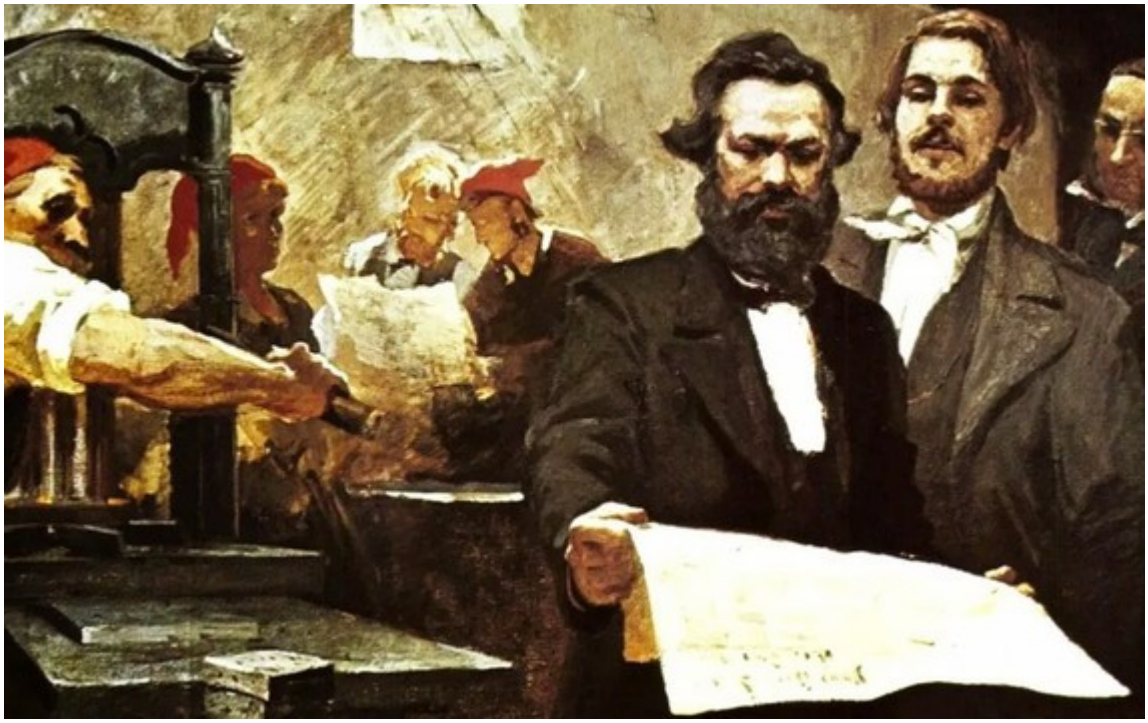
PER LEGGERE MARX & ENGELS

Piccola antologia didattica



A cura di Alessandro Pascale

Utilizzata nell'ambito del programma di filosofia di 5° liceo con metodo diretto di lavoro sui testi per introdurre le tematiche generali del teoria e della prassi di Marx ed Engels.

Altri materiali didattici e storici su
Intellettualecollettivo.it
Storiauniversale.it
Academia.edu/AlessandroPascale
Per contatti: info@intellettualecollettivo.it

INDICE

- *Considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione* (Marx, 1835) p. 2
- *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (Marx, 1843) p. 6
- *Sulla questione ebraica* (Marx, 1843) p. 9
- *Manoscritti economico-filosofici* (Marx, 1844) p. 13
- *Tesi su Feuerbach* (Marx, 1845) p. 17
- *La sacra famiglia* (Marx & Engels, 1845) p. 19
- *L'ideologia tedesca* (Marx & Engels, 1846) p. 20
- *Il manifesto del partito comunista* (Marx & Engels, 1848) p. 21
- *Il 18 brumaio* (Marx, 1852) p. 37
- *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania* (Engels, 1852) p. 38
- *Per la critica dell'economia politica* (Marx, 1859) p. 39
- *Il Capitale* (Marx, 1867) p. 40
- *Antidühring* (Engels 1878) p. 41
- *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (Engels, 1884) p. 42
- Precisazioni ed evoluzione del marxismo (Engels, 1890s) p. 43

CONSIDERAZIONI DI UN GIOVANE IN OCCASIONE DELLA SCELTA DI UNA PROFESSIONE (MARX, 1835)

Considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione[1] – tema di tedesco per la licenza liceale del 12 agosto 1835 – è il primo testo conosciuto di Karl Marx, all'epoca diciassettenne.

«Preside del ginnasio, ch'egli frequentò dal semestre invernale 1830-31 al semestre estivo 1835, era lo storico e pedagogista Johann Hugo Wyttenbach, fervente illuminista e seguace di Kant, di tendenze filogiacobine in anni giovanili. Costui diede sul tema il giudizio "*abbastanza buono*". Lo scritto di Marx riflette idee correnti dell'illuminismo borghese e contiene argomentazioni talora analoghe a quelle che si trovano nel *Sistema della dottrina morale* (1798) di Johann Gottlieb Fichte. […] Nelle prove scritte e orali Marx riportò, in media, la valutazione "*abbastanza soddisfacente*"».[2]

Il testo:

«All'animale la natura stessa ha fissato la sfera d'azione entro cui deve muoversi, ed esso la occupa tranquillamente, senza tendere più lontano, senza neppure presagirne un'altra. Anche all'uomo la divinità diede un fine generale, quello di nobilitare l'umanità e se stesso, ma lasciò a lui la ricerca dei mezzi con i quali raggiungerlo; lasciò a lui di scegliere, nella sfera sociale, la posizione a lui più consona, partendo dalla quale potesse nel miglior modo elevare sé e la società.
Questa scelta è un grande privilegio di fronte agli altri esseri del creato, ma è insieme un atto che può distruggere l'intera vita dell'uomo, render vani tutti i suoi piani e far di lui un infelice. Ponderare con serietà questa scelta è quindi senz'altro il primo dovere di un giovane agli inizi della sua carriera e che non intenda abbandonare al caso i suoi affari più importanti.
Ciascuno ha dinanzi agli occhi una meta, che a lui almeno appare grande, e che lo è veramente, se tale lo dice la convinzione più profonda, l'intima voce del cuore, poiché la divinità non lascia mai nessuno dei mortali completamente senza guida: essa parla con voce sommessa, ma sicura.
Ma questa voce viene facilmente sopraffatta; ciò che noi riteniamo vero entusiasmo può esser stato creato all'istante, e dall'istante può forse nuovamente venire distrutto. La nostra fantasia è magari infiammata, i nostri sentimenti sono eccitati, vane parvenze giocano davanti ai nostri occhi, e noi ci precipitiamo bramosi alla meta, vaneggiando che la divinità stessa ce l'abbia additata; ma ciò che con ardore stringiamo al petto ben presto ci respinge, e vediamo distrutta tutta la nostra esistenza.
Dobbiamo perciò rigorosamente esaminare se davvero siamo accesi di entusiasmo per una professione, se una voce dentro di noi l'approva, ovvero se l'entusiasmo è illusione e se quello che abbiamo creduto l'appello della divinità non è stato invece un intimo inganno. Ma come possiamo riconoscere ciò, se non con l'indagare le sorgenti stesse dell'entusiasmo?
La grandezza risplende, lo splendore suscita ambizione, ed è facile che sia stata l'ambizione a far nascere l'entusiasmo, o ciò che riteniamo tale; ma chi è irretito dalla furia dell'ambizione non potrà più essere frenato dalla ragione, e si precipita là dove lo chiama il violento impulso; egli non sceglie più da sé la propria condizione, ma sono il caso e l'apparenza a determinargliela.
E non siamo chiamati a quell'attività in cui maggiormente possiamo eccellere; non è quella che, nella lunga serie degli anni nella quale forse l'eserciteremo, farà sì che in nessun momento noi ce ne stanchiamo, il nostro fervore non cada, e il nostro entusiasmo non si raffreddi, ma invece ben presto vedremo inappagati i nostri desideri, non realizzate le nostre idee; saremo pieni di rancore contro la divinità, e bestemmieremo l'umanità.
Ma non solo l'ambizione può suscitare in noi un improvviso entusiasmo per una data professione; forse l'abbiamo adornata con la nostra fantasia, e la fantasia con i suoi abbellimenti ne ha fatto quello che di più grande la vita possa offrire. Noi non l'abbiamo analizzata, non abbiamo

1 K. Marx, *Considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione*, 12 agosto 1835, all'interno di K. Marx & F. Engels, *Opere*, Vol. I (Karl Marx 1835-1843), Editori Riuniti, Roma 1991 [1° ediz. 1980], pp. 3-7.
2 Ivi, p. 854.

considerato tutto il peso e la grande responsabilità che essa riversa su di noi; l'abbiamo guardata solo da lontano, e la lontananza trae in inganno.
Qui la nostra ragione non può far da consigliera, poiché né esperienza né profondità di osservazioni la sorreggono; mentre viene invece illusa dal sentimento, accecata dalla fantasia. Ma a chi dobbiamo volgere lo sguardo, chi ci può sostenere là dove la ragione ci abbandona?
Il nostro cuore dice che sono i genitori, i quali già hanno percorso la strada della vita e già hanno provato le durezze del destino.
E se poi il nostro entusiasmo ancora perdura, se ancora amiamo quella professione e ci sentiamo chiamati a essa dopo averla freddamente esaminata, dopo averne visti gli oneri e conosciute le noie, allora ci è lecito abbracciarla, allora né ci trae in errore l'entusiasmo, né ci trascina un impeto sconsiderato.
Ma non sempre possiamo abbracciare la professione per la quale ci sentiamo chiamati; la nostra posizione entro la società è in certa misura già delineata prima che noi siamo in grado di determinarla.
Già la nostra natura fisica spesso ci si erge contro minacciosa, e nessuno osi prendersi gioco dei suoi diritti.
Possiamo, è vero, innalzarci al di sopra di essa, ma allora altrettanto rapidamente ricadiamo, allora rischiamo di costruire un edificio su rovine cadenti, allora tutta la nostra vita è una lotta sfortunata tra il principio spirituale e quello fisico. Ma chi non sa placare in se stesso gli elementi contrastanti, come potrà sostenere l'urto selvaggio della vita, come potrà serenamente agire? E solo dalla serenità possono sorgere belle e grandi imprese, essa sola è il terreno su cui prosperano frutti maturi.
Sebbene con una natura fisica inadatta alla nostra professione non possiamo operare a lungo né, se non raramente, con lietezza, tuttavia il pensiero di sacrificare il nostro bene al dovere ci esalta sempre, benché deboli, ad agire con vigore; ma se abbiamo scelto una professione per la quale ci manca il talento, non saremo mai in grado di esercitarla degnamente, e ben presto riconosceremo, umiliati, la nostra inettitudine, confessando a noi stessi che siamo un essere inutile alla creazione, un membro della società che non può adempiere al suo ufficio. La conseguenza più naturale è allora il disprezzo di sé: e quale sentimento è più doloroso, quale può meno di questo esser compensato da tutto ciò che il mondo esterno offre? Il disprezzo di sé è una serpe che in continuo rovello dilania il petto, succhia sangue vitale dal cuore e lo mescola col veleno dell'odio verso l'umanità e della disperazione.
Ingannarsi sulle proprie attitudini per una professione, che pure abbiamo esaminato da vicino, è una colpa che ricade vindice su di noi, che, anche se non sarà biasimata dal mondo, suscita nel nostro petto una pena assai più terribile di quella che il mondo potrebbe infliggerci.
Se abbiamo ponderato tutto ciò, e le nostre condizioni di vita ci consentono di scegliere una professione gradita, allora possiamo abbracciare quella che ci assicura la maggior dignità possibile, che è fondata su idee della cui verità siamo completamente persuasi, che ci offre il campo più ampio per agire a favore dell'umanità e per accostarci a quella meta generale per la quale qualunque professione non è che un mezzo: la perfezione.
La dignità è ciò che più di ogni altra cosa eleva l'uomo, che conferisce alla sua attività e a tutti i suoi sforzi una più alta nobiltà, che lo rende inattaccabile, ammirato dalla moltitudine e a essa superiore.
Ma dignità può conferircela solo quella professione nella quale non abbiamo funzione di strumenti servili, ma dove, nel nostro ambito, possiamo creare autonomamente; solo quella che non esige imprese riprovevoli, e nemmeno riprovevoli all'apparenza, quella che anche il migliore può abbracciare con nobile orgoglio. La condizione che più di ogni altra ci assicura tutto ciò non è sempre la più elevata, ma è sempre quella da preferirsi.
Ma come una condizione senza dignità ci umilia, così dobbiamo certo soccombere sotto il peso di una professione fondata su idee che in seguito riconosciamo false.
Non vediamo allora altra salvezza che nell'illuderci, e quanto è disperata una salvezza che ci consente d'ingannare noi stessi!
Quelle posizioni che più che incidere sulla vita reale hanno a che fare con verità astratte sono le più pericolose per il giovane i cui principi non sono ancora solidi, e il cui convincimento non è ancora fermo e irremovibile, sebbene esse possano al tempo stesso sembrare le più nobili, ove siano

profondamente radicate nel petto; e per le idee che in esse regnano noi si sia in grado di sacrificare la vita e tutti i nostri sforzi.
Esse possono render felice colui che vi è chiamato, ma annientano chi le abbraccia in modo avventato e sconsiderato, ubbidendo solo all'attimo.
Al contrario, l'alto concetto che abbiamo delle idee su cui si fonda la nostra professione ci conferisce una posizione più elevata nella società, aumenta la nostra dignità e rende inattaccabili le nostre azioni.
Chi sceglie una professione di cui ha grande stima si guarderà bene dal rendersi indegno di sé, e anche solo per questo agirà in maniera nobile, poiché nobile è la sua posizione nella società.
Ma la guida principale che ci deve soccorrere nella scelta di una professione è il bene dell'umanità, la nostra propria perfezione. Non si creda che i due interessi possano contrapporsi ostilmente l'uno all'altro, che l'uno debba distruggere l'altro: la natura dell'uomo è tale, che egli può raggiungere la sua perfezione solo agendo per il perfezionamento, per il bene del mondo in cui si trova.
Se egli crea solo per sé, potrà bensì diventare un dotto celebre, un grande sapiente, un eccellente poeta, giammai però un uomo compiuto e veramente grande.
La storia considera come gli uomini più grandi coloro che, mentre operavano per l'universale, nobilitarono se stessi; l'esperienza esalta come il più felice colui che ha reso felice il maggior numero di uomini; la religione stessa ci insegna che l'ideale al quale tutti aspirano si è sacrificato per l'umanità; e chi oserebbe disconoscere il valore di questi giudizi?
Quando abbiamo scelto la professione nella quale possiamo maggiormente operare per l'umanità, allora gli oneri non possono più schiacciarci, perché essi sono soltanto un sacrificio per il bene di tutti; allora non gustiamo una gioia povera, limitata ed egoistica, ma la nostra felicità appartiene a milioni, le nostre imprese vivono silenziose, ma eternamente operanti, e le nostre ceneri saranno bagnate dalle lacrime ardenti di uomini nobili».

CRITICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL (MARX, 1843)

«L'interesse di questo scritto consiste nel fatto che qui Marx riprende e supera la critica di Feuerbach alla religione e affonda la critica dello Stato moderno nell'analisi della struttura sociale ed economica della società. Questa introduzione fa perciò da ponte tra la *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* e la *Questione ebraica*». [Gruppi, 55]

Critica della religione:

«Per la Germania, la critica della religione nell'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica. […] Il fondamento della critica religiosa è: l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un essere astratto, posto fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, Stato, società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo point d'honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne compimento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale. La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo. Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola. La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, configuri la sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò, intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso. È dunque compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. È innanzi tutto compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraneazione umana, quello di smascherare l'autoestraneazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica».

L'arma della critica:

«la critica non è una passione del cervello, essa è il cervello della passione. Essa non è un coltello anatomico, è un'arma. Il suo oggetto è il suo nemico, che essa non vuole confutare bensì annientare. Infatti, lo spirito di quelle condizioni è confutato. In sé e per sé non sono oggetti memorabili, ma spregevoli quanto spregiate esistenze. Per sé, la critica non ha bisogno di venire in chiaro nei confronti di questo oggetto, poiché è già in chiaro con esso. Essa non si pone più come fine a se stessa, ma ormai soltanto come mezzo. Il suo pathos essenziale è l'indignazione, il suo compito essenziale è la denuncia».

Se l'uomo non ha esseri superiori a se stesso, non può accettare un ordine sociale in cui l'uomo sia degradato:

«L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere

abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra ad hominem, ed essa dimostra ad hominem, non appena diviene radicale, Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. […] La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essere supremo, dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole, rapporti che non si possono meglio raffigurare che con l'esclamazione di un francese di fronte ad una progettata tassa sui cani: poveri cani! Vi si vuole trattare come uomini!»

Il dominio di classe non si presenta mai come tale. La borghesia si presenta illusoriamente come portatrice di valori universali che però in realtà mascherano i propri interessi di classe. L'aristocrazia è il suo primo nemico, caricata propagandisticamente di ogni male. Il discorso si può applicare in generale ad ogni forma di dialettica politica:

«Soltanto nel nome dei diritti universali della società, una classe particolare può rivendicare a se stessa il dominio universale».
«Affinché la rivoluzione di un popolo e l'emancipazione di una classe particolare della società civile coincidano, affinché uno stato sociale valga come lo stato dell'intera società, bisogna al contrario che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato stato sia lo stato dello scandalo universale, impersoni le barriere universali, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga alla manifesta criminalità dell'intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appaia come la universale autoliberazione. Affinché uno stato [sociale, cioè inteso come ceto, ndr] divenga lo stato della liberazione par excellence, bisogna al contrario che un altro stato diventi manifestamente lo stato dell'assoggettamento».

Chi può liberare l'intera umanità? Il proletariato:

«Dov'è dunque la possibilità positiva della emancipazione tedesca?
Risposta: nella formazione di una classe con catene radicali, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati, di una sfera che per i suoi dolori universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun diritto particolare, poiché contro di essa viene esercitato non una ingiustizia particolare bensì l'ingiustizia senz'altro, la quale può fare appello non più ad un titolo storico ma al titolo umano, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la perdita completa dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il completo riacquisto dell'uomo. Questa dissoluzione della società in quanto stato particolare è il proletariato.
Il proletariato comincia per la Germania a diventar tale soltanto con l'irrompente movimento industriale, poiché non la povertà sorta naturalmente bensì la povertà prodotta artificialmente, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua acuta dissoluzione, anzi dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato, sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristiano-germanica schiavitù della gleba».

Viene delineato il nesso tra filosofia e proletariato, simbolo di unità tra teoria e prassi:

«Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi intellettuali; e, quando il lampo del pensiero avrà penetrato completamente questo ingenuo terreno popolare, i tedeschi si emanciperanno diventando uomini. Riassumiamo il risultato.

L'emancipazione pratica della Germania non è possibile se non nell'ambito di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo. La Germania non potrà emanciparsi dal Medioevo, se non emancipandosi nello stesso tempo dai parziali superamenti del Medioevo. In Germania non si può abolire nessuna specie di servitù senza abolire tutta la servitù. La Germania radicale non può fare la rivoluzione, senza compierla dalle radici. L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo. La filosofia è la testa di tale emancipazione, il proletariato ne è il cuore. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia».

SULLA QUESTIONE EBRAICA (MARX, 1843)

Critica dei “diritti dell'uomo”, dello stadio liberale della rivoluzione francese e della società civile:

«Consideriamo, per un istante, i cosiddetti diritti umani, e cioè i diritti umani nella loro figura autentica, nella figura che possiedono presso i loro scopritori, i nordamericani e i francesi! In parte questi diritti umani sono diritti politici, diritti che vengono esercitati solo in comunione con gli altri. La partecipazione alla comunità, e cioè alla comunità politica, all'essenza dello Stato, costituisce il loro contenuto. Essi cadono sotto la categoria della libertà politica, sotto la categoria dei diritti del cittadino, che, come vedemmo, non presuppongono affatto la soppressione coerente e positiva della religione, dunque neppure del giudaismo. Rimane da considerare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i droits de l'homme in quanto essi sono distinti dai droits du citoyen. Nel loro elenco si trova la libertà di coscienza, il diritto di praticare un qualsivoglia culto. Il privilegio della fede viene riconosciuto espressamente, o come diritto dell'uomo, o come conseguenza di un diritto dell'uomo, della libertà.

Declaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: “*Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, neanche per quelle religiose*”. Nel titolo I della Costituzione del 1791 viene garantito come diritto umano: “*La libertà per ogni uomo di esercitare il culto religioso a cui è legato*”.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, etc., 1793, annovera tra i diritti umani, art. 7: “*il libero esercizio dei culti*”. Anzi, in relazione al diritto di manifestare pubblicamente i propri pensieri e le proprie opinioni, di riunirsi, di praticare il proprio culto, è detto perfino: “*la necessità di enunziare questi diritti suppone o la presenza o il ricordo ancora recente del dispotismo*”. Si confronti la Costituzione del 1795, titolo XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, Art. 9 § 3: “*Tutti gli uomini hanno ricevuto dalla natura il diritto imprescrittibile di adorare l'Onnipotente secondo l'ispirazione della propria coscienza, e nessuno può essere legalmente costretto a seguire, istituire o sostenere suo malgrado qualsiasi culto o ministero religioso. Nessuna autorità umana può, in alcun caso, intervenire nei problemi di coscienza e controllare i poteri dell'anima*”.

Constitution de New-Hampshire, Artt. 5 e 6: “*Tra i diritti naturali, alcuni di essi sono inalienabili per propria natura, poiché nulla può essere il loro equivalente. Tra questi sono i diritti della coscienza*”. (Beaumont, op. cit., pp. 213-214).

L'inconciliabilità della religione con i diritti dell'uomo è tanto poco nel concetto dei diritti dell'uomo, che il diritto di essere religioso, di essere religioso in qualsiasi modo, di praticare il culto della propria religione particolare, viene anzi espressamente annoverato tra i diritti dell'uomo. Il privilegio della fede è un diritto universale dell'uomo. I droits de l'homme, i diritti dell'uomo, vengono in quanto tali distinti dai droits du citoyen, dai diritti del cittadino. Chi è l'homme distinto dal citoyen? Nient'altro che il membro della società civile. Perché il membro della società civile viene chiamato “uomo”, uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati “diritti dell'uomo”? Donde spieghiamo questo fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società civile, dall'essenza dell'emancipazione politica. Innanzi tutto costatiamo il fatto che i cosiddetti diritti dell'uomo, i droits de l'homme, come distinti dai droits du citoyen non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità.

La costituzione più radicale, la costituzione del 1793 può dire:

Déclar. des droits de l'homme et du citoyen:

Art. 2.: “*Questi diritti, ecc. (i diritti naturali e imprescrittibili) sono: l'eguaglianza, la libertà, la sicurezza, la proprietà*”.

In che consiste la líberté?

Art. 6.: “*La libertà è il potere proprio dell'uomo di fare tutto ciò che non nuoce ai diritti altrui*”.

La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri. Il confine entro il quale ciascuno può muoversi senza nocumento altrui, è stabilito per mezzo della legge, come il limite tra due campi è stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto

monade isolata e ripiegata su se stessa. […] Ma il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il diritto a tale isolamento, il diritto dell'individuo limitato, limitato a se stesso. L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla proprietà privata? In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

Art. 16, (Const. de 1793): "*Il diritto di proprietà è quello che appartiene ad ogni cittadino di godere e disporre a suo piacimento dei propri beni, delle proprie rendite, del frutto del proprio lavoro e della propria industria*".

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere arbitrariamente (à son gré), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà. Ma essa proclama innanzi tutto il diritto dell'uomo "*di godere e disporre a suo piacimento dei propri beni, delle proprie rendite, del frutto del proprio lavoro e della propria industria*".

Restano ancora gli altri diritti dell'uomo, la égalité e la sûreté. L'égalité, qui nel suo significato non politico, non è altro che l'uguaglianza della libertà sopra descritta, e cioè: che ogni uomo viene ugualmente considerato come una siffatta monade che riposa su se stessa. La Costituzione del 1795 stabilisce così il concetto di tale uguaglianza, conforme al suo significato:

Art. 3 (Const. de 1795): "*L'eguaglianza consiste nel fatto che la legge è la medesima per tutti, sia che essa protegga, sia che essa punisca*".

E la sûreté?

Art. 8 (Const. de 1795): "*La sicurezza consiste nella protezione accordata dalla società a ciascheduno dei suoi membri per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà*".

La sicurezza è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della polizia, che l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà. In tal senso Hegel chiama la società civile: "*Lo Stato del bisogno e dell'intelletto*".

Per il concetto di sicurezza la società civile non si innalza oltre il suo egoismo. La sicurezza è piuttosto l'assicurazione del suo egoismo. Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come specie, la stessa vita della specie, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.

È già abbastanza enigmatico il fatto che un popolo, il quale appunto incomincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente (Déclar. de 1791) il diritto dell'uomo egoista, isolato dal suo simile e dalla comunità, anzi ripeta tale proclamazione in un momento in cui soltanto la più eroica dedizione può salvare la Nazione ed è perciò imperiosamente richiesta, in un momento in cui dev'essere posto all'ordine del giorno il sacrificio di tutti gli interessi della società civile, e l'egoismo dev'essere punito come un delitto (*Décl. des droits de l'homme* etc. de 1793). Ancor più enigmatico diviene questo fatto quando vediamo che la cittadinanza, la comunità politica viene abbassata dagli emancipatori politici addirittura a mero mezzo per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il citoyen viene considerato servo dell'homme egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comune viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come citoyen, bensì l'uomo come bourgeois viene preso per l'uomo vero e proprio. […] Così, perfino nei momenti di un entusiasmo ancor giovanile ed esaltato dall'urgere delle circostanze, la vita politica si dimostra come puro mezzo, il cui scopo è la vita della società civile. In effetti, la sua prassi rivoluzionaria si trova in flagrante contraddizione con la sua teoria. Mentre, ad es., la sicurezza viene dichiarata un diritto dell'uomo,

la violazione del segreto epistolare viene posta pubblicamente all'ordine del giorno. Mentre la "*libertà indefinita della stampa*" (Const. de 1793, art. 122) viene garantita come conseguenza del diritto dell'uomo alla libertà individuale, la libertà di stampa viene completamente annullata, dacché "*la libertà della stampa non può essere permessa quando compromette la libertà pubblica*" (Robespierre jeune, *Hist. parlam. de la rev. franç. par* Buchez et Roux, T. 28, p. 159), cioè dunque: il diritto dell'uomo alla libertà cessa di essere un diritto non appena entra in conflitto con la vita politica, mentre, secondo la teoria, la vita politica è soltanto la garanzia dei diritti dell'uomo, dei diritti dell'uomo individuale, insomma dev'essere abbandonata non appena contraddice al suo scopo, a questi diritti dell'uomo. Ma la prassi è soltanto l'eccezione, e la teoria è la regola. [in quest'ultima frase Marx è ironico, ndr] Che se poi si vuol considerare la prassi rivoluzionaria come la giusta impostazione del rapporto, rimane tuttavia da risolvere ancora l'enigma, perché nella coscienza degli emancipatori politici il rapporto venga capovolto, e lo scopo appaia come mezzo, il mezzo come scopo. Questa illusione ottica della loro coscienza sarebbe ancor sempre il massimo enigma, ancorché un enigma psicologico, teorico. L'enigma si risolve semplicemente.

L'emancipazione politica è contemporaneamente la dissoluzione della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potenza sovrana. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società civile. Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia società civile aveva immediatamente un carattere politico, cioè, gli elementi della vita civile, come ad es. la proprietà o la famiglia, o la maniera del lavoro, nella forma del dominio fondiario, dello stato e della corporazione erano innalzati a elementi della vita dello Stato. In tale forma essi determinavano il rapporto del singolo individuo verso la totalità statale, cioè il suo rapporto politico, cioè il suo rapporto di separazione ed esclusione dalle altre parti costitutive della società. Quell'organizzazione della vita del popolo, infatti, non innalzava ad elementi sociali il possesso o il lavoro, ma piuttosto perfezionava la loro separazione dalla totalità statale e le costituiva in società particolari nella società. Così intanto le funzioni e le condizioni di vita della società civile erano ancor sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità, cioè esse escludevano l'individuo dalla totalità statale, esse trasformavano il rapporto particolare della sua corporazione verso lo Stato nel suo proprio rapporto universale verso la vita del popolo, così come la sua determinata attività e situazione civile nella sua attività e situazione universale. Come conseguenza di questa organizzazione, l'unità statale, come la coscienza, la volontà e l'attività dell'unità statale, la potenza universale dello Stato, appare necessariamente appunto come affare particolare di un sovrano, diviso dal popolo, e dei suoi servi. Soltanto, il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'apparenza stessa di un contenuto universale. La società feudale era dissolta nel suo fondamento: l'uomo. Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo egoista. Quest'uomo, il membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello Stato politico. Egli è da esso riconosciuto come tale nei diritti dell'uomo. La libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà è però piuttosto il riconoscimento dello sfrenato movimento degli elementi spirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita. L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo dell'industria, ricevette la libertà dell'industria. La costituzione dello Stato politico e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti - il cui rapporto è il diritto, così come il rapporto degli uomini degli stati e delle arti era il privilegio - si adempie in un medesimo atto. L'uomo in quanto membro della società civile, l'uomo non politico, appare perciò necessariamente come l'uomo naturale. I droits de l'homme appaiono come droits naturels, dacché l'attività autocosciente si concentra nell'atto politico. L'uomo egoistico è il risultato passivo e soltanto trovato della società dissolta, oggetto della certezza immediata, dunque oggetto naturale. La rivoluzione politica dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza rivoluzionare queste parti stesse né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il fondamento della propria esistenza, come

verso un presupposto non altrimenti fondato, perciò, come verso la sua base naturale. Infine l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo vero e proprio, come l'homme distinto dal citoyen, poiché egli è l'uomo nella sua immediata esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona allegorica, morale. L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo egoista, l'uomo vero solo nella figura del citoyen astratto. L'astrazione dell'uomo politico è esattamente così descritta da Rousseau: "*Colui che osa affrontare il compito di istituire un popolo deve sentirsi in grado di mutare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un più grande tutto da cui questo individuo riceve in qualche modo la propria vita e il proprio essere, di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente. Bisogna che egli tolga all'uomo le forze che gli son proprie per dargliene di quelle che gli sono estranee e di cui esso non possa far uso senza l'altrui aiuto*" (Contr. soc., liv. II, Londr. 1782, p. 67). [critica di Marx a Rousseau, ndr] Ogni emancipazione è un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso. L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro, al cittadino, alla persona morale. Solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto membro della specie umana, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta». [Marxists.org]

MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI (MARX, 1844)

Che cos'è il capitale?

«Su che cosa riposa il capitale, cioè la proprietà privata dei prodotti del lavoro altrui? "*Quando il capitale stesso non si riduce al furto o alla appropriazione indebita, ha pur bisogno del concorso della legislazione per consacrare il diritto di eredità*" (Say, *Traité d'économie politique* I).
Come si diventa proprietari di capitali produttivi? Come si diventa proprietari dei prodotti, creati per mezzo di questi capitali? Mediante il diritto positivo (Say). Che cosa si guadagna col capitale, per esempio, con l'eredità di un grosso patrimonio? "*Colui che eredita, per esempio, un grosso patrimonio, certo non eredita con ciò immediatamente un potere politico. Il genere di potere che questo possesso gli conferisce immediatamente e direttamente, è il potere di comprare, il che consiste in un diritto di comandare sopra ogni lavoro altrui, e su ogni prodotto di questo lavoro esistente in quel momento sul mercato*" (Smith).
Il capitale è dunque il potere di governo sul lavoro e sui suoi prodotti. Il capitalista possiede questo potere, non in virtù delle sue qualità personali o umane, ma in quanto è proprietario del capitale. Il potere d'acquisto del suo capitale, che nulla può contrastare, è il suo potere. Vedremo più tardi, in primo luogo, come il capitalista eserciti col capitale il suo potere di governo sul lavoro, ma come poi il potere di governo del capitale si eserciti sul capitalista stesso.
Che cosa è il capitale? "*Una certa quantità di lavoro ammassata e messa in riserva*"» (Smith)

Annullamento, asservimento, estraniazione dei lavoratori:

«Dobbiamo comprendere la connessione essenziale che corre tra la proprietà privata, l'avidità di denaro, la separazione tra lavoro, capitale e proprietà fondiaria, tra scambio e concorrenza, tra valorizzazione e svalorizzazione dell'uomo, tra monopolio e concorrenza, ecc., la connessione di tutto questo processo di estraniazione col sistema monetario. Non trasferiamoci, come fa l'economista quando vuol dare una spiegazione, in uno stato originario fantastico. Un tale stato originario non spiega nulla. Non fa che rinviare il problema in una lontananza grigia e nebulosa. Presuppone in forma di fatto, di accadimento, ciò che deve dedurre, cioè il rapporto necessario tra due fatti, per esempio tra la divisione del lavoro e lo scambio. Allo stesso modo la teologia spiega l'origine del male col peccato originale, cioè presuppone come un fatto, in forma storica, ciò che deve spiegare. Noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto presente. L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una merce, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci. Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'oggettivazione del denaro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come perdita e asservimento dell'oggetto, l'appropriazione come estraniazione, come alienazione. […] Tutte queste conseguenze sono implicite nella determinazione che l'operaio si viene a trovare rispetto al prodotto del suo lavoro come rispetto ad un oggetto estraneo. Infatti, partendo da questo presupposto è chiaro che: quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. Quanto più grande è dunque questa attività, tanto più l'operaio è privo di oggetto.

Quello che è il prodotto del suo lavoro, non è egli stesso. Quanto più grande è dunque questo prodotto, tanto più piccolo è egli stesso. L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea».[3]

Gli uomini lavorano con le macchine o come macchine?

«Se una volta per appagare una determinata quantità di bisogni materiali occorreva un certo dispendio di tempo e di energia umana che in seguito è diminuito della metà, si è nello stesso tempo allargato di altrettanto il margine per la creazione e il godimento spirituale, senza alcun pregiudizio degli agi materiali... Ma anche nella distribuzione della preda che noi strappiamo al vecchio Cronos sul suo stesso terreno, chi decide è ancora il dado del caso cieco ed ingiusto. Si è calcolato in Francia che nell'attuale fase della produzione una durata di lavoro media di cinque ore al giorno da parte di ogni uomo capace di lavoro basterebbe a soddisfare tutti gli interessi materiali della società... Ad onta del risparmio di tempo dovuto al perfezionamento delle macchine la durata del lavoro degli schiavi delle fabbriche non ha fatto che aumentare per un gran numero di individui. […] Non si è considerata questa grande differenza: sino a qual punto gli uomini lavorino con le macchine o sino a qual punto essi lavorino come macchine».

Marx descrive la migliore condizione possibile dell'operaio sotto il capitalismo:

«là dove l'operaio e il capitalista hanno uguale perdita, l'operaio ci rimette la sua esistenza, il capitalista ci rimette il profitto della sua morta mammona. L'operaio deve lottare non soltanto per i mezzi della sua sussistenza materiale, egli deve lottare anche per procacciarsi il lavoro, cioè per ottenere la possibilità e i mezzi di poter esplicare la propria attività. […] In una società che si trova in fase di benessere crescente, soltanto i più ricchi tra i ricchi possono ancora vivere con gli interessi del loro denaro. Gli altri devono col loro capitale intraprendere un qualche affare oppure immetterlo nel commercio. Il che fa aumentare la concorrenza tra i capitali. La concentrazione dei capitali diventa più grande, i grandi capitalisti mandano in rovina i piccoli, e una parte degli ex capitalisti va a finire nella classe degli operai, la quale a causa di questo afflusso torna a subire in parte una depressione del salario e viene a trovarsi in una dipendenza ancor maggiore nei confronti di quei pochi grandi capitalisti; essendo diminuito il numero dei capitalisti, la loro concorrenza in relazione agli operai non sussiste quasi più, ed essendo aumentato il numero degli operai, la concorrenza tra questi è diventata tanto più grande, innaturale e violenta. Una parte del ceto operaio va a finire perciò nella categoria dei mendicanti o degli affamati, allo stesso modo che una parte dei capitalisti medi va a finire nel ceto operaio. In conclusione, anche nella situazione sociale più favorevole all'operaio, la conseguenza necessaria per l'operaio è eccesso di lavoro, morte prematura, degradazione a macchina, schiavitù nei confronti del capitale, che si accumula pericolosamente dinanzi a lui, nuova concorrenza, morte per fame o accattonaggio per una parte degli operai. L'aumento del salario eccita nell'operaio il desiderio di arricchirsi, che è proprio del capitalista, ma che egli può soddisfare soltanto col sacrificio del proprio spirito e del proprio corpo.

3 Nel *Capitale* Marx scrive sull'alienazione del capitalista: «*Il possessore di denaro diventa capitalista nella sua qualità di veicolo consapevole di tale movimento. La sua persona, o piuttosto la sua tasca, è il punto di partenza e di ritorno del denaro. Il contenuto oggettivo di quella circolazione – la valorizzazione del valore – è il suo fine soggettivo, ed egli funziona come capitalista, ossia capitale personificato, dotato di volontà e di consapevolezza, solamente in quanto l'unico motivo propulsore delle sue operazioni è una crescente appropriazione della ricchezza astratta. Quindi il valore d'uso non dev'essere mai considerato fine immediato del capitalista. E neppure il singolo guadagno: ma soltanto il moto incessante del guadagnare. Questo impulso assoluto all'arricchimento, questa caccia appassionata al valore è comune al capitalista e al tesaurizzatore, ma il tesaurizzatore è soltanto il capitalista ammattito, mentre invece il capitalista è il tesaurizzatore razionale. Quell'incessante accrescimento del valore, al quale tendono gli sforzi del tesaurizzatore quando cerca di salvare il denaro dalla circolazione, viene raggiunto dal capitalista, più intelligente, che torna sempre di nuovo ad abbandonarlo alla circolazione*».

L'aumento del salario presuppone e porta con sé l'accumulazione del capitale: e quindi il prodotto del lavoro sta di fronte all'operaio sempre più estraneo. La divisione del lavoro rende l'operaio sempre più unilaterale e dipendente, cosi come introduce la concorrenza non solo degli uomini, ma anche delle macchine. Essendo l'operaio degradato a macchina, la macchina può presentarglisi innanzi come una concorrente. Finalmente, come l'accumulazione del capitale aumenta la quantità delle industrie, e quindi degli operai, la stessa quantità di industrie produce, a causa di questa accumulazione, una maggior quantità di manufatti, che dà origine ad un eccesso di produzione; e ciò va a finire o nel licenziamento di una gran parte degli operai oppure nella riduzione del loro salario al minimo più miserabile. Ecco le conseguenze di una situazione sociale, che è la più favorevole possibile all'operaio, cioè della situazione di ricchezza crescente, in progresso».

Lo scopo degli economisti è renderci infelici?

«In un paese, che avesse raggiunto l'ultimo grado possibile della sua ricchezza, tanto il salario quanto l'interesse del capitale sarebbero entrambi assai bassi. Tra gli operai la concorrenza per avere un'occupazione sarebbe così grande che i salari sarebbero ridotti a ciò che basta per mantenere lo stesso numero di operai, e dal momento che il paese sarebbe già abbastanza popolato, questo numero non potrebbe aumentare. Il di più dovrebbe morire. Così in una situazione sociale regressiva, la miseria dell'operaio è progressiva, in una situazione progressiva la miseria è complessa, in una situazione stabile la miseria è stazionaria. Ma siccome una società, secondo Smith, non è felice dove la maggioranza soffre, e siccome lo stadio di maggior ricchezza della società conduce a questa sofferenza della maggioranza e l'economia politica (in generale la società fondata sull'interesse privato) conduce a questo stadio di maggiore ricchezza, bisogna concludere che l'infelicità della società è lo scopo dell'economia politica. […] L'economista ci dice che originariamente e teoricamente l'intero prodotto del lavoro appartiene all'operaio. Ma ci dice nello stesso tempo che di fatto giunge all'operaio la parte più piccola e assolutamente più indispensabile del prodotto; solo quel tanto che è necessario affinché l'operaio viva non come uomo ma come operaio, e propaghi non l'umanità, ma quella classe di schiavi, che è la classe degli operai. L'economista ci dice che col lavoro ogni cosa si può comprare e che il capitale non è altro che lavoro accumulato; ma ci dice nello stesso tempo che l'operaio, ben lungi dal poter comprare ogni cosa, deve vendere se stesso e la sua umanità. Mentre la rendita fondiaria dei possidente ozioso ammonta il più delle volte alla terza parte del prodotto della terra e il profitto del capitalista intraprendente persino al doppio dell'interesse del denaro, il massimo che l'operaio guadagna nel caso più fortunato ammonta a tanto che su quattro figli due devono morirgli di fame. Mentre, secondo l'economista, il lavoro è l'unico mezzo con cui l'uomo ingrandisce il valore dei prodotti naturali, mentre il lavoro è la proprietà attiva dell'uomo, il proprietario fondiario e il capitalista, i quali in quanto proprietario fondiario e in quanto capitalista sono semplicemente divinità privilegiate ed oziose, hanno dappertutto, secondo la stessa economia politica, la preminenza sull'operaio e gli prescrivono leggi. Mentre il lavoro è, secondo l'economista, l'unico prezzo delle cose che non subisce mutamenti, nulla vi è di più accidentale che il prezzo del lavoro, nulla che sia esposto alle maggiori oscillazioni. Mentre la divisione del lavoro aumenta la forza produttiva del lavoro, la ricchezza e il raffinamento della società, impoverisce l'operaio sino a ridurlo ad una macchina. Mentre il lavoro provoca l'accumulazione dei capitali e con esso il benessere crescente della società, rende l'operaio sempre più dipendente dal capitalista, lo espone ad una concorrenza maggiore, lo spinge nella caccia senza quartiere della superproduzione, a cui segue un rilassamento altrettanto grande. Mentre l'interesse dell'operaio non è mai in contrasto, secondo l'economista, con l'interesse della società, la società sta sempre e necessariamente in contrasto con l'interesse dell'operaio. […] S'intende da sé che l'economia politica considera il proletario, cioè colui che senza capitale e senza rendita fondiaria vive unicamente del lavoro, di un lavoro unilaterale ed astratto, soltanto come lavoratore. Essa può quindi sostenere il principio che egli, al pari di un cavallo, deve guadagnare tanto che gli basti per poter lavorare. Essa non lo considera come uomo nelle ore non dedicate al lavoro, ma affida questa considerazione alla giustizia criminale, ai medici, alla religione, alle tabelle

statistiche, alla politica e alla polizia».

Per eliminare ogni forma di alienazione bisogna agire non sul piano meramente culturale, pensando che si possano convincere tutti con le idee. Ci vuole un movimento pratico che parta dalla soppressione della proprietà privata:

«Si vede facilmente la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la propria base tanto empirica che teoretica nel movimento della proprietà privata, per l'appunto dell'economia. Questa proprietà privata materiale, immediatamente sensibile, è l'espressione materiale e sensibile della vita umana estraniata. Il suo movimento – la produzione e il consumo – è la rivelazione sensibile del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc. non sono che modi particolari della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della proprietà privata, in quanto appropriazione della vita umana, è dunque la soppressione positiva di ogni estraniazione, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, dalla famiglia, dallo stato, ecc. alla sua esistenza umana, cioè sociale. L'estraniazione religiosa come tale ha luogo soltanto nella sfera della coscienza, dell'interiorità umana; invece l'estraniazione economica è l'estraniazione della vita reale, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato. S'intende che nei diversi popoli il primo inizio del movimento è diverso a seconda che la vita vera e riconosciuta del popolo si svolga più nella coscienza che nel mondo esterno, sia più ideale che reale. Il comunismo comincia subito con l'ateismo (Owen), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere comunismo: quell'ateismo è ancora più che altro un'astrazione. […] si vede come la soluzione delle opposizioni teoretiche sia possibile soltanto in maniera pratica, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito reale della vita, che la filosofia non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito soltanto come un compito teoretico».

«Quando operai comunisti si riuniscono, loro scopo è innanzi tutto la dottrina, la propaganda, ecc. Ma con ciò stesso acquistano un nuovo bisogno, il bisogno della società, e quel che appare un mezzo diventa uno scopo. Questo movimento pratico lo si vede nei suoi risultati più splendidi quando si osservano degli ouvriers [operai, ndr] socialisti francesi riuniti. Fumare, bere, mangiare, ecc., non sono più qui mezzi di unione o associativi: la società, l'unione, la conversazione, che la loro società ha per scopo, bastano loro, la fraternità umana non è una frase, ma la verità presso di loro, e la nobiltà dell'umanità ci splende incontro da quelle figure indurite dal lavoro».

«Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo e all'osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, verseggi, ecc., tanto più risparmi, tanto più grande diventa il tuo tesoro, il tuo capitale. Quanto meno tu sei, quanto meno realizzi la tua vita, tanto più hai; quanto più grande è la tua vita alienata, tanto più accumuli del tuo essere estraniato».

TESI SU FEUERBACH (MARX, 1845)

«I. Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come attività pratica, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato attivo è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto col materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora l'attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nell'*Essenza del cristianesimo* egli considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica. Pertanto egli non concepisce l'importanza dell'attività "rivoluzionaria", dell'attività pratico-critica.

II. La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isoli dalla pratica è una questione puramente scolastica.

III. La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Robert Owen). La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria.

IV. Feuerbach prende le mosse dal fatto che la religione rende l'uomo estraneo a se stesso e sdoppia il mondo in un mondo religioso immaginario, e in un mondo reale. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base mondana. Egli non si accorge che, compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare. Il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non con la dissociazione interna e con la contraddizione di questa base mondana con se stessa. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente. Così, per esempio, dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è la prima che deve essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica.

V. Feuerbach, non contento del pensiero astratto, fa appello all'intuizione sensibile; ma egli non concepisce il sensibile come attività pratica, come attività sensibile umana.

VI. Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non s'addentra nella critica di questo essere reale, è perciò costretto:

1. a fare astrazione dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, isolato;

2. per lui perciò l'essere umano può essere concepito solo come "specie", come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente naturale la molteplicità degli individui.

VII. Perciò Feuerbach non vede che il "sentimento religioso" è anch'esso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene a una determinata forma sociale.

VIII. La vita sociale è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella attività pratica umana e nella comprensione di questa attività pratica.

IX. L'altezza massima a cui può arrivare il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non

concepisce il mondo sensibile come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui nella “società borghese”.

X. Il punto di vista del vecchio materialismo è la società “borghese”; il punto di vista del nuovo materialismo è la società umana, o l'umanità socializzata.

XI. I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo».

LA SACRA FAMIGLIA (MARX & ENGELS, 1845)

«L'illuminismo francese del secolo XVIII, e specialmente il materialismo francese, non è stato solo una lotta alle istituzioni francesi politiche esistenti, contro la religione esistente e la teologia esistente ma è stato anche la lotta aperta, esplicita contro la metafisica del secolo XVII e contro ogni metafisica, specialmente contro quella di Descartes di Malembranche di Spinoza e di Leinbniz. Si è contrapposta alla metafisica la filosofia, così come Feuerbach, nella sua prima decisa presa di posizione contro Hegel, ha contrapposto alla speculazione ubriaca la filosofia sobria. […] Per parlare "con precisione e nel significato prosaico", si hanno due orientamenti del materialismo francese, di cui uno trae la sua origine da Descartes, l'altro da Locke. Questo secondo è prevalentemente un elemento della cultura francese e sbocca direttamente nel socialismo. […] Come il materialismo va a finire nella scienza naturale vera e propria, così l'altro orientamento del materialismo francese sfocia direttamente nel socialismo e nel comunismo. Se si muove sulla onnipotenza dell'esperienza, dell'abitazione, dell'esecuzione, sull'influsso delle circostanze esterne sull'uomo, sulla grande importanza dell'industria, sul diritto di godimento ecc. Non occorre una grande acutezza per cogliere la connessione necessaria del materialismo con il comunismo e il socialismo. Se L'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione ecc., dal mondo sensibile e dell'esperienza nel mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare il mondo che l'uomo, in esso faccia esperienza di cui - e prenda l'abitudine a ciò - che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di se come uomo. Se l'interesse bene inteso è il principio di ogni morale, ciò che importa è che l'interesse privato dell'uomo coincida con l'interesse umano. Se l'uomo è - nel significato materialistico - non libero, cioè se è libero non per la forza negativa di evitare questo o quello, ma per il potere positivo di far valere la sua vera individualità, si deve necessariamente non punire il delitto nel singolo, ma distruggere gli antisociali luoghi di nascita del delitto, e dare a ciascuno lo spazio sociale per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se L'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasmare umanamente le circostanze. Se L'uomo è sociale per natura, egli sviluppa la sua vera natura solo nella società, e il potere della sua natura deve di necessità avere la sua misura non nel potere dell'individuo singolo, ma nel potere della società. […] I comunisti francesi più scientifici sviluppano la dottrina del materialismo in quanto la dottrina dell'umanesimo reale e in quanto la base logica del comunismo».

[VI capitolo (La critica assoluta ovvero la critica secondo il signor Bruno), IV paragrafo della terza parte (terza campagna della crisi assoluta): 'Battaglia critica contro il materialismo francese'. Autore del paragrafo K. Marx]

L'IDEOLOGIA TEDESCA (MARX & ENGELS, 1846)

Un'opera che serve a fare definitivamente i conti con la sinistra hegeliana. L'attacco iniziale è una presentazione sarcastica delle loro tesi:

«Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature. Liberiamoli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione, sotto il cui giogo essi languiscono. Ribelliamoci contro questa dominazione dei pensieri. Insegniamo loro a sostituire queste immaginazioni con pensieri che corrispondano all'essenza dell'uomo, dice uno; a comportarsi criticamente verso di esse, dice un altro; a togliersele dalla testa, dice un terzo, e la realtà ora esistente andrà in pezzi. Queste fantasie innocenti e puerili formano il nucleo della moderna filosofia giovane-hegeliana, che in Germania non soltanto è accolta dal pubblico con orrore e reverenza, ma è anche messa in circolazione dagli stessi eroi filosofici con la maestosa coscienza della sua criminosa spregiudicatezza. Il primo volume di questa pubblicazione ha lo scopo di smascherare queste pecore che si credono lupi e che tali vengono considerate, di mostrare come esse altro non fanno che tener dietro, con i loro belati filosofici, alle idee dei borghesi tedeschi, come le bravate di questi filosofi esegeti rispecchino semplicemente la meschinità delle reali condizioni tedesche. Essa ha lo scopo di mettere in ridicolo e di toglier credito alla lotta filosofica con le ombre della realtà, che va a genio al sognatore e sonnacchioso popolo tedesco».

In questa lettura vengono elencate le condizioni necessarie per la rivoluzione e per l'avvento del comunismo, il quale è la conclusione di un processo storico e non un ideale da realizzare.

«Questa "estraniazione", per usare un termine comprensibile ai filosofi, naturalmente può essere superata soltanto sotto due condizioni pratiche. Affinché essa diventi un potere "insostenibile", cioè un potere contro il quale si agisce per via rivoluzionaria, occorre che essa abbia reso la massa dell'umanità affatto "priva di proprietà" e l'abbia posta altresì in contraddizione con un mondo esistente della ricchezza e della cultura, due condizioni che presuppongono un grande incremento della forza produttiva, un alto grado del suo sviluppo; e d'altra parte questo sviluppo delle forze produttive (in cui è già implicita l'esistenza empirica degli uomini sul piano della storia universale, invece che sul piano locale), è un presupposto pratico assolutamente necessario anche perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la miseria e quindi col bisogno ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda, e poi perché solo con questo sviluppo universale delle forze produttive possono aversi relazioni universali fra gli uomini, ciò che da una parte produce il fenomeno della massa "priva di proprietà" contemporaneamente in tutti i popoli (concorrenza generale), fa dipendere ciascuno di essi dalle rivoluzioni degli altri, e infine sostituisce agli individui locali individui inseriti nella storia universale, individui empiricamente universali. Senza di che

1) il comunismo potrebbe esistere solo come fenomeno locale,

2) le stesse potenze dello scambio non si sarebbero potute sviluppare come potenze universali, e quindi insostenibili, e sarebbero rimaste "circostanze" relegate nella superstizione domestica,

3) ogni allargamento delle relazioni sopprimerebbe il comunismo locale. Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in "una volta" e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica. Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente».

IL MANIFESTO DEL PARTITO COMUNISTA (MARX & ENGELS, 1848)

Prefazione

Uno spettro s'aggira per l'Europa - lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo spettro: papa e zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi. Quale partito d'opposizione non è stato tacciato di comunismo dai suoi avversari di governo; qual partito d'opposizione non ha rilanciato l'infamante accusa di comunismo tanto sugli uomini più progrediti dell'opposizione stessa, quanto sui propri avversari reazionari? Da questo fatto scaturiscono due specie di conclusioni. Il comunismo è di già riconosciuto come potenza da tutte le potenze europee. È ormai tempo che i comunisti espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso. A questo scopo si sono riuniti a Londra comunisti delle nazionalità più diverse e hanno redatto il seguente manifesto che viene pubblicato in inglese, francese, tedesco, italiano, fiammingo e danese.

I. Borghesi e Proletari

La storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi.

Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente ora aperta; lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta.

Nelle epoche passate della storia troviamo quasi dappertutto una completa articolazione della società in differenti ordini, una molteplice graduazione delle posizioni sociali. In Roma antica abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel medioevo signori feudali, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba, e, per di più, anche particolari graduazioni in quasi ognuna di queste classi.

La società civile moderna, sorta dal tramonto della società feudale, non ha eliminato gli antagonismi fra le classi. Essa ha soltanto sostituito alle antiche, nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta.

La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue però dalle altre per aver semplificato gli antagonismi di classe. L'intera società si va scindendo sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: borghesia e proletariato.

Dai servi della gleba del medioevo sorse il popolo minuto delle prime città; da questo popolo minuto si svilupparono i primi elementi della borghesia.

La scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa crearono alla sorgente borghesia un nuovo terreno. Il mercato delle Indie orientali e della Cina, la colonizzazione dell'America, gli scambi con le colonie, l'aumento dei mezzi di scambio e delle merci in genere diedero al commercio, alla navigazione, all'industria uno slancio fino allora mai conosciuto, e con ciò impressero un rapido sviluppo all'elemento rivoluzionario entro la società feudale in disgregazione.

L'esercizio dell'industria, feudale o corporativo, in uso fino allora non bastava più al fabbisogno che aumentava con i nuovi mercati. Al suo posto subentrò la manifattura. Il medio ceto industriale soppiantò i maestri artigiani; la divisione del lavoro fra le diverse corporazioni scomparve davanti alla divisione del lavoro nella singola officina stessa.

Ma i mercati crescevano sempre, il fabbisogno saliva sempre. Neppure la manifattura era più sufficiente. Allora il vapore e le macchine rivoluzionarono la produzione industriale. All'industria manifatturiera subentrò la grande industria moderna; al ceto medio industriale subentrarono i milionari dell'industria, i capi di interi eserciti industriali, i borghesi moderni.

La grande industria ha creato quel mercato mondiale, ch'era stato preparato dalla scoperta dell'America. Il mercato mondiale ha dato uno sviluppo immenso al commercio, alla navigazione, alle comunicazioni per via di terra. Questo sviluppo ha reagito a sua volta sull'espansione dell'industria, e nella stessa misura in cui si estendevano industria, commercio, navigazione,

ferrovie, si è sviluppata la borghesia, ha accresciuto i suoi capitali e ha respinto nel retroscena tutte le classi tramandate dal medioevo.
Vediamo dunque come la borghesia moderna è essa stessa il prodotto d'un lungo processo di sviluppo, d'una serie di rivolgimenti nei modi di produzione e di traffico.
Ognuno di questi stadi di sviluppo della borghesia era accompagnato da un corrispondente progresso politico. Ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali, insieme di associazioni armate ed autonome nel Comune, talvolta sotto la forma di repubblica municipale indipendente, talvolta di terzo stato tributario della monarchia, poi all'epoca dell'industria manifatturiera, nella monarchia controllata dagli stati come in quella assoluta, contrappeso alla nobiltà, e fondamento principale delle grandi monarchie in genere, la borghesia, infine, dopo la creazione della grande industria e del mercato mondiale, si è conquistata il dominio politico esclusivo dello Stato rappresentativo moderno. Il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese.
La borghesia ha avuto nella storia una parte sommamente rivoluzionaria.
Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo "pagamento in contanti". Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea. Ha disciolto la dignità personale nel valore di scambio e al posto delle innumerevoli libertà patentate e onestamente conquistate, ha messo, unica, la libertà di commercio priva di scrupoli. In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche.
La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte le attività che fino allora erano venerate e considerate con pio timore. Ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scienza, in salariati ai suoi stipendi.
La borghesia ha strappato il commovente velo sentimentale al rapporto familiare e lo ha ricondotto a un puro rapporto di denaro.
La borghesia ha svelato come la brutale manifestazione di forza che la reazione ammira tanto nel medioevo, avesse la sua appropriata integrazione nella più pigra infingardaggine. Solo la borghesia ha dimostrato che cosa possa compiere l'attività dell'uomo. Essa ha compiuto ben altre meraviglie che le piramidi egiziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche, ha portato a termine ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate.
La borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca dei borghesi fra tutte le epoche precedenti. Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti.
Il bisogno di uno smercio sempre più esteso per i suoi prodotti sospinge la borghesia a percorrere tutto il globo terrestre. Dappertutto deve annidarsi, dappertutto deve costruire le sue basi, dappertutto deve creare relazioni.
Con lo sfruttamento del mercato mondiale la borghesia ha dato un'impronta cosmopolitica alla produzione e al consumo di tutti i paesi. Ha tolto di sotto i piedi dell'industria il suo terreno nazionale, con gran rammarico dei reazionari. Le antichissime industrie nazionali sono state distrutte, e ancora adesso vengono distrutte ogni giorno. Vengono soppiantate da industrie nuove, la cui introduzione diventa questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili, da industrie che non lavorano più soltanto le materie prime del luogo, ma delle zone più remote, e i cui prodotti non vengono consumati solo dal paese stesso, ma anche in tutte le parti del mondo. Ai vecchi bisogni,

soddisfatti con i prodotti del paese, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, una interdipendenza universale fra le nazioni. E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune. L'unilateralità e la ristrettezza nazionali divengono sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale.
Con il rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, con le comunicazioni infinitamente agevolate, la borghesia trascina nella civiltà tutte le nazioni, anche le più barbare. I bassi prezzi delle sue merci sono l'artiglieria pesante con la quale spiana tutte le muraglie cinesi, con la quale costringe alla capitolazione la più tenace xenofobia dei barbari. Costringe tutte le nazioni ad adottare il sistema di produzione della borghesia, se non vogliono andare in rovina, le costringe ad introdurre in casa loro la cosiddetta civiltà, cioè a diventare borghesi. In una parola: essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza.
La borghesia ha assoggettato la campagna al dominio della città. Ha creato città enormi, ha accresciuto su grande scala la cifra della popolazione urbana in confronto di quella rurale, strappando in tal modo una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale. Come ha reso la campagna dipendente dalla città, la borghesia ha reso i paesi barbari e semibarbari dipendenti da quelli inciviliti, i popoli di contadini da quelli di borghesi, l'Oriente dall'Occidente.
La borghesia elimina sempre più la dispersione dei mezzi di produzione, della proprietà e della popolazione. Ha agglomerato la popolazione, ha centralizzato i mezzi di produzione, e ha concentrato in poche mani la proprietà. Ne è stata conseguenza necessaria la centralizzazione politica. Province indipendenti, legate quasi solo da vincoli federali, con interessi, leggi, governi e dazi differenti, vennero strette in una sola nazione, sotto un solo governo, una sola legge, un solo interesse nazionale di classe, entro una sola barriera doganale.
Durante il suo dominio di classe appena secolare la borghesia ha creato forze produttive in massa molto maggiore e più colossali che non avessero mai fatto tutte insieme le altre generazioni del passato. Il soggiogamento delle forze naturali, le macchine, l'applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, la navigazione a vapore, le ferrovie, i telegrafi elettrici, il dissodamento d'interi continenti, la navigabilità dei fiumi, popolazioni intere sorte quasi per incanto dal suolo -quale dei secoli antecedenti immaginava che nel grembo del lavoro sociale stessero sopite tali forze produttive?
Ma abbiamo visto che i mezzi di produzione e di scambio sulla cui base si era venuta costituendo la borghesia erano stati prodotti entro la società feudale. A un certo grado dello sviluppo di quei mezzi di produzione e di scambio, le condizioni nelle quali la società feudale produceva e scambiava, l'organizzazione feudale dell'agricoltura e della manifattura, in una parola i rapporti feudali della proprietà, non corrisposero più alle forze produttive ormai sviluppate. Essi inceppavano la produzione invece di promuoverla. Si trasformarono in altrettante catene. Dovevano essere spezzate e furono spezzate.
Ad esse subentrò la libera concorrenza con la confacente costituzione sociale e politica, con il dominio economico e politico della classe dei borghesi.
Sotto i nostri occhi si svolge un moto analogo. I rapporti borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, la società borghese moderna che ha creato per incanto mezzi di produzione e di scambio così potenti, rassomiglia al mago che non riesce più a dominare le potenze degli inferi da lui evocate. Sono decenni ormai che la storia dell'industria e del commercio è soltanto storia della rivolta delle forze produttive moderne contro i rapporti moderni della produzione, cioè contro i rapporti di proprietà che costituiscono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio. Basti ricordare le crisi commerciali che col loro periodico ritorno mettono in forse sempre più minacciosamente l'esistenza di tutta la società borghese.
Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta non solo una parte dei prodotti ottenuti, ma addirittura gran parte delle forze produttive già create. Nelle crisi scoppia una epidemia sociale che in tutte le epoche precedenti sarebbe apparsa un assurdo: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova all'improvviso ricondotta a uno stato di momentanea barbarie; sembra che una carestia, una guerra generale di sterminio le abbiano tagliato tutti i mezzi di sussistenza; l'industria,

il commercio sembrano distrutti. E perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. Le forze produttive che sono a sua disposizione non servono più a promuovere la civiltà borghese e i rapporti borghesi di proprietà; anzi, sono divenute troppo potenti per quei rapporti e ne vengono ostacolate, e appena superano questo ostacolo mettono in disordine tutta la società borghese, mettono in pericolo l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono divenuti troppo angusti per poter contenere la ricchezza da essi stessi prodotta. Con quale mezzo la borghesia supera le crisi? Da un lato, con la distruzione coatta di una massa di forze produttive; dall'altro, con la conquista di nuovi mercati e con lo sfruttamento più intenso dei vecchi. Dunque, con quali mezzi? Mediante la preparazione di crisi più generali e più violente e la diminuzione dei mezzi per prevenire le crisi stesse.
A questo momento le armi che son servite alla borghesia per atterrare il feudalesimo si rivolgono contro la borghesia stessa.
Ma la borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che la porteranno alla morte; ha anche generato gli uomini che impugneranno quelle armi: gli operai moderni, i proletari.
Nella stessa proporzione in cui si sviluppa la borghesia, cioè il capitale, si sviluppa il proletariato, la classe degli operai moderni, che vivono solo fintantoché trovano lavoro, e che trovano lavoro solo fintantoché il loro lavoro aumenta il capitale. Questi operai, che sono costretti a vendersi al minuto, sono una merce come ogni altro articolo commerciale, e sono quindi esposti, come le altre merci, a tutte le alterne vicende della concorrenza, a tutte le oscillazioni del mercato.
Con l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere indipendente e con ciò ogni attrattiva per l'operaio. Egli diviene un semplice accessorio della macchina, al quale si richiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima da imparare. Quindi le spese che causa l'operaio si limitano quasi esclusivamente ai mezzi di sussistenza dei quali egli ha bisogno per il proprio mantenimento e per la riproduzione della specie. Ma il prezzo di una merce, quindi anche quello del lavoro, è uguale ai suoi costi di produzione. Quindi il salario decresce nella stessa proporzione in cui aumenta il tedio del lavoro. Anzi, nella stessa proporzione dell'aumento dell'uso delle macchine e della divisione del lavoro, aumenta anche la massa del lavoro, sia attraverso l'aumento delle ore di lavoro, sia attraverso l'aumento del lavoro che si esige in una data unità di tempo, attraverso l'accresciuta celerità delle macchine, e così via.
L'industria moderna ha trasformato la piccola officina del maestro artigiano patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Masse di operai addensate nelle fabbriche vengono organizzate militarmente. E vengono poste, come soldati semplici dell'industria, sotto la sorveglianza di una completa gerarchia di sottufficiali e ufficiali. Gli operai non sono soltanto servi della classe dei borghesi, ma vengono asserviti giorno per giorno, ora per ora dalla macchina, dal sorvegliante, e soprattutto dal singolo borghese fabbricante in persona. Questo dispotismo è tanto più meschino, odioso ed esasperante, quanto più apertamente esso proclama come fine ultimo il guadagno.
Quanto meno il lavoro manuale esige abilità ed esplicazione di forza, cioè quanto più si sviluppa l'industria moderna, tanto più il lavoro degli uomini viene soppiantato da quello delle donne [e dei fanciulli]. Per la classe operaia non han più valore sociale le differenze di sesso e di età. Ormai ci sono soltanto strumenti di lavoro che costano più o meno a seconda dell'età e del sesso.
Quando lo sfruttamento dell'operaio da parte del padrone di fabbrica è terminato in quanto all'operaio viene pagato il suo salario in contanti, si gettano su di lui le altre parti della borghesia, il padron di casa, il bottegaio, il prestatore su pegno e così via.
Quelli che fino a questo momento erano i piccoli ordini medi, cioè i piccoli industriali, i piccoli commercianti e coloro che vivevano di piccole rendite, gli artigiani e i contadini, tutte queste classi precipitano nel proletariato, in parte per il fatto che il loro piccolo capitale non è sufficiente per l'esercizio della grande industria e soccombe nella concorrenza con i capitalisti più forti, in parte per il fatto che la loro abilità viene svalutata da nuovi sistemi di produzione. Così il proletariato si recluta in tutte le classi della popolazione.
Il proletariato passa attraverso vari gradi di sviluppo. La sua lotta contro la borghesia comincia con la sua esistenza.
Da principio singoli operai, poi gli operai di una fabbrica, poi gli operai di una branca di lavoro in

un dato luogo lottano contro il singolo borghese che li sfrutta direttamente.
Essi non dirigono i loro attacchi soltanto contro i rapporti borghesi di produzione, ma contro gli stessi strumenti di produzione; distruggono le merci straniere che fan loro concorrenza, fracassano le macchine, danno fuoco alle fabbriche, cercano di riconquistarsi la tramontata posizione del lavoratore medievale.
In questo stadio gli operai costituiscono una massa disseminata per tutto il paese e dispersa a causa della concorrenza. La solidarietà di maggiori masse operaie non è ancora il risultato della loro propria unione, ma della unione della borghesia, la quale, per il raggiungimento dei propri fini politici, deve mettere in movimento tutto il proletariato, e per il momento può ancora farlo. Dunque, in questo stadio i proletari combattono non i propri nemici, ma i nemici dei propri nemici, gli avanzi della monarchia assoluta, i proprietari fondiari, i borghesi non industriali, i piccoli borghesi. Così tutto il movimento della storia è concentrato nelle mani della borghesia; ogni vittoria raggiunta in questo modo è una vittoria della borghesia.
Ma il proletariato, con lo sviluppo dell'industria, non solo si moltiplica; viene addensato in masse più grandi, la sua forza cresce, ed esso la sente di più. Gli interessi, le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si vanno sempre più agguagliando man mano che le macchine cancellano le differenze del lavoro e fanno discendere quasi dappertutto il salario a un livello ugualmente basso. La crescente concorrenza dei borghesi fra di loro e le crisi commerciali che ne derivano rendono sempre più oscillante il salario degli operai; l'incessante e sempre più rapido sviluppo del perfezionamento delle macchine rende sempre più incerto il complesso della loro esistenza; le collisioni fra il singolo operaio e il singolo borghese assumono sempre più il carattere di collisioni di due classi. Gli operai cominciano col formare coalizioni contro i borghesi, e si riuniscono per difendere il loro salario. Fondano perfino associazioni permanenti per approvvigionarsi in vista di quegli eventuali sollevamenti. Qua e là la lotta prorompe in sommosse.
Ogni tanto vincono gli operai; ma solo transitoriamente. Il vero e proprio risultato delle lotte non è il successo immediato, ma il fatto che l'unione degli operai si estende sempre più. Essa è favorita dall'aumento dei mezzi di comunicazione, prodotti dalla grande industria, che mettono in collegamento gli operai delle diverse località. E basta questo collegamento per centralizzare in una lotta nazionale, in una lotta di classe, le molte lotte locali che hanno dappertutto uguale carattere. Ma ogni lotta di classi è lotta politica. E quella unione per la quale i cittadini del medioevo con le loro strade vicinali ebbero bisogno di secoli, i proletari moderni con le ferrovie la attuano in pochi anni.
Questa organizzazione dei proletari in classe e quindi in partito politico torna ad essere spezzata ogni momento dalla concorrenza fra gli operai stessi. Ma risorge sempre di nuovo, più forte, più salda, più potente. Essa impone il riconoscimento in forma di legge di singoli interessi degli operai, approfittando delle scissioni all'interno della borghesia. Così fu per la legge delle dieci ore di lavoro in Inghilterra.
In genere, i conflitti insiti nella vecchia società promuovono in molte maniere il processo evolutivo del proletariato. La borghesia è sempre in lotta; da principio contro l'aristocrazia, più tardi contro le parti della stessa borghesia i cui interessi vengono a contrasto con il progresso dell'industria, e sempre contro la borghesia di tutti i paesi stranieri. In tutte queste lotte essa si vede costretta a fare appello al proletariato, a valersi del suo aiuto, e a trascinarlo così entro il movimento politico. Essa stessa dunque reca al proletariato i propri elementi di educazione, cioè armi contro se stessa.
Inoltre, come abbiamo veduto, il progresso dell'industria precipita nel proletariato intere sezioni della classe dominante, o per lo meno ne minaccia le condizioni di esistenza. Anch'esse arrecano al proletariato una massa di elementi di educazione.
Infine, in tempi nei quali la lotta delle classi si avvicina al momento decisivo, il processo di disgregazione all'interno della classe dominante, di tutta la vecchia società, assume un carattere così violento, così aspro, che una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che tiene in mano l'avvenire. Quindi, come prima una parte della nobiltà era passata alla borghesia, così ora una parte della borghesia passa al proletariato; e specialmente una parte degli ideologi borghesi, che sono riusciti a giungere alla intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme.

Fra tutte le classi che oggi stanno di contro alla borghesia, il proletariato soltanto è una classe realmente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e tramontano con la grande industria; il proletariato è il suo prodotto più specifico.
Gli ordini medi, il piccolo industriale, il piccolo commerciante, l'artigiano, il contadino, combattono tutti la borghesia, per premunire dalla scomparsa la propria esistenza come ordini medi. Quindi non sono rivoluzionari, ma conservatori. Anzi, sono reazionari, poiché cercano di far girare all'indietro la ruota della storia. Quando sono rivoluzionari, sono tali in vista del loro imminente passaggio al proletariato, non difendono i loro interessi presenti, ma i loro interessi futuri, e abbandonano il proprio punto di vista, per mettersi da quello del proletariato.
Il sottoproletariato, questa putrefazione passiva degli infimi strati della società, che in seguito a una rivoluzione proletaria viene scagliato qua e là nel movimento, sarà più disposto, date tutte le sue condizioni di vita, a lasciarsi comprare per mene reazionarie.
Le condizioni di esistenza della vecchia società sono già annullate nelle condizioni di esistenza del proletariato. Il proletario è senza proprietà; il suo rapporto con moglie e figli non ha più nulla in comune con il rapporto familiare borghese; il lavoro industriale moderno, il soggiogamento moderno del capitale, identico in Inghilterra e in Francia, in America e in Germania, lo ha spogliato di ogni carattere nazionale. Leggi, morale, religione sono per lui altrettanti pregiudizi borghesi, dietro i quali si nascondono altrettanti interessi borghesi.
Tutte le classi che si sono finora conquistato il potere hanno cercato di garantire la posizione di vita già acquisita, assoggettando l'intera società alle condizioni della loro acquisizione. I proletari possono conquistarsi le forze produttive della società soltanto abolendo il loro proprio sistema di appropriazione avuto sino a questo momento, e per ciò stesso l'intero sistema di appropriazione che c'è stato finora. I proletari non hanno da salvaguardare nulla di proprio, hanno da distruggere tutta la sicurezza privata e tutte le assicurazioni private che ci sono state fin qui.
Tutti i movimenti precedenti sono stati movimenti di minoranze, o avvenuti nell'interesse di minoranze. Il movimento proletario è il movimento indipendente della immensa maggioranza. Il proletariato, lo strato più basso della società odierna, non può sollevarsi, non può drizzarsi, senza che salti per aria l'intera soprastruttura degli strati che formano la società ufficiale.
La lotta del proletariato contro la borghesia è in un primo tempo lotta nazionale, anche se non sostanzialmente, certo formalmente. È naturale che il proletariato di ciascun paese debba anzitutto sbrigarsela con la propria borghesia.
Delineando le fasi più generali dello sviluppo del proletariato, abbiamo seguito la guerra civile più o meno latente all'interno della società attuale, fino al momento nel quale quella guerra erompe in aperta rivoluzione e nel quale il proletariato fonda il suo dominio attraverso il violento abbattimento della borghesia.
Ogni società si è basata finora, come abbiam visto, sul contrasto fra classi di oppressori e classi di oppressi. Ma, per poter opprimere una classe, le debbono essere assicurate condizioni entro le quali essa possa per lo meno stentare la sua vita di schiava. Il servo della gleba, lavorando nel suo stato di servo della gleba, ha potuto elevarsi a membro del comune, come il cittadino minuto, lavorando sotto il giogo dell'assolutismo feudale, ha potuto elevarsi a borghese. Ma l'operaio moderno, invece di elevarsi man mano che l'industria progredisce, scende sempre più al disotto delle condizioni della sua propria classe. L'operaio diventa un povero, e il pauperismo si sviluppa anche più rapidamente che la popolazione e la ricchezza. Da tutto ciò appare manifesto che la borghesia non è in grado di rimanere ancora più a lungo la classe dominante della società e di imporre alla società le condizioni di vita della propria classe come legge regolatrice. Non è capace di dominare, perché non è capace di garantire l'esistenza al proprio schiavo neppure entro la sua schiavitù, perché è costretta a lasciarlo sprofondare in una situazione nella quale, invece di esser da lui nutrita, essa è costretta a nutrirlo. La società non può più vivere sotto la classe borghese, vale a dire la esistenza della classe borghese non è più compatibile con la società.
La condizione più importante per l'esistenza e per il dominio della classe borghese è l'accumularsi della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e la moltiplicazione del capitale; condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato poggia esclusivamente sulla concorrenza degli operai tra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è veicolo involontario e passivo, fa

subentrare all'isolamento degli operai risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria, risultante dall'associazione. Con lo sviluppo della grande industria, dunque, vien tolto di sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce anzitutto i suoi seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono del pari inevitabili.

II. Proletari e Comunisti

In che rapporto sono i comunisti con i proletari in genere?

I comunisti non sono un partito particolare di fronte agli altri partiti operai.

I comunisti non hanno interessi distinti dagli interessi di tutto il proletariato.

I comunisti non pongono princìpi speciali sui quali vogliano modellare il movimento proletario.

I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da una parte essi mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, dell'intero proletariato, nelle varie lotte nazionali dei proletari; e dall'altra per il fatto che sostengono costantemente l'interesse del movimento complessivo, attraverso i vari stadi di sviluppo percorsi dalla lotta fra proletariato e borghesia.

Quindi in pratica i comunisti sono la parte progressiva più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi, e quanto alla teoria essi hanno il vantaggio sulla restante massa del proletariato, di comprendere le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario.

Lo scopo immediato dei comunisti è lo stesso di tutti gli altri proletari: formazione del proletariato in classe, abbattimento del dominio della borghesia, conquista del potere politico da parte del proletariato.

Le proposizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto su idee, su princìpi inventati o scoperti da questo o quel riformatore del mondo.

Esse sono semplicemente espressioni generali di rapporti di fatto di una esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi. L'abolizione di rapporti di proprietà esistiti fino a un dato momento non è qualcosa di distintivo peculiare del comunismo.

Tutti i rapporti di proprietà sono stati soggetti a continui cambiamenti storici, a una continua alterazione storica.

Per esempio, la rivoluzione francese abolì la proprietà feudale in favore di quella borghese.

Quel che contraddistingue il comunismo non è l'abolizione della proprietà in generale, bensì l'abolizione della proprietà borghese.

Ma la proprietà privata borghese moderna è l'ultima e la più perfetta espressione della produzione e dell'appropriazione dei prodotti che poggia su antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni da parte degli altri.

In questo senso i comunisti possono riassumere la loro teoria nella frase: abolizione della proprietà privata. Ci si è rinfacciato, a noi comunisti che vogliamo abolire la proprietà acquistata personalmente, frutto del lavoro diretto e personale; la proprietà che costituirebbe il fondamento di ogni libertà, attività e autonomia personale.

Proprietà frutto del proprio lavoro, acquistata, guadagnata con le proprie forze! Parlate della proprietà del minuto cittadino, del piccolo contadino che ha preceduto la proprietà borghese? Non c'è bisogno che l'aboliamo noi, l'ha abolita e la va abolendo di giorno in giorno lo sviluppo dell'industria.

O parlate della moderna proprietà privata borghese?

Ma il lavoro salariato, il lavoro del proletario, crea proprietà a questo proletario? Affatto. Il lavoro del proletario crea il capitale, cioè quella proprietà che sfrutta il lavoro salariato, che può moltiplicarsi solo a condizione di generare nuovo lavoro salariato, per sfruttarlo di nuovo. La proprietà nella sua forma attuale si muove entro l'antagonismo fra capitale e lavoro salariato. Esaminiamo i due termini di questo antagonismo. Essere capitalista significa occupare nella produzione non soltanto una pura posizione personale, ma una posizione sociale.

Il capitale è un prodotto collettivo e può essere messo in moto solo mediante una attività comune di molti membri, anzi in ultima istanza solo mediante l'attività comune di tutti i membri della società.

Dunque, il capitale non è una potenza personale; è una potenza sociale.

Dunque, se il capitale viene trasformato in proprietà collettiva, appartenente a tutti i membri della

società, non c'è trasformazione di proprietà personale in proprietà sociale. Si trasforma soltanto il carattere sociale della proprietà. La proprietà perde il suo carattere di classe.
Veniamo al lavoro salariato.
Il prezzo medio del lavoro salariato è il minimo del salario del lavoro, cioè è la somma dei mezzi di sussistenza che sono necessari per mantenere in vita l'operaio in quanto operaio. Dunque, quello che l'operaio salariato s'appropria mediante la sua attività è sufficiente soltanto per riprodurre la sua nuda esistenza. Noi non vogliamo affatto abolire questa appropriazione personale dei prodotti del lavoro per la riproduzione della esistenza immediata, appropriazione che non lascia alcun residuo di profitto netto tale da poter conferire potere sul lavoro altrui. Vogliamo eliminare soltanto il carattere miserabile di questa appropriazione, nella quale l'operaio vive solo allo scopo di accrescere il capitale, e vive solo quel tanto che esige l'interesse della classe dominante.
Nella società borghese il lavoro vivo è soltanto un mezzo per moltiplicare il lavoro accumulato. Nella società comunista il lavoro accumulato è soltanto un mezzo per ampliare, per arricchire, per far progredire il ritmo d'esistenza degli operai.
Dunque nella società borghese il passato domina sul presente, nella società comunista il presente domina sul passato. Nella società borghese il capitale è indipendente e personale, mentre l'individuo operante è dipendente e impersonale.
E la borghesia chiama abolizione della personalità e della libertà l'abolizione di questo rapporto! E a ragione: infatti, si tratta dell'abolizione della personalità, della indipendenza e della libertà del borghese.
Entro gli attuali rapporti di produzione borghesi per libertà s'intende il libero commercio, la libera compravendita.
Ma scomparso il traffico, scompare anche il libero traffico. Le frasi sul libero traffico, come tutte le altre bravate sulla libertà della nostra borghesia, hanno senso, in genere, soltanto rispetto al traffico vincolato, rispetto al cittadino asservito del medioevo; ma non hanno senso rispetto alla abolizione comunista del traffico, dei rapporti borghesi di produzione e della stessa borghesia.
Voi inorridite perché vogliamo abolire la proprietà privata. Ma nella vostra società attuale la proprietà privata è abolita per i nove decimi dei suoi membri; la proprietà privata esiste proprio per il fatto che per nove decimi non esiste. Dunque voi ci rimproverate di voler abolire una proprietà che presuppone come condizione necessaria la privazione della proprietà dell'enorme maggioranza della società.
In una parola, voi ci rimproverate di volere abolire la vostra proprietà.
Certo, questo vogliamo.
Appena il lavoro non può più essere trasformato in capitale, in denaro, in rendita fondiaria, insomma in una potenza sociale monopolizzabile, cioè, appena la proprietà personale non può più convertirsi in proprietà borghese, voi dichiarate che è abolita la persona.
Dunque confessate che per persona non intendete nient'altro che il borghese, il proprietario borghese. Certo questa persona deve essere abolita.
Il comunismo non toglie a nessuno il potere di appropriarsi prodotti della società, toglie soltanto il potere di assoggettarsi il lavoro altrui mediante tale appropriazione.
Si è obiettato che con l'abolizione della proprietà privata cesserebbe ogni attività e prenderebbe piede una pigrizia generale.
Da questo punto di vista, già da molto tempo la società borghese dovrebbe essere andata in rovina per pigrizia, poiché in essa coloro che lavorano, non guadagnano, e quelli che guadagnano, non lavorano. Tutto lo scrupolo sbocca nella tautologia che appena non c'è più capitale non c'è più lavoro salariato.
Tutte le obiezioni che vengono mosse al sistema comunista di appropriazione e di produzione dei prodotti materiali, sono state anche estese alla appropriazione e alla produzione dei prodotti intellettuali, come il cessare della proprietà di classe è per il borghese il cessare della produzione stessa, così il cessare della cultura di classe è per lui identico alla fine della cultura in genere.
Quella cultura la cui perdita egli rimpiange, è per la enorme maggioranza la preparazione a diventar macchine.
Ma non discutete con noi misurando l'abolizione della proprietà borghese sul modello delle vostre

idee borghesi di libertà, cultura, diritto e così via. Le vostre idee stesse sono prodotti dei rapporti borghesi di produzione e di proprietà, come il vostro diritto è soltanto la volontà della vostra classe elevata a legge, volontà il cui contenuto è dato nelle condizioni materiali di esistenza della vostra classe.
Voi condividete con tutte le classi dominanti tramontate quell'idea interessata mediante la quale trasformate in eterne leggi della natura e della ragione, da rapporti storici quali sono, transeunti nel corso della produzione, i vostri rapporti di produzione e di proprietà. Non vi è più permesso di comprendere per la proprietà borghese quel che comprendete per la proprietà antica e per la proprietà feudale.
Abolizione della famiglia! Anche i più estremisti si riscaldano parlando di questa ignominiosa intenzione dei comunisti.
Su che cosa si basa la famiglia attuale, la famiglia borghese? Sul capitale, sul guadagno privato. Una famiglia completamente sviluppata esiste soltanto per la borghesia: ma essa ha il suo complemento nella coatta mancanza di famiglia del proletario e nella prostituzione pubblica.
La famiglia del borghese cade naturalmente col cadere di questo suo complemento ed entrambi scompaiono con la scomparsa del capitale.
Ci rimproverate di voler abolire lo sfruttamento dei figli da parte dei genitori? Confessiamo questo delitto. Ma voi dite che sostituendo l'educazione sociale a quella familiare noi aboliamo i rapporti più cari.
E anche la vostra educazione, non è determinata dalla società? Non è determinata dai rapporti sociali entro i quali voi educate, dalla interferenza più o meno diretta o indiretta della società mediante la scuola e così via? I comunisti non inventano l'influenza della società sull'educazione, si limitano a cambiare il carattere di tale influenza, e strappano l'educazione all'influenza della classe dominante.
La fraseologia borghese sulla famiglia e sull'educazione, sull'affettuoso rapporto fra genitori e figli diventa tanto più nauseante, quanto più, per effetto della grande industria, si lacerano per il proletario tutti i vincoli familiari, e i figli sono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro.
Tutta la borghesia ci grida contro in coro: ma voi comunisti volete introdurre la comunanza delle donne.
Il borghese vede nella moglie un semplice strumento di produzione. Sente dire che gli strumenti di produzione devono essere sfruttati in comune e non può naturalmente farsi venire in mente se non che la sorte della comunanza colpirà anche le donne.
Non sospetta neppure che si tratta proprio di abolire la posizione delle donne come semplici strumenti di produzione.
Del resto non c'è nulla di più ridicolo del moralissimo orrore che i nostri borghesi provano per la pretesa comunanza ufficiale delle donne fra i comunisti. I comunisti non hanno bisogno d'introdurre la comunanza delle donne; essa è esistita quasi sempre.
I nostri borghesi, non paghi d'avere a disposizione le mogli e le figlie dei proletari, per non parlare neppure della prostituzione ufficiale, trovano uno dei loro divertimenti principali nel sedursi reciprocamente le loro mogli.
In realtà il matrimonio borghese è la comunanza delle mogli. Tutt'al, più ai comunisti si potrebbe rimproverare di voler introdurre una comunanza delle donne ufficiale e franca al posto di una comunanza delle donne ipocritamente dissimulata. del resto è ovvio che, con l'abolizione dei rapporti attuali di produzione, scompare anche quella comunanza delle donne che ne deriva, cioè la prostituzione ufficiale e non ufficiale.
Inoltre, si è rimproverato ai comunisti ch'essi vorrebbero abolire la patria, la nazionalità.
Gli operai non hanno patria. Non si può togliere loro quello che non hanno. Poiché la prima cosa che il proletario deve fare è di conquistarsi il dominio politico, di elevarsi a classe nazionale, di costituire se stesso in nazione, è anch'esso ancora nazionale, seppure non certo nel senso della borghesia.
Le separazioni e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno scomparendo sempre più già con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della

produzione industriale e delle corrispondenti condizioni d'esistenza.
Il dominio del proletariato li farà scomparire ancor di più. Una delle prime condizioni della sua emancipazione è l'azione unita, per lo meno dei paesi civili.
Lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra viene abolito nella stessa misura che viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro.
Con l'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni scompare la posizione di reciproca ostilità fra le nazioni.
Non meritano d'essere discusse in particolare le accuse che si fanno al comunismo da punti di vista religiosi, filosofici e ideologici in genere.
C'è bisogno di una profonda comprensione per capire che anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma, anche la coscienza degli uomini, cambia col cambiare delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale?
Cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante.
Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; con queste parole si esprime semplicemente il fatto che entro la vecchia società si sono formati gli elementi di una nuova, e che la dissoluzione delle vecchie idee procede di pari passo con la dissoluzione dei vecchi rapporti d'esistenza.
Quando il mondo antico fu al tramonto, le antiche religioni furono vinte dalla religione cristiana. Quando nel secolo XVIII le idee cristiane soggiacquero alle idee dell'illuminismo, la società feudale dovette combattere la sua ultima lotta con la borghesia allora rivoluzionaria. Le idee della libertà di coscienza e della libertà di religione furono soltanto l'espressione del dominio della libera concorrenza nel campo della coscienza.
Ma, si dirà, certo che nel corso dello svolgimento storico le idee religiose, morali, filosofiche, politiche, giuridiche si sono modificate. Però in questi cambiamenti la religione, la morale, al filosofia, la politica, il diritto si sono sempre conservati.
Inoltre vi sono verità eterne, come la libertà, la giustizia e così via, che sono comuni a tutti gli stati della società. Ma il comunismo abolisce le verità eterne, abolisce la religione, la morale, invece di trasformarle; quindi il comunismo si mette in contraddizione con tutti gli svolgimenti storici avuti sinora.
A cosa si riduce quest'accusa? La storia di tutta quanta la società che c'è stata fino ad oggi s'è mossa in contrasti di classe che hanno avuto un aspetto differente a seconda delle differenti epoche.
Lo sfruttamento d'una parte della società per opera dell'altra parte è dato di fatto comune a tutti i secoli passati, qualunque sia la forma ch'esso abbia assunto. Quindi, non c'è da meravigliarsi che la coscienza sociale di tutti i secoli si muova, nonostante ogni molteplicità e differenza, in certe forme comuni: forme di coscienza, che si dissolvono completamente soltanto con la completa scomparsa dell'antagonismo delle classi.
La rivoluzione comunista è la più radicale rottura con i rapporti tradizionali di proprietà; nessuna meraviglia che nel corso del suo sviluppo si rompa con le idee tradizionali nella maniera più radicale.
Ma lasciamo stare le obiezioni della borghesia contro il comunismo.
Abbiamo già visto sopra che il primo passo sulla strada della rivoluzione operaia consiste nel fatto che il proletariato s'eleva a classe dominante, cioè nella conquista della democrazia.
Il proletariato adoprerà il suo dominio politico per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante, e per moltiplicare al più presto possibile la massa delle forze produttive.
Naturalmente, ciò può avvenire, in un primo momento, solo mediante interventi despotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione, cioè per mezzo di misure che appaiono insufficienti e poco consistenti dal punto di vista dell'economia; ma che nel corso del movimento si spingono al di là dei propri limiti e sono inevitabili come mezzi per il rivolgimento dell'intero sistema di produzione.
Queste misure saranno naturalmente differenti a seconda dei differenti paesi.

Tuttavia, nei paesi più progrediti potranno essere applicati quasi generalmente i provvedimenti seguenti:
1.- Espropriazione della proprietà fondiaria ed impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato.
2.- Imposta fortemente progressiva.
3.- Abolizione del diritto di successione.
4.- Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli.
5.- Accentramento del credito in mano dello Stato mediante una banca nazionale con capitale dello Stato e monopolio esclusivo.
6.- Accentramento di tutti i mezzi di trasporto in mano allo Stato.
7.- Moltiplicazione delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano collettivo.
8.- Eguale obbligo di lavoro per tutti, costituzione di eserciti industriali, specialmente per l'agricoltura.
9.- Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e della industria, misure atte ad eliminare gradualmente l'antagonismo fra città e campagna.
10.- Istruzione pubblica e gratuita di tutti i fanciulli. Eliminazione del lavoro dei fanciulli nelle fabbriche nella sua forma attuale. Combinazione dell'istruzione con la produzione materiale e così via.
Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe.
Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti.

III. Letteratura Socialista e Comunista

1. Il socialismo reazionario

a) Il socialismo feudale.

Data la sua posizione storica, l'aristocrazia francese e inglese era chiamata a scrivere libelli contro la moderna società borghese. Nella rivoluzione francese del luglio 1830, nel movimento inglese per la riforma elettorale, l'aristocrazia era soggiaciuta ancora una volta all'aborrito nuovo venuto. Non c'era più da pensare a una seria lotta politica. Le rimaneva soltanto la lotta letteraria. Ma anche nel campo della letteratura la vecchia fraseologia dell'età della restaurazione era ormai impossibile. Per destare qualche simpatia, l'aristocrazia era costretta a distogliere gli occhi, in apparenza, dai propri interessi e a formulare il suo atto d'accusa contro la borghesia solo nell'interesse della classe operaia sfruttata. Così essa preparava la soddisfazione di poter intonare invettive contro il nuovo signore, e di potergli mormorare nell'orecchio profezie più o meno gravide di sciagura.
A questo modo sorse il socialismo feudalistico, metà lamentazione, metà libello; metà riecheggiamento del passato, metà minaccia del futuro. A volte colpisce al cuore la borghesia con un giudizio amaro e spiritosamente sarcastico, ma ha sempre effetto comico per la sua totale incapacità di comprendere il corso della storia moderna.
Questi aristocratici hanno impugnato la proletaria bisaccia da mendicante, agitandola come bandiera per raggruppare dietro a sé il popolo. Ma tutte le volte che li ha seguiti, il popolo ha visto sulle loro parti posteriori i vecchi blasoni feudali e s'è sbandato con forti e irriverenti risate.
Una parte dei legittimisti francesi e la Giovine Inghilterra hanno offerto questo spettacolo.
Quando i feudali dimostrano che il loro sistema di sfruttamento era diverso dallo sfruttamento borghese, dimenticano soltanto che essi esercitavano lo sfruttamento in circostanze e condizioni

totalmente differenti e che ora han fatto il loro tempo. Quando dimostrano che il proletariato moderno non è esistito al tempo del loro dominio, dimenticano soltanto che la borghesia moderna fu appunto un necessario rampollo del loro ordine sociale.
Del resto, essi celano tanto poco il carattere reazionario della loro critica, che la loro principale accusa contro la borghesia è proprio che sotto il suo regime si sviluppa una classe che farà saltare in aria tutto quanto il vecchio ordine sociale.
Rimproverano alla borghesia più il fatto che essa genera un proletariato rivoluzionario che non il fatto ch'essa produce un proletariato in genere.
Nella pratica della vita politica, prendono parte perciò a tutte le misure di forza contro la classe operaia, e nella vita ordinaria, ad onta di tutti i loro gonfi frasari, si adattano a raccogliere le mele d'oro, e a barattare fedeltà, amore, onore col traffico della lana di pecora, della barbabietola e dell'acquavite.
Come il prete si è sempre accompagnato al signore feudale, così il socialismo pretesco si accompagna a quello feudalistico.
Non c'è cosa più facile che dare una tinta socialistica all'ascetismo cristiano. Il cristianesimo non se l'è presa forse anch'esso con la proprietà privata, con il matrimonio, con lo Stato? Non ha predicato, in loro sostituzione, la beneficenza, la mendicità, il celibato e la mortificazione della carne, la vita claustrale e la Chiesa? Il socialismo sacro è soltanto l'acquasanta con la quale il prete benedice la rabbia degli aristocratici.
b) Il socialismo piccolo-borghese.
L'aristocrazia feudale non è l'unica classe che sia stata abbattuta dalla borghesia e le cui condizioni di esistenza siano deperite e si siano estinte nella società borghese moderna. La piccola borghesia medievale e l'ordine dei piccoli contadini furono i precursori della borghesia moderna. Questa classe continua ancora a vegetare accanto alla sorgente borghesia nei paesi meno sviluppati industrialmente e commercialmente.
Nei paesi dove s'è sviluppata la civiltà moderna, si è formata una nuova piccola borghesia, sospesa fra il proletariato e la borghesia, che torna sempre a formarsi da capo, in quanto è parte integrante della società borghese; ma i suoi membri vengono costantemente precipitati nel proletariato dalla concorrenza, anzi, con lo sviluppo della grande industria vedono addirittura avvicinarsi un momento nel quale scompariranno totalmente come parte indipendente della società moderna, e verranno sostituiti da sorveglianti e domestici nel commercio, nella manifattura, nell'agricoltura.
In paesi come la Francia, dove la classe dei contadini costituisce molto più della metà della popolazione, era naturale che alcuni scrittori i quali scendevano in campo per il proletariato contro la borghesia usassero la scala del piccolo borghese e del piccolo contadino per la loro critica del regime borghese e che prendessero partito per gli operai dal punto di vista della piccola borghesia. Così s'è formato il socialismo piccolo-borghese. Capo di questa letteratura, non solo per la Francia, ma anche per l'Inghilterra, è il Sismondi.
Questo socialismo ha anatomizzato con estrema perspicacia le contraddizioni insite nei rapporti moderni di produzione. Ha smascherato gli ipocriti eufemismi degli economisti. Ha dimostrato irrefutabilmente i deleteri effetti delle macchine e della divisione del lavoro, la concentrazione dei capitali e della proprietà fondiaria, la sovrapproduzione, le crisi, la rovina inevitabile dei piccoli borghesi e dei piccoli contadini, la miseria del proletariato, l'anarchia della produzione, le stridenti sproporzioni nella distribuzione della ricchezza, la guerra industriale di sterminio fra le varie nazioni, la dissoluzione dei vecchi costumi, dei vecchi rapporti familiari, delle vecchie nazionalità.
Tuttavia, quanto al suo contenuto positivo, questo socialismo o vuole restaurare gli antichi mezzi di produzione e di traffico, e con essi i vecchi rapporti di proprietà e la vecchia società, o vuole rinchiudere di nuovo, con la forza, entro i limiti degli antichi rapporti di proprietà i mezzi moderni di produzione e di traffico, che li han fatti saltare in aria, che non potevano non farli saltare per aria. In entrambi i casi esso è insieme reazionario e utopistico.
Corporazioni nella manifattura e economia patriarcale nelle campagne: ecco la sua ultima parola.
Nel suo ulteriore sviluppo questa tendenza è andata a finire in una vile depressione dopo l'ebbrezza.
c) Il socialismo tedesco ossia il vero socialismo.
La letteratura socialista e comunista francese, ch'è sorta sotto la pressione d'una borghesia

dominante ed è l'espressione letteraria della lotta contro questo dominio, venne introdotta in Germania proprio mentre la borghesia stava cominciando la sua lotta contro l'assolutismo feudale.
Filosofi, semifilosofi e begli spiriti tedeschi s'impadronirono avidamente di quella letteratura, dimenticando solo una piccola cosa: che le condizioni d'esistenza francesi non erano immigrate in Germania insieme a quegli scritti che venivano dalla Francia. Nei confronti delle condizioni tedesche, la letteratura francese perdette ogni significato pratico immediato e assunse un aspetto puramente letterario. Non poteva non apparire un'oziosa speculazione sulla vera società, sulla realizzazione dell'essere umano. Allo stesso modo le rivendicazioni della prima rivoluzione francese avevano avuto per i filosofi tedeschi del secolo XVIII soltanto il senso di essere rivendicazioni della "ragion pratica" in generale, e le manifestazioni di volontà della borghesia francese rivoluzionaria avevano significato ai loro occhi di leggi di pura volontà, della volontà come deve essere, della volontà veramente umana.
Il lavoro dei letterati tedeschi consistette unicamente nel concordare le nuove idee francesi con la loro vecchia coscienza filosofica, o, anzi, nell'appropriarsi delle idee francesi dal loro punto di vista filosofico.
Questa appropriazione avvenne nella stessa maniera che si usa in genere per appropriarsi una lingua straniera: mediante la traduzione.
È noto come i monaci ricoprissero di insipide storie di santi cattolici i manoscritti che contenevano le opere classiche dell'antichità pagana. Con la letteratura francese profana i letterati tedeschi usarono il procedimento inverso; scrissero le loro sciocchezze filosofiche sotto l'originale francese. Per esempio, sotto la critica francese dei rapporti patrimoniali essi scrissero "alienazione dell'essere umano", sotto la critica francese dello stato borghese scrissero "superamento del dominio dell'universale in astratto", e così via.
Battezzarono questa insinuazione del loro frasario filosofico negli svolgimenti francesi con i nomi di "filosofia dell'azione", "vero socialismo", "scienza tedesca del socialismo", "motivazione filosofica del socialismo" e così via.
Così la letteratura francese socialista e comunista fu letteralmente evirata. E poiché essa nelle mani dei tedeschi aveva smesso di esprimere la lotta d'una classe contro l'altra, il tedesco era consapevole d'aver superato l'unilateralità francese, d'essersi fatto rappresentante non di veri bisogni, ma anzi del bisogno della verità, non degli interessi del proletariato, ma anzi degli interessi dell'essere umano, dell'uomo in genere; dell'uomo che non appartiene a nessuna classe, anzi neppure alla realtà, e appartiene soltanto al cielo nebuloso della fantasia filosofica.
Questo socialismo tedesco, che prendeva così solennemente sul serio le sue goffe esercitazioni scolastiche, e tanto ciarlatanescamente le strombazzava, perdette tuttavia, a poco a poco, la sua pedantesca innocenza.
La lotta della borghesia tedesca, specialmente di quella prussiana, contro i feudali e contro la monarchia assoluta, in una parola, il movimento liberale, divenne più serio.
Così al vero socialismo si offrì l'auspicata occasione di contrapporre le rivendicazioni socialiste al movimento politico, di lanciare i tradizionali anatemi contro il liberalismo, contro lo Stato rappresentativo, contro la concorrenza borghese, contro la libertà di stampa borghese, il diritto borghese, la libertà e l'eguaglianza borghesi; e di predicare alla massa popolare come essa non avesse niente da guadagnare, anzi tutto da perdere con quel movimento borghese. Il socialismo tedesco dimenticava in tempo che la critica francese della quale esso era l'insulso eco, presuppone la società borghese moderna con le corrispondenti condizioni materiali d'esistenza e l'adeguata costituzione politica: tutti presupposti che in Germania si trattava appena di conquistare.
Il vero socialismo servì ai governi assoluti tedeschi, col loro seguito di preti, di maestrucoli, di nobilucci rurali e di burocrati, come gradito spauracchio contro la borghesia che avanzava minacciosa.
Costituì il dolciastro complemento delle acri sferzate e delle pallottole di fucile con le quali quei governi rispondevano alle insurrezioni operaie.
Mentre il vero socialismo diventava così un'arma nelle mani dei governi contro la borghesia tedesca, esso rappresentava d'altra parte anche direttamente un interesse reazionario, l'interesse del popolo minuto tedesco. In Germania la piccola borghesia, che è un'eredità del secolo XVI, e sempre vi

riaffiora, da quell'epoca in poi, in varie forme, costituisce il vero e proprio fondamento sociale della situazione attuale.
La sua conservazione è la conservazione della situazione tedesca attuale. Essa teme la sicura rovina dal dominio industriale e politico della borghesia, tanto in conseguenza della concentrazione del capitale, quanto attraverso il sorgere di un proletariato rivoluzionario. Le sembrò che il vero socialismo prendesse entrambi i piccioni con una fava. Ed esso si diffuse come un'epidemia.
La veste ordita di ragnatela speculativa, ricamata di fiori retorici di begli spiriti, impregnata di rugiada sentimentale febbricitante di amore, questa veste di esaltazione nella quale i socialisti tedeschi avviluppavano il loro paio di ossute verità eterne, non fece che aumentare lo spaccio della loro merce presso quel pubblico.
Per conto suo, il socialismo tedesco riconobbe sempre meglio la propria vocazione d'essere il burbanzoso rappresentante di questa piccola borghesia.
Esso ha proclamato la nazione tedesca la nazione normale; il filisteo tedesco l'uomo normale. Ha conferito ad ogni abiezione di costui un senso celato, superiore, socialistico pel qual l'abiezione significava il contrario di quel che era. Ed ha tratto le ultime conseguenze prendendo direttamente posizione contro la tendenza brutalmente distruttiva del comunismo e proclamando la propria imparziale superiorità a tutte le lotte di classe. Quanto circola in Germania di pretesi scritti socialisti e comunisti appartiene, con pochissime eccezioni, alla sfera di questa sordida e snervante letteratura.

2. Il socialismo conservatore o borghese
Una parte della borghesia desidera di portar rimedio agli inconvenienti sociali, per garantire l'esistenza della società borghese.
Rientrano in questa categoria economisti, filantropi, umanitari, miglioratori della situazione delle classi lavoratrici, organizzatori di beneficenze, protettori degli animali, fondatori di società di temperanza e tutta una variopinta genìa di oscuri riformatori. E in interi sistemi è stato elaborato questo socialismo borghese.
Come esempio citeremo la *Philosophie de la misère* del Proudhon.
I borghesi socialisti vogliono le condizioni di vita della società moderna senza le lotte e i pericoli che necessariamente ne derivano. Vogliono la società attuale sottrazion fatta degli elementi che la rivoluzionano e la dissolvono. Vogliono la borghesia senza proletariato. La borghesia si raffigura naturalmente il mondo ov'essa domina come il migliore dei mondi. Il socialismo borghese elabora questa consolante idea in un semi-sistema o anche in un sistema intero. Quando invita il proletariato a mettere in atto i suoi sistemi per entrare nella nuova Gerusalemme, il socialismo borghese non fa in sostanza che pretendere dal proletariato che esso rimanga fermo nella società attuale, ma rinunci alle odiose idee che di essa s'è fatto.
Una seconda forma di socialismo meno sistematica e più pratica cercava di far passare alla classe operaia la voglia di qualsiasi movimento rivoluzionario, argomentando che le potrebbe essere utile non l'uno o l'altro cambiamento politico, ma soltanto un cambiamento delle condizioni materiali della esistenza, cioè dei rapporti economici. Ma questo socialismo non intende affatto, con il termine di cambiamento delle condizioni materiali dell'esistenza, l'abolizione dei rapporti borghesi di produzione, possibile solo in via rivoluzionaria, ma miglioramenti amministrativi svolgentisi sul terreno di quei rapporti di produzione, che dunque non cambiano nulla al rapporto fra capitale e lavoro salariato, ma che, nel migliore dei casi, diminuiscono le spese che la borghesia deve sostenere per il suo dominio e semplificano il suo bilancio statale.
Il socialismo borghese giunge alla sua espressione adeguata solo quando diventa semplice figura retorica.
Libero commercio! nell'interesse della classe operaia; dazi protettivi! nell'interesse della classe operaia; carcere cellulare! nell'interesse della classe operaia. Questa è l'ultima parola, l'unica detta seriamente, del socialismo borghese.
Il loro socialismo consiste appunto nell'affermazione che i borghesi sono borghesi -nell'interesse della classe operaia

3. Il socialismo e comunismo critico-utopistico

Qui non parleremo della letteratura che ha espresso le rivendicazioni del proletariato in tutte le grandi rivoluzioni moderne (scritti di Babeuf e così via).

I primi tentativi del proletariato di far valere direttamente il suo proprio interesse di classe in un'età di generale effervescenza, nel periodo del rovesciamento della società feudale, non potevano non fallire per la forma poco sviluppata del proletariato stesso, come anche per la mancanza delle condizioni materiali della sua emancipazione, che sono appunto solo il prodotto dell'età borghese. La letteratura rivoluzionaria che ha accompagnato quei primi movimenti del proletariato è per forza reazionaria, quanto al contenuto; insegna un ascetismo generale e un rozzo egualitarismo.

I sistemi propriamente socialisti e comunisti, i sistemi di Saint-Simon, di Fourier, di Owen, ecc., emergono nel primo periodo, non sviluppato, della lotta fra proletariato e borghesia, che abbiamo esposto sopra (vedi: Borghesia e proletariato).

Certo, gli inventori di quei sistemi vedono l'antagonismo delle classi e anche l'efficacia degli elementi dissolventi nel seno della stessa società dominante. Ma non vedono nessuna attività storica autonoma dalla parte del proletariato, non vedono nessun movimento politico proprio e particolare del proletariato.

Poiché lo sviluppo dell'antagonismo fra le classi va di pari passo con lo sviluppo dell'industria, essi non trovano neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato, e vanno in cerca d'una scienza sociale, di leggi sociali, per creare queste condizioni.

Alla attività sociale deve subentrare la loro attività inventiva personale, alle condizioni storiche dell'emancipazione del proletariato, devono subentrare condizioni immaginarie, e alla organizzazione del proletariato in classe con un processo graduale deve subentrare una organizzazione della società da essi escogitata a bella posta. La storia universale futura si dissolve per essi nella propaganda e nell'esecuzione pratica dei loro progetti di società.

È vero ch'essi sono coscienti di sostenere nei loro progetti sopratutto gli interessi della classe operaia, come della classe che più soffre. Il proletariato esiste per essi soltanto da questo punto di vista della classe che più soffre.

Ma è inerente tanto alla forma non evoluta della lotta di classe quanto alla loro propria situazione, ch'essi credano d'essere di gran lunga superiori a quell'antagonismo di classe. Vogliono migliorare la situazione di tutti i membri della società, anche dei meglio situati. Quindi fanno continuamente appello alla società intera, senza distinzione, anzi, di preferenza alla classe dominante. Giacché basta soltanto comprendere il loro sistema per riconoscerlo come il miglior progetto possibile della miglior società possibile.

Quindi essi respingono qualsiasi azione politica, e specialmente ogni azione rivoluzionaria; vogliono raggiungere la loro meta per vie pacifiche e tentano di aprir la strada al nuovo vangelo sociale con piccoli esperimenti che naturalmente falliscono, con la potenza dell'esempio.

Tale descrizione fantastica della società futura corrisponde al primo impulso presago del proletariato verso una trasformazione generale della società, in un periodo nel quale il proletariato è ancora pochissimo sviluppato, e quindi intende anch'esso ancora fantasticamente la propria posizione.

Ma gli scritti socialisti e comunisti consistono anche di elementi di critica. Essi attaccano tutte le fondamenta della società esistente. Hanno quindi fornito materiale preziosissimo per illuminare gli operai. Le loro proposizioni positive sulla società futura, per esempio l'abolizione del contrasto fra città e campagna, della famiglia, del guadagno privato, del lavoro salariato, l'annuncio dell'armonia sociale, la trasformazione dello Stato in una semplice amministrazione della produzione, tutte queste proposizioni esprimono semplicemente la scomparsa dell'antagonismo fra le classi che allora comincia appena a svilupparsi, e ch'essi conoscono soltanto nella sua prima informe indeterminatezza. Perciò queste stesse proposizioni hanno ancora un senso puramente utopistico.

L'importanza del socialismo e comunismo critico utopistico sta in rapporto inverso allo sviluppo storico. Nella stessa misura che si sviluppa e prende forma la lotta fra le classi, perde ogni valore pratico, ogni giustificazione teorica quell'immaginario sollevarsi al di sopra di essa, quella lotta immaginaria contro di essa. Quindi, anche se gli autori di quei sistemi erano rivoluzionari per molti aspetti, i loro scolari costituiscono ogni volta sette reazionarie. Tengon ferme contro il progressivo

sviluppo storico del proletariato, le vecchie opinioni dei maestri. Quindi cercano conseguentemente di smussare di nuovo la lotta di classe, e di conciliare gli antagonismi. Continuano sempre a sognare la realizzazione sperimentale delle loro utopie sociali, l'istituzione di singoli falansteri, la fondazione di colonie in patria, la creazione di una piccola Icaria, - edizione in dodicesimo della nuova Gerusalemme - e per la costruzione di tutti quei castelli in Spagna debbono far appello alla filantropia dei cuori e delle borse borghesi. A poco per volta essi cadono nella sopra descritta categoria dei socialisti reazionari o conservatori, e ormai si distinguono da questo solo per una pedanteria più sistematica, e per la fede fanatica e superstiziosa nell'efficacia miracolosa della loro scienza sociale.
Quindi si oppongono aspramente ad ogni movimento politico degli operai, poiché esso non potrebbe procedere che da cieca mancanza di fede nel nuovo vangelo.
Gli owenisti in Inghilterra reagiscono contro i cartisti, i fourieristi in Francia reagiscono contro i riformisti.

IV. Posizione dei Comunisti di fronte ai diversi partiti di opposizione

Da quanto s'è detto nel secondo capitolo appare ovvio quale sia il rapporto dei comunisti coi partiti operai già costituiti, cioè il loro rapporto coi cartisti in Inghilterra e coi riformatori nell'America del Nord.
I comunisti lottano per raggiungere i fini e gli interessi immediati della classe operaia, ma nel movimento presente rappresentano in pari tempo l'avvenire del movimento. In Francia i comunisti si alleano al partito socialista-democratico contro la borghesia conservatrice e radicale, senza per questo rinunciare al diritto d'un contegno critico verso le frasi e le illusioni provenienti dalla tradizione rivoluzionaria.
In Svizzera essi appoggiano i radicali, senza disconoscere che questo partito è costituito da elementi contraddittori, in parte da socialisti democratici in senso francese, in parte da borghesi radicali.
Fra i polacchi, i comunisti appoggiano il partito che fa d'una rivoluzione agraria la condizione della liberazione nazionale. Lo stesso partito che promosse l'insurrezione di Cracovia del 1846.
In Germania il partito comunista combatte insieme alla borghesia contro la monarchia assoluta, contro la proprietà fondiaria feudale e il piccolo borghesume, appena la borghesia prende una posizione rivoluzionaria.
Però il partito comunista non cessa nemmeno un istante di preparare e sviluppare fra gli operai una coscienza quanto più chiara è possibile dell'antagonismo ostile fra borghesia e proletariato, affinché i lavoratori tedeschi possano subito rivolgere, come altrettante armi contro la borghesia, le condizioni sociali e politiche che la borghesia deve creare con il suo dominio, affinché subito dopo la caduta delle classi reazionarie in Germania, cominci la lotta contro la borghesia stessa.
I comunisti rivolgono la loro attenzione sopratutto alla Germania, perché la Germania è alla vigilia d'una rivoluzione borghese, e perché essa compie questo rivolgimento in condizioni di civiltà generale europea più progredite, e con un proletariato molto più evoluto che non l'Inghilterra nel decimosettimo e la Francia nel decimottavo secolo; perché dunque la rivoluzione borghese tedesca può essere soltanto l'immediato preludio d'una rivoluzione proletaria.
In una parola: i comunisti appoggiano dappertutto ogni movimento rivoluzionario diretto contro le situazioni sociali e politiche attuali.
Entro tutti questi movimenti essi mettono in rilievo, come problema fondamentale del movimento, il problema della proprietà, qualsiasi forma, più o meno sviluppata, esso possa avere assunto.
Infine, i comunisti lavorano dappertutto al collegamento e all'intesa dei partiti democratici di tutti i paesi.
I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro fini possono esser raggiunti soltanto col rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. Le classi dominanti tremino al pensiero d'una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare.
PROLETARI DI TUTTI I PAESI, UNITEVI!

IL 18 BRUMAIO (MARX, 1852)

Sui limiti della socialdemocrazia riformista:

«si organizzarono dei banchetti di riconciliazione. Venne abbozzato un programma comune, vennero formati dei comitati elettorali comuni e vennero presentati dei candidati comuni. Alle rivendicazioni sociali del proletariato venne smussata la punta rivoluzionaria e data una piega democratica. Alle pretese democratiche della piccola borghesia venne tolto il carattere puramente politico e dato rilievo alla loro punta socialista. Così sorse la Socialdemocrazia. […] Il carattere proprio della socialdemocrazia si riassume nel fatto che vengono richieste istituzioni democratiche repubblicane non come mezzi per eliminare entrambi gli estremi, il capitale e il lavoro salariato, ma come mezzi per attenuare il loro contrasto e trasformarlo in armonia. Ma per quanto diverse siano le misure che possono venir proposte per raggiungere questo scopo, per quanto queste misure si possano adornare di rappresentazioni più o meno rivoluzionarie, il contenuto rimane lo stesso. Questo contenuto è la trasformazione della società per via democratica, ma una trasformazione che non oltrepassa il quadro della piccola borghesia. Non ci si deve rappresentare le cose in modo ristretto, come se la piccola borghesia intendesse difendere per principio un interesse di classe egoistico. Essa crede, al contrario, che le condizioni particolari della sua liberazione siano le condizioni generali, entro alle quali soltanto la società moderna può essere salvata e la lotta di classe evitata». (Karl Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cap. III, 1852)

RIVOLUZIONE E CONTRORIVOLUZIONE IN GERMANIA (ENGELS, 1852)

Sui rischi del “parlamentarismo” slegato da una salda coscienza ideologica:

«Cretinismo parlamentare, infermità che riempie gli sfortunati che ne sono vittime della convinzione solenne che tutto il mondo, la sua storia e il suo avvenire, sono retti e determinati dalla maggioranza dei voti di quel particolare consesso rappresentativo che ha l'onore di annoverarli tra i suoi membri, e che qualsiasi cosa accada fuori delle pareti di questo edificio - guerre, rivoluzioni, costruzioni di ferrovie, colonizzazione di interi nuovi continenti, scoperta dell'oro di California, canali dell'America centrale, eserciti russi, e tutto quanto ancora può in qualsiasi modo pretendere di esercitare un'influenza sui destini dell'umanità - non conta nulla in confronto con gli eventi incommensurabili legati all'importante questione, qualunque essa sia, che in quel momento occupa l'attenzione dell'onorevole loro assemblea».

PER LA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA (MARX, 1859)

Per comprendere bene il materialismo storico si pone la necessità di riflettere sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra determinismo e "libero arbitrio":

«nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale **condiziona**, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale; antagonistica non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorga dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana».

IL CAPITALE (MARX, 1867)

«Nella società capitalistica si produce tempo libero per una classe mediante la trasformazione in tempo di lavoro di tutto il tempo di vita delle masse»

Fra eguali diritti decide la forza. Nozioni di economia politica:

«Dunque il capitalista invoca la legge dello scambio delle merci. Come ogni altro compratore, cerca di spremere dal valore d'uso della sua merce la maggiore utilità possibile. Ma all'improvviso s'alza la voce dell'operaio, che era ammutolita nell'incalzare e nel tumulto del processo di produzione:
"La merce che ti ho venduto si distingue dal volgo delle altre merci per il fatto che il suo uso crea valore, e valore maggiore di quanto essa costi. E per questa ragione tu l'hai comprata. Quel che dalla tua parte appare come valorizzazione del capitale, dalla mia parte è dispendio eccedente di forza-lavoro. Tu ed io, sul mercato, conosciamo soltanto una legge, quella dello scambio di merci. E il consumo della merce non appartiene al venditore che la aliena, ma al compratore che l'acquista. A te dunque appartiene l'uso della mia forza-lavoro quotidiana. Ma, col suo prezzo di vendita quotidiano, io debbo, quotidianamente, poterla riprodurre, per poterla tornare a vendere. A parte il logorio naturale per l'età ecc., io debbo essere in grado di lavorare domani nelle stesse condizioni normali di forza, salute e freschezza di oggi. Tu mi predichi continuamente il vangelo della "parsimonia" e della "astinenza". Ebbene: voglio amministrare il mio unico patrimonio, la forza-lavoro, come un ragionevole e parsimonioso economo e voglio astenermi da ogni folle sperpero di essa. Ne voglio render disponibile quotidianamente, mettendolo in moto e convertendolo in lavoro, soltanto quel tanto che è compatibile con la sua durata normale e col suo sano sviluppo. Tu puoi mettere a tua disposizione, in un solo giorno, con uno smoderato prolungamento della giornata lavorativa, una quantità della mia forza-lavoro maggiore di quanta io ne possa ristabilire in tre giorni. Quel che tu guadagni così in lavoro, io lo perdo in sostanza lavorativa. L'uso della mia forza lavorativa e il depredamento di essa sono cose del tutto differenti. Se il periodo medio nel quale un operaio medio può vivere, data una misura ragionevole di lavoro, ammonta a trent'anni, il valore della mia forza-lavoro, che tu mi paghi di giorno in giorno, è [1 : (365 x 30)] cioè, 1 : 10.950 del suo valore complessivo. Ma se tu la consumi in 10 anni, tu mi paghi quotidianamente 1/10.950 del suo valore complessivo, invece di 1/3.650: cioè mi paghi soltanto un terzo del suo valore giornaliero, e mi rubi quindi quotidianamente due terzi del valore della mia merce. Tu mi paghi la forza-lavoro di un giorno, mentre consumi quella di tre giorni. Questo è contro il nostro contratto e contro la legge dello scambio delle merci. Io esigo quindi una giornata lavorativa di lunghezza normale, e lo esigo senza fare appello al tuo cuore, perché in questioni di denaro non si tratta più di sentimento. Tu puoi essere un cittadino modello, forse membro della Lega per l'abolizione della crudeltà verso gli animali, per giunta puoi anche essere in odore di santità, ma la cosa che tu rappresenti di fronte a me non ha cuore che le batta in petto. Quel che sembra che vi palpiti, è il battito del mio proprio cuore. Esigo la giornata lavorativa normale, perché esigo il valore della mia merce, come ogni altro venditore".
È evidente: astrazione fatta da limiti del tutto elastici, dalla natura dello scambio delle merci, così com'è, non risulta nessun limite della giornata lavorativa, quindi nessun limite del pluslavoro. Il capitalista, cercando di rendere più lunga possibile la giornata lavorativa e, quando è possibile, cercando di farne di una due, sostiene il suo diritto di compratore. Dall'altra parte, la natura specifica della merce venduta implica un limite del suo consumo da parte del compratore, mentre l'operaio, volendo limitare la giornata lavorativa ad una grandezza normale determinata, sostiene il suo diritto di venditore. Qui ha dunque luogo una antinomia: diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci.
Fra diritti eguali decide la forza. Così nella storia della produzione capitalistica la regolazione della giornata lavorativa si presenta come lotta per i limiti della giornata lavorativa — lotta fra il capitalista collettivo, cioè la classe dei capitalisti, e l'operaio collettivo, cioè la classe operaia».

ANTIDÜHRING (ENGELS 1878)

La morale muta al mutare della società:

«Noi respingiamo ogni pretesa di imporci una qualsiasi dogmatica morale come legge etica eterna, definitiva, immutabile nell'avvenire, col pretesto che anche il mondo morale abbia i suoi princìpi permanenti, che stanno al di sopra della storia e delle differenze tra i popoli. Affermiamo per contro, che ogni teoria morale sinora esistita è, in ultima analisi, il risultato della condizione economica della società del tempo. E come la società si è mossa sinora sul piano degli antagonismi di classe, così la morale è sempre stata una morale di classe; o ha giustificato il dominio e gli interessi della classe dominante, o, divenuta la classe oppressa sufficientemente forte, ha rappresentato la rivolta contro questo dominio e gli interessi futuri degli oppressi […] Ma non abbiamo ancora superato la morale di classe. Una morale che superi gli antagonismi delle classi e le loro sopravvivenze nel pensiero, una morale veramente umana è possibile solo a un livello sociale in cui gli antagonismi delle classi non solo siano superati, ma siano anche dimenticati per la prassi della vita».

L'ORIGINE DELLA FAMIGLIA, DELLA PROPRIETÀ PRIVATA E DELLO STATO **(ENGELS, 1884)**

Un'opera che si basa sugli appunti e gli studi dell'"ultimo Marx":

«Lo Stato […] è piuttosto un prodotto della società giunta ad un determinato stadio di sviluppo, è la confessione che questa società si è avvolta in una contraddizione insolubile con se stessa, che si è scissa in antagonismi inconciliabili che è impotente a eliminare. Ma perché questi antagonismi, queste classi con interessi economici in conflitto non distruggano se stessi e la società in una sterile lotta, nasce la necessità di una potenza che sia in apparenza al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dell' ordine; e questa potenza che emana dalla società, ma che si pone al di sopra di essa e che si estranea sempre più da essa, è lo Stato. Nei confronti dell'antica organizzazione gentilizia il primo segno distintivo dello Stato è la divisione dei cittadini secondo il territorio. […] Il secondo punto è l'istituzione di una forza pubblica che non coincide più direttamente con la popolazione che organizza se stessa come potere armato. [...] Lo Stato, poiché è nato dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe, ma contemporaneamente è nato in mezzo al conflitto di queste classi, è, per regola, lo Stato della classe più potente, economicamente dominante che, per mezzo suo, diventa anche politicamente dominante e così acquista un nuovo strumento per tener sottomessa e per sfruttare la classe oppressa»[4].

4 In tempi più recenti Michel Foucault ha scritto: «*Storicamente, il processo con cui la borghesia divenne nel corso del XVIII secolo la classe politicamente dominante viene mascherato con l'istituzione di una cornice giuridica esplicita, codificata e formalmente egualitaria, resa possibile dall'organizzazione di un regime rappresentativo parlamentare. Ma lo sviluppo e la generalizzazione di meccanismi disciplinari costituirono l'altro lato - quello buio - di tali processi. La forma giuridica generale che garantiva un sistema di diritti, egualitari in linea di principio, era sorretta da questi minuscoli, quotidiani, fisici meccanismi, da tutti questi sistemi di micro-potere - essenzialmente non-egualitari ed asimmetrici - che noi chiamiamo discipline».*

PRECISAZIONI ED EVOLUZIONE DEL MARXISMO (ENGELS 1890)

Precisazioni importanti sul materialismo storico:

«Secondo la concezione materialistica della storia il fattore che in ultima istanza è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu mai affermato né da Marx né da me. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'unico fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate dalla classe vittoriosa dopo aver vinto la battaglia, ecc., le forme giuridiche, e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore sino a costituire un sistema di dogmi – esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la forma in modo preponderante. Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori, ed è attraverso di essi che il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario in mezzo alla massa infinita di cose accidentali (cioè di cose e di avvenimenti il cui legame intimo reciproco è così lontano e così difficile a dimostrarsi, che possiamo considerarlo come non esistente, che possiamo trascurarlo). Se non fosse così, l'applicazione della teoria a un periodo qualsiasi della storia sarebbe più facile che la soluzione d'una semplice equazione di primo grado. Ci facciamo da noi la nostra storia, ma, innanzitutto, a presupposti e condizioni assai precisi. Tra di essi quelli economici sono in fin dei conti decisivi. Ma anche quelli politici, ecc, anzi addirittura la tradizione che vive nelle teste degli uomini ha la sua importanza, anche se non decisiva. […] in secondo luogo la storia si fa in modo tale che il risultato finale scaturisce sempre dai conflitti di molte volontà singole, ognuna delle quali a sua volta è resa quel che è da una gran quantità di particolari condizioni di vita; sono perciò innumerevoli forze che si intersecano tra loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze, da cui scaturisce una risultante - l'avvenimento storico - che a sua volta può esser considerata come il prodotto di una potenza che agisce come totalità, in modo non cosciente e non volontario. Infatti quel che ogni singolo vuole è ostacolato da ogni altro, e quel che ne viene fuori è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia, quale è stata finora, si svolge a guisa di un processo naturale, ed essenzialmente è soggetta anche alle stesse leggi di movimento. Ma dal fatto che le singole volontà - ognuna delle quali vuole ciò a cui la spinge la sua costituzione fisica e le circostanze esterne, in ultima istanza economiche (le sue proprie personali o quelle generali e sociali) - non raggiungono ciò che vogliono, ma si fondono in una media complessiva, in una risultante comune, da questo fatto non si può comunque dedurre che esse vadano poste = 0. Al contrario, ognuna contribuisce alla risultante, e in questa misura è compresa in essa. […] Del fatto che da parte dei più giovani si attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanta convenga, siamo in parte responsabili anche Marx ed io. Di fronte agli avversari dovevamo accentuare il principio fondamentale, che essi negavano, e non sempre c'era il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca. Ma appena si arrivava alla descrizione di un periodo storico, e perciò a un'applicazione pratica, le cose cambiavano, e nessun errore era qui possibile. Ma purtroppo è fin troppo frequente che si creda di aver capito a fondo una nuova teoria e di poterne senz'altro fare uso non appena ci si sia impadroniti dei suoi principi fondamentali, e anche questo non sempre in modo corretto. E questo rimprovero non posso risparmiarlo neanche a qualcuno dei recenti "marxisti", e ne è venuta fuori anche della roba incredibile».

(Friedrich Engels, Lettera a J. Bloch del 21 settembre 1890)

In tempi di democrazia liberale e di estensione del suffragio si apre la questione della conquista dell'"egemonia culturale" e della necessità di adattare la tattica alla strategia, senza cedere al pacifismo e al "cretinismo parlamentare":

«È passato il tempo dei colpi di sorpresa, delle rivoluzioni fatte da piccole minoranze coscienti alla

testa di masse incoscienti. Dove si tratta di una trasformazione completa delle organizzazioni sociali, ivi devono partecipare le masse stesse; ivi le masse stesse devono già aver compreso di che si tratta, per che cosa danno il loro sangue e la vita… Ma affinché le masse comprendano quel che si deve fare è necessario un lavoro lungo e paziente, e questo lavoro è ciò che noi stiamo facendo adesso. […] Le ribellioni vecchio stile, la lotta di strada con le barricate, che sino al 1848 erano state l'elemento decisivo in ultima istanza, erano considerevolmente invecchiate. Questo processo era accaduto perché la borghesia ed il governo apparivano temere molto di più l'azione legale che l'azione illegale del partito operaio, più le vittorie elettorali che quelle della ribellione. […] Vuol dire ciò che nell'avvenire la lotta di strada non avrà più nessuna funzione? Assolutamente no. Vuol dire soltanto che dal 1848 le condizioni sono diventate molto più sfavorevoli ai combattenti civili e molto più favorevoli all'esercito. Una futura lotta di strada potrà dunque essere vittoriosa soltanto se questa condizione sfavorevole verrà compensata da altri fattori».

(Friedrich Engels dalla prefazione a *Le lotte di classe in Francia*)