son detti validi per i singoli casi separati dalle relazioni col tutto: nella totalità dell'universo invece causa ed effetto si scambiano di posto, s'invertono, si risolvono nella considerazione dell'azione e reazione universale.

²⁾ Richiamo qui l'attenzione del lettore sul fatto che, parlando di economia, l'Engels non intende mai la legge di tutto le forme dell'attività



tratta di un concetto che stia a base di *leggi* scientifiche, si tratta di un gruppo di rappresentazioni alquanto disparate, che rientrano in riassunti d'osservazioni empiriche a sussidio di chi voglia interpretare i fatti sociali concreti. Quando si afferma che nell'interpretare la storia bisogna guardare principalmente al fattore economico, la mente corre alle condizioni della tecnica, alla distribuzione della ricchezza, alle classi e sottoclassi legate da determinati interessi comuni: alla parola *economico* si può dare un significato soltanto uscendo dall'astratto delle formule, e pensando all'uomo medio di una data epoca storica, al bisogno del pane, delle vesti, delle relazioni sessuali, delle così dette soddisfazioni morali di stima, vanità, dominio etc.¹⁾

Ora risponde la spiegazione del Croce al pensiero dell'Engels? Se guardiamo alle formule, che stabiliscono una gerarchia di modi di produzione e scambio, generatori di ripartizione di ricchezza e divisione di classi, cause a loro volta di sovrastrutture politiche e giuridiche e di ideologie religiose e filosofiche, noi dovremmo dire: no; la struttura economica, che deve costituire la *base reale* della storia, è data solo dal modo di produzione e di scambio. Ma quelle formule si trovano di fronte a sviluppi teorici e applicazioni storiografiche; quei concetti si trovano in rapporto con altri: dalla considerazione del pensiero complessivo quale conclusione esce confermata?

Alla domanda non è piana e pronta la risposta; si tratta d'un pensiero che convieue ricostruire per considerarlo nel suo complesso.

L'Engels ha bensì nella lettera del gennaio 1894 dato una spiegazione del concetto di economico. « Per i rapporti « economici, che consideriamo base determinante della storia « noi intendiamo (egli scrisse) il modo in cui gli uomini

unana (ricerca della massima soddisfazione col minimo sforzo possibile) sia pratica sia teoretica, ma sempre una forma particolare di questa attività, una classe o gruppo di fatti.

¹⁾ *Material. stor. ed econ. marx.*, 162-4.



« d'una società data producono i mezzi di sussistenza e si
« scambiano i prodotti nella misura in cui esiste divisione
« di lavoro. Si deve dunque intendere qui l'insieme della
« tecnica della produzione e dei mezzi di trasporto. Questa
« tecnica determina il modo di scambio e quindi di ripar-
« tizione dei prodotti e, dopo la dissoluzione della società
« gentilizia, la divisione in classi e quindi i rapporti di
« dominazione e soggezione, lo stato, la politica, il diritto
« etc. ». Di più rientrano nei fattori economici la base geo-
grafica, le sopravvivenze degli stadi sorpassati conservate
per tradizione o *vis inertiae*, l'ambiente, la razza.

Questo passo non è del tutto chiaro. Da prima appaiono
a parità di grado il modo di produzione e quello di scambio;
poi il secondo è considerato effetto del primo, cui però si
accompagnano i mezzi di trasporto; ma in linea col modo
di scambio vengono a porsi il modo di ripartizione, la di-
visione delle classi, i rapporti di dominazione, lo stato, la
politica, il diritto etc. Se dunque il modo di scambio rientra
nel concetto dei rapporti economici, vi rientrano anche tutti
questi altri momenti? E, a tacere della base geografica, del-
l'ambiente, della razza, in che rapporto con l'economia è
la forza essenzialmente psicologica della tradizione, che può
conservare istituzioni non più compatibili con lo stadio
economico attuale?

Se tutti questi momenti noi facciamo rientrare nel con-
cetto di economico, per poi assumerlo a spiegazione delle
varie sovrastrutture, ci avviamo veramente a quell'assurdo,
che il Croce rimprovera allo Stammler, di attribuire al ma-
terialismo storico l'opinione, che la totalità dei fatti sociali
domini una parte di essi. Noi non possiamo arrivare a spie-
garci come avvenga che l'Engels tenda a includere nel
concetto di economico quei momenti, che dall'economico
precisamente voleva derivare quali effetti dalla causa, se
non rifacendoci al principio fondamentale del rovesciamento
della praxis: per esso la causa non può separarsi dall'ef-
fetto ma ne viene ad essere in certa misura costituita, per
esso una spiegazione adeguata dei processi deve abbracciare



la totalità complessiva dei fatti. La lettera del gennaio 1894 non può essere intesa rettamente, da chi non abbia penetrata nel suo spirito la lettera dell'ottobre 1890.

Il modo di produzione, dice l'Engels nella lettera del 1894 (e ripetutamente altrove), genera il modo di scambio. Ma la lettera del 1890 spiega che quando nel modo di produzione si è prodotta la divisione del lavoro, ogni momento derivato acquista una certa autonomia, e proprie tendenze di sviluppo: il commercio reagisce sulla produzione; anzi, nel seno stesso del commercio, formandosi, per la divisione del lavoro, gruppi speciali di mercanti di denaro, si sviluppa un nuovo momento (il mercato monetario) la cui reazione sulla stessa produzione si fa via via più forte e complessa. Gli interessi commerciali per es., sospingendo alla ricerca di nuove terre (Africa, America), sono stati i veri creatori della grande industria moderna. Ecco dunque che se per economia si fosse voluta intendere soltanto « la produzione, che è in ultima istanza, decisiva », non si sarebbe potuto comprenderne lo sviluppo che, ad una fase importantissima, trova sua spiegazione in un fattore derivato: il commercio ¹⁾, il modo di scambio.

E il rapporto tra la produzione e il commercio, tra il commercio di mereanzie e il traffico di danaro, tra il traffico di danaro e la produzione ²⁾ si rinnova per tutti gli altri momenti, che l'Engels ha detto derivati dalla produzione. Delineando quel rapporto di rovesciamento della praxis, « io (dice l'Engels) ho già risposto in fondo alla questione del materialismo storico » ³⁾.

Già nell'*Antidühring*, del resto, egli, dopo aver detto che la ripartizione della ricchezza e la divisione delle classi

¹⁾ Lo stesso dicasi dei mezzi di trasporto, che la lett. del 1894 mette accanto alla produzione: di fatti l'Engels rileva nella lett. del 1890 come lo sviluppo delle ferrovie in America (o già anche in Inghilterra) sia subordinato ad operazioni di borsa, dipenda cioè dal mercato monetario.

²⁾ L'effetto dell'effetto si converte in causa della causa.

³⁾ Cfr. in Labriola: *Social. et philos.*, 246-250.



erano effetto del modo di produzione e di scambio, aveva poi soggiunto che questi effetti non restan passivi; reagiscono sulla causa, entrano in lotta con essa ¹⁾, diventano fattori del suo ulteriore sviluppo. Ed ecco che nè alla produzione nè allo scambio può restringersi chi voglia rendersi conto di tutto lo sviluppo dell'economia; ma deve estendersi al modo di ripartizione, alla divisione delle classi e alla loro azione.

Analogamente le lettere dell'ottobre 1890 e del 1894, come in parte già l'*Antidühring* e l'opuscolo sul Feuerbach, mostrano che accade per lo stato, il diritto, le ideologie filosofica e religiosa, e per la scienza.

Lo stato nasce dalla necessità di provvedere a certe funzioni comuni di interesse generale; ma una volta sorto, genera in quelli, cui la funzione è affidata, interessi distinti e una tendenza a separarsi dai loro mandanti e contrapporsi ad essi: il momento derivato *tende* ad acquistare autonomia di sviluppo, anzi a dominare la stessa forza che l'ha generato ²⁾. Movimento economico e movimento politico si trovano così di fronte; e, per quanto il primo sia più forte, deve, nell'azione reciproca, subire anche la ripercussione del fattore derivato, o meglio delle due forze contrastanti (potenza dello stato e opposizione), che lo costituiscono: lo sviluppo ulteriore dell'economia non può quindi intendersi senza considerare il momento politico della lotta delle classi, l'azione dello stato e i movimenti rivoluzionari.

E lo stesso accade del diritto, in quanto, per la divisione del lavoro si costituisce il gruppo dei giuristi di professione: all'azione dello sviluppo economico, che tende a dominare quello del diritto, si oppone la concezione ideologica di questo, che vuol svilupparlo secondo la logica sistematica dell'*idea*; e la reazione non è senza efficacia sul movimento dell'economia, perchè, ad esempio, ragioni ideologiche han determinato per il diritto di successione, che

¹⁾ Parte II, cap. I.

²⁾ Cfr. anche prefaz. a *La guerra civile in Francia*, p. 12 (Ciccotti).



presuppone un dato grado di sviluppo della famiglia, l'assoluta libertà di testare in Inghilterra, le forti limitazioni in Francia; e tutto ciò influisce sulla ripartizione delle ricchezze, cioè sullo sviluppo dell'economia.

Le ideologie religiosa e filosofica risentono indirettamente (su questo punto torneremo più oltre) l'azione della economia, in quanto subiscono quella dei riflessi politici, giuridici e morali; ma a loro volta esercitano un influsso di reazione su tutto lo sviluppo sociale, e sullo stesso sviluppo economico¹). Non parliamo poi della scienza, la quale, se nei suoi progressi è considerata dipendente sopra tutto dallo *stato* e dai *bisogni* della tecnica (efr. sviluppo dell'idrostatica in Italia, dell'elettricità etc.) è riconosciuta però a sua volta creatrice della tecnica: e la lettera del 1894 non è su questo punto che l'eco degli *Umrisse* del 1844, ove la scienza e l'uomo sotto l'aspetto intellettuale eran messi fra gli elementi della produzione.

Ma tutte queste considerazioni dell'Engels sul rovesciamento della praxis e sulla impossibilità di isolare alcuno dei momenti della vita sociale, fosse pure il più fondamentale e originario, dalla complessità ed unità che li collega tutti e può solo spiegare lo sviluppo di ciascuno di essi, non debbono certamente farci concludere con lo Stammler o col Turgeon²) che il concetto di economico abbia secondo l'Engels a comprendere tutti i fatti e le forze sociali. Non conviene rinnovare l'equivoco di scambiare, quasi fossero identificabili, i concetti di base o sottostruttura con quelli di causa o spiegazione: la causa e la spiegazione non possono trovarsi fuori della totale concretezza della vita sociale e

¹) L'Engels più volte (efr. per es. *Zur Urgesch. d. Christenth.*, 1892) ha paragonato il movimento del cristianesimo a quello del moderno socialismo: e per la genesi di questo, cui attribuiva la futura azione decisiva sull'ordinamento economico e sociale dell'umanità, è noto quanta parte facesse alla filosofia hegeliana.

²) *La concept. matr. de l'hist.*, pp. 36-40. È il caso di ripetere col Pascal, conclude il Turgeon, che è inutile chiuder tutto in una parola, se non si spiega; perohè, quando si spiega, la pluralità torna ad uscire dall'unità.



della storia, e devono abbracciare tutti i momenti della attività umana; ma la base può anche esser distinta da tutto il resto, pur di non oltrepassare certi limiti, e tener presente che si tratta di astrazione, operata per comodità d'analisi.

L'analisi, come s'è già osservato, può ordinare i fatti in gruppi e distinguere l'attività umana in forme varie a seconda delle maggiori o minori affinità: ma la distinzione non deve far dimenticare che, come l'attività dell'individuo non si può dividere in un casellario, così il processo della storia non si può scindere in momenti o fattori assolutamente separati. Anche se nello sviluppo della vita sociale accada una divisione del lavoro, per cui le varie forme di attività si distribuiscano fra gruppi diversi di uomini, la distribuzione non è mai separazione: l'unità della vita sociale e delle varie forme di attività non si spezza. L'Engels, è vero, pare che tenda talora ad esagerare questa distinzione di gruppi di uomini, per poter conferire una certa autonomia e capacità d'azione ai momenti (forme d'attività) che in quei gruppi si personificano: così per l'attività scientifica, nella lettera dell'ottobre 1890, egli dice che « nella misura « in cui gli scienziati formano un gruppo indipendente entro « la divisione del lavoro sociale, le loro produzioni (errori « compresi) hanno un'efficacia di reazione sullo sviluppo « sociale e sullo stesso sviluppo economico ».

Ma non si deve qui interpretare nel senso che solo per la separazione e l'isolamento degli studiosi dal resto della vita sociale e in proporzione dell'intensificarsi di tale separazione si svolga l'efficacia del lavoro scientifico sulla società: l'Engels intende evidentemente significare che la divisione del lavoro intensifica anche nel campo intellettuale la produzione, e che questa intensificazione aumenta l'efficacia della filosofia e della scienza sulla vita sociale. La separazione e l'isolamento al contrario avrebbero significato rinuncia ad ogni azione; mentre l'autonomia non deve impedire, ma anzi render possibile il rovesciarsi della praxis.

Tenendo presente dunque l'esigenza fondamentale dell'unità dei vari momenti nella vita e il valore del concetto



di *momento*, si può bene compiere una gradazione dell'originarietà e importanza di queste varie forme della praxis. E come nella vita individuale, tra i bisogni, quello della sussistenza può dirsi il più fondamentale e primitivo, pur senza per ciò separarlo dagli altri, o voler con esso spiegare tutti gli altri, così nella vita sociale e nella storia il momento economico può esser detto base o sottostruttura di tutto il resto, pur senza tagliargli i ponti e isolarlo a sè, o ammettere che possa avere con gli altri soltanto un rapporto univoco di causa ad effetto, anzi che quello scambiabile di azione reciproca. Così, inteso quale base, il momento *economico* per l'Engels significa il concorso combinato di: 1) forme di attività e risultati di queste; 2) rapporti e istituzioni; 3) aggruppamenti di uomini in vista di quelle forme di attività e in conseguenza di quei risultati, di quei rapporti e di quelle istituzioni, e reagenti a loro volta sulle condizioni determinanti. E per coneretare meglio: in prima linea il modo di produzione e lo sviluppo della tecnica, in seconda linea i momenti che vi sono più immediatamente collegati: lo scambio, l'appropriazione e la ripartizione, le classi. Ma certamente non può trattarsi di un concetto rigorosamente definito o definibile; e ciò per la ragione fondamentale che, dicendo: economico, l'Engels non intende la legge universale di tutta l'attività umana (principio del minimo sforzo); ma una classe di fatti, una forma particolare di attività. Ora nell'unità della vita la classificazione delle forme d'attività non può esser precisa; e quello, che sotto un aspetto si può ascrivere ad una classe, sotto altri aspetti e con ugual diritto potrebbe ascriversi ad altre; e quando poi tra i fatti da classificare domini la legge del rovesciamento della praxis, la classificazione riesce ancor più difficile.

In questo caso tre osservazioni specialmente conviene fare: 1.º) che la base non è separata dal resto nè autonoma nel suo sviluppo, onde per esempio nè il concetto di forze produttive nè la spiegazione dell'origine e dello sviluppo delle classi l'Engels può far consistere soltanto, come pure

talvolta parrebbe volere, nel puro elemento economico della tecnica di produzione;

2.°) che, come han già osservato il Sorel e il Leone¹⁾, quando si parla di appropriazione, di possesso, di forme di ripartizione, si adoperano concetti che, se appartengono all'economia in quanto riguardano prodotti e *beni*, si riferiscono però a fatti e rapporti giuridici. La merce, nota il Leone, la cui apparizione è condizione iniziale di tutte le leggi dell'economia capitalistica, è, in quanto conversione del prodotto in oggetto di possesso, un fatto giuridico; l'appropriazione capitalistica, la futura espropriazione sociale son sempre fatti giuridici (possesso) non economici (prodotti come mezzo di soddisfazione dei bisogni). E, come notava, col Sorel, Arturo Labriola²⁾, anche le rivendicazioni, sul genere della limitazione della giornata di lavoro, sono di ordine giuridico, e vengono a creare nuove condizioni di equilibrio economico. Quindi potrebbe sembrar giustificata la conclusione del Leone che, mentre l'Engels e il Marx intendevano porre l'economia, come sottostruttura, alla base di tutte le sovrastrutture, fra cui il diritto, si corre rischio di trovar invertito il rapporto³⁾, secondo la tesi sostenuta, contro il materialismo storico, dallo Stammler.

Ma qui i due concetti dell'unità della vita (per cui le varie forme di attività e di rapporti si possono solo entro certi limiti distinguere) e del rovesciamento della praxis (per cui tra i fatti e le forme distinte si trova un rapporto di azione reciproca) ci permettono di superare la difficoltà. Economia e diritto sono nel materialismo storico due sfere interferenti, sì che possono anche presentarsi come aspetti

1) Sorel, *Saggi etc.*, 245; Leone, *La revis. del marx.*, 276-9.

2) *Rif. e rivol.*, 153.

3) La confutazione del Proudhon, che l'Engels vuol fare nel *Per la quest. delle abitaz.*, si fonda sulla supposizione che nella sostituzione dell'angolo visuale giuridico all'economico « le leggi appaiano arbitrarie « imposizioni, che possano ogni momento esser sostituite dal loro contrapposto » (p. 26). Quasi che la necessità storica sia propria solo dello sviluppo economico.



diversi dei medesimi fatti e rapporti ¹⁾, o, secondo un'espressione dell' Engels, tradotta in formula dallo Stammler ²⁾, costituiscono l'una la *materia*, l'altro la *forma* dei rapporti sociali;

3.°) che il problema e la possibilità d'invertire il rapporto, che si sono presentati nella relazione fra economico e giuridico, potrebbero presentarsi, secondo un'osservazione fatta in parte dal Croce ³⁾, anche fra economia e forza, quando si tratta del fatto dell'appropriazione e dell'esistenza e dell'azione delle classi sociali.

La prima e la terza osservazione sono intimamente collegate fra di loro: il modo di concepire il rapporto tra economia e forza dipende in fatti anche dalla maniera d'intendere il concetto di forze produttive e l'origine e lo sviluppo delle classi.

Contro l'opinione dell'Andler, che il motto complesso di forze produttive comprenda attitudini intellettuali, forze muscolari, agenti fisiologici e meccanici, il Sorel ⁴⁾, fondandosi sul *Manifesto*, ha sostenuto che con esso si contempla una vera classificazione di cose fisiche: mezzi di lavoro e di comunicazione, trasformazione del suolo, popolazione. E secondo il Woltmann ⁵⁾ l'Engels con tale frase designava solo forze tecnico-economiche e specialmente la forza meccanica industriale. Ora non è senza importanza il fatto che l'e-

¹⁾ Il Croce ha propugnata una *Riduzione della filos. del diritto alla filos. dell'economia* (Mem. all'Accad. pontan., 1907): « la storia sociale o politica di un popolo è tutta storia giuridica *ossia* economica, storia di bisogni o di lavoro » (p. 46). Ma il concetto di economico che egli ha in vista è diverso da quello che noi qui consideriamo nell'Engels: è il concetto preciso e rigoroso del principio secondo il quale si cerca la massima soddisfazione col minimo sforzo possibile.

²⁾ *Wirtschaft u. Recht n. d. material. Geschichtsauffassung.*

³⁾ *Mater. stor.* etc., 122-3.

⁴⁾ *Saggi* etc., 36-7. Analoga l'interpretazione del Di Carlo: *La concez. material. della st.* (Palermo 1903), 19-21.

⁵⁾ Cfr. in Kautsky: *Le marxisme* etc., 95; analogamente il Barth, il Loria, il Do Kellès-Krauz etc., credono si tratti dello strumento di produzione.



spressione « forze produttive » ci appaia nell' Engels quasi sempre ¹⁾ quando si tratta di descrivere un conflitto generatore di una rivoluzione: la rivoluzione è fatta consistere in ciò, che le forze produttive infrangono le catene entro cui l'ordinamento sociale vigente (modo di produzione, forme di scambio, appropriazione e ripartizione) vorrebbe costringere il loro sviluppo. Due casi tipici: la borghesia che spezza i vincoli dell'ordine feudale, il proletariato che sopprimerà ogni divisione e privilegio di classe.

Ora, per quanto l' Engels parli nel primo caso anche di sviluppo della manifattura e del mestiere, e nel secondo di sviluppo della grande industria, è evidente che dietro la rappresentazione astratta, di cui egli al pari del Marx si compiace, egli mira all'azione concreta degli uomini e delle classi; e in un luogo dell' *Antidühring*, così, può considerare il conflitto tra il proletariato (spinto ad esigere la soppressione delle classi) e la borghesia monopolizzatrice, equivalente a quello tra forze produttive e sistema di ripartizione e modo di produzione. Un conflitto, che, come osservava il Sorel stesso ²⁾ può rappresentarsi in modo astratto e in modo concreto; ma le due rappresentazioni si possono ritenere equivalenti solo a patto di intendere che le forze di produzione non siano costituite solo dai mezzi, che gli uomini adoperano, e che senza di loro restano inerti, ma dagli uomini stessi creatori di quei mezzi, armati di essi e volgentili ai loro fini, stimolati dai loro bisogni e sospingenti lo sviluppo sociale alla soddisfazione delle loro aspirazioni. Le forze di produzione, che han rovesciato l'ordinamento feudale, erano costituite dalla borghesia, (terzo stato) che non aveva libero il suo sviluppo fin che i vincoli feudali l'inceppavano; le forze di produzione, che devono rovesciare il capitalismo, sono

¹⁾ Cfr. *Dal maggio all'ottobre*, 155-6; *Antid.* sulla fine del I. cap. della II parte, sul principio e sulla fine del I della III parte e sul principio del II etc.; *L. Feuerbach etc.*, 33 (tolte l' *Antid.*, mi riferisco alla collez. Ciccotti), etc.

²⁾ *Saggi etc.*, 256; cfr. anche Leene: *La reris. etc.*, 269.



costituite non dalle sole macchine o da un processo oggettivo sovrastante agli uomini, ma anche dal proletariato, che la grande industria accentra e arma di una coscienza e d'una volontà.

Coscienza, volontà, azione e lotta di classe sono comprese nel concetto di forze produttive; la forza rientra per tal modo nel seno stesso della economia.

Nell'opuscolo sul Feuerbach l'Engels dice per es. che la borghesia era quella, che aveva « messo in movimento » le nuove forze produttive: divisione del lavoro e accentrimento di masse di operai specializzati nella manifattura; ma se questo ordinamento e le stesse masse di operai, fra cui è stabilito, sono i mezzi di produzione messi in opera, lo strumento non può chiamarsi *forza*, se non in quanto lo si consideri in uno con la stessa energia, che lo mette in movimento; che in questo caso sarebbe la borghesia, coi suoi bisogni e interessi e con la sua azione volontaria. Per ciò appunto, poche righe più oltre, l'Engels può dire che « le « forze produttive, rappresentate dalla borghesia, si ribellano contro l'ordinamento della produzione, rappresentato « dai proprietari fondiari e dalla maestranza delle corporazioni » ¹⁾.

La lotta tra forze produttive e ordine sociale vigente è dunque la stessa cosa che la lotta delle classi; ma l'Engels, preoccupato dal preconetto di ridurre il soggettivo all'oggettivo, vorrebbe talora far apparire la prima come causa della seconda. E questa pretesa rientra in quella più generale, di ricondurre l'origine, lo sviluppo, l'azione delle classi a cause economiche, considerate come puramente oggettive.

Non sto qui a richiamare tutte le osservazioni fatte nei due capitoli antecedenti, a proposito del concetto di necessità storica e del rapporto tra oggettivo e soggettivo. Qui mi limito al punto direttamente in discussione.

La forza, che determina il corso della storia, dice l'Engels nell'opuscolo sul Feuerbach, deve ricercarsi non nei motivi

¹⁾ p. 33 nell'ed. Ciccotti.



della volontà dei singoli, anche se uomini eminenti, ma in quelli, che pongono in movimento grandi masse (popoli e classi) non a guisa di fugace fuoco di paglia, ma di azione durevole, che metta capo a grandi trasformazioni ¹⁾. Col dire, come fa più oltre, che questi motivi sono « in prima linea interessi economici », l'Engels non farebbe che stabilire una gradazione fra i vari ordini di interessi, riconoscendo in alcuni i più pressanti e vivi fra tutti: ma come gli interessi dell'individuo suppongono ed implicano la coscienza, volontà ed attività dell'individuo stesso, così gli interessi delle classi dovrebbero implicare la esistenza di queste e la capacità e l'esercizio della loro azione volontaria e consapevole. L'interesse, il bisogno sono fatti soggettivi: il movimento oggettivo, le circostanze esteriori costituiscono la condizione dialettica della volontà, ma non possono contenere in sé la volontà e l'azione.

Ora l'Engels, per spiegare il processo storico con il momento economico, inteso in maniera puramente oggettiva, ossia come riducibile in fondo al modo di produzione, avrebbe dovuto provare l'asserzione, contenuta in quest'opuscolo e anche in altri scritti ²⁾, dell'« origine e sviluppo delle classi da cause prettamente economiche » (modo di produzione). Ma l'Engels non ha certo soddisfatta questa esigenza.

Nell'*Antidühring* ³⁾ è detto che « con le differenze nella ripartizione appariscono le distinzioni di classe »; ma le

¹⁾ Cfr. p. 32 (Ciccotti). La sostituzione della collettività anonima agli eroi nel processo storico risale fino all'Hume (*Storia d'Inghilterra*), onde la trae anche quella corrente positivista, che mette capo al Comte: « La « puissance du génie isolé est beaucoup moindre que celle qu'on lui avait « supposé... Dans les grands événements on ne voit que les hommes, et « jamais les choses qui les poussent avec une force irrésistible » (*Plan de travaux*, ediz. cit., 118-122). Ma il ravvicinamento non dove farci dimenticare che nel positivismo è una concezione dottrinalistica, nel materialismo storico una concezione dialettica della volontà ed azione umana.

²⁾ Cfr. anche nell'*Antid.*, cap. II della III parte; nella prof. alle *Lotte di classe*, 4 etc.

³⁾ Parte II, cap. I, sul principio.

differenze di ripartizione come si producono? In altro capitolo ¹⁾ è detto che « la legge della divisione del lavoro è alla base della divisione in classi », e che questa si fonda sulla insufficienza della produzione; ma tale affermazione, che serve di premessa alla dimostrazione della futura soppressione delle classi, non spiega da sola il fatto storico della loro origine ²⁾. Tanto che l'Engels subito soggiunge: « ma « ciò non toglie ehe questa divisione di classi sia stata stabilita con la violenza, il furto, la frode e l'inganno, e che « la classe dominante, una volta messa in sella, nulla abbia « trascurato per consolidare il suo potere a spese della classe « operaia e per trasformare la direzione della società in sfruttamento delle masse » ³⁾.

E così ci troviamo veramente nella possibilità, rilevata dal Croce ⁴⁾, di invertire la tesi dell'Engels contro il Dühring, che la forza *protegge* ma non *causa* lo sfruttamento, nell'altra, che la forza *causa* lo sfruttamento, ma l'interesse economico lo *protegge* ⁵⁾. Ci troviamo in questa possibilità in

¹⁾ II della III parte, verso la fine.

²⁾ In una recensione del 1850 a scritti del Carlyle l'Engels insisteva sul concetto che la differenza delle classi sociali sia un prodotto storico (*Letteratura*, p. 115-6 in collez. Ciccotti). Come tale, appunto, diveniva un problema da spiegare.

³⁾ Già sulle primo pag. dello stesso cap., riassumendo probabilmente dal cap. sulla *Genesi dell'accumulazione capitalistica* del *Capitale*, l'Engels rimandava, per la formazione del proletariato in grandi proporzioni, all'abbattimento dell'ordine feudale, alla infrazione dei legami di vassallaggio, all'espulsione dei contadini dalla terra etc.: tutti elementi coi quali, osserva Art. Labriola (*Rif. e rivol.*, 146-7) Marx mostra la funzione della violenza nell'evoluzione sociale, la necessità di essa contro l'illusione di uno sviluppo autogenetico.

⁴⁾ *Mater. stor.* etc., 122-3.

⁵⁾ Anche la proposizione del c. IV, p. II dell'*Antiid.* (che chiude la dimostrazione della rispondenza dell'asservimento degli schiavi a un interesse economico): « così la forza invece di dominare lo stato economico « fu anzi posta al servizio di essa », potrebbe invertirsi (a proposito della conquista del potere politico fatto dalla borghesia in seguito alla conquista del predominio economico) in questa: lo stato economico invece di dominare la forza fu mosso al servizio di questa.

quanto l'interesse implica il momento volitivo. Nella scala genetica, che l'Engels ha voluto stabilire: modo di produzione, modo di scambio e di ripartizione, classi, il passaggio da un grado all'altro resta privo di spiegazione, perchè i due primi gradi, presentati nell'aspetto di condizioni puramente oggettive, contengono uno solo dei momenti del processo reale: dalla astrazione non si può tornare alla realtà concreta, dalla separazione dei gradi non si può passare alla continuità dello sviluppo, se non sintetizzando i due momenti oggettivo e soggettivo nel concetto di *interesse*. E allora vediamo che la divisione delle classi, ricondotta alle differenze della ripartizione, può esser spiegata dall'Engels col far comparire, in luogo del modo di produzione, la *insufficienza* della produzione stessa, la quale esiste in quanto sia sentita, in quanto cioè il risultato dell'attività produttrice degli uomini sia in conflitto con le aspirazioni e i bisogni degli uomini stessi considerati nel loro complesso. Dove non possono esser soddisfatti i bisogni di tutti, nasce il contrasto delle volontà e, nell'azione, il conflitto delle forze; l'appropriazione violenta o fraudolenta compare a stabilire quelle differenze di ripartizione ¹⁾, nelle quali consistono le distinzioni di classi, i cui rapporti successivi costituiscono sempre un equilibrio instabile di forze variabili. La questione della priorità dell'economia o della forza nella formazione delle classi è un po' la questione dell'uovo e della gallina; potrà dirsi, con Arturo Labriola ²⁾, che nel marxismo « il momento « economico è un atto di violenza diventato necessità » e che « la violenza condizionata genera le posizioni iniziali dell'economia » ³⁾; ma tenendo presente l'avvertenza, dello

¹⁾ Nel c. VIII, p. II dell' *Antid.* contro la tesi « la violenza ripartisce », l'Engels obietta: la violenza può *impadronirsi* del profitto, ma non *produrlo*. Se non che, dipendendo il profitto dalla ripartizione dei prodotti (non dalla produzione), si ritorna facilmente alle proposizioni del c. II, p. III, su citate.

²⁾ *Marx nell'econ.*, 149-150.

³⁾ Fra i due concetti di forza e di violenza il Sorel (*Considerazioni sulla violenza*) ha voluto stabilire una distinzione alla quale egli attribuisce



stesso Labriola, che il condizionamento dell'azione violenta è dato da necessità psicologiche ed economiche insieme. Lo stato precedente della economia è la condizione dialettica della volontà, che a sua volta nega dialetticamente nell'azione (spesso violenta) l'economia precorsa, generando posizioni nuove, onde s'inizia sempre un nuovo movimento dialettico. È la praxis che si rovescia: la forza presuppone l'economia, come l'economia presuppone la forza; ma il processo reale suppone l'una e l'altra del pari.

È quindi avvenuto al Bernstein che, accogliendo alla lettera le espressioni, specialmente dell'Engels, in cui l'economia era data quale causa determinante anzi che quale base e condizione dialettica del processo storico, si sia poi trovata di fronte, dalla *Lage d. arbeit. Klassen* e dal *Manifesto alle Lotte di classe*, al Diciotto Brumaio e alla circolare del 1850, una tendenza inconciliabile con quelle affermazioni. E così egli ha creduto di trovare un dualismo, fra il principio dell'emancipazione per mezzo dell'evoluzione economica e quello dell'emancipazione per mezzo dell'espropriazione politica (teoria della forza creatrice illimitata dell'azione rivoluzionaria), là dove era la sintesi dialettica di due momenti ¹⁾.

La forza, ha scritto il Marx nel *Capitale* ²⁾, è pur essa un fattore economico; e l'Engels nella lettera dell'ottobre 1890 come già anche nell'*Antidühring* ³⁾ ha fatta sua l'affermazione.

una certa importanza: forza è l'azione dei poteri costituiti, violenza quella rivoluzionaria. A me sembra preferibile indicare col termine forza l'azione in genere in quanto esplica l'energia volontaria delle classi dominanti o delle dominate, dello stato o dell'opposizione; col termine violenza quella specie di azione che vuol produrre, secondo la definizione proposta da Art. Labriola (*Rif. e rivol.*, 147), una modificazione immediata e non consensuale dello stato di fatto. La forza appare generalmente nei tempi normali, la violenza in quelli eccezionali (crisi, rivoluzioni, reazioni etc.).

¹⁾ *Social. theor.* ecc., 44, 50-55, 293.

²⁾ Libro I, cap. 31.

³⁾ Cap. IV della II parte, ove della affermazione del Marx è riferita la parte sulla funzione rivoluzionaria della violenza, « levatrice d'ogni vecchia società gravida di una società nuova ».

Ben è vero che nell'*Antidühring* per accentuare l'opposizione alla tesi che nella storia siano le relazioni politiche il fatto fondamentale e quelle economiche fatti derivati e secondari, l'Engels, secondo l'espressione del Laskine ¹⁾, ha talora forzato il suo *economismo*. Nel primo dei cap. sulla violenza egli ha scritto quindi che la proprietà privata s'è costituita per l'accrescimento della produzione e lo sviluppo del commercio, cioè per cause economiche, e che la forza non vi ha parte alcuna; ma contro queste espressioni stanno quelle già citate del cap. II della III parte. E del pari può facilmente ritorcersi l'argomento addotto contro il Dühring, che se le condizioni politiche fossero causa della condizione economica, la borghesia non avrebbe dovuto costituirsi in lotta col feudalismo, ma esserne « l'enfant gâté »; mentre solo armandosi del predominio economico ha potuto conquistare quello politico. Potrebbe ritorcersi osservando che se, come talora l'Engels afferma ²⁾, avessero sempre ad essere le condizioni e la potenza economiche causa delle condizioni e della potenza politiche, e la variazioni dell'effetto sempre in rapporto diretto con quelle della causa, il proletariato non potrebbe mai sperare di divenir forza preponderante, se non colla previa conquista della ricchezza ³⁾. Allora (come osservava, contro il Barth, l'Engels stesso nella lettera dell'ott. 1890) « a che

1) Introd. alla trad. franc. dell'*Antid.*, LXXIX.

2) Nel cap. VIII della II parte, osservando contro il Dühring che il ricorso alla violenza non spiega l'origine della violenza stessa, l'Engels soggiunge che « ogni potenza sociale e ogni violenza politica hanno origine nelle condizioni economiche » (modo di produzione e di scambio). Nel cap. III della stessa II parte, fondandosi sul fatto particolare della guerra, in cui dal perfezionamento delle armi (sviluppo della tecnica) dalle riserve di danaro e dallo stato dei mezzi di comunicazione può dipendere la superiorità o inferiorità dei belligeranti, l'Engels afferma che « la vittoria della forza è dunque fondata sulla potenza economica, la condizione economica, i mezzi materiali che sono a disposizione della forza ». Ma poco più oltre egli stesso fa apparire, come elemento fondamentale, l'energia della volontà.

3) Questa era un po' la convinzione del Lassalle, onde il progetto delle cooperative di produzione sussidiate dallo Stato.



« la lotta per la dittatura politica del proletariato, se la « politica fosse senza forza sotto il rispetto economico? ». Invece l'*Antidühring* stesso prevede che, quando la massa del proletariato abbia acquistata una volontà ¹⁾ « il proletariato s'impadronisca della potenza dello stato e trasformi « innanzi tutto i mezzi di produzione in proprietà dello « stato » ²⁾; con un atto rivoluzionario, con un atto di forza determini cioè un nuovo corso dell'economia.

La violenza qui appare nella sua funzione di forza economica e levatrice di società nuove; se l'economia esercita un'azione sulla forza, questa la esercita sull'economia: la forza politica della nobiltà è rovesciata dalla potenza economica della borghesia ³⁾, questa a sua volta sarà rovesciata dalla forza politica del proletariato ⁴⁾. Economia e forza, potenza economica e potenza politica sono due momenti della vita sociale e della storia, che tendono ciascuno verso una certa autonomia di sviluppo, onde talora certe divergenze e separazioni dei loro cammini che l'Engels rileva ⁵⁾; ma per questa

¹⁾ Cap. III della II parte.

²⁾ Cap. II della III parte. E con ciò, e con le altre prove citate nella lettera dell'ott. 1890 (dal *Diciotto Brumaio*, dai cap. del *Capitale* sulla giornata di lavoro e sulla storia della borghesia), che dimostrano l'efficacia dell'azione politica sul movimento economico, l'Engels confutava la asserzione dello stesso *Antid.* (cap. VIII della II parte) che sul terreno politico non possa trovarsi la spiegazione neppure d'un solo fatto economico. La polemica del Barth contro questa tesi non era dunque, come pretendeva l'Engels, « contro i mulini a vento », se non nel senso che la confutazione se ne trovava già nel pensiero integrale dell'Engels stesso.

³⁾ *Antid.* cap. II della II parte.

⁴⁾ Il tentativo dell'Engels nel cap. II della II parte dell'*Antid.* di far apparire la rivoluzione proletaria come processo economico, osservando che la borghesia invano s'appella alla *forza* per salvarsi dalla catastrofe economica, si fonda sull'equivoco di *forza militare* e *forza politica*. Col costituirsi del proletariato a forza politica (volontà e azione di classe) alla borghesia vien meno (*Antid.* p. II, cap. III) anche la *forza militare* costituita dal proletariato, e, quindi, la *forza tout court*.

⁵⁾ Cito qui alcuni esempi, e altri ne richiamerò più oltre nel testo: *Guerra dei contadini*, p. 19: il clero resta detronizzato dal dominio politico e intellettuale per opera dei giuristi, mentre aumenta continuamente le

stessa autonomia tendono anche, ad ogni contrasto, a dominarsi a vicenda onde le interferenze ed azioni reciproche. Però possono distinguersi due casi: dei tempi normali e dei periodi di crisi sociale; e due forme d'azione: dello stato e delle forze rivoluzionarie (forza e violenza secondo il Sorel).

Secondo il Sorel nè il Marx nè l'Engels han saputo approfondire e spiegare la teoria politica che avevan tratta dal List: sull'azione dello stato l'Engels non avrebbe fatto che ripetere le comuni idee degli economisti intorno all'impotenza dei governi, conservando l'idea dell'intervento decisivo del potere politico soltanto sotto la forma apocalittica e rimandandolo agli *ultimi giorni* della preistoria; soltanto il Bernstein avrebbe avuto il merito di rimontare la corrente marxistica e svolgere in dottrina la teoria dell'azione politica ¹⁾. In realtà la dimostrazione dell'importanza storica dell'azione politica era stata dall'Engels stesso considerata come un compito che il Bernstein avrebbe potuto eseguire (lettera dell'ott. 1890); ma ciò non toglie che egli medesimo avesse considerato l'azione delle classi dominanti e delle soggette, nello sviluppo ordinario e nelle convulsioni rivoluzionarie, nell'impiego della forza materiale e in quello della forza morale, che, come aveva detto nella *Lage d. arbeit. Klassen*, non è se non la diretta o indiretta minaccia della forza fisica.

La forza materiale interviene nei momenti risolutivi, nelle crisi sociali; la forza morale opera invece di consueto armandosi particolarmente della legislazione.

sue già enormi ricchezze; p. 25: le idee rivoluzionarie politico-religiose aggruppano durante la riforma le classi sociali in tre grandi divisioni, che non corrispondono alla distinzione degli interessi economici, e il fatto si rinnova in Germania avanti il 1850; *Forza ed econ. nella formaz. dell'imp. germ.*, p. 100-3: la borghesia soddisfatta nelle sue esigenze economiche resta politicamente nei limiti in cui Bismarck vuol tenerla; *Pel materialismo stor. (Critica soc. del 1892)*, p. 364: la borghesia inglese, economicamente dominante, lascia l'aristocrazia nel quasi esclusivo possesso del potere politico, riconoscendo la propria inferiorità sociale per insufficienza di educazione.

¹⁾ *Saggi di crit. etc.*, 120-1.



Ora, per quanto riguarda l'azione delle classi rivoluzionarie, basta la « dittatura del proletariato » a mostrare l'importanza riconosciuta alla forza nelle radicali trasformazioni economiche¹⁾; e anche per il passato l'Engels afferma che *tutte* le rivoluzioni si fecero a vantaggio di una forma di proprietà, con la confisca di un'altra forma²⁾. L'interesse economico ottiene il suo appagamento per mezzo della forza e dell'azione politica: fornisce il motivo all'azione; ma senza l'azione non saprebbe trionfare. E anche prima dell'atto risolutivo c'è, da parte delle classi soggette, quella azione di resistenza e d'assalto, che nell'età moderna si afferma, sia contro le tendenze all'abbassamento dei salari, rendendo elastica la così detta *legge di bronzo*³⁾, sia nella conquista di provvedimenti legislativi, come quelli sulla giornata di lavoro, cui vien riconosciuta dall'Engels, quanto dal Marx, un'efficacia profonda⁴⁾. La legislazione sociale è conquistata con la pressione politica, dalla quale la circolare del 1850 si riprometteva grandi effetti, quando fosse esercitata sulla piccola borghesia radicale al potere.

L'azione dello stato quindi non riflette soltanto la volontà delle classi dominanti, ma anche quella delle soggette, nella misura in cui esse sanno volere e potere⁵⁾; e riflette anche talora, come nella costituzione soloniana a favore dei

1) Un'affermazione singolare, che pure l'Engels ripete più volte, è quella che fa dipendere dalla rivoluzione sociale la possibilità per l'Europa di non soccombere dinanzi alla concorrenza agricola ed industriale dell'America. (*Rivista*, 136; *La marca*, 54).

2) *Orig. della famiglia etc.*, 151-2: la conclusione è tratta dalla rivoluzione operata da Solone nell'antichità e dalla rivoluzione francese nei tempi moderni.

3) Cfr. nel *Per la quest. delle abitaz.*, contro la legge lassalliana.

4) Cfr. Lett. dell'ott. 1890 (in Labriola, p. 256): le riserve fatte nel Brentano contro Marx (3-4) sono reazione alle esagerazioni dell'avversario; l'insufficienza della *Legge delle dieci ore* cui pure, nello scritto omonimo è riconosciuta una certa efficacia, è fatta dipendere da ciò, che era stata elargizione e non conquista, non sorretta dalla forza della classe interessata e specialmente dal suffragio universale.

5) Si cfr. Sorol: *Consideraz. sulla violenza*, cap. I.

cittadini venduti e fuggiti per debiti, le aspirazioni di chi non ha la forza di volere. Ma anche l'azione dello stato (protezione doganale, libero scambio, buona o cattiva finanza, etc.) e in altri tempi legislazione sull'ipoteca e sull'usura etc.) ha la sua efficacia sull'economia¹⁾. Nell'*Antidühring* e nella lettera dell'ottobre 1890²⁾ l'Engels pone dei limiti distinguendo due casi: che lo stato operi o nella stessa direzione dello sviluppo economico o in senso contrario; nel primo caso accelera, nel secondo ritarda lo sviluppo, disperdendo masse enormi di forza e di materia; ma tranne eccezioni, rappresentate da alcuni casi di conquista per parte di popoli barbari, il potere politico, che lotta contro lo sviluppo economico, presto o tardi soggiace vinto.

Il problema però è posto così in modo alquanto tendenzioso. L'azione dello Stato, che contrasta qualche tendenza economica, è considerata contraria allo *sviluppo* nel senso di *progresso*³⁾, di aumento di benessere economico generale; ma

¹⁾ Lettera del 1894 in Labriola, 259; *Orig. della fam. etc.*, 151 e segg., sulla costituz. di Solonc.

²⁾ *Antid.*, parte II, cap. IV; *Lettere* in Labriola, 251. La lettera distingue un terzo caso: lo Stato può sopprimere o favorire certe tendenze dello sviluppo economico: ma questo terzo caso, soggiunge, si riduce ai precedenti.

³⁾ In questo modo la tesi dell'Engels viene ad essere identica a quella del Comte: « Si l'organisation sociale est constitué en sens contraire de la civilisation, la seconde finit toujours par l'emporter sur la première ». Ma in generale le due concezioni sull'azione dello Stato presentano molti punti di contatto: anche per il Comte lo stato « réagit à son tour, d'une manière inévitable et plus ou moins énergique » (il Comte per altro parla d'azione sullo sviluppo in genere, non soltanto sull'economico); ma la sua « influence n'est que secondaire » e può modificare soltanto la « vitesse, entre certaines limites », del processo, provocando o evitando le « funestes secousses » e « les révolutions violentes », aumentando o diminuendo di ampiezza e di durata quelle oscillazioni o zig-zag attraverso a cui lo sviluppo si compie, allontanandosi dalla diretta linea mediana. Quindi anche per il Comte la grande differenza fra la consapevolezza e l'incoscienza della necessità del processo storico, che nell'Engels diventa antitesi fra regno della libertà e regno della necessità (cfr. *Plan de travaux*, edizione cit., 114-127).



lo Stato può, nell'annullare tendenze economiche (abbassamento dei salari, sostituzione delle donne e dei fanciulli agli uomini nel lavoro industriale, proletarizzazione crescente e concentrazione capitalistica etc.¹⁾), determinare anzi che distruggere la diffusione progressiva del benessere. E in questi casi (come già in quello della costituzione solouiana) l'Engels ammette l'efficacia preponderante dell'azione dello Stato.

La tendenza verso il progresso si fa valere come naturale aspirazione degli uomini; anche dove l'Engels mostra di voler parlare solo dello sviluppo economico, altri aspetti e momenti rispuntano nelle sue osservazioni. Così egli osserva che lo sviluppo economico resta annientato quando un barbaro conquistatore caccia o stermina un popolo più civile o distrugge forze produttive (es. irrigazione) di cui non sa che farsi; ma quando queste forze di uomini e di tecnica non siano disperse, « lo stato economico superiore » conquista il barbaro, che è costretto anche ad adottare la lingua del popolo conquistato²⁾.

Ora qui non si tratta solo di « stato economico », ma delle complesse forme di civiltà superiore, al cui contatto il barbaro conquistatore si educa, assimilandosi costumi, istituzioni giuridiche etc. E l'adozione della lingua avviene evidentemente non in quanto vi sia uno stato economico superiore, ma in quanto esista una letteratura; è l'antica storia: *Græcia capta....* con quel che segue. Quando invece più avanzato nella civiltà sia il conquistatore, è il vinto che guadagna « sotto il rispetto economico, politico e morale »³⁾: il fatto politico si ripercuote in entrambi i casi, e non soltanto sull'economia, ma su tutto il complesso della vita sociale.

¹⁾ Cfr. su ciò la circolare del 1850 e anche il passo dell'*Antid.*, sulla sostituzione dello Stato ai *trusts* o alle società per azioni nei grandi servizi pubblici (p. III, c. II).

²⁾ *Antid.*, p. II, c. IV; *Lettere* in Labriola, 251-2. Data la tesi sostenuta contro il Dühring nel cap. III della II parte, per cui il maggior sviluppo economico dovrebbe assicurare anche il predominio della forza militare, le conquiste barbariche non sarebbero ammissibili!

³⁾ *Lettere*, in Labriola, 252.



Del resto l'azione dei fatti politici sullo stesso sviluppo dell'economia è multiforme e complessa: non soltanto l'attività delle classi in cui si divide una nazione, non soltanto l'opera dello stato come potere (entro certi limiti) autonomo¹⁾ e la stessa forma politica²⁾, ma anche la ripercussione di condizioni politiche esterne in conseguenza dei rapporti internazionali³⁾ entrano in giuoco.

È in certi casi lo svolgimento di un processo economico cui appare legato all'intreccio di tutti questi momenti politici: esempio caratteristico quello, che l'Engels presenta nella storia della servitù della gleba in Germania⁴⁾.

I re franchi, che donano ai generali e vescovi le terre appartenenti alla totalità dei sudditi, con un atto di forza van distruggendo la *marca*: le invasioni e le guerre con relative confische, le astuzie e le violenze dell'aristocrazia e del clero, che acquistando le terre dei contadini liberi ne acquistavano gli annessi diritti sulla marca, van distruggendo la classe dei contadini liberi. Una mutazione a favore dei contadini è data dalle crociate; molti grandi proprietari emancipano i servi, altri periscono e con loro si estinguono centinaia di schiatte aristocratiche. Ma il processo interrotto ha una ripresa nei secoli XIV e XV: i giuristi vengono in

1) Qui appare anche l'importanza dell'azione degli individui: cfr. su Bismarck: *Forza ed econ. nella formaz. dell'imp. germ.*

2) Cfr. in *Cose internaz.*, p. 13, l'importanza attribuita alla conquista della repubblica per lo sviluppo economico della Spagna.

3) Due esempi se ne possono vedere nelle *Lettere* del 1890 e 1894 (in Labriola, p. 242-3 e p. 259). Il Brandoburgo (come la casa d'Austria) deve la sua potenza all'esser stato dai rapporti con la Polonia per la Prussia trascinato nella politica internazionale: questo l'ha condotto a divenire la grande potenza in cui s'incorpora la differenziazione economica, linguistica o (dopo la riforma) religiosa fra Nord e Sud. Così anche allo spossamento e all'impotezza della piccola borghesia tedesca, che si tradusse nel pietismo e nella servilità di fronte a principi ed aristocrazia, con gravi effetti economici, non succede una riscossa di energie, se non per effetto delle guerre della Rivoluzione francese e di Napoleone.

4) Nel cap. su: *La Marca* (in Collez. Ciccotti, append. al *Passaggio del social. etc.*).



soccorso ai nobili e al clero con le forzate applicazioni del diritto romano, cui s'aggiungono anche falsificazioni di documenti, e alla grande rivolta della fine del secolo XV, domata nel sangue, segue un intensificarsi delle violenze: col concorso delle devastazioni dei soldati di ventura i contadini liberi sono affatto distrutti, la servitù della gleba diviene universale. E il riscatto non viene da un processo interno: la salvezza viene dal di fuori. La grande rivoluzione francese e l'invasione della riva sinistra del Reno iniziano il riscatto, che la seconda rivoluzione del 1830 estende al Baden, e quella del 1848, commovendo anche la Germania, allarga alla Prussia e alla Baviera. « Così in grazia di tre « rivoluzioni francesi e una tedesca, siamo venuti a riavere « contadini liberi ».

La forza, in tutta la molteplice varietà e complessità delle sue forme e manifestazioni, appare qui elemento di spiegazione della genesi e dello sviluppo dei rapporti economici; ma questi rapporti sono al tempo stesso giuridici, e al loro sviluppo concorrono i giuristi; hanno un valore morale, e impulsi morali intervengono nel corso della loro storia: all'epoca delle crociate associati al sentimento religioso, al momento della rivoluzione francese come principi di libertà ed eguaglianza.

L'unità dei momenti si ricompone nella storia in luogo della loro separazione: il rapporto dialettico della praxis che si rovescia nell'azione scambievolmente appare, in luogo della univoca dipendenza causale.

Il determinismo economico, che certe formule dell'Engels parevano sostituire al materialismo storico, suppone due condizioni: l'una, che la genesi e lo sviluppo di tutte le sovrastrutture e ideologie derivi *esclusivamente* dal processo dell'economia; l'altra, che i fattori derivati non reagiscano *mai* sulla causa produttrice, il cui sviluppo sarebbe invece autogenetico.

Ora noi abbiamo visto in tutta la dottrina dell'Engels il principio del rovesciarsi della praxis, che esclude la seconda condizione: vediamo che ne è della prima. E cominciamo dallo Stato.



Nello Stato l'Engels non ha visto soltanto, come nella polemica contro il Tkatschhoff, « il prodotto logico e necessario delle condizioni sociali »¹⁾, ma anche, contro la concezione hegeliana dello stato « realizzazione dell'idea » (da cui derivava in Germania una superstiziosa idolatria di tutto ciò che con lo stato avesse relazione), « una macchina per la oppressione di classe »²⁾. E analogamente, contro il Mühlberger: « lo stato è soltanto la potenza organizzata delle « classi possidenti, il possessore del suolo e del capitale « di fronte alle classi diseredate... Ciò che non vogliono i « singoli capitalisti non lo vuole neppure lo stato »³⁾.

Espressioni analoghe compaiono frequentemente nell'*Anti-dühring*⁴⁾ e si riassumono, sulla fine del cap. II della III parte, nella teoria che lo stato sia sempre il mezzo di mantenere con la forza la classe sfruttata nelle condizioni d'oppressione, volute dal modo di produzione esistente (schiavitù, servaggio, salariato); e non rappresenti la società se non nella misura in cui la rappresenta la classe dominante; sicché la soppressione delle classi significhi l'annullamento dello stato.

Questa teoria sulla funzione dello stato suppone quella della sua genesi dalla divisione delle classi e dalla tutela degli interessi economici. Il passaggio dalla costituzione per genti a quella per classi segna l'origine dello stato⁵⁾; la necessità, che la determina, è il bisogno di far rispettare le leggi regolanti gli atti « della produzione, ripartizione e scambio dei prodotti »⁶⁾.

Ma tali affermazioni, spigolate qua e là, non costituiscono certo tutto il pensiero dell'Engels.

1) *Cose soo. della Russia*, in *Cose internaz.*, 44, 50. Concetto, questo, cui si avvicina quello comtiano che « l'état de la civilisation détermine nécessairement celui de l'organisation sociale » e « toute action et combinaison politique » (*Plan de travaux*, passim).

2) *Prefaz. Guerra civ.*, 13.

3) *Quest. abitaz.*, 51.

4) Cap. I della II parte; II della III, etc.

5) *Orig. famiglia, proprietà privata e Stato*, p. 142 e segg.

6) *Quest. abitaz.*, 67.

Per ciò che riguarda la genesi, l'Engels ha scritto ripetutamente che lo stato è un organo creato dalla società « a tutela dei suoi interessi comuni di fronte agli attacchi interni ed esterni »¹⁾: ora, prima della divisione in classi, la società gentile non aveva forse interessi comuni? Risponde l'*Antidühring*: prima di ogni divisione in classi, all'epoca della caccia e della pesca, come nel primo comunismo agricolo, « in tutte le comunità esistono fin da principio interessi comuni, la cui difesa è necessariamente affidata ad individui, per quanto sotto la sorveglianza della comunità: « giudizio delle liti, repressione delle offese al diritto altrui, « sorveglianza delle acque, funzioni religiose. Simili funzioni « si incontrano in tutte le comunità primitive... armate di « una certa potenza costituiscono l'origine del potere dello « stato »²⁾.

La genesi di questo non si spiega per tanto con il modo di produzione, scambio e ripartizione: dire che lo stato sia un prodotto dei rapporti economici perchè creato a tutela degli interessi comuni, sarebbe giocare colle parole. L'equivoco, in cui talora cade l'Engels, si spiega leggendo l'opuscolo sul Feuerbach: dove, osservando che « tutti i bisogni della società « civile debbono passare per la volontà dello stato per aver « forza universale in forma di leggi », l'Engels ne inferisce che la volontà dello stato è dunque determinata *in complesso* dai bisogni mutevoli della società civile, quindi *specialmente* dalla preponderanza di questa o quella classe, *in ultima istanza* dallo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di scambio. Pertanto le condizioni economiche debbono spiegare, *in ultima istanza*, l'esistenza e lo sviluppo dello stato; questo è oggi, *in complesso*, il riflesso e riassunto dei bisogni economici della classe che domina la produzione, e tanto più dovette esserlo nelle età trascorse³⁾.

Delle parole in corsivo manca nel passo dell'Engels

1) *L. Feuerbach etc.*, 35.

2) P. II, c. IV.

3) pp. 34-35.



lo *specialmente*; ma tutte le altre provano che si vuol solo affermare la maggior forza, anche nell'azione dello stato, degli interessi e bisogni economici di fronte agli altri. Ma nè preponderanza significa dominio esclusivo; nè la generale corrispondenza dell'azione dello stato ai bisogni economici implica la negazione della sua autonomia; nè il maggior peso degli interessi della classe dominante importa che lo stato ne sia nulla più che il gerente; nè la dipendenza dell'azione dello stato da *tutti* i bisogni della società civile dimostra la sua origine dalla divisione delle classi per differenze di appropriazione e ripartizione.

L'Engels nell'*Origine della famiglia* etc. ha voluto affermare che l'apparire dello stato sia la confessione di una lacerazione interna, di una contraddizione creatasi nel seno della società¹⁾; ma tutte le funzioni sociali, che in questo stesso libro egli mostra affidate a capi o consigli di capi o di tribù nella costituzione gentile, sono, come è dichiarato nell'*Antidühring*, la prima forma dello stato, anteriore ad ogni divisione di classe. E del resto nella stessa *Origine della famiglia* l'Engels afferma, come già nell'*Antidühring* e altrove, che il potere dello stato, una volta sorto, si rende autonomo e tende a dominare la società e farsele quasi estraneo. È, *ordinariamente e soprattutto*, lo stato della classe dominante; ma armato com'è di un potere proprio, militare ed economico (imposte), acquista una certa indipendenza e appare talora mediatore fra le classi contendenti. La monarchia assoluta dei secoli XVII e XVIII si vale così, per la sua autonomia e per i suoi interessi, del conflitto tra nobiltà e borghesia; il bonapartismo si giova del contrasto tra borghesia e proletariato²⁾; la monarchia prussiana si appoggia fino al 1870 sul primo antagonismo, dal '70 in poi sul secondo. E questo, della borghesia prussiana, che pur ha un magnifico slancio industriale e commerciale, è un esempio tipico di una classe economicamente dominante, che, anche

1) *Orig. fam. etc.*, 229.

2) *Orig. fam.*, 231-2.



avendo la maggioranza alla camera, « non ha alcuna potenza sullo stato, non vuol regnare ». Il governo le fa piccole concessioni, che aboliscono « a galoppo di lumaca » gli ostacoli che si oppongono allo sviluppo industriale, facendole apparire strappate a stento alla corona, ed esige che la borghesia paghi questa sua « graduale emancipazione sociale con la immediata rinuncia alla potenza politica », lasciando il vero potere al governo e votando le imposte, i prestiti, i soldati, le leggi di polizia che il governo impone ¹⁾).

Il servitore si è trasformato in padrone, lo strumento in dominatore: e talvolta, come in America, i politici arrivano a costituire una divisione a sè, distinta in « due masnade » che alternativamente entrano in possesso del potere... e la « nazione è impotente contro queste due bande che... la dominano e la saccheggiano » ²⁾).

Ma anche al di fuori di questi casi eccezionali ³⁾ — in cui l'autonomia dello stato e, quindi, la sua importanza come momento storico raggiungono l'apice — quando lo stato rispetta, secondo l'espressione dell'opuscolo sul Feuerbach, « tutti i bisogni della società civile », esso non è lo strumento della classe che ha il dominio economico: è riflesso dei bisogni delle varie classi, nella misura in cui queste riescono a far valere la propria volontà e forza; così il moderno codice civile subisce continuamente modificazioni « dovute alla crescente potenza del proletariato » ⁴⁾.

Se nell'*Origine della famiglia* l'Engels afferma che nello stato odierno il suffragio universale non potrà mai essere più che un *gradimetro* della maturità della classe lavoratrice ⁵⁾, nella prefazione alle *Lotte di classe in Francia* riconosce in esso « un'arma delle più affilate... transformé de moyen de

1) Prefaz. a *Guerra contad.*, 4, 10-11.

2) Prefaz. a *Guerra civile*, 12.

3) Altri esempi ho citati nella nota a pp. 292-3.

4) *Lettere* in Labriola, 252. V. anche l'osservazione fatta innanzi sulla costituzione soloniana.

5) *Orig. fam.*, 233-4.



duperie en instrument d'émanicipation »; e nella conquista dei poteri pubblici addita il mezzo più efficace per combattere le istituzioni borghesi. E ritorna persino a quell'angolo visuale giuridico, altra volta combattuto e deriso, affermando il diritto alla rivoluzione come avrebbe potuto fare il Lassalle¹): lo stato moderno « è un prodotto del contratto..., se « una delle parti lo rompe, esso cade nella sua totalità, e « l'altro contraente non vi è più vincolato »²).

Riepilogando adunque: secondo l'Engels lo stato nasce dai bisogni ed interessi sociali (tutela interna ed esterna degli associati, repressione dei delitti e giudizio delle controversie, funzioni religiose, etc.) fra cui in origine non figurano se non in misura insignificante i rapporti economici: con lo svilupparsi dell'attività economica, col formarsi della proprietà privata e della divisione di classi, gli interessi vivi e pressanti, che vi sono collegati, divengono momento per lo più preponderante dell'azione dello stato; ma 1°) lo stato rispecchia, fra gli altri, specialmente gli interessi e i bisogni economici di quelle classi che posseggano non soltanto il predominio economico, ma anche quello della forza politica; il primo anzi riesce a farsi valere solo per mezzo e in proporzione del secondo, e non ha efficacia, se non vi è associato, mentre il secondo può farsi valere anche senza il primo; 2°) lo stato è riflesso delle condizioni e dei bisogni (di tutti i bisogni) della società solo entro certi limiti, acquistando, una volta sorto, una autonomia di esistenza e d'azione (sopra tutto con l'armarsi di potenza economica: tasse³), e mi-

¹) Cfr. del Lassalle l'*Assisen-Rede* e il mio *La filosofia della storia di F. L.* 8-9.

Prefaz. alle *Lotte di classe*, 11-13, 18. Non si creda però che si tratti di una fase nuova del pensiero dell'Engels: anche nella prefaz. al discorso del Marx davanti ai giurati di Colonia (9 febb. 1849) l'Engels s'era espresso nello stesso modo.

³) L'Engels (*Orig. fam.*, 230-1), considera la istituzione delle imposte quale conseguenza dell'istituzione della forza militare; il Labriola ha poi sviluppato gli accenni dell'Engels nella teoria della potenza economica (prede di guerra, demanio, tasso), quale base dell'autonomia dello Stato di fronte alla società (*Del mater. stor.*, 77-80).



litare), che se, talora, eccezionalmente, può giungere sino a far della società, e della stessa classe economicamente dominante, la sua schiava impotente a reagire, in generale riesce almeno ad esercitare un'azione sullo sviluppo della società e dell'economia, secondo il rapporto dialettico del rovesciamento della praxis.

In quanto potere autonomo, che con l'acquisto sempre maggiore di potenza economica (assunzione dei servizi pubblici e delle industrie) tende a costituirsi in posizione antagonistica alla società e a dominarla, lo stato, secondo l'Engels, deve sparire: o in altre parole, dovrà nella società futura diventare soltanto riflesso e strumento di *tutti i bisogni* della società.

Passiamo al diritto.

La formula dello Stammler, che la economia sia la *materia* e il diritto la *forma* delle relazioni sociali, risale all'Engels stesso, il quale, nell'opuscolo sul Feuerbach, combatte la concezione ideologico-giuridica, secondo cui la *forma* giuridica dev'essere tutto, il *contenuto* economico nulla¹⁾. Ma quando l'Engels afferma che le regole del diritto pubblico e privato non fanno che esprimere in forma giuridica le condizioni economiche di esistenza della società, deve soggiungere, sia nell'opuscolo sul Feuerbach, sia nella lettera dell'ott. 1890, che egli parla del solo diritto *civile*, il quale, evidentemente, non è tutto il diritto. Quindi solo al diritto civile²⁾ si può applicare l'affermazione della *Quest.*

¹⁾ pp. 34-36 (Ciccotti). Si può quindi accettare la tesi del Sorel, che la concezione dello Stammler non sia affatto opposta a quella marxistica (*Saggi*, 213).

²⁾ In questa dimenticanza del diritto penale, rilevata anche dal Di Carlo (*La conc. mat. della storia*), è caduto anche il Labriola: «ogni diritto fu ed è la difesa... di un determinato interesse: e di qui alla riduzione all'economia non c'è che un passo» (*Del mater. stor.*, 89). Ma tra gli interessi c'è pur quello della tutela della vita e integrità personale! Non ci sarebbe quindi, per uscire dalla difficoltà, che accettare l'ampliamento del concetto di economia operato dallo Stammler, che vi include ogni cooperazione sociale rivolta alla soddisfazione dei bisogni umani; in questo

delle abitàz.¹⁾, che la legge sia espressione delle abituali condizioni economiche (produzione, ripartizione, scambio) della vita: affermazione tanto più monca, in quanto l'Engels ivi dice che col diritto sorge lo stato, e nell'origine prima dello stato l'*Antidühring* fa la sua parte al diritto penale.

Limitato così il diritto alle norme riguardanti i rapporti di proprietà, ripartizione e scambio, è un puro *truism* dire che esso corrisponda a tali rapporti.

Ma la corrispondenza non è puro riflesso: è anche reazione; il diritto, che è un *fatto* storico, diventa anche uno dei *fattori* o momenti della storia.

Ciò avviene particolarmente con la formazione della classe dei *giuristi* e il sorgere (dallo studio del diritto come *fatto*) del diritto come *ideologia*. I giuristi considerano il diritto come un sistema organico, che esige uno sviluppo coerente, mentre le contraddizioni dei rapporti reali recherebbero incongruenze continue. Quindi, osserva l'Engels nella lettera dell'ott. 1890, lo sviluppo del diritto è sintesi di due momenti antitetici: lo sforzo di eliminare le contraddizioni derivanti dall'immediata traduzione dei rapporti economici in principi giuridici e di stabilire un sistema armonico, e l'azione dello sviluppo economico, che spezza di continuo il sistema e lo complica di contraddizioni nuove²⁾. Ma la ricerca del sistema coerente suppone l'*idea di diritto*. Ora questa, secondo quanto è detto nella *Questione delle abitazioni*³⁾, nasce dalla comparazione fra i vari sistemi storici

modo vi rientrerebbe anche la cooperazione rivolta alla tutela della vita e dei diritti individuali, e quindi il diritto penale. Ma vi rientrerebbe anche la cooperazione rivolta alle funzioni religiose, quella diretta alla educazione e diffusione della cultura, allo sviluppo della scienza e della filosofia, etc.: in una parola qualsiasi forma di attività umana, che sempre tende a soddisfare un bisogno, e sempre include, direttamente o non, una cooperazione sociale.

¹⁾ p. 67.

²⁾ *Lettere* in Labriola, 252-3.

³⁾ Nell'ed. Ciccotti a pp. 67-68: ma debbo pure avvertire che la traduzione italiana di questo scritto, che ha poco da invidiare a quella dell'*Antidühring*, è a questo punto quasi incomprensibile.



di diritto: le nozioni fondamentali comuni, che così si ritrovano, costituiscono il *diritto naturale*; la espressione più astratta, la *giustizia*, diventa l'ideale che determina lo sviluppo del diritto per lo sforzo continuo di avvicinarsi ad esso.

Ora l'idea di giustizia, che l'Engels qui vuol ridurre ad espressione divinizzata dei rapporti economici *esistenti*, è da lui stesso distinta in due direzioni: conservatrice e rivoluzionaria. Quest'idea quindi non è puro riflesso di uno stato *esistente*; non è, secondo la frase poco innanzi usata, un « prodotto economico divenuto storico »¹); ma ha una funzione attiva di stimolo ed arma nella lotta delle classi, dalla quale usciranno insieme nuove posizioni del diritto e dell'economia, della forma giuridica e del contenuto dei rapporti reali²).

Il rapporto fra lo stato esistente e gli ideali di giustizia è anzi, come sempre fra reale ed ideale, un rapporto dialettico. I privilegi della nobiltà e del clero, i vincoli delle corporazioni e della servitù della gleba fan proclamare alla borghesia, che per il suo sviluppo ha bisogno d'infrangerli, i principi dell'uguaglianza giuridica e politica e della libertà di ogni uomo come *diritti naturali*. Ma quando la rivoluzione francese li converte in legge positiva, questa è così poco la *forma* di cui i rapporti economici reali sian la *materia*, che dal conflitto appunto fra stato di diritto e stato di fatto l'Engels (dalla *Lage d. arbeit. Klassen* all'*Antidühring* e allo scritto sul Feuerbach)³) fa scaturire la rivendicazione proletaria dell'abolizione delle classi. I rapporti giuridici esistenti danno essi stessi l'ideale di rapporti economici futuri: « l'uguaglianza (dice l'*Antidühring*) non dev'essere attuata

¹) La frase è riprodotta dal Labriola quando definisce i fatti di ordinamento giuridico-politico come « vera e propria obiettivazione dei rapporti economici » (*Del mater. stor.*, 101); ma il Labriola parla del diritto come *fatto* già compiuto, l'Engels anche come *idea* da attuare.

²) Le modificazioni che subisce il codice civile son « dovute alla potenza crescente del proletariato » (*Lettere*, 252).

³) *L. Feuerb. etc.*, p. 24 (Ciccotti); *Antid.*, p. I, c. X.

solo nel dominio dello stato, ma anche sul terreno sociale, economico »¹).

Quindi, limitandoci al solo diritto civile, noi vediamo che per l'Engels esso nasce coi rapporti economici, di cui l'Engels dice che è la forma; ma rileva pure casi gravissimi di discordanza, come quello fra rapporto giuridico d'uguaglianza e rapporto economico di soggezione. In questo caso il rapporto giuridico diventa una delle cause di trasformazione dei rapporti economici. E, in generale, pur essendo *fatto* storico, esso diviene poi non certo *il fattore*, come pretendeva la concezione giuridica (per es. del Lassalle), ma *uno dei momenti* della storia²), esercitando la sua azione sullo sviluppo successivo degli stessi rapporti economici, sotto tre forme: come ideologia, che anima e dirige la lotta delle classi; come tentativo di sistemazione coerente per parte dei giuristi, che combattono il continuo insorgere delle contraddizioni dei rapporti reali; come sopravvivenza, in fine, di rapporti appartenenti a stadi economici superati, che l'Engels nella lettera del 1894 include senz'altro nel concetto di economico.

Siamo così, con l'ideologia giuridica, al problema generale delle ideologie.

Nell'opuscolo sul Feuerbach l'Engels tende a considerare tutte le ideologie come semplici travestimenti delle cause storiche reali, dietro i quali pertanto bisogna ricercare le vere forze impellenti, che si riflettono nella testa degli uomini come motivi ideali³). In modo più accentuato nell'*Antidühring*, per quanto riguarda l'ideologia giuridica, morale e filosofica, è detto non solo che le opinioni degli

¹) Sviluppando questa idea il Bernstein ha scritto che il socialismo moderno deriva anche dalle concezioni e istituzioni giuridiche generate dalla rivoluzione francese: senza queste può esservi movimento operaio, non socialismo (*Social. théor. etc.*, 239-40).

²) Il Labriola, quando esclude che possa essere un fattore anzi che un semplice fatto (*Del mat. stor.*, 87), intende non *uno tra* i momenti della storia, ma *il* fattore unico e fondamentale.

³) 31-32.



uomini sulla verità e la giustizia non possono costituire la causa delle mutazioni storiche, la quale va cercata nell'economia e non nella filosofia ¹⁾, ma che quelle stesse idee sono effetti e riflessi del variare delle condizioni economiche. Fin che un modo di produzione sia nella fase ascendente della sua parabola, ne sono entusiaste le stesse classi che soffrono del modo di ripartizione corrispondente, e le proteste vengono solo dal seno della classe regnante (utopisti), ma senza trovar eco negli oppressi ²⁾: solo quando la parabola volge al tramonto e il successore è alle porte, appare ingiusta la ripartizione e si fa appello alla giustizia eterna. Ma la scienza economica non deve scorgere nell'indignazione e negli appelli alla morale e al diritto che un riflesso e un sintomo ³⁾.

Ci sarebbe per altro a chiedersi perchè l'Engels riconosca qui la funzione della collera nella descrizione degli abusi e nell'attacco ai teorici dell'armonia, servi della classe dominante, se questa collera degli scrittori non avesse a suscitare le collere più vaste degli oppressi e tradursi in stimolo ed arma della lotta di classe. Così, se l'esistenza dei sistemi divergenti non avesse altra ragion d'essere o funzione, che di riflesso od effetto dell'esistenza delle lotte di classe a che, nella polemica contro Mazzini, Ledru Rollin, etc., l'indignazione contro quel tentativo di appianare tali divergenze, che l'Engels dichiara « appello alla spensieratezza, tentativo di truffa in danno delle classi oppresse » ⁴⁾.

Analogamente, nella *Guerra dei contadini*, la prefazione asserisce non esser le teorie politiche e religiose che l'effetto del grado di sviluppo dei mezzi di produzione, comunicazione e scambio ⁵⁾; ma nel corso dello scritto ci appare che

¹⁾ Fino del I e inizio del II cap. della III parte.

²⁾ L'Engels qui dimentica le prime forme di ribellione proletaria, da lui stesso descritte nella *Lage d. arbeit. Klassen*, che accompagnano la fase ascendente del capitalismo (introduzione delle macchine). E non s'avvede di rendere inesplicabile, con le sue affermazioni, l'apparire dell'utopia.

³⁾ P. II, c. I.

⁴⁾ *Dal maggio all'ottobre*, 162 (Ciccotti).

⁵⁾ pp. 3-4 (Ciccotti).



« L'aggruppamento in grandi unità delle classi, reso quasi
« impossibile dal decentramento, dall'essere le provincie com-
«ercialmente e industrialmente straniere l'una all'altra
« e dalla deficienza delle comunicazioni... si forma *soltanto*
« col diffondersi delle idee rivoluzionarie politico-religiose
« durante la riforma ». L'ideologia quindi, non solo ha una
certa indipendenza dalle condizioni economiche, ma ottiene
ciò che queste impedivano: e, aggiunge l'Engels, i tre campi
(cattolico reazionario, luterano borghese-riformatore e rivo-
luzionario) in cui le classi si aggrupparono, non corrispondono
esattamente alle loro divisioni economiche.

L'Engels mantiene qui il fondamentale criterio esplica-
tivo della storia: le lotte del medio evo non sono pure di-
spute teologiche, le rivoluzioni dell'89 e quelle del luglio e
del febbraio non sono semplici discussioni su monarchia
assoluta o costituzionale, sopra il diritto per grazia di Dio
o la repubblica; sono *sopra tutto* lotte di classe, di interessi
materiali, di aspirazioni e di bisogni, e sarebbe illusione
ridurle a controversie ideologiche. Ma perchè quelle lotte
assunsero un aspetto ora religioso, ora politico, ora giuridico?
Era l'ideologia, che volta a volta dava loro la forma, sol-
tanto una frase scritta sulla bandiera?

L'Engels spiega perchè nel medio evo gli attacchi diretti
al feudalesimo fossero anzi tutto attacchi alla chiesa, e le
dottrine rivoluzionarie politico-sociali fossero principalmente
eresie, col fatto che la chiesa era compendio e sanzione del-
l'ordine feudale: i preti avevano il monopolio della cultura
intellettuale, che quindi aveva assunto un carattere essen-
zialmente teologico, e avevano, anche dopo formata la classe
dei giuristi, la tutela della politica e della giurisprudenza,
sicchè dogmi della chiesa e passi biblici valevano per assiomi
politici e per leggi nei tribunali. Ma come e perchè la chiesa
aveva acquistato simile potenza? L'Engels dice: perchè del
mondo antico il medio evo non aveva preso che il cristia-
nesimo e alcune città mezzo distrutte, facendo *tabula rasa*
di tutta la civiltà antica: quindi, come a tutti gli inizi di
civiltà, i preti ebbero il monopolio intellettuale. Così la



stessa potenza economica del clero vien derivata dal predominio intellettuale e dall'influsso che il sentimento religioso (unico superstite della società distrutta) gli conferiva sulla società nuova ¹).

E anche più oltre l'ideologia religiosa e politica appare qualche cosa di più e di diverso da semplice riflesso di condizioni economiche esistenti. L'eresia di Münzer, il suo panteismo che rasenta l'ateismo, fa di lui un ribelle anche sul terreno politico-sociale; ma come la dottrina religiosa sorpassava le concezioni del tempo, così il suo comunismo sorpassava le condizioni sociali esistenti: « non somma delle « pretese dei plebei d'allora, ma geniale anticipazione delle « condizioni del riscatto degli elementi proletari appena sul « nascere ». Eppure questa dottrina, che anticipa i tempi invece d'esserne figlia, esercita la sua azione sulle vicende storiche: predicata ai plebei, non fa soltanto che le loro rivendicazioni rivestano anche un carattere religioso e che l'eresia diventi loro arma, ma eccita i seguaci ad esigere dal condottiero un'azione conforme a quel programma, che, secondo l'affermazione dell'Engels, sorpassa le condizioni attuali delle lotte di classe, e del grado di sviluppo della produzione e del traffico su cui quelle si fondano ²).

L'ideologia non è mero riflesso; ha pure una sua vita autonoma e diventa causa operante nelle vicende storiche: il suo collegamento con le condizioni sociali non è soltanto di dipendenza; è anche di reazione; nè le condizioni economiche racchiudono intera la spiegazione del suo sorgere, nè restano immuni da ogni scambio d'azione. Senza la lotta delle classi non potrebbe comprendersi la storia di queste ideologie; ma neppure senza di queste si troverebbe la spiegazione completa delle vicende della lotta di classe.

Tutti i momenti della storia, principali o secondari, posseggono una certa autonomia che vieta qualsiasi riduzione dell'uno all'altro; ma nell'unità della vita il rapporto che

¹) *Guerra contad.*, 25-26.

²) 35, 74-5.



li collega è sempre quello del rovesciamento della praxis: in questo rovesciarsi ogni ideologia « ha un influsso di reazione sul complessivo sviluppo sociale e sullo stesso sviluppo economico », anche se tutte « sono sotto l'azione « dominante dello sviluppo economico »¹⁾.

L'azione può essere ora stimolatrice ora limitatrice: e un esempio di questa complessità di azioni scambievoli, che s'intrecciano in senso ora positivo ora negativo, è dato dall'ideologia patriottica del sentimento nazionale. Anche prima dell'azione delle cause d'ordine economico, anche fuori della base materiale, questo principio di nazionalità, fondato sugli idiomi e sulle simpatie²⁾, esiste, per es. in Germania, come « nebuloso impulso delle corporazioni studentesche solennizzanti la festa di Wartburg, ove *forza e coraggio divampano in anime tedesche* e, secondo una melodia francese, « *il giovinetto era tratto da un turbine ad affrontare per la patria la battaglia e la morte* », o come « grido unitario... degli avvocati e ideologi borghesi della festa di « Hambach ». Ma si afferma potente e decisivo, solo quando lo sviluppo crescente dell'industria e dei commerci rende necessario eliminare tutti gli infiniti ostacoli di frontiere, barriere doganali, regolamenti locali, diversità di pesi e misure etc. Questa necessità d'ordine economico, che l'Engels tratteggia per la Germania in modo che ricorda assai da vicino quello tenuto dal Mazzini per l'Italia (e la corrispondenza, su questo punto, pur così essenziale, fra un rappresentante tipico della concezione idealistica e un fondatore del materialismo storico merita bene d'esser rilevata)³⁾, conferisce « all'aspirazione verso la patria una base materiale », e le dà al tempo stesso la forza di trasfondersi nell'azione.

1) *Lettere*, in Labriola, 254.

2) *Po e Reno*, 40 (Ciccotti).

3) Si veggia per il raffronto: dell'Engels il passo a pp. 59-61 di *Forza ed econ. nella formaz. dell'impero germanico* (Ciccotti); del Mazzini i luoghi citati nel bellissimo studio di G. Salvemini su *Il pensiero e l'azione di G. M.* (Messina), pp. 53 sgg.



Però questa forza, non riposando soltanto sulla base economica, reagisce in senso negativo sulle competizioni che sopra quella base poggiavano: « innanzi all'impeto nazionale scompaiono tutte le distinzioni di classe »¹⁾; l'unità ideologica sovrasta per un momento, con l'intensità della sua azione, alle antitesi economiche. E per ciò appunto la conquista dell'indipendenza e dell'unità interna delle grandi nazioni in Europa appare all'Engels il fatto, che toglie allo sviluppo della classe lavoratrice il principale imbarazzo: quello che veniva dalle complicazioni nazionali²⁾; sgombrato il terreno da ogni questione ideologica perturbatrice, le lotte di classe riprendono il loro normale svolgimento.

Nell'autonomia e corrispondenza di sviluppo ci appare così una azione reciproca di stimolo e di limite: lo sviluppo economico è condizione perchè l'aspirazione nazionale si traduca in atto; ma tale aspirazione, che oscurava e soprafaceva i rapporti economici di classe, solo dopo soddisfatta lascia libero il campo al loro sviluppo; mentre dal fatto politico dell'unificazione lo stesso processo economico della produzione trae la possibilità del suo progressivo svolgimento.

Quella certa autonomia che vien riconosciuta, nella genesi e nello sviluppo, alle ideologie politiche e giuridiche, tanto più esplicitamente è ammessa dall'Engels per le « sfere ideologiche più eteree » della religione e della filosofia³⁾. Nell'opuscolo sul Feuerbach l'Engels parla di un *nesso* con i rapporti materiali, che, per quanto intricato e oscurato, tuttavia esiste⁴⁾: ma affermare un collegamento non è la stessa cosa che affermare una derivazione esclusiva.

E tutte le brevi trattazioni o gli accenni incidentali, che l'Engels ha fatto dell'ideologia religiosa secondo l'angolo visuale del materialismo storico, si riducono quasi sempre a dimostrazioni di un rapporto, ora positivo ora negativo,

1) *Forza ed econ. etc.*, 87.

2) Prefaz. alle *Lotte di classe in Francia*, 9-10.

3) *Lettere*, in Labriola, 253.

4) p. 36 (Ciccotti).



di rispondenza di fasi, non di dipendenza o derivazione dell'Ideologia religiosa dalle condizioni economiche o dai rapporti delle classi. Sola eccezione l'*Antidühring*.

La spiegazione dell'origine economica della religione l'aveva tentata il Marx nelle sue glosse intorno al Feuerbach. Il fenomeno religioso ha origine nel bisogno di conciliare una contraddizione; suppone quindi una lacerazione interna all'umanità. Ma poichè per il Marx l'essenza umana non è che il complesso delle relazioni sociali, sociale dev'essere pure la lacerazione: essa è nella divisione in classi. E il riflesso religioso quindi non potrà sparire, aggiunge il Marx nel *Capitale*, se non quando nella società la produzione e il lavoro appariranno opera di uomini liberamente associati, agenti consapevoli e padroni del proprio destino ¹⁾.

La *Selbstentfremdung* religiosa, nata dalla *Selbstentfremdung* sociale e da essa dipendente, deve con essa sparire.

L'Engels, che, come abbiamo osservato in uno dei capitoli antecedenti, aveva pure, nei suoi primi scritti, associata la liberazione dalle divisioni di classe alla « liberazione da tutto ciò che è religioso », nell'*Antidühring* riprende quasi intieramente la teoria del Marx.

Quasi intieramente, perchè la prima origine della religione è per lui nel riflesso delle forze naturali, che prendono aspetto di sopraterrestri, assumendo presso i vari popoli le personificazioni più diverse studiate dalla mitologia. Questo processo di formazione e di vario sviluppo è dunque presentato senza l'intervento di cause economiche; ma ben presto (soggiunge l'Engels) entrano in azione, accanto alle forze naturali, forze sociali che si presentano agli uomini con gli stessi caratteri di inesplicabilità e ineluttabilità delle prime. E quando tutti gli attributi dei vari dèi sono concentrati in un dio solo, riflesso dell'uomo astratto, nel monoteismo la religione sussiste come forma immediata (affettiva) del rapporto che lega l'uomo alle forze naturali e sociali che lo dominano; può quindi sussistere finchè l'uomo resti asser-

¹⁾ *Capitale*, I; cfr. a p. 44 della trad. ital. in *Bibliot. dell'econ.*



vito a tali forze. Ora la soggezione alle condizioni economiche permane nella società borghese (crisi, accentramento, proletarizzazione etc.): « la base effettiva della religione sussiste e con essa anche il riflesso religioso ».

Se anche la scienza economica riveli le cause dei fenomeni, per ottenere che non sia più vero il proverbio « l'uomo propone e dio dispone » non basta conoscere: occorre un *atto* sociale; e solo quando, compiuto questo, l'umanità, non contenta di pensare, governerà, colla scomparsa dell'ultima potenza straniera, che si rifletta ancora nella religione, scomparirà lo stesso riflesso religioso per mancanza d'oggetti da riflettere ¹).

Però la teoria del Marx era tale, che conveniva o accoglierla tal quale o escluderla affatto. L'averla voluta completare ha significato distruggerla. Ammettendo *prima* dell'origine sociale un'origine naturale, accettando *accanto* alle forze sociali quelle naturali come oggetto che si rifletta nella religione, affermando in fine che non basta conoscere e pensare ma occorre con un *atto* acquistare il dominio effettivo delle forze, l'Engels poneva a se stesso l'obbligo di spiegare come e perchè, raggiunta la padronanza completa delle forze sociali, l'uomo potesse esimersi dal conseguire quella delle forze naturali, e, pur contentandosi della conoscenza scientifica del fatto, per es., della morte, potesse ottenere ugualmente la completa eliminazione del riflesso religioso « per mancanza d'oggetto da riflettere ». Quest'obbligo l'Engels non l'ha certamente soddisfatto; ma nessuno degli altri scritti, in cui è questione dell'ideologia religiosa, ripresenta la tesi dell'*Antidühring* ²).

¹) Parte III, c. V.

²) La tesi era apparsa anche prima dell'*Antid.* in un breve scritto del 1850 (recens. a un libro del Daumer sulla *religione dell'era nuova*): ogni rivoluzione dell'assetto sociale è anche rivoluzione di tutte le concezioni umane e quindi anche delle religiose; ma la rivoluzione odierna, arrivando al fondo dei rapporti sociali, segnerà la *deminutio* d'ogni religione (*Letteratura*, in Cicchetti, p. 100).



Nello scritto sul Feuerbach veramente, dopo ripetuta l'affermazione dell'origine della religione nella vita selvaggia da ingannatrici rappresentazioni primitive della natura sia dell'uomo sia del mondo esterno, si afferma che lo sviluppo ulteriore dell'ideologia e le sue variazioni presso i gruppi, che si distaccano dal ceppo originario, sia determinato « dalle condizioni materiali dell'esistenza »¹⁾. Ma che queste condizioni primitive sian date dalla natura fisica stessa e non dall'economia umana, risulta chiarito nella lettera dell'ott. 1890, che rinnovando l'affermazione sulla prima origine naturale della religione, spiega che queste rappresentazioni di forze misteriose non hanno che un fondamento economico negativo: « il debole sviluppo economico del periodo preistorico ha per complemento, e in parte per condizione e anche per causa²⁾ le false rappresentazioni della natura. E quand'anche il bisogno economico fosse la principale sorgente della conoscenza progressiva della natura, non sarebbe per ciò meno pedantesco cercar cause economiche ad ogni assurdità preistorica »³⁾. Ecco dunque affermata esplicitamente non solo l'anteriorità e l'indipendenza della origine della religione di fronte ad ogni sviluppo e rapporto economico, ma anche l'azione negativa o di limite esercitata da questa ideologia sugli inizi dello sviluppo economico stesso. Quando però i due processi, della religione e dell'economia, sono entrambi in via di svolgimento, appare anche il loro nesso nella storia dei popoli: la religione appare spesso usata come insegna di lotta: a preferenza anzi di altre ideologie, nelle età in cui la tradizione e le circostanze storiche l'abbian resa predominante e assorbente le altre. Ma come l'*Antidühring* non cercava spiegazioni economiche del passaggio dal politeismo al monoteismo, così lo scritto sul Feuerbach ci mostra il cristianesimo, la nuova religione

1) pp. 36-37.

2) È forse questo l'unico luogo in cui l'Engels distingue i due concetti di *condizione* e *causa*.

3) *Lettere*, in Labriola, 253-4.



mondiale alla fine dell'impero, « sorto silenziosamente da « una mistura di teologia orientale (specie giudaica) uni- « versalizzata, e di filosofia greca (specialmente stoica) vol- « garizzata ». Dire che l'esser poi il cristianesimo divenuto religione di Stato « mostra che era rispondente allo stato dei tempi », non significa certamente provarne la derivazione da cause economiche.

L'Engels non poteva cancellare dal suo spirito le tracce degli studi e delle discussioni di cui s'era alimentato il suo pensiero nel periodo della sua formazione, tra il diffondersi delle opere dello Strauss, del Bauer e del Feuerbach nella sinistra hegeliana. Anche nella tarda età lo scritto *Zur Urgesch. d. Christenthums* mostra come egli non si preoccupasse, in quel fatto così complesso, della sola storia dell'*associazione cristiana*, ma anche della formazione ideologica della dottrina, dal giudaismo e dalla filosofia greca. E il problema: perchè il cristianesimo divenisse religione universale, gli appare collegato non soltanto a condizioni storiche (e non prettamente economiche), ma anche ideologiche.

« La concezione fondamentale, che permise al cristianesimo di svilupparsi in religione universale » si fonda sul principio della redenzione dal peccato originale per mezzo del sacrificio del figlio di dio: espiati una volta per sempre i peccati per i fedeli, scompare la necessità di ogni sacrificio rituale o cerimonia religiosa, che vieti od ostacoli le relazioni con uomini di diversa fede¹). Questa condizione ideologica offre la possibilità dell'universalizzarsi del cristianesimo: le condizioni storiche intervengono a tradurla in atto. Di fronte all'oppressione e all'asservimento universale per parte della potenza romana, la via d'uscita per tutti gli oppressi, che non appariva in questo mondo, poteva offrirli soltanto la religione, con la fede in una vita oltre-terrena²).

¹) Nel vol. *Relig. philos. soocial.* (Paris, Jacques), cfr. a p. 21.

²) *Ibid.*, 31.



L' assunto del materialismo storico di fronte al cristianesimo è qui dunque limitato a cercare non la spiegazione economica delle ideologie (peccato, redenzione, immortalità dell'anima e vita oltretterrena) ma la spiegazione storica del fatto della loro diffusione. Per le ideologie si accetta evidentemente la spiegazione del Feuerbach, che nelle circostanze esterne ricercava non la causa produttrice (che era nella attività cosciente e nelle aspirazioni dell'uomo) ma la condizione dialettica: per il fatto della diffusione, ugualmente, si cerca nella oggettività del momento storico la condizione dialettica, la quale suppone, contro quelle circostanze, la reazione del momento soggettivo (aspirazioni, bisogni, sentimenti e volontà umana).

Nel medioevo l'Engels rileva un'intima associazione tra ideologia religiosa e ordinamento economico¹⁾ per il fatto che la chiesa diventa gerarchia e potenza feudale; ma con questo stretto collegamento l'Engels non ci dà ancora la dipendenza della religione, nè come fatto spirituale in genere nè come particolare contenuto ideologico, dalla economia: anzi la chiesa acquista, come spiega l'Engels nella *Guerra dei contadini*, la potenza economica in conseguenza appunto della sua potenza spirituale, per essere sopravvissuta del mondo antico soltanto la religione. Anche il fatto che poi ogni movimento sociale e politico assumesse una veste teologica, e che, durante lo sviluppo della borghesia in lotta col feudalesimo, ogni tendenza rivoluzionaria si presentasse associata all'eresia, non è dall'Engels spiegato soltanto con la volontà di colpire la chiesa, rappresentante tipica del fenda-

¹⁾ Dire associazione non significa dire mancanza d'antitesi. Dell'ideologia fan parte la predicazione di uguaglianza e fratellanza, dell'ordinamento economico la accettazione della schiavitù prima, del vassallaggio e della servitù della gleba poi. L'Engels non rileva questa opposizione, ma non tenta neppure di ricondurre la dottrina della chiesa al suo ordinamento economico. E così il suo continuatore in questo campo, Antonio Labriola, ha dichiarato esser oggetto di trattazione materialistica della storia l'associazione cristiana non l'ideologia, le credenze e i dogmi (*Discorrendo* etc.: lettera IX).



lismo, anche sul suo terreno spirituale¹⁾, ma con ciò, che « agli « spiriti delle masse, alimentati esclusivamente di religione, « i loro stessi interessi dovevano esser presentati in un tra- « vestimento religioso *per produrre una grande tempesta* »²⁾. La forza, dunque, che suscita le tempeste, qui non è data dagli interessi materiali, ma dagli spirituali: alla religione si riconosce il carattere e la funzione di forza storica, alla quale gli stessi interessi economici debbono talora mutuare l'energia, che consenta loro di tradursi nell'azione.

Anche ammesso, quindi, senza restrizioni od eccezioni, la corrispondenza affermata dall'Engels fra inestirpabilità dell'eresia protestante e invincibilità della borghesia, fra diffusione della Riforma e ascensione della borghesia etc., l'associazione tra ideologia religiosa e sviluppo delle classi non significa derivazione della prima dal secondo. Le espressioni, che l'Engels sempre adopera, sia per la dottrina ortodossa sia per le eretiche, sono: « servi di bandiera » « fornì la veste ideologica » etc. a questa o a quella classe³⁾. La eresia di Münzer, per es., nasce e si sviluppa sul terreno speculativo; ma, come eretico (panteista), egli diventa ribelle, si distacca dai luterani per la maggiore accentuazione della sua eresia e, in sèguito a ciò, diventa anche agitatore poli-

¹⁾ Questa spiegazione è data nella *Guerra dei contadini*: per intaccare l'ordine sociale esistente bisognava spogliarlo della sua veste di santità (26). Ma intanto con ciò si riconosce la potenza storica di quella veste di santità che, dominando i sentimenti delle masse, ne impediva l'azione nello stesso campo economico. Se poi, come dice l'Engels nella stessa opera, l'eresia medievale nelle città (Lutero) si volgeva contro la posizione politica e le ricchezze dei preti, per chiedere *une église à bon marché*, se quella plebea e contadinesca (Münzer) giungeva fino a chiedere in nome dell'*uguaglianza dei figli di Dio* il ritorno al comunismo primitivo (26-29) appare in ciò evidente la base economica delle aspirazioni economiche: ma si resta ancora fuori delle questioni teologiche, in cui la dottrina luterana e il panteismo del Münzer si contrappongono al cattolicesimo. E le questioni teologiche, aggiunge altrove l'Engels, erano necessarie, per dare agli interessi economici la forza di suscitare la tempesta.

²⁾ Nello scritto sul Feuerbach, 37.

³⁾ *L. Feuerbach etc.*, 37-38; *Forza ed econ. etc.*, 97.



tico¹). La sua dottrina, ribelle teologicamente e quindi anche politicamente, una volta creata diviene il centro di formazione di una lega rivoluzionaria, si converte in forza incitatrice, in arma ed insegna di lotta: viene a legarsi intimamente ad un moto sociale, al quale però non deve la sua prima origine, anche se poi ne risenta l'efficacia in un rapporto di azione reciproca.

Le condizioni sociali, in somma, intervengono a spiegare non la religione in sè o nelle sue varie forme, ma la diffusione di questa o di quella forma presso questa o quella classe nelle varie contingenze storiche. E, d'altra parte, a queste medesime contingenze storiche e al processo del loro sviluppo non restano estranee le forze spirituali della religione: ed è per questo che i condottieri dei moti sociali o le classi assumono quella insegna di lotta, che sanno essere al tempo stesso anche un'arma di battaglia.

L'Engels talvolta vuol farla apparire solo come un colore di bandiera, che si assuma, non perchè gli si riconosca una forza storica intrinseca, ma solo per coprirsi del colore contrario a quello degli avversari. Quando vuole spiegare col materialismo storico il filisteismo religioso della borghesia inglese, egli ricorre a queste ragioni: 1) perchè l'aristocrazia seguiva il materialismo hobbesiano; 2) perchè poi fu materialista la borghesia francese, concorrente commerciale e instauratrice, nella sua rivoluzione, di un terrorismo, di cui la borghesia inglese aveva paura; 3) perchè infine è materialista il proletariato²). Ma allora perchè, come l'Engels stesso qui dice, la borghesia invoca per il proletariato la necessità della religione e confida nella forza moderatrice della tradizione? Perchè, come è detto nell'opuscolo sul Feuerbach, dopo che la borghesia ha compiuto la rivoluzione francese servendosi dell'ideologia più adatta, ossia dell'appello esclusivo ad idee giuridiche e politiche, più tardi ritorna alla religione come a « mezzo di governo, con cui si contengono

¹) *Guerra contad.*, 34-35.

²) *Sul material. stor.*, in *Crit. soc.* del 1892, 331, 344, 364-5.



in certi confini le classi inferiori»? Perchè alla religione l'Engels non riconosce più la possibilità, che pur le riconosceva per il passato, di servire ai ribelli, ma solo alle classi dominanti? ¹⁾).

Perchè, dice l'Engels nell'opuscolo sul Feuerbach, « in tutti i campi ideologici la tradizione è una grande forza conservatrice ». Ora che questa forza, entrando in lotta con le altre nella storia, non possa opporre una resistenza vittoriosa a quella, rappresentata dagli interessi economici preponderanti ²⁾, non esclude, anzi implica la sua autonomia e capacità d'azione nella storia: ma non implica affatto la conclusione, che « i mutamenti, che si hanno in questa materia, « derivino da rapporti di classe, quindi da rapporti economici « degli uomini che realizzano questi mutamenti » ³⁾. Ai rapporti di classe l'Engels ha mostrato connessa l'adesione o l'opposizione di ogni classe a questa o quella forma di ideologia religiosa, non lo sviluppo ideologico in sè, mentre d'altro canto ha mostrato l'azione delle ideologie religiose sugli stessi rapporti di classe: ancora una volta la formula non riassume esattamente la dottrina, non corrisponde al pensiero integrale dell'autore.

Tanto più evidente ciò appare per l'ideologia filosofica, della quale, nello scritto sul Feuerbach, l'Engels affermava essere, dal rinascimento in poi, « essenzialmente solo l'espressione dei pensieri rispondenti allo sviluppo della piccola e media borghesia in grande borghesia » ⁴⁾. La lettera dell'ott. 1890 riduce entro più modesti limiti queste affermazioni ammettendo, come per la religione, un'origine pre-economica delle prime fantasie esplicative della natura, di cui lo sviluppo delle scienze segna poi il graduale emendamento dall'assurdo, e ammettendo altresì una influenza di reazione sullo stesso sviluppo economico. Ma quando soggiunge esser

¹⁾ *L. Feuerbach etc.*, 21-22, 38-39.

²⁾ *Sul material. stor.*, in *Crit. soc.* del 1892, 366.

³⁾ *L. Feuerbach etc.*, 39.

⁴⁾ p. 36.



facile dimostrare che la filosofia, « malgrado tutto, è sotto l'influsso dominante dell'evoluzione economica », l'Engels o si riduce a contemplare le sole dottrine politiche o si limita ad affermazioni inconcludenti. Hobbes partigiano dell'assolutismo quando l'assolutismo trionfava in Europa, Locke in religione e in politica figlio del compromesso del 1688 (ma e il materialismo e fenomenismo dell'uno, e la teoria della conoscenza dell'altro?); i deisti inglesi e i materialisti francesi erano i veri filosofi della borghesia (come e perchè?); il piccolo borghese tedesco *traversa* la filosofia tedesca da Kant a Hegel, ora *positivamente* ora *negativamente* (!).

Ma l'Engels non poteva dimenticare di avere, nell'*Anti-übring* e altrove, riconosciuto per lo stesso socialismo e materialismo storico il concorso di due serie d'elementi: lo sviluppo della filosofia precedente accanto alle condizioni sociali. E non poteva dimenticare di avere, nel cap. sulla *Negazione della negazione*, tracciate le grandi linee della storia della filosofia come un interno movimento dialettico per le opposizioni di materialismo primitivo, idealismo, materialismo moderno. Quindi in questa lettera dell'ott. 1890 riconosce che la filosofia d'ogni età, come sfera speciale della divisione del lavoro, ha un'eredità del passato da cui prender le mosse, tanto che può avvenire che paesi economicamente in ritardo rappresentino la prima parte in filosofia. Insiste sì, nel dire che in ogni modo il rigoglio filosofico come il letterario sian risultato di uno slancio economico, e che quindi sia evidente la supremazia definitiva dello sviluppo economico; ma deve ammettere: 1) che le condizioni e il materiale su cui l'economia può operare, sian date dallo stesso campo filosofico; 2) che quest'azione si eserciti sul campo politico, giuridico e morale, e che solo per questa via indiretta l'economia, *che non crea nulla direttamente*, venga a determinare il *modo di variazione* e lo sviluppo ulteriore del materiale intellettuale dato. L'Engels avrebbe potuto aggiungere qui l'osservazione, fatta poi nella lettera del 1894, che l'economia imprime, coi bisogni della tecnica, il più vigoroso impulso allo sviluppo della scienza, pur essendone dipen-



dente: quindi anche per questa via, dei progressi conoscitivi che determina, viene ad esercitare un'azione sulla filosofia.

Ma tutte queste osservazioni vogliono provare non la derivazione della filosofia dall'economia, ma la dipendenza di essa dalle complesse condizioni materiali, intellettuali e morali della vita sociale, sulle quali l'economia esercita un'azione predominante; e, nel tempo stesso, vogliono provare la reazione che la filosofia, al pari di ogni altra ideologia, esercita sulla vita sociale e, quindi, più o meno indirettamente, sulla stessa economia. Tutte le forme dell'attività umana sono strettamente collegate nell'unità della vita sociale; anche se una classe di bisogni, di atti, di rapporti si presenti come più pressante, originaria e importante d'ogni altra ed eserciti su ogni altra, direttamente o indirettamente, la sua azione, lo stesso effetto si trasforma in causa, la praxis si rovescia e reagisce coi suoi risultati sul proprio sviluppo successivo.

Per questa unità e reciprocità d'azione gli sviluppi delle varie forme d'attività umana presentano nel corso della storia una generale corrispondenza. « Più il dominio che consideriamo s'allontana da quello economico e s'accosta all'ideologico puro, più troviamo che la curva di sviluppo si presenta a zig-zag. Ma tracciate l'asse mediano della curva, e troverete che, quanto più largo è il periodo considerato e più vasto il dominio studiato, tanto più quest'asse tende a diventar parallelo a quello dello sviluppo economico »¹⁾.

Questo accade sempre perchè « la storia è fatta dagli uomini », che le più varie forme della loro attività raccolgono nell'unità della vita; e perchè d'altro canto « l'ambiente che li condiziona, sulla base dei rapporti reali preesistenti », è costituito di elementi collegati fra loro in una relazione di azione reciproca²⁾. Il che non esclude che, « fra

¹⁾ *Lettere*, in Labriola, 261.

²⁾ « Al postutto (ha scritto Antonio Labriola) tutto ciò si riduce ad « una enunciazione più generale: l'uomo non percorre più storie in uno « e medesimo tempo; ma tutte le pretese varie storie (arte, religione, etc. etc.), ne fanno una sola » (*Del material. stor.*, 104).

« questi rapporti, gli economici, per quanto subiscano l'azione
« degli altri rapporti politici ed ideologici, siano in ultima
« analisi i rapporti decisivi, e costituiscano quasi il filo
« rosso, che attraversa tutta la storia e ne guida l'intendi-
« mento »¹).

XIII.

La pretesa antieticità del materialismo storico — il sopravvalore e il passaggio dalla necessità alla libertà.

Quando Antonio Labriola ha dichiarato esplicitamente che l'ideologia religiosa, etica e filosofica, in quanto tale, non può risolversi nell'economia²), non ha dunque fatto che formulare una conclusione riassuntiva delle convinzioni dello stesso Engels. Ma qui vien mossa un'obiezione. Riconoscere l'irriducibilità di tutti i momenti della storia al solo momento economico è (si dice) confutare il materialismo storico; perchè tale dottrina, se anche non nega nella storia umana l'azione di tutti gli altri fattori naturali e ideologici, diversi dall'economico, e le modificazioni che questo può subire da quelli, sostiene però che il determinismo economico è il primo in ordine causale e deve trovarsi in fondo a tutti gli altri, i quali si devon quindi risolvere in effetti o riflessi dell'economico³).

Formulata in questi termini, l'obiezione mostra nella massima evidenza l'equivoco, intorno al quale s'aggira: equivoco (conviene riconoscerlo) autorizzato da certe formule dell'Engels, che parevano voler ridurre tutti i momenti della storia a prodotti o travestimenti dei processi dell'economia.

1) *Lettere*, in Labriola, 259-60.

2) *Del mater. stor.* pp. 94 e segg.

3) In questi termini l'obiezione è formulata dal Masci: *Il mater. stor.* a pp. 22, 24-25, 28.

L'equivoco non si elimina col ricorrere al fatto, che P'Engels riconosca a questi pretesi *effetti secondari* una certa autonomia e capacità di reazione sullo stesso ulteriore sviluppo della causa: esso risiede nello scambio del concetto di *primo in ordine di importanza e potenza* con quello di *primo in ordine di tempo e di causalità*.

Assumere il secondo significato importa addossarsi l'onere della prova della derivazione di tutti i fatti e momenti della vita sociale umana dall'economico e, quindi, la loro completa riducibilità ad esso, sì che la storia venga, secondo l'espressione del Turgeon, a « plonger toutes ses racines dans l'économie ».

Accogliere il primo, invece, significa ammettere che quelle forme dell'attività umana, teoretica e pratica, che si convertono — nei loro prodotti, e nei bisogni ed impulsi a sviluppo ulteriore e a forme d'attività nuova, che contengono — in momenti della storia sociale, possano avere un'origine (anteriore o posteriore, poco importa) indipendente dalla economia. Ma significa altresì che questi momenti, — alla cui genesi il momento economico può anche esser stato estraneo o aver solo parzialmente contribuito — entrando nell'intreccio e sviluppo delle cause del processo storico, vengano, direttamente o indirettamente, a stabilire con quello un rapporto di azioni reciproche. E tra forze, che operano incrociandosi in scambio di azioni e reazioni, noi possiamo sempre stabilire una gradazione di importanza e potenza, riuscendo così a riconoscere, che quando gli effetti, che l'una tende a produrre, muovano in direzione opposta a quelli, che tende a produrre un'altra, accada, non l'assorbimento o la riduzione degli uni agli altri, ma la prevalenza della direzione, che la forza più intensa tende ad imprimere.

Tracciamo quindi in un quadro le traiettorie, che i vari momenti tendono a determinare, e coloriamo in rosso quella, che tende a esser disegnata dalla forza più intensa di tutte, e quella, che effettivamente risulta dal concorso di tutte quante: le due linee appariranno a grandi tratti seguir vie quasi parallele. E in questo senso potrà dirsi, con P'Engels,



che la linea, rappresentata dalla forza più grande, sia quasi « il filo rosso, che attraversa tutta la storia e ne guida l'intendimento »; mentre d'altra parte il fatto dell'azione reciproca, che riconduce sempre verso la direzione comune prevalente le forze, che tendano a divergerne, ci spiegherà come esse possano presentarsi a zig-zag, ma considerate nell'asse mediano e a grandi tratti, tendano a diventare parallele alla direzione della forza prevalente.

Ma c'è anche un altro equivoco da chiarire. Tutte le frasi dell'Engels, che le ideologie siano un semplice riflesso di rapporti economici esistenti, e le sovrastrutture nulla più che un prodotto economico divenuto storico, hanno autorizzata un'altra conclusione dei critici: che per il materialismo storico tutte le sovrastrutture ed ideologie siano forme di sopravvivenza e di conservazione dell'assetto economico precistente, e invece solo il progresso della tecnica e le forze economiche siano innovatrici: quindi i conflitti, le lotte di classe, le catastrofi rivoluzionarie sarebbero un prodotto della perenne forza di sviluppo insita all'economia, contro l'inerzia della tradizione rappresentata da tutte le sovrastrutture ed ideologie ¹⁾.

Se non che, come abbiamo rilevato, ad es., per l'idea della giustizia, l'Engels ha distinto l'azione delle ideologie in due direzioni: la conservatrice e la rivoluzionaria. Il conflitto è pertanto duplice: delle forze economiche innovatrici contro le sovrastrutture ed ideologie tradizionali conservatrici; delle ideologie rivoluzionarie, che antecipano e disegnano le sovrastrutture e gli stessi rapporti economici a venire, contro le condizioni economiche esistenti.

In questo secondo conflitto appare la funzione degli ideali etico-giuridici: esso ci conduce alla discussione del problema della morale nel materialismo storico.

Ha osservato il Croce che né il Marx né l'Engels furono filosofi dell'etica, ma s'occuparono soltanto della funzione

¹⁾ Questa conclusione ci appare nel Masci: *Il mater. stor.*, cfr. pp. 9, 12, 20, 60.



della morale nei movimenti sociali e del metodo d'educazione del proletariato ¹⁾). Il problema che li preoccupava era d'indole storica e pratica piuttosto che dottrinale: la morale interessava loro come *fatto*, anziché come sistema filosofico. E come *factum*, secondo il rilievo del Labriola, non individuale, ma sociale; non in quanto imperativo interno alla coscienza, ma in quanto condotta pratica effettiva, che, se può anche tradursi in teoria, si esplica però sopra tutto negli atti: « qui si tratta dei fenomeni di massa », si tratta della vita e non della scienza formale ²⁾).

Ora come fatto storico, come fenomeno di massa, la morale presentava lo stesso problema delle altre ideologie: problema della formazione e della funzione storica. Ma l'affermazione della dipendenza delle concezioni morali dalle condizioni di vita non aveva per il Marx e l'Engels un valore soltanto teoretico (materialismo storico), sì anche pratico (lotte di classe). Si volgeva contro le illusioni degli utopisti e dei *veri socialisti*, che sognavano di riformare il mondo col predicare un ideale di giustizia; e contro il dogmatismo conservatore, che in nome delle verità eterne e definitive respingeva le aspirazioni rivoluzionarie del proletariato. Agli uni e agli altri ugualmente l'Engels oppone il principio, che per le classi ³⁾ non esista se non morale di classe: vane quindi le utopie, sia socialiste sia reazionarie, che pretenderebbero far accettare a tutta una classe una

¹⁾ *Mater. stor. etc.*, 151-2.

²⁾ *Del mater. stor.*, 95-9. Le teorie quindi interessano solo in quanto vogliono porsi in rapporto con la condotta pratica, quale critica o quale giustificazione; in quanto cioè mirino ad avere una funzione nella vita sociale.

) Non si insisterà mai a bastanza su questo punto; che qui è questione sempre delle classi, non degli individui, perchè trattandosi di una dottrina storica, interessano i fenomeni di massa, non quelli individuali. Qualche singolo aristocratico poteva essersi fatto seguace e propugnatore delle ideologie del terzo stato, qualche singolo borghese della morale proletaria (S. Simon, Owen etc.); ma la *classe* aristocratica, la *classe* borghese non potevano abdicare alle loro ideologie di classe.



morale, che non è sua, perchè non risponde alle sue condizioni di vita e al suo angolo visuale.

Dire il comunismo dottrina, non di partito o di classe, ma liberatrice dell'umanità (scriveva l'Engels nella prefaz. del 1892 alla *Lage d. arbeit. Klassen*) è giusto in teoria, ma nella pratica è più dannoso che inutile. Una morale superiore alle lotte non può più essere arma di lotta: porre l'umanesimo al di sopra degli antagonismi di classe significa separarlo dall'azione di quella classe, che dalla sua condizione di *Unmenschlichkeit* è spinta a vincere le resistenze delle classi, che s'oppongono all'attuazione di esso: significa quindi togliere a questa classe il mezzo di raggiungere l'unità della sua coscienza solidale e la pienezza delle sue energie, e togliere all'ideale la forza, che deve tradurlo nella realtà.

Ogni tentativo diretto in questo senso appare all'Engels, come dichiara contro il Mazzini, il Ledru Rollin etc., un tentativo di truffa a danno delle classi oppresse e (avrebbe potuto aggiungere) anche a danno dell'ideale che esse perseguono.

Questa medesima persuasione e questo stesso intento si trovano in fondo all'affermazione dell'*Antidühring*, che ogni morale sia sempre stata morale di classe.

« Noi respingiamo ogni tentativo d'imporci un sistema
« di morale dogmatica come legge eterna, definitiva, immutabile, sotto pretesto che il mondo morale abbia pure i suoi
« principi permanenti superiori alla storia... Noi affermiamo
« al contrario che ogni morale è stata finora... una morale
« di classe: o ha giustificato la dominazione e gli interessi
« della classe regnante, o ha rappresentato... la rivolta contro
« questa dominazione e gli interessi futuri degli oppressi »¹⁾.

Ma questa affermazione fa parte di una *teoria storica*, non di una *dottrina etica*: e chi ne ha tratto la conclusione dell'antieticità del materialismo storico, ha confuso due angoli visuali che debbono rimanere ben distinti. Così il Masci, quando ha creduto scorgervi una forma della morale della

¹⁾ *Antid.* p. I, c. IX.

vita e della potenza poco meno atomistica dell'anarchica o di quella del superuomo, e senza avere per sé [la scala dei valori, cui questa si appella. « Togliete le idealità morali... « e non resterà che la lotta brutale pel brutale soddisfacimento dei bisogni. Non è la redenzione ma l'abbruttimento « dell'umanità... Il materialismo storico... dissolve l'unità « morale della specie umana e... si appaia con la morale « del Kalliele platonico e con quella della *bionda belva da preda* del Nietzsche » ¹⁾.

Ora il materialismo storico non intende se non riconoscere quello, che è (o crede) un fatto, lasciando alla morale il compito di valutarlo eticamente. E se l'Engels nel campo della teoria della storia afferma che non vi siano state se non morali di classe, nel campo dell'etica ammette anche una valutazione dei vari sistemi di morale, e la possibilità quindi di disporli in una scala di valori; riconosce un progresso etico nella storia dell'umanità; afferma la possibilità di una morale veramente umana ²⁾; vede per il perfezionamento degli ideali etici, non meno che per lo sviluppo delle conoscenze, aperto un cammino infinito. « La sovranità « del pensiero... e la conoscenza della verità... non possono « essere pienamente realizzate che dall'umanità nel corso « d'una vita infinita ». I sistemi storici di morale sono, come la morale cristiana feudale, la borghese contemporanea, la proletaria dell'avvenire, nulla più che tappe di questo faticoso cammino ascensionale: nessuna è vera nel senso assoluto di verità definitiva; contiene però più elementi durevoli quella, che, nel presente, costituisce il superamento del presente: la morale proletaria. Non si ha ancora superamento completo della morale di classe, non si ha ancora morale ve-

¹⁾ *Il mater. stor.*, 66-68

²⁾ È singolare il fatto che il Masci creda di combattere l'Engels asserendo, al par di lui, l'esistenza di un progresso morale nella storia dell'umanità, rivolto verso l'*humanitas*. Così mostrava d'essersi fermato alle parole, invece di penetrar lo spirito dell'Engels, il Chiappelli, quando credeva di riscontrare in lui un ostentato disprezzo delle idealità morali (*L'idea mor. nel social.*, in *Social.*, e *pens. mod.*)

ramente umana, perchè ad aver questa occorre che sian scomparsi dalla vita anche i ricordi degli antagonismi di classe ¹).

Le morali di classe sono dunque giudicate e disposte in una scala di valori per mezzo del concetto di una morale umana: ma questo ideale è, come ogni ideale che abbia a rimaner sempre degno di questo nome, rappresentato infinitamente perfeffibile; raggiungibile non da questa o quella età storica, ma soltanto dall'umanità nel corso di una vita infinita: che è come dire irraggiungibile, perchè perennemente progressivo ²).

Questi accenni, che nell' Engels sono affatto incidentali, sono tuttavia sufficienti a distruggere la leggenda dell' antichità del materialismo storico; leggenda, che si fondava sullo scambio di ciò, che l' Engels considera fatto reale, con l' ideale cui egli aspirasse ³). L' equivoco deriva, al solito, dall' Engels stesso, che, per es., contro il Müllberger nella *Questione delle abitazioni*, per accentuare l' antitesi ha dichiarato che il proletariato aspira al proprio dominio, « quindi a un dominio di classe », e tende alla propria dittatura come al più prossimo fine della lotta ⁴); ma queste frasi non debbono farci dimenticare che in tutta l' opera dell' Engels, dal 1844 in poi, il proletariato è fatto rivendicatore della soppressione, non di questo o quel privilegio di classe, ma delle classi medesime. Come classe, che soffre non questa o quella ingiustizia ed oppressione, ma l' ingiustizia e l' oppressione semplicemente, che non può appellarsi ad un titolo storico, ma solo ad un titolo umano, esso era stato detto dal Marx rivendicatore della *Menschlichkeit*. E l' Engels nello stesso *Anti-dühring* conferma quest' idea: il proletariato è in condizioni

¹) *Anti-d.* p. I, c. IX.

²) Cfr. anche nell' opuscolo sul Feuerbach le osservazioni sul carattere rivoluzionario del rapporto dialettico tra reale e razionale e sull' infinità dello sviluppo conoscitivo, morale e materiale. E cfr. Kant: *Idee z. allg. Gesch. in weltb. Abs.*

³) È la stessa confusione, che ha fatto considerare utilitaristi taluni pessimisti tipo Larochefeucauld.

⁴) p. 60 (Ciccotti).



di dover far trionfare la rivendicazione della soppressione delle classi, sotto pena di cadere nella schiavitù dei *coolies* cinesi.

Perchè dunque dice egli che non si è ancora superata la morale di classe, invece di scorgere nel proletariato, secondo l'espressione del Lassalle, la classe in cui si avvera la *dedizione all' universale*, la cui idea è l'idea etica universale? Evidentemente perchè la lotta contro l'oppressione è inevitabilmente conflitto con gli oppressori, e l'odio, che si accende in questi antagonismi, non potrà spegnersi e lasciar libero il campo alla morale pienamente umana, se non quando, come dice l'Engels, sia scomparsa ogni traccia e memoria di questi contrasti.

Ma anche prima di ciò la morale propria del proletariato ha teoricamente (si ricordi la distinzione fra teoria e pratica nella prefazione alla *Lage d. arbeit. Klassen*) un valore universale, umano, per il fatto stesso che tutti gli ideali sorgono in opposizione dialettica alla realtà, come superamento di essa. La morale delle classi dominanti, come forza tradizionale, è riflesso delle condizioni esistenti; ma quella delle classi oppresse, come forza innovatrice, ne è negazione¹). Quindi una morale, che neghi le differenze di classe, non può non essere universale.

Le espressioni, comuni al Marx e all'Engels, che la questione sociale non sia questione morale, e che la morale condanni solo il già condannato dalla storia, si spiegano molto agevolmente, come ha fatto il Croce, nel senso che un problema storico non si risolva con discussioni etiche. Ma mentre la prima espressione si riferisce anche alle concezioni e discussioni individuali, la seconda ha in vista soltanto i fenomeni di massa. Come teoria individuale (utopia) la morale

¹) La affermazione del Kautsky (*Le marxisme etc.*, 41-2), che nel materialismo storico non c'è posto per una morale indipendente dalle forze economiche e superiore ad esse, non corrisponde esattamente al pensiero dell'Engels. Già il Sorel (*Saggi*, 284-5) mostrava come il Marx ammettesse il contrario della proposizione del Kautsky.



può condannare anche ciò, su cui la storia è ben lontana dall'aver pronunciato il suo giudizio: ma, dice l'*Antidühring*¹⁾, quel grido di abolizione degli antagonismi e delle differenze di classe, che, tante volte sorto, altrettante era spirato senza risonanza, viene oggi ripetuto da milioni di echi, appunto perchè dal processo storico è sorto il proletariato, per il quale quel grido riassume una esigenza imprescindibile, rappresenta una questione di vita o di morte.

È un'applicazione di quel principio, su cui insiste l'Engels nell'opuscolo sul *Feuerbach*, del rapporto dialettico fra la realtà e la razionalità, che mentre non esclude, anzi afferma la funzione storica degli ideali etici, consente però d'intendere la necessità e la funzione storica del male²⁾. La condanna morale, che noi potessimo pronunciare come individui, non risolve il problema storico: storicamente il male, che noi oggi condanniamo, può anche aver rappresentato un progresso³⁾; ma quando si sono preparate condizioni nuove, per cui quel male possa essere superato, la condanna, affermata *dalla classe* interessata, viene a costituire una forza rivoluzionaria. Così la rivendicazione dell'umanesimo è, come ho mostrato parlando della *Lage d. arbeit. Klassen*, per l'Engels condizione del raggiungimento, da parte del proletariato, della coscienza e solidarietà di classe, senza le quali non sarebbe possibile la sua azione storica⁴⁾: è, come aveva detto il Marx, l'arma spirituale del proletariato, che ne è, a sua volta, l'arma materiale, la forza di attuazione.

1) *Antid.* p. II. c. I in fine.

2) Si veggia a questo proposito anche il biasimo, mosso al Feuerbach in quest'opuscolo, e agli utopisti nel primo cap. dell'*Antid.*, di non intendere la funzione storica del male.

3) Cfr. per la schiavitù nell'*Antid.*, p. II, c. IV.

4) Questo semplice rilievo è risposta sufficiente alle obiezioni o agli appunti, tante volte ripetuti, dal Malon al Chiappelli, dal Bernstein al Loone. È caratteristico notare come, rispondendo al Bernstein, che proclamava per il proletariato la necessità di una morale superiore, il Kautsky, che voleva confutarne il richiamo a Kant in nome del materialismo storico, al pari di lui concludesse: « Nostro dovere è... elevare il proletariato

Soltanto partendo da questi concetti si può intendere quello, che l'Engels scrive, per es. nell'*Antidühring* e nell'opuscolo sul Feuerbach, intorno alla moderna esigenza di uguaglianza; soltanto richiamandosi ad essi si possono comprendere la teoria del plusvalore e il processo al capitale e l'auspicata conquista del regno della libertà.

L'Engels respinge, dell'idea di uguaglianza, le interpretazioni, che, come quella del Dühring, gli paiono erranee, non l'idea stessa, alla quale riconosce, dal Rousseau in poi, una importante funzione non soltanto teorica, ma anche politica nella grande rivoluzione e, ai giorni nostri, quella di mezzo di agitazione socialista in tutti i paesi. Che egli neghi a questa idea il carattere di verità eterna, è fatto che appartiene al punto di vista storico, non a quello etico; riguarda l'apparizione dell'idea nella storia, non il suo contenuto e valore ideale.

È quindi affermazione che si spiega con due ordini di considerazioni: I.) che, com'egli dice, la dichiarazione dell'uguaglianza di diritti di tutti gli uomini in quanto *uomini*, non poteva apparire nelle società antiche, ove agli schiavi non era riconosciuta la personalità umana: il terreno adatto per tale rivendicazione si forma soltanto attraverso al medio evo; II.) che in una futura società d'uguali, perduta fin la memoria delle differenze di classe, l'idea di uguaglianza sarà *aufgehoben* nella realtà. ¹⁾

In altri termini, la negazione dell'eterna verità di queste idee fa parte dell'opposizione all'idealismo hegeliano: non ammettendo idee per se stanti, ma solo nella coscienza degli

con l'altezza del fino a vita intellettuale più alta, impedire che la banalità dei bisogni del giorno soffochi l'idealismo e la coscienza della grande missione storica che gli è affidata». Cfr. Malon: *Morale sociale*; Chiappelli: *L'idea mor. nel social. (Social e pens. mod.)*; Gentile: *Filos. di Marx*, 37-41 144-5; Leone: *La revis* etc. 150-1; Berstein: *op. cit.* 217-20, 303-5; Kautsky: *op. cit.* 37-42, 313-16, 361-2; Sorel: *Saggi*, 284-5 etc.

¹⁾ Ossia: nessuno sentirà il bisogno di erigere ad affermazione teorica di diritto uno stato di fatto che nessuno contesti o minacci: venuto meno il rapporto dialettico colla realtà, l'ideale perde la sua esistenza di ideale.

uomini, l'Engels vede nel loro apparire e diffondersi un fatto storico, che egli tende a spiegare per mezzo delle condizioni di vita, dei bisogni e delle esigenze dello sviluppo sociale: la borghesia in tal modo, per le necessità del suo sviluppo, cui contrastano i privilegi e vincoli feudali, è condotta a rivendicare la libertà e l'uguaglianza sotto la forma universale di *diritti dell'uomo*; il proletariato poi, che accompagna la borghesia come l'ombra il corpo, dalla abolizione dei *privilegi* di classe passa a richiedere l'abolizione delle *classi stesse*, non soltanto come protesta rivoluzionaria contro le disuguaglianze stridenti (utopia), ma come sviluppo del principio stesso della borghesia, rivendicando, oltre la uguaglianza formale (giuridico-politica), quella sostanziale (sociale ed economica ¹).

Ma spiegare come fatto storico l'affermazione storica di questo principio, non è nè negare ad esso la capacità di tradursi in fattore di storia (questo anzi l'Engels afferma esplicitamente), nè metterne in discussione il valore morale. L'Engels, quando combatte le verità eterne, ha in mente due avversari: l'idealismo, che conferirebbe a queste verità un'esistenza per se stante, e il conservatorismo, che pretenderebbe fissare principi immutabili e definitivi. I due avversari, cioè, che si univano nel *sistema* hegeliano, al quale egli vuole opporre il *metodo* dialettico, con la perpetuità illimitata del suo movimento.

La polemica contro il Dühring su questo punto si intende meglio, collegandola a quella contro l'Hegel nell'opuscolo sul Feuerbach: e non è senza significato il fatto che l'Engels, nell'*Anti-Dühring*, ogni volta che dice: verità eterne, aggiunga: definitive, immutabili, senza appello.

Ma ricondotti alle coscienze umane e alle condizioni di perfettibilità, che ne renda possibile il superamento, i principi morali non per ciò perdono il loro valore: sono anch'essi, all'ideale punto-limite della loro perfezione, fra quelle verità incondizionate la cui conoscenza « non può

¹) *Anti-D.*, loc. cit.



esser pienamente raggiunta se non dall'umanità nel corso d'una vita infinita ». Ma se la vita dell'umanità è per l'Engels un continuo avanzamento verso la mèta ideale, anche nelle concezioni morali si viene a riconoscere un progresso, che dalla considerazione *sub specie temporis* tende a quella *sub specie aeternitatis*, anche se non potrà mai raggiungerla. Il punto-limite della assoluta perfezione ha una esistenza puramente ideale; ma precisamente per ciò può spiegare la sua efficacia sulla realtà ed avere il suo pieno valore etico. E questo giova a spiegarci come anche alle concezioni etiche reali l'Engels non disconosca il loro valore. Egli dice nell'*Antidühring*: sarebbe assurdo condurre la rivendicazione d'uguaglianza oltre la richiesta dell'abolizione delle classi, che è il vero contenuto della rivendicazione proletaria; e nell'opuscolo sul Feuerbach la spiega quale diritto uguale ai mezzi materiali e spirituali (cultura) della felicità.

Egli intende contenerla nei limiti di esigenza dell'umanesimo, di conseguenza naturale del principio della personalità umana; ma fissare i limiti di un principio etico-giuridico significa dargli, entro i limiti fissati, la propria adesione ¹).

Le osservazioni dell'Engels intorno alla moderna esigenza di uguaglianza coincidono con quelle che, dalla *Misère de la philos.* al *Capitale*, altri ha già rilevate nel Marx ²), e trovano il loro antecedente nella *Lage d. arbeit. Klassen*. L'uguaglianza giuridico-politica fa sentire nella società moderna quell'antitesi salariato-padrone, che non era sensibile nei regimi a disuguaglianza completa: la rivendicazione di uguaglianza del proletariato è quindi anche insofferenza di ogni soggezione dell'uomo all'uomo, ed ha, come esigenza dell'abolizione delle classi, non soltanto un valore economico,

¹) Cfr. *Antid.* p. I, c. IX; *Feuerbach etc.*, p. 24 (Ciccotti).

²) Cfr. Art. Labriola: *Marx nell'econ. etc.*, 164-172, 195-218; il Labriola sostiene che per il Marx queste lotte e rivendicazioni abbiano valore e natura soltanto morale, non economica, il che mi pare eccessivo.



ma anche morale: « l'elemento umano, su cui si fonda questa rivendicazione, è originario ed irreduttibile ¹⁾ ». L'ammirazione, tante volte manifestata dal Marx e dall'Engels, per l'altezza morale del proletariato, si collega con questi concetti; come il loro disprezzo per il *Lumpenproletariat* è certamente anche disprezzo per la sua insensibilità morale.

E non v'ha dubbio che da quando il Marx, contro la scuola storica, presentava il proletariato, che si appella ad un titolo non storico ma umano, da questo principio dell'umanesimo, sempre rimasto vivo nello spirito di lui e dell'Engels, avesse a rispuntare continuamente nelle loro dottrine il deriso, annientato, sepolto *diritto di natura* ²⁾.

Il caso più rilevante è, a mio parere, nella teoria del plusvalore.

Questa teoria non è una pura e semplice conseguenza della teoria del valore, accolta dal Marx e dall'Engels. Può sembrare che la proposizione: « il valore dei beni prodotti col lavoro è costituito dalla quantità di lavoro socialmente

¹⁾ Art. Labriola, *Marx nell'econ.*, 211. Si veggia su questo punto anche la polemica del *Manifesto* contro il socialismo conservatore, e i passi dell'Engels, citati nel cap. XI, ove si parla della irriducibile antitesi che è inerte al rapporto stesso del capitale.

²⁾ Cfr. su questo anche Sorel, *Saggi*, 214 e segg.; Labriola (Arturo): *Riforme e rivol.*, 114 e segg. — È interessante rilevare la risurrezione del diritto di natura in Antonio Labriola, che pure nei saggi sul materialismo storico lo considerava ben morto e seppellito. In una conferenza di propaganda, contemporanea alla preparazione di quei saggi (cfr. la dichiarazione a p. 301 del volume *Scritti vari di filos. e di polit.* a cura di B. Croce) egli saluta gli operai col titolo 'signori per diritto di natura', afferma che non è diritto di natura l'oppressione, parla di nuovo diritto e di nuova morale, di tradurre in pratica il principio assoluto del diritto e della morale etc. Si potrà osservare: è una conferenza di propaganda. E sta bene: ma a parte il fatto, che anche altrove (p. 343 dello stesso volume) si parla di diritto al lavoro e all'esistenza come di principi fondamentali del socialismo, che cosa significa il ricorrere nella propaganda al *diritto di natura*, se non riconoscergli una funzione storica, una capacità di suscitare le energie volutarie e di determinare e dirigere la praxis storica? Il diritto di natura usato nella propaganda viene a insediarsi entro il materialismo storico.



necessario a produrli », conduca, per l'uguaglianza che stabilisce fra valore e lavoro, alla conclusione che il valore creato appartenga al lavoratore. Se non che in tal modo si viene per l'appunto a enunciare quel *diritto al prodotto integrale del lavoro*, che il Marx e l'Engels hanno sempre respinto, perchè ormai senza significato anche in una società, senza divisione di classi, ove I) vigendo la divisione del lavoro, la produzione è fatta per lo scambio e non per il consumo diretto, e quindi si tratterebbe non di appropriarsi il prodotto proprio, ma di trovare l'equivalenza nello scambio; II) data la natura sociale della produzione, nessuno può dire: questo è mio prodotto, questo m'appartiene; e quindi anche per lo scambio, che non avviene direttamente fra gli individui produttori, non può valere il principio dell'equivalenza col prodotto proprio.

Inoltre il fatto, che la conclusione su enunciata non possa esprimersi se non in termini giuridici di *proprietà*, mostra che usciamo, non soltanto dal campo della pura economia, ma anche da quello dei rapporti economico-giuridici di *scambio*.

Indubbiamente il concetto del *sopravalore*, in quanto è concetto di una detrazione, non è concetto economico: e ciò anche senza tener conto del rilievo importantissimo del Croce, che *sopra-valore*, che è quanto dire *extra-valore*, è in pura economia una parola priva di senso. Ma, pensa il Croce, si tratta di un *concetto di differenza*, ottenuto per via del paragone di ciò, che avviene nella società capitalistica, col concetto *tipo* del valore-lavoro ¹⁾. E, d'altra parte, il Sorel ha sostenuto che la stessa teoria del valore sia una dottrina giuridica, non economica, che serva ad interpretare i rapporti giuridici in una società, in cui il rapporto fra le produzioni risulti dalla loro conversione in merci ²⁾.

Per risolvere quindi il problema, se il concetto del *sopravalore* sia deducibile da quello marxistico del valore,

¹⁾ *Mater. stor. etc.*, 101-2.

²⁾ *Saggi di critica del marxismo*, 378 (e anche 193 e segg.).



dobbiamo brevemente accennare alle questioni di interpretazione sorte intorno a quest'ultimo.

Seguendo la via tracciata da alcuni accenni dello Schmidt e da una formula del Sombart, accettata, con qualche riserva, dall'Engels stesso, e corretta e precisata da Antonio Labriola¹⁾, il Croce, con l'acume consueto, ha sostenuto essere per il Marx e per l'Engels il valore-lavoro un *fatto*, pensato come *concreto in una società economica* in quanto società lavoratrice, ed *assunto come tipo*²⁾.

Questa definizione a me sembra possa utilmente completarsi, con l'aggiungere che la società economica, nella quale al fatto del lavoro appare associato quello del valore, è una società, in cui vige la divisione del lavoro, e si avvera quindi la produzione per lo scambio; giacchè senza scambio il concetto di valore non avrebbe ragion d'essere.

Con lo scambio per altro appaiono rapporti giuridici; sicchè anche le affermazioni del Sorel hanno la loro legittimità accanto a quelle del Croce, e possono utilmente associarvisi. Una fusione di entrambe, corrispondente allo spirito della dottrina marxistica, mi sembra sia nell'analisi, compiuta da Arturo Labriola, la cui conclusione si enuncia in termini analoghi a quelli usati dal Croce³⁾.

Riassumo brevemente dal libro del Labriola.

Il valore è una categoria, che appare soltanto in una società dove ci sia produzione per lo scambio, dove esistano merci. Nello scambio entrambi i contraenti sono ad un tempo compratori di prodotto utile per l'acquirente e venditori di prodotto senza utilità per chi lo cede: i contraenti acquistano un'esistenza sociale identica nello scambio, il quale stabilisce e realizza un rapporto di uguaglianza fra le persone che scambiano. Il valore trasferisce alle cose il rapporto

1) Cfr. Sombart: *Zur Krit. d. oekon. Syst. v. K. Marx* (in *Arch. f. Soz. Gesetzgeb. u. Statistik*, 1894); Engels: *Dal terzo volume del Capitale*, Roma, 1896; A. Labriola: *Discorrendo* etc., 21.

2) *Mater. stor.* etc., pp. 85-103.

3) *Marx nell'economia* etc., 90-104.



che è tra le persone; dev'esser quindi anch'esso rapporto d'uguaglianza; e, come l'atto dello scambio è fusione di compra e vendita, il valore è fusione di valor d'uso e valore di scambio. Quindi la sua misura deve essere in quella qualità, che rende uguali gli individui in quanto esseri sociali, cioè nella qualità di produttori parcellari o lavoratori: messo da parte il valor d'uso, non resta alle merci altra qualità, che d'esser prodotti del lavoro, di rappresentare erogazioni di lavoro umano. Su questo terreno il valore deve rispecchiare l'uguaglianza fra i contraenti: l'uguaglianza, che noi vediamo fra le cose, non è se non riflesso mistico dell'uguaglianza reale che è tra le persone. Ma persone assunte *come tipo*, preseindendo dalla soggettività individuale dei loro bisogni (utilità), per tener presente soltanto la loro natura sociale di produttori (lavoro). Per mezzo di questi uomini *tipici* si è costruita una teoria *tipica* del valore.

Orbene, accogliendo queste interpretazioni della teoria del valore, si può in esse trovare implicita la nozione del sopravvalore? È questa nulla più, che la differenza tra la nozione-tipo del valore e il fatto concreto che si realizza nella società capitalistica?

Per rispondere a queste domande ci è utile richiamarci alla differenza, che intercede su questi punti fra la scuola ricardiana e la dottrina marxistica, quale fu l'umeggiata dall'Engels specialmente nelle prefazioni al *Capitale e salario*, alla *Misère de la philosophie* e al II vol. del *Capitale*, oltre che in vari luoghi dell'*Anti-dühring* e di altre sue opere.

La uguaglianza valore-lavoro non risale soltanto a Ricardo: il Marx, e, sulle sue orme, l'Engels, hanno rilevato che essa esisteva in germe già nello Smith; e si potrebbe agevolmente mostrare come rimontasse fino al Locke¹). Ma Ricardo, nel costituirla a teoria fondamentale, nell'esordio dei suoi *Principi*, vi fondava anche la concezione del plus-valore, di cui già lo Smith, e, prima ancora, James Stenart

¹) *Two treatises on civil government*: cfr. il mio saggio su *La filos. della propr. di J. Locke* (in *Fra il dir. di nat. e il comunismo*, Mantova, 1909).



avevano intraveduta l'esistenza; un *pamphlet* del 1821 poi, com'ebbe a mostrare il Marx, dalla uguaglianza valore-lavoro traeva l'altra sopravvalore-sopralavoro (*surplus produce, surplus labour*).

Ma tutte queste teorie e le numerose derivazioni socialistiche, che se ne hanno da Owen in poi, con Edmonds, Thompson, Bray, Gray etc., si fondano sempre su un concetto, che gli stessi Marx ed Engels, agli inizi dei loro studi di economia, avevano accettato: che nel contratto fra capitalista e lavoratore la merce, che è oggetto di compravendita, sia il *lavoro*. Allora, se il salario è corrispettivo del lavoro, se è il suo valore, deve presentarsi la uguaglianza ricardiana valore-lavoro.

« Invero come si determinerà il valore del *lavoro*? Col « lavoro necessario in esso contenuto. Ma quanto lavoro è « contenuto nel lavoro di un operaio per un giorno, per una « settimana, per un mese, per un anno? »¹⁾ L'unica differenza, che *socialmente* potrebbe stabilirsi, sarebbe quella, dimenticata per es. nelle utopie di Bray e Gray²⁾, tra lavoro di ogni individuo e lavoro medio, tra lavoro effettivamente speso e lavoro socialmente necessario. Ma questa differenza, che potrebbe apparire nella pratica *individuale*, scompare in una scienza *sociale* dei rapporti economici.

Quindi la giornata di lavoro dovrebbe equivalere nè più nè meno che a se stessa, cioè all'intero suo prodotto. Ma Ricardo stesso, all'esordio dei suoi *Principi*, aveva messo, accanto alla proposizione dell'uguaglianza valore-lavoro, l'altra della ripartizione del prodotto sociale complessivo nelle tre classi dei proprietari fondiari (rendita), capitalisti (profitto) e lavoratori (salario). Il valore del lavoro (salario) appariva non più misurato dal lavoro stesso: l'unità di misura di tutti i valori non era più tale per il valore proprio. Contro questo seoglio del plusvalore, dice l'Engels, andò ad infrangersi la scuola di Ricardo.

¹⁾ Prof. a *Capitale e salario*, a p. 15 (*Crit. soc.*).

²⁾ Cfr. Prefaz. dell'Engels all'*Antiproudhon*, 8-9 (Ciccotti).



Il fatto del plusvalore non era una soluzione, era un problema: i ricardiani, che si stavano contenti alla sua scoperta, credevano d'aver trovato il phlogiston e dovevano ancora cercare l'ossigeno; dovevano cioè risolvere il problema della contraddizione, obiettata contro Ricardo dagli economisti avversari: « Se il valore di scambio d'un prodotto è uguale al tempo di lavoro che vi è contenuto, il valore di scambio d'una giornata di lavoro è uguale al suo prodotto. Ossia il salario dev'essere uguale al prodotto del lavoro. Ora il contrario è vero ¹⁾ ».

La difficoltà non si risolveva col cercare il valore della merce nelle *spese* di produzione: per questa via, mostra l'Engels, non si poteva concludere che col trovare o per i prodotti un valore, che supera le spese di una somma uguale al profitto, o per il lavoro due valori diversi tanto in misura di danaro quanto in misura di tempo. L'uscita la trovò il Marx.

Per intendere il significato e l'importanza della sua correzione occorre tener presenti alcune considerazioni. Tanto la teoria ricardiana, quanto le critiche mossele, si aggiravano intorno all'uso equivoco del termine *lavoro*; dietro esso si comprendevano due concetti distinti: quello della capacità produttrice (forza di lavoro) e quello dei risultati cui essa dà luogo (prodotto). Ora, al momento del contratto, la merce, che effettivamente esiste, è la forza di lavoro, cui quindi si può applicare l'uguaglianza valore-lavoro, misurandone il valore di scambio dalla quantità di lavoro sociale *crystallizzato* che essa contiene; il futuro prodotto di questa attività esiste invece solo potenzialmente, e non potrebbe essere valutato come oggetto di scambio, perchè lo scambio è di oggetti reali, non di problematiche potenzialità.

Orbene nella disputa fra ricardiani e avversari, mentre

¹⁾ L'obiezione è riassunta in questi termini dal Marx nella *Crit. dell'econ. polit.* Ma è evidente che qui si suppone che il lavoratore venda non già la giornata di lavoro, sì bene il prodotto di questa. Sulle conseguenze di questo scambio v. più oltre nel testo.



tutte le altre merci erano considerate in quanto *prodotti*, ricorrendo per la determinazione del valore alla *causa* operante (lavoro) da cui risultano, per il lavoro invece, considerato come *capacità produttrice*, si ricorreva agli *effetti* che ne derivano. Dalla non avvertita opposizione dei due angoli visuali nascevano tutte le contraddizioni della teoria ricardiana: l'equivoco fu risolto dal Marx. La merce, di cui è oggetto il contratto fra capitalista e lavoratore, non è il lavoro ma la *forza di lavoro*. E il valore di questa si misura, come quello di ogni altra merce, dalla quantità di lavoro socialmente necessario alla sua produzione (spese di sussistenza e di riproduzione dei lavoratori). Che questa merce abbia la proprietà di essere sorgente d'un valore maggiore del proprio, non importa: anche delle macchine potrebbe dirsi altrettanto; eppure nessuno sognerebbe per esse la rivendicazione di un prezzo uguale alla loro capacità di produzione. La merce è tale in quanto prodotto, non in quanto potenzialità produttrice; il valore di scambio si stabilisce prescindendo dall'utilità, che non potrebbe commisurarsi se non secondo la soggettività individuale dei bisogni: si stabilisce quindi per mezzo dell'uguaglianza valore - lavoro.

Ora applichiamo pure questo valore tipo al contratto di compra-vendita della forza di lavoro: dove e come può tale applicazione dar luogo al concetto di sopravvalore, di detrazione, di sfruttamento etc.?

O riduciamo la nozione di sopravvalore alla semplice constatazione che tutte le macchine (compresa la macchina-uomo) hanno la capacità di estrarre una quantità di lavoro (e quindi di valore) superiore a quella, che si è richiesta per la loro produzione; e avremo nulla più che l'osservazione obiettiva e fredda dell'esistenza di una sproporzione quantitativa tra effetti e cause, di una differenza tra valore di scambio e valore d'uso; ma nessuna violazione della legge del valore (di scambio) e nessuna possibilità di giungere a conclusioni di detrazione, di sfruttamento, di lavoro non pagato. O vogliamo nella nozione di sopravvalore includere queste altre, di natura giuridico-morale, e allora dob-



biamo riconoscere che per giungervi non basta l'uguaglianza valore del prodotto = lavoro produttore.

L'Engels lo riconosce nell'*Antidühring*¹⁾: se anche dopo alcune ore il lavoratore abbia già prodotto tanto, da rimborsare al capitalista la spesa del salario, il fatto, che durante la giornata di lavoro egli crei un valore in più, è una fortuna per il compratore della forza di lavoro, ma non è punto, secondo le leggi dello scambio delle merci, una ingiustizia di cui soffra il venditore. Il lavoratore, per affermare l'esistenza di un sopralavoro non pagato, di un sopravvalore detratto, deve, secondo l'espressione dello stesso *Antidühring*, « avere un'idea dell'affare concluso affatto diversa » da quella del capitalista.

Fin che noi rimaniamo nell'ambito del principio, che, secondo il Marx, caratterizza l'epoca capitalistica, « che la forza di lavoro prende per il lavoratore stesso la forma di una merce », non c'è posto per fondamentali e decisive rivendicazioni giuridiche del proletariato. « Quando questa merce speciale, dice l'*Antidühring*, viene sul mercato, il suo valore, come quello d'ogni altra merce, è determinato dal tempo di lavoro socialmente necessario per produrla²⁾ ». Il Sorel³⁾ che, seguendo in parte il Marx, ha creduto di stabilire su questo terreno tutto il conflitto del diritto del capitalista come compratore, contro il diritto dell'operaio come venditore, non ha visto chiaro su questo punto. Su questo terreno il proletariato può piatire soltanto in linea criminale, secondo l'espressione del Sorel stesso, reclamando contro i tentativi capitalistici di togliere alla « macchina che produce la merce forza di lavoro (corpo del lavoratore) » le condizioni necessarie al mantenimento: ma queste rivendicazioni possono essere soltanto di miglioramenti di orario o di salario, non di abolizione del rapporto del salariato; possono riguardare la misura dello sfruttamento, non lo sfruttamento

¹⁾ *Antid.*, P. II, c. VII.

²⁾ *Antid.*, P. III, c. IV.

³⁾ *Saggi etc.* 201-7.



per se stesso, non l'esistenza del sopravvalore¹). E anche la disputa sulla misura riguarderà il limite fisiologico non il limite morale. Nè basta sostituire al concetto di operaio-venditore di forza di lavoro quello di operaio-macchina produttrice di merce forza di lavoro, per giungere al concetto di plusvalore.

Se il lavoratore è considerato quale macchina produttrice di forza di lavoro, il contratto, anzi che di vendita del prodotto di questa macchina, è di locazione della macchina stessa, e il diritto del lavoratore, di fronte al capitalista, è di esigere che esso provveda alle spese di manutenzione (sussistenza) oltre che a quelle di ammortamento e interesse del capitale macchina (riproduzione)²).

Ma qual'è il limite di tali spese? Per le altre macchine potrà determinarsi senza troppe contestazioni o dispareri; ma per la macchina *uomo* entrano in campo i bisogni, che nella loro natura soggettiva sono infiniti; e la contestazione, che sorge sulla distinzione di quelli necessari da quelli non necessari, porta da una parte la tendenza, che l'Engels aveva rilevato nella *Lage d. arbeit. Klassen*, all'infinito abbassamento dei salari per parte dei capitalisti, dall'altra, per parte dei lavoratori, l'aspirazione ad un infinito elevamento.

Come si determina su questo terreno il sopravvalore? Può mai dalla differenza fra due tendenze, che progrediscono

¹) Cfr. il *Capitale* nel cap. su *la giornata di lavoro*, che da quest'angolo visuale combatte le tendenze vampiresche del capitalismo, ma ammette che l'uso della forza di lavoro appartenga al capitalista. La *natura speciale* di questa merce, di cui qui parla il Marx, consiste soltanto in ciò, che essa richiede di non essere deteriorata con un consumo eccessivo; non in ciò, che neghi la legittimità di un sopravvalore.

²) Non parlo di profitto del capitale, che tornerebbe a implicare il sopravvalore. Si cfr. su quanto sopra il *Capitale (Compra-vendita della forza di lavoro)* a pp. 123-5 dell'ed. ital. Ma il Marx, che in tale cap. a proposito dei bisogni rileva l'elemento *morale e storico*, che differenzia la forza di lavoro dalle altre merci, non fa la distinzione tra la figura giuridica della vendita e quella della locazione, che avrebbe forse giovato a chiarir la cosa.



indefinitamente in direzioni opposte, risultare una quantità esattamente determinabile in numeri, quale è il sopravvalore che hanno in vista il Marx e l'Engels?

Non dunque sul terreno dei bisogni dobbiamo collocarci per intendere questo concetto ¹⁾; non considerando il contratto di lavoro come locazione di una macchina potremo spiegarcelo. Il lavoratore è per il Marx e per l'Engels venditore di forza di lavoro; il plusvalore non è differenza fra il salario e i bisogni del lavoratore, ma fra il salario e il prodotto del lavoro.

Ma se ci fermiamo a considerare la forza di lavoro come una merce al pari delle altre, abbiamo veduto che, per dichiarazione degli stessi Engels e Marx, le leggi dello scambio delle merci hanno un'applicazione pienamente legittima: contro la convinzione del capitalista di esercitare, traendo un sopravvalore, il suo diritto, senza punto venir meno al suo dovere contrattuale, il lavoratore non ha ragione di insorgere, se non in quanto il capitalista esageri, con tendenze vampiresche, lo sfruttamento.

La affermazione: « diritto contro diritto: fra due diritti contrari decide la forza », non si spiega nel suo valore essenziale ponendo i due contendenti ad un medesimo angolo visuale. Due diritti opposti suppongono due opposte concezioni: se l'una parte dal concetto che la forza di lavoro sia una merce, l'altra non può muovere se non dalla ribellione contro quella, che il *Manifesto comunista* chiama risoluzione della dignità personale in valore di scambio ²⁾.

In quanto merce, il valore della forza di lavoro è natu-

¹⁾ E perciò appunto Arturo Labriola, collocandosi su tale terreno, è giunto alla conclusione che la proposizione enunciante l'esistenza del plusvalore contenga o una contraddizione o un circolo (*Marx nell'econ.*, 157-8). Su tale terreno si può giungere alla formula: *A ognuno secondo i suoi bisogni*, non a quella: *A ognuno secondo il suo lavoro*.

²⁾ Anche la divisione dicotomica della Società in oppressi ed oppressori, nota il Sorel (*Saggi*, 390-1), che non sarebbe esatta sul terreno dell'economia, suppone l'antagonismo di due teorie e, quindi, una lotta per la conquista di diritti.

ralmente fissata, in base all'uguaglianza valore-lavoro, da quella che (convertendo un fatto, *pensato come tipo*, in legge) il Lassalle disse *cherne Lohngesetz*; ma ogni protesta, ogni azione di classe, come ogni teoria di un sopralavoro e di un sopravvalore, di una detrazione e di uno sfruttamento, suppongono un diverso principio oltre l'uguaglianza valore-lavoro, suppongono che si consideri la forza di lavoro non in quanto prodotto, ma in quanto capacità produttrice; non in quanto merce, ma in quanto proprietà personale.

« Every man has a property in his own person... The labour of his body and the work of his hands are property of his. Man, by being master of himself and proprietor of his own person, and the actions or labour of it, had still in himself the great foundation of property.¹⁾ ». Così John Locke fin dal secolo XVII enunciava quel principio, che, ripreso poi dal Fichte nel suo *Geschlossene Handelsstaat*, diventava fondamentale nel socialismo giuridico.

Ora non conviene certamente fare, come diceva Antonio Labriola, « una libera versione di Marx in stile alla Proudhon »²⁾, nè confondere il comunismo critico con quello giuridico. Ma il concetto del sopravvalore non riguarda soltanto il fatto della produzione o il rapporto dello scambio; sì bene il rapporto della ripartizione dei prodotti e il fatto della appropriazione: non si tratta in esso soltanto di lavoro e di merce, ma di proprietà. « Questi valori prodotti dagli operai *non appartengono* agli operai... La classe lavoratrice *non riceve* che una parte della massa dei prodotti che essa *crea*³⁾ »; « la classe dei capitalisti *sottrae* il plusvalore alla classe dei lavoratori sotto forma di lavoro non pagato⁴⁾ »; « il plusvalore di Marx è la forma generale della *somma di valore fatta propria*, senza equivalente, da' proprietari dei mezzi di produzione⁵⁾ ».

1) Locke: *Two treatises on government*, B. II, ch. V. 27, 44,

2) *Discorrendo* etc., lettera III.

3) Prefaz. al *Capit. e salario* (*Crit. soc.*).

4) Cfr. *Quest. abit.*, 13, 25; *Anti-d.* P. II, c. VII etc.

5) Prefaz. al II vol. del *Capitale*, p. XI (Ciccotti).

Il rapporto dello scambio, che è da individuo ad individuo, è rapporto di uguaglianza; la disuguaglianza appare nei rapporti di ripartizione, che corrono non più fra gli individui ma fra le classi. Il plusvalore è un *fenomeno di classe*¹⁾; non appartiene più alla pura società economica in quanto società lavoratrice, ma alla società capitalistica in quanto divisa in classi, in base alle differenze di appropriazione, onde scaturiscono le differenze di ripartizione.

Ora qui appunto, nel considerare il sopravvalore come fenomeno di classe e la relativa rivendicazione come rivendicazione di classe e non individuale, è la differenza tra il comunismo critico marx-engelsiano e quello giuridico, per es. del Proudhon. Quest'ultimo rivendica il « diritto al prodotto integrale del lavoro » per il lavoratore individuale; ma (osserva l'Engels in quella polemica contro il proudhismo del Mülberger, che precorre, su questo punto, la critica del Marx al *programma di Gotha*)²⁾ la produzione industriale moderna non è più un fatto individuale, è un fatto sociale: il diritto al prodotto integrale del lavoro ha un significato sol quando lo si intenda non per il singolo lavoratore, ma per la società intiera dei lavoratori. « Che tutta quanta la società, consistente di veri lavoratori, sia posseditrice del prodotto collettivo del suo lavoro, prodotto di cui essa una parte divide per il consumo fra i suoi membri, una parte impiega per il rifornimento e l'aumento dei mezzi di produzione, e una terza parte infine accumula come fondo di riserva per la produzione e per il consumo³⁾ ».

¹⁾ Su questa considerazione del sopravvalore come fenomeno di classe veggansi gli scritti degli economisti che accolsero l'invito fatto dall'Engels nella prefaz. al II vol. del *Capitale*. Di alcuni fra questi (del Lexis, dello Schmidt, del Fireman, del Wolf, del Loria e dello Stiebeling) discusse l'Engels stesso nella prefaz. al III vol. del *Capitale*; altri se ne possono vedere ricordati in Loria: *Marx e la sua dottrina* a p. 103: sulla questione è tornato recentemente anche il Leone nella sua *Revisione del marxismo* (126-130).

²⁾ *Per la questione delle abitazioni* (1872): lo scritto del Marx è del 1875.

³⁾ *Quest. abit.*, 19-20; cfr. nell'*Antid.*, p. I, c. XIII, il richiamo di quanto Marx scriveva della *Verein freier Menschen*.

La ripartizione per il consumo fra gli individui può supporre precisamente, in questa *Verein freier Menschen* (secondo l'espressione del Marx) in proporzione alla somma di lavoro che ciascuno abbia erogata; ciò che per i bisogni sociali è sottratto al produttore come individuo, gli ritorna, direttamente o indirettamente, come membro della società¹⁾. Ma appunto per il confronto tra la ripartizione, che avverrebbe in una società di liberi lavoratori, e quella, che si compie nella società divisa in classi, la classe dei salariati sente la sottrazione fatta al suo *maximum* edonistico, la coazione a produrre dosi *sopramarginali* di utilità, erogando dosi *sopramarginali* di lavoro²⁾; afferma quindi la sua rivendicazione, che appare come un nuovo diritto, il diritto cioè della classe dominata contro il diritto della classe dominante. La rivendicazione di classe si sostituisce a quella individuale, in quanto alla considerazione del lavoro individuale è sostituita la nozione della natura sociale del lavoro: ma, come vedremo, con ciò noi ci trasportiamo dal terreno dello scambio a quello della ripartizione. Il concetto del sopravvalore, quale fenomeno di classe anzi che individuale, è, sì, come diceva il Croce, un *concetto di differenza*; ma ottenuto per via del paragone non col concetto tipo del valore-lavoro (giustizia commutativa e rapporto di uguaglianza da indi-

1) Cfr. la critica del Marx al programma di Gotha.

2) Il Leone (*La revis. del marxismo*, 27-28, 120-136, 259-61) ha creduto di proporre la sostituzione del concetto di *sopramarginalità*, (oltrepassaggio del limite in cui alla pena del lavoro corrisponde utile) come appartenente all'economia soggettiva, al concetto di plus-valore, che egli giudica appartenente all'economia oggettiva. Ma a me pare che il plus-valore sia concetto giuridico più che economico; e presenti il doppio carattere di corrispondere non soltanto a una rivendicazione del *maximum edonistico*, ma (in quanto il danno che soffre la classe operaia si presenta come offesa a un diritto naturale) anche a una rivendicazione universalistica di diritto. E in questa coincidenza dell'interesse del proletariato col principio del diritto sta la maggior forza della sua rivendicazione: di fronte alla classe che, secondo l'espressione del Marx, appare oppressiva *par excellence*, esso può apparire in tal modo la classe liberatrice *par excellence* (*Per la crit. della filos. del dir. di Hegel*).

viduo ad individuo); si bene con la ripartizione dei prodotti sociali, quale avverrebbe in una comunistica società di uomini liberi (rapporto di proporzionalità e giustizia distributiva).

A questo concetto l'Eugels nell'*Antidühring* ha attribuito grande importanza nel movimento sociale: la contraddizione apparente, che potrebbe rilevarsi ¹⁾, con la prefazione alla *Misère de la philosophie*, si risolve quando si faccia la distinzione, sopra indicata, fra l'affermazione individuale di un'ingiustizia di ripartizione e la rivendicazione di classe di un diritto.

Se di fronte al fatto del sopravvalore, dice la prefazione all'*Antiproudhon*, noi diciamo che esso è ingiusto, affermiamo solo un contrasto tra il fatto economico e il nostro sentimento morale: ma su una valutazione etica non può fondarsi una rivoluzione dei rapporti economici. « Ecco perchè Marx « non ha mai fondato su ciò le sue rivendicazioni comuniste. « Ma quel che può essere formalmente falso dal punto di « vista economico, può essere esatto dal punto di vista della « storia universale », quando cioè non il giudizio individuale ma il « sentimento morale della massa consideri un fatto « economico come ingiusto ²⁾ ».

In quanto diventi rivendicazione di classe, la teoria del plusvalore (appropriazione di lavoro non pagato, che costituisce la forma fondamentale dello sfruttamento dei lavoratori nella economia capitalistica) è detta nell'*Antidühring* fondamento del socialismo scientifico non meno che il materialismo storico; è detta scoperta, da cui data e attorno alla quale si concentra il socialismo scientifico ³⁾. Ma la rivendicazione di classe, la condanna dell'ingiustizia da parte del sentimento morale della massa non può farsi fondandosi

¹⁾ Si cfr. il rilievo del Sorel nella prefaz. al libro del Seligman (*L'interpr. écon. de l'hist.* XXV-VIII) sulla duplicità di atteggiamento che deriverebbe dalla duplice posizione di teorici della storia e di agitatori popolari: quasi che l'agitazione popolare e la propaganda non fossero pure un fatto e momento della storia.

²⁾ Cfr. in ediz. Cicchetti, p. 6.

³⁾ *Antid.*: Introd. e p. II, c. VII.

soltanto sulla uguaglianza valore-lavoro, quando la forza di lavoro appaia ancora come una merce ¹⁾).

Questa la contraddizione che infirma, secondo l'*Antidühring*, quella specie di socialismo giuridico, la quale afferma che ogni lavoratore debba ottenere il *vero valore* del suo lavoro, intendendo per tale il prodotto integrale del lavoro. Esigendo che ogni ora di lavoro individuale possa scambiarsi soltanto col prodotto di un'ora di lavoro individuale, si considera ancora la forza di lavoro come una merce. Ma allora il valore di questa, come d'ogni altra merce, deve esser dato dal lavoro sociale che v'è incorporato, conforme alla legge attuale del salario ²⁾. Ora è proprio questo che non si vuole che sia, sicchè la legge del valore dovrebbe governare tutte le altre merci, ma essere soppressa in ciò che riguarda la forza di lavoro. Dietro al concetto di *valore del lavoro* si nasconde dunque una confusione che si distrugge da sè ³⁾.

Questo passo dell'Engels potrebbe sembrare oseuro o strano a chi non ne penetrasse lo spirito: per interpretarlo rettamente bisogna partire dalle seguenti considerazioni.

Fin che noi ci arrestiamo ad una considerazione atomistica del lavoro produttivo, fin che poniamo il lavoratore come individuo di fronte ad altri individui, lavorando ognuno per lo scambio e non per il consumo diretto, si tratterà non dell'appropriazione del prodotto personale, ma sempre e soltanto della norma di scambio fra il prodotto del singolo lavoro individuale e i prodotti degli altri lavori individuali; ossia il lavoro individuale sarà considerato, nel prodotto cui dà luogo, come valore di scambio. Ma se teniamo presente la natura *sociale* della produzione, il singolo col suo lavoro

¹⁾ Il Rignano (*Il socialismo in Scienza*, 1910) crede che secondo Marx uguaglianza valore-lavoro si avveri per le altre merci, ma non per la forza di lavoro; quindi l'usurpazione e l'ingiustizia. Non ho che a rinviare a quanto ho detto per confutare tale interpretazione.

²⁾ Poichè, come s'è già osservato, ogni merce è tale in quanto prodotto, non in quanto potenzialità produttrice.

³⁾ *Antid.*, p. III, c. IV.



non si troverà più di fronte agli altri singoli, ma alla somma complessiva della produzione totale: non si tratterà più della norma di scambio fra gli individui, ma della misura di partecipazione degli individui alla somma della produzione sociale.

Ora nel primo caso il lavoro è ancora una *merce* che si scambia; e quindi sorge ancora e sempre la contraddizione, di cui s'è parlato a proposito dei ricardiani, fra valore e prodotto della forza di lavoro. Ma se, conservando alla forza di lavoro il carattere di merce, non possiamo che avvolgerci in contraddizioni, ciò significa che dobbiamo uscire dal giro di questi concetti, superare le barriere dei rapporti di scambio, rinunciare al concetto atomistico del lavoro produttivo. L'uguaglianza valore-lavoro appartiene ai rapporti di scambio e riguarda il concetto di merce; il concetto di sopravvalore appartiene ai rapporti di ripartizione e riguarda il principio di proprietà.

Quando si dice che il sopravvalore è lavoro non pagato, l'affermazione ha un senso unicamente a patto di negare alla forza di lavoro il carattere di merce. E questo è precisamente l'angolo visuale del proletariato ¹⁾. La forza di lavoro è la proprietà dell'uomo in quanto persona soggetto di diritti: contro la riduzione della persona in valore di scambio, in merce, il proletariato afferma il diritto dell'uomo sulla persona e sulla sua attività libera. Da questo diritto di proprietà sul proprio lavoro deriva, in una *Verein freier Menschen*, il diritto alla ripartizione dei prodotti in misura proporzionale all'attività spesa. Sostituendo la considerazione della ripartizione sociale a quella dello scambio individuale dei prodotti, si sostituisce anche il concetto della forza di lavoro come *proprietà* della persona a quello della forza di lavoro come

¹⁾ Al posto del *contraente* impassibile (scrive Arturo Labriola) si colloca l'uomo che soffre e protesta; si genera un moto di volontà, che tende a creare un ambiente sociale in accordo con la mutata coscienza giuridica. Si nega il contratto, si pone il *diritto del lavoratore* sopra il *diritto del capitalista* (*Rif. e rivol.* 116-117).



merce o valore di scambio. Il lavoro appare come fondamento di un diritto, ma perde il carattere di merce, appunto perchè nella ripartizione non c'è equivalenza, ma solo proporzionalità fra lavoro compiuto e quota parte di godimenti assegnati.

Per questo l'Engels, nel cap. dell'*Antidühring* sulla ripartizione. (p. III, c. IV), dice, come già negli *Umrisse*, che del concetto di valore in una società comunista non potrà restare che la valutazione dell'effetto utile e della erogazione di lavoro. Non lo colpisce l'obiezione del Croce, che si avrebbe anzi una limpidezza di valutazione, quale il Marx descrive nella sua *Robinsonata*¹⁾; perchè appunto in quella *Robinsonata* il Marx ha in vista la distribuzione del prodotto sociale, non lo scambio dei prodotti individuali; la valutazione proporzionale dell'effetto utile e della erogazione di lavoro, non l'uguaglianza valore-lavoro applicata alla merce forza di lavoro. Il rapporto di proporzionalità si sostituisce a quello d'uguaglianza: la giustizia *distributiva* piglia il posto della *commutativa*.

Ora, come dicevo, questa sostituzione corrisponde all'angolo visuale nuovo del proletariato, che contro la riduzione della persona in merce afferma il diritto dell'uomo sulla persona e sulla sua attività libera. È questo il principio nuovo di diritto, che il proletariato riprende dalla *Dichiarazione dei diritti* e fa proprio, informando ad esso tutta la sua azione di classe. La personalità, diceva già il *Manifesto dei comunisti*, non è soltanto il borghese, la libertà non è soltanto quella del borghese: per rivendicare questi diritti inerenti alla personalità umana, il proletariato, diceva Marx, deve formare una sola testa e un solo cuore, e con una

¹⁾ *Mater. stor.*, 99-100. Cfr. in Marx *Capit.*, I, p. 43 dell'ed. ital. L'influenza dell'umanesimo qui si rivela in quanto il concetto di *umanità consociata* 1) conduce alla sostituzione della natura *sociale* a quella *individuale* del lavoro, dando luogo al passaggio dall'angolo visuale dello scambio a quello della ripartizione; 2) compie la funzione di termine di confronto (onde la nozione di sopravvalore) e di ideale da raggiungere (onde la rivendicazione di classe del titolo *umano* contro il titolo *storico*).



pressione di classe sollevare barriere di leggi (sulla giornata di lavoro, le condizioni igieniche, il salario etc.), che gli impediscano di rendersi schiavo. Ogni azione di classe, che sembra diretta a limitare la libertà individuale, è in realtà diretta a conquistare la libertà della persona¹⁾: questo è il fine cui s'ispira la *Magna charta* che, come dice il Marx, il proletariato sostituisce al catalogo dei *diritti dell'uomo*.

Tutta l'azione del proletariato è rappresentata dal Marx e dall'Engels come diretta alla conquista di un ideale umano di libertà, di sviluppo della personalità²⁾. Dal *Manifesto dei comunisti*, ove l'appello finale ai proletari di tutti i paesi ad unirsi, ha in mira la conquista d'una società nella quale sia « il libero sviluppo di ciascuno condizione del libero sviluppo di tutti », è una continuità di pensiero, che si prosegue specialmente nel *Capitale* del Marx da una parte³⁾, nell'*Anti-dühring* dell'Engels dall'altra.

Il celebre salto dal regno della necessità al regno della libertà, sul quale l'Engels ha tanto insistito, non significava soltanto cessazione delle crisi economiche e della anarchia della produzione. La conquista del dominio sulle forze cieche e distruttrici doveva essere condizione e mezzo del libero sviluppo della personalità⁴⁾.

¹⁾ Su questo punto s'accordano marxisti di opposte tendenze, come il Bernstein e Arturo Labriola. Fine di tutte le misure socialistiche, dice il Bernstein, è lo sviluppo o l'assicurazione della personalità libera; anche le misure apparentemente coercitive son dirette ad aumentare la somma di libertà (*Social théor.* 217-20). E il Labriola: contro la *libertà contrattuale* insorgono gli operai e fan trionfare il *principio* del rispetto alla personalità umana (*Rif. e rivol.* 114).

²⁾ In ciò essi vengono a trovarsi d'accordo col Lassalle, che riassunne la finalità del proletariato nella formula: progressivo sviluppo della specie umana nella libertà (Cfr. il mio *La filos. della storia di F. L.*, Milano 1909).

³⁾ Si veggano tutti i paragrafi VI e VII del Cap. XI (*La giornata di lavoro*) ove son contenute le affermazioni sopra citate.

⁴⁾ Il Sorel ritiene che la libertà, di cui parla l'Engels, vada intesa nel senso d'azione puramente intellettuale: la mente vincerà la natura col possesso completo della scienza dei rapporti e della piena potenza d'ese-



Oggi, dice l'*Antidühring*, esiste per la prima volta la possibilità di assicurare a ciascuno lo sviluppo e la messa in azione, assolutamente libera, di tutte le sue disposizioni fisiche e intellettuali: quando tale possibilità si converta in realtà, l'uomo uscirà veramente dal regno animale, inizierà una vera vita umana, non più straniero alla sua società e alle forze che in essa operano, ma fattore consapevole della sua storia¹). La divisione del lavoro, che oggi distrugge la possibilità dello sviluppo fisico per gli uni, dello sviluppo intellettuale per gli altri; il sacrificio di tutte le attitudini all'esercizio di una sola attività; la mostruosità dello sminuzzamento dell'uomo devono scomparire: « la società non può liberare se stessa senza liberare ad un tempo ogni individuo ». Il lavoro si muterà da mezzo d'asservimento dell'uomo in mezzo di affrancamento, offrendo ad ogni individuo l'occasione di sviluppare e mettere in azione tutte le sue attitudini, fisiche ed intellettuali²).

Questa conquista della libertà e della personalità umana, « questo atto liberatore del mondo è la missione storica del proletariato moderno ».

Da tali affermazioni si proietta una luce nuova sul significato sintetico, che l'Engels intendeva dare al suo opuscolo su *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*: che il punto d'approdo sia il movimento operaio, che il proletariato sia l'erede della filosofia classica tedesca. Non basta, a spiegare il valore di queste proposizioni, pensare che, al dir dell'Engels, nella classe operaia sia rimasto vivo e non possa perire nè affievolirsi quel grande, disinteressato senso teoretico tedesco, che era stato gloria della Germania durante la sua depressione politica e

euzione (*Saggi*, 160-1). Ma non si rende intiero il pensiero dell'Engels fermandosi così al solo mezzo, dato dalle condizioni intellettuali, senza guardare al fine etico del libero sviluppo della personalità.

¹) *Antid.*, p. III, c. II.

²) *Antid.*, p. III, c. III. Si cfr. anche la citazione, ivi contenuta, dal *Capitale* sulla sostituzione dell'individuo nella totalità del suo sviluppo integrale all'individuo incompleto, organo d'una sola funzione particolare.

che la borghesia veniva invece abbandonando per interessi pratici. Bisogna richiamarsi al principio fondamentale della filosofia della storia, che dal Fichte ¹⁾ aveva raccolto l'Hegel: che la storia rappresenti e realizzi lo sviluppo dello spirito verso la libertà. Questo principio di libertà era apparso il solo elemento importante nell'Hegel alla sinistra hegeliana, per la quale l'hegelianismo tendeva a divenire una espressione più efficace e profonda dello stesso spirito, che aveva manifestata la sua forza nell'*Aufklärung* e nella rivoluzione francese ²⁾. La tendenza volontaristica, la filosofia della *praxis*, che predomina nella sinistra hegeliana e culmina nell'umanesimo del Feuerbach, trovava in quel principio di libertà il suo naturale e armonico coronamento. Associato ancora alla concezione idealistica hegeliana dello spirito assoluto nel Lassalle, che salutava in esso il primo vero principio di una filosofia della storia ³⁾, questo concetto, che la storia segnasse un continuo avanzamento nella realizzazione della libertà, era dal Marx e dall'Engels trasferito nella umanità concreta, con la sua volontà consapevole e la sua azione storica, stimolata e sospinta dal sistema dei bisogni. Il *rovesciamento* dell'idealismo hegeliano, l'adesione alla filosofia della volontà e della *praxis* venivano a stringere in intima unità il principio di libertà della filosofia classica tedesca con l'umanesimo del Feuerbach.

Ed ecco che la missione storica, assegnata al proletariato dal Marx fin dal 1844, di rivendicare, in nome delle sue universali sofferenze e contro la ingiustizia e l'oppressione nel loro carattere universale, la universalità del diritto e della giustizia o, in una parola, l'*humanitas* (*Menschlichkeit*), appare una ed identica con quella, attribuitagli dall'Engels, di instaurare il regno della libertà ⁴⁾. Il vincolo di continuità,

¹⁾ *Die Grundzüge d. gegenwärtigen Zeitalters* (1806).

²⁾ Queste parole sono del Caird: *Hegel*. V. nella trad. ital. (Palermo, Sandron) pp. 212-13.

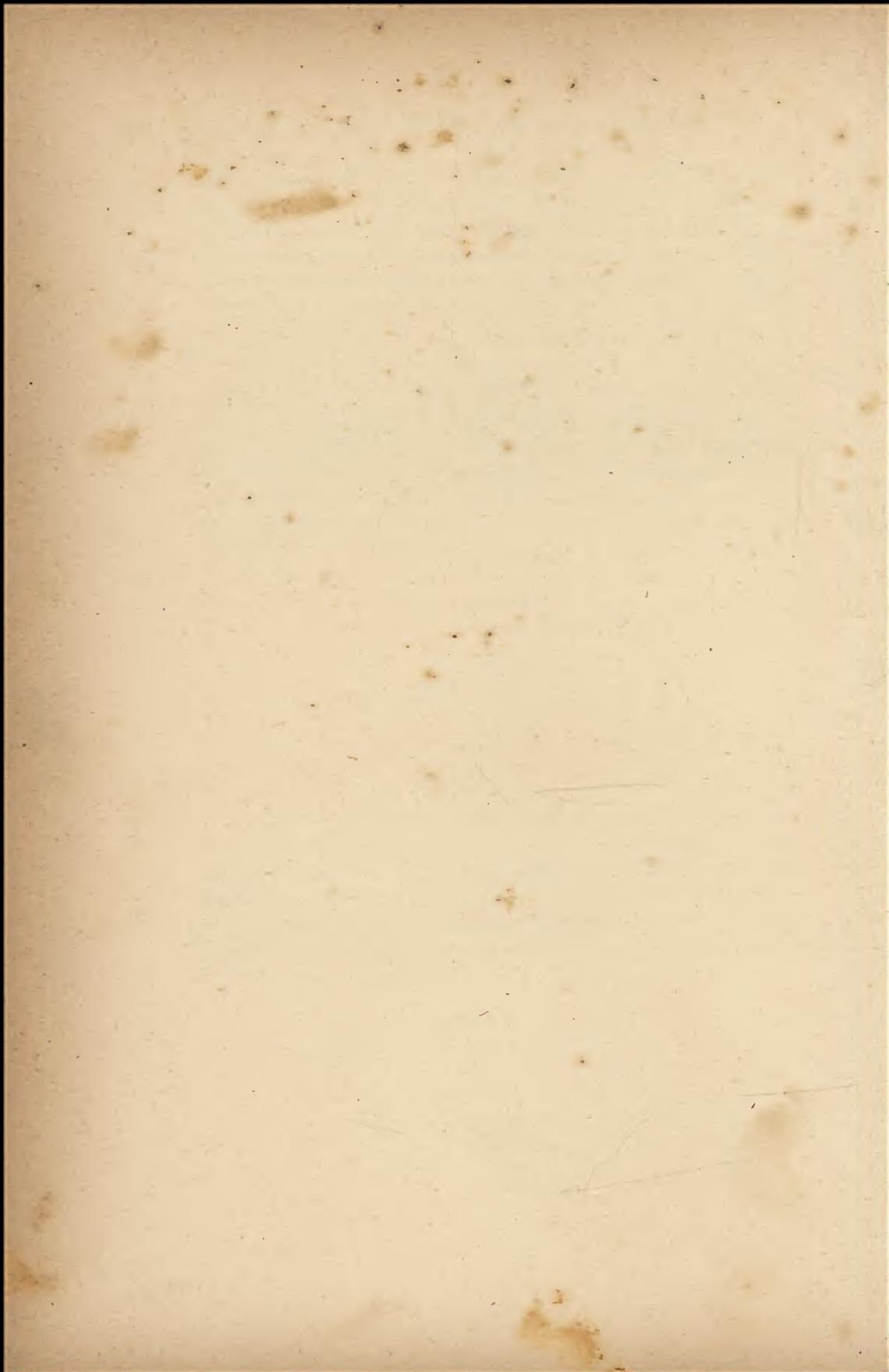
³⁾ Cfr. il mio *La filos. della storia di F. L.*, pp. 18 o 34-5.

⁴⁾ Il Sorel per spiegare la proposizione dell'Engels si richiama al solo scritto del Marx del 1844: ma so quello basta a fare del proletariato l'erede

che lega Fichte ad Hegel, Hegel a Feuerbach, e tutti questi insieme a Marx, ad Engels e al movimento proletario, appare in questo concetto dominante di libertà: la missione, quindi, assegnata al proletariato, di instaurare il regno della libertà, ne fa il continuatore di tutta questa grande tradizione filosofica, o, come s'esprime l'Engels, il vero erede della filosofia classica tedesca.

dell'umanismo del Feuerbach, non basta a mostrarne il collegamento con tutta la filosofia classica. In ogni modo sono d'accordo col Sorel nel riconoscere che le proposizioni dell'Engels e del Marx vengono a dire: *il proletariato ha la missione di modificare il mondo, dal momento che ne cambia la valutazione morale.* (Saggi etc., 223). E qui mi par chiarita la questione dell'atteggiamento del Marx e dell'Engels di fronte alla morale.





INDICE

PREFAZIONE	pag.	v
I. Il problema filosofico per l' Engels	»	7
II. La questione della conoscenza	»	13
III. La filosofia e la scienza per l' Hegel e per l' Engels	»	18
IV. Feuerbach, Engels e il materialismo	»	26
V. La dialettica	»	54
VI. Il significato dialettico dell'identità hegeliana di razionale e reale per l' Engels	»	63
VII. L'idealismo assoluto e le tendenze conservatrici contro la dialettica. — Coscienza, volontà e bisogni nella storia	»	72
VIII. La filosofia della praxis nella sinistra hegeliana. — I moti di classe, l'utopismo e il comunismo critico	»	84
IX. La concezione critico-pratica negli scritti dell' Engels sino al Manifesto dei comunisti	»	98
X. Il fatalismo materialistico o dialettico e il concetto di necessità storica	»	188
XI. Oggettivo e soggettivo, causalità e teleologia nel processo storico. — Le leggi di tendenza e l'azione volontaria di classe	»	230
XII. Determinismo economico e materialismo storico. — Le sovrastrutture e il rovesciamento della praxis	»	256
XIII. La pretesa antieticità del materialismo storico — il sopravvalore e il passaggio dalla necessità alla libertà	»	321



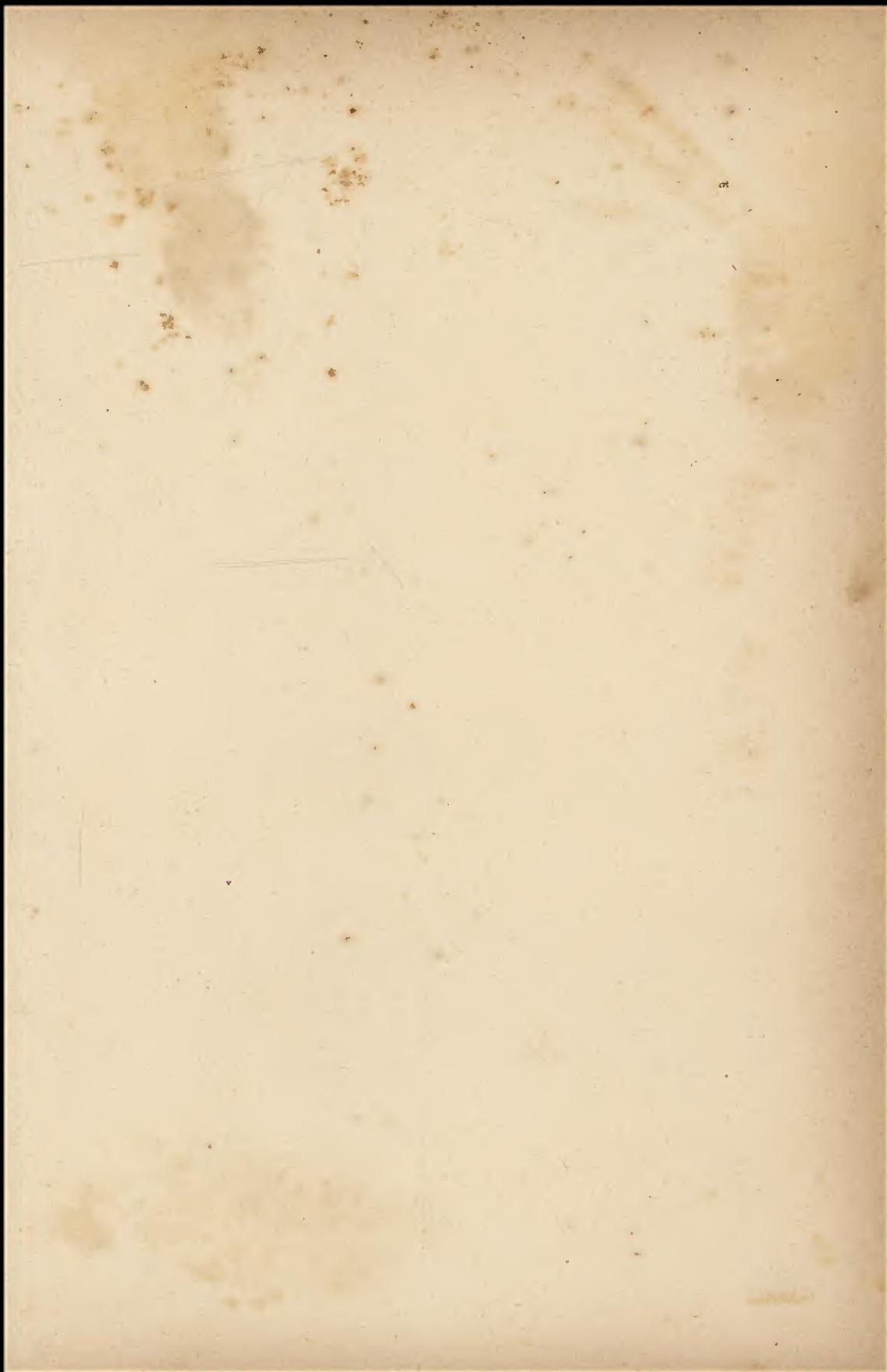
2441

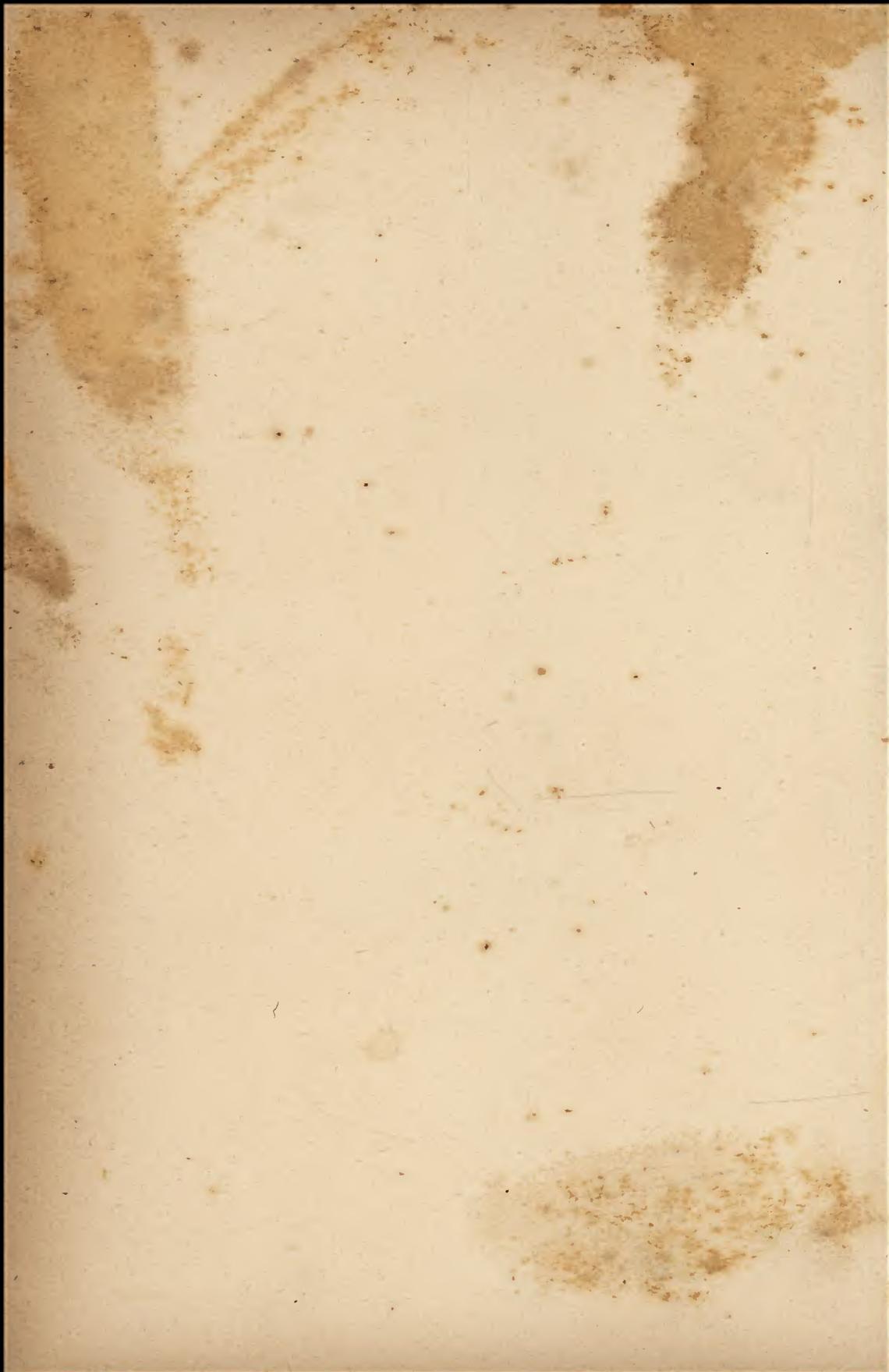
as

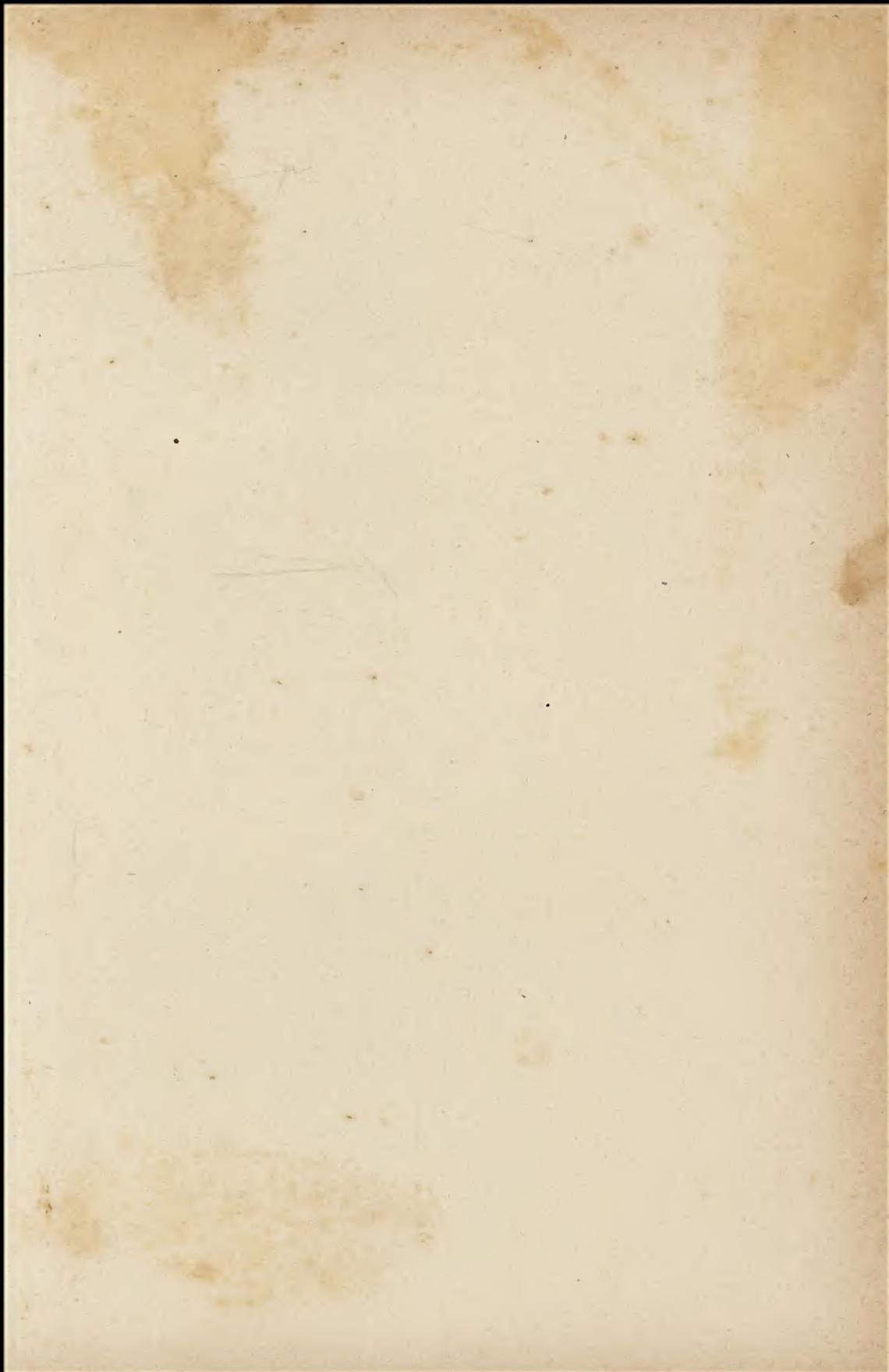
ps

b. b.









2441

cc

as
—
fas



