Friedrich Engels

Ludwig Feuerbach 1886

e il punto d'approdo
della filosofia classica tedesca

pubbl. nel
1888

Traduzione di Palmiro Togliatti

Editori Riuniti

Il Feuerbach fu scritto da Engels agli inizi del 1886 e apparve per la prima volta sulla rivista Die Neue Zeit, IV, nn. 4 e 5; fu poi ripubblicato a parte, riveduto e con una nota preliminare di Engels, nel 1888 (Stuttgart, Dietz).

In un periodo in cui buone prospettive sembravano aprirsi al movimento operaio tedesco, Engels volle ricordare alle nuove generazioni le fasi della lotta intellettuale degli anni '40, cioè la genesi del pensiero marxista nel suo distacco dalla filosofia classica tedesca oltre che nei suoi rapporti con essa; tanto più che questa conosceva allora una specie di resurrezione, come osserva Engels nella nota preliminare, e la classe operaia tedesca, sua « erede », doveva prendere maggiore coscienza di ciò che Hegel e i suoi seguaci avevano significato per i fondatori del materialismo storico. Destinato al movimento operaio, questo scritto è dunque tutt'altro che una ricerca erudita delle « fonti » del marxismo; ma neppure un compendio sistematico della concezione materialistica della storia.

È significativo che Engels, ponendo al centro della sua rievocazione L. Feuerbach, quale « anello interme-

dio tra la filosofia hegeliana e la nostra concezione », osserva che su Feuerbach né lui né Marx erano mai più ritornati, e parla di « debito d'onore ». Ma l'immagine dell'anello intermedio, che sembra suggerire una certa continuità evolutiva Hegel-Feuerbach-marxismo, non spiega come mai Feuerbach potesse essere da loro trascurato negli anni maturi e soprattutto non esprime bene, come del resto appare nel seguito del presente testo, la funzione originale del pensatore che nel momento decisivo ebbe tanta influenza su Marx ed Engels proprio perché « non si liberò di Hegel criticandolo, ma lo gettò semplicemente in disparte come inservibile » (cap. IV). Marx diventò feuerbachiano pur avendo individuato immediatamente i limiti dell'« umanesimo reale » di Feuerbach e del suo materialismo naturalistico. Già nella lettera ad Arnold Ruge del 13 marzo 1843 scriveva: « Solo su un punto gli aforismi di Feuerbach non mi vanno bene: che egli rimanda troppo alla natura e troppo poco alla politica ». Negli scritti successivi di Marx il pensiero di Feuerbach è assunto come un punto di riferimento costante: più o meno condiviso a seconda della materia, resta però un potente stimolo nella discussione con la filosofia hegeliana. La critica feuerbachiana della religione, per Marx, ha esaurito i suoi compiti già al tempo della Questione ebraica (autunno 1843) e dell'Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel (fine 1843-inizio 1844), che comincia con le parole: « Per la Germania, la critica della religione nell'essenziale è compiuta ». Ma Feuerbach è « il solo che sia in un rapporto serio e critico con la dialettica hegeliana, e che abbia fatto vere scoperte in questo campo e sia insomma il vero vincitore della vecchia filosofia »; egli ha fondato « il vero materialismo e la scienza reale » (terzo dei Manoscritti del 1844). Nella Sacra famiglia Marx ed

Engels assumevano come propria la concezione dell'« umanesimo reale », e molti anni più tardi Marx, dopo avere rivisto il libro, scriverà a Engels (24 aprile 1867) che esso gli era parso ancora buono, « quantunque il culto di Feuerbach faccia ora un'impressione molto umoristica ». Poi, con l'Ideologia tedesca, doveva venire la seria resa dei conti con Feuerbach, che però fu lasciata incompiuta e che qui Engels, dopo avere riesaminato il manoscritto, considera inutilizzabile. Nelle Tesi su Feuerbach (primavera 1845), sull'interesse antropologico feuerbachiano per l'individuo prevale in Marx l'interesse storico-sociale (« l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali »), inteso come scienza e prassi rivoluzionaria (« i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo »). Nell'elaborazione del materialismo storico la problematica dell'individuo, come si configurava in Feuerbach, non poteva assumere una posizione centrale. Oltre quarant'anni dopo, ben valutando il significato anticipatore, programmatico delle Tesi per tutta la concezione marxista, Engels le pubblicò per la prima volta in appendice al presente scritto.

La presente traduzione italiana è stata condotta sull'edizione tedesca del 1888. In appendice, insieme alle Tesi di Marx su Feuerbach, è riportato un frammento trovato tra i manoscritti di Engels tradotto dal testo dell'edizione tedesca del 1946 (Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Berlino).

Nella prefazione al suo scritto: *Per la critica della economia politica*, Berlino 1859, Karl Marx racconta come egli ed io a Bruxelles, nel 1845, ci eravamo assunti il compito di « mettere in chiaro con un lavoro comune il contrasto tra il nostro modo di vedere » — cioè tra la concezione materialistica della storia elaborata da Marx — « e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder chiaro in noi stessi »¹.

Da allora sono passati più di quarant'anni, e Marx è morto, senza che ad uno di noi si sia presentata l'occasione di ritornare sull'argomento. Abbiamo parlato in diversi punti dei nostri rapporti con Hegel, mai però in

¹ Si tratta della *Ideologia tedesca* del 1845-46 (ed. it., Roma, Editori Riuniti, 1968).

modo sistematico. Su Feuerbach, che pure forma sotto molti aspetti un anello intermedio tra la filosofia hegeliana e la nostra concezione non siamo mai piú ritornati.

Nel frattempo la concezione marxista del mondo ha trovato dei rappresentanti ben al di là delle frontiere della Germania e dell'Europa, in tutte le lingue colte del mondo. D'altra parte la filosofia classica tedesca conosce all'estero, e precisamente in Inghilterra e nella Scandinavia, una specie di resurrezione, e persino in Germania sembra che s'incominci ad averne abbastanza del minestrone eclettico che viene servito nelle università sotto il nome di filosofia.

In queste circostanze m'è parso che si rendesse sempre piú necessaria una esposizione breve, sistematica, dei nostri rapporti con la filosofia hegeliana, della nostra origine e del nostro distacco da essa. E allo stesso modo, un riconoscimento pieno ed intero dell'influenza esercitata sopra di noi, nel periodo del nostro *Sturm und Drang*¹, da Feuerbach piú che da tutti gli altri filosofi successivi a Hegel, m'è apparso come un debito d'onore non ancora assolto. Ho quindi colto ben volentieri l'occasione offertami dalla redazione della *Neue Zeit* con la sua richiesta di scrivere una recensione critica del libro dello Starcke su Feuerbach. Il mio lavoro venne pubblicato nei fascicoli 4 e 5 dell'anno 1886 di quella rivista e appare qui in edizione separata e riveduta.

Prima di dare queste righe alle stampe, ho ricercato e riveduto ancora una volta il vecchio manoscritto del 1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La

¹ Si è chiamato *Sturm und Drang*, con espressione difficile da tradurre (« tormento e ardore »), il periodo letterario e culturale che, tra il 1770 e il 1800, prelude e prepara in Germania il romanticismo e, in un certo senso, ne rappresenta la prima fase. Si può intendere per S. u. D. — come qui fa Engels — una fase di ardore giovanile, di « assalto », di formazione ancora iniziale ma impetuosa di una nuova concezione del mondo.

parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica. Manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach; non potevo quindi utilizzare lo scritto pel mio scopo attuale. Invece ho ritrovato in un vecchio quaderno di Marx le undici tesi su Feuerbach che riproduco in appendice¹. Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giú in fretta, non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo.

Friedrich Engels

Londra, 21 febbraio 1888

¹ Vedi in questo volume, a p. 81.

I

Questo scritto¹ ci conduce a un periodo che, cronologicamente, è lontano da noi una buona generazione, ma è diventato così estraneo alla generazione attuale in Germania come se fosse già vecchio di un secolo intero. Eppure fu il periodo della preparazione della Germania alla rivoluzione del 1848, e tutto ciò che è accaduto tra di noi dopo di allora è soltanto una continuazione del 1848, è soltanto l'esecuzione testamentaria della rivoluzione.

Come in Francia nel secolo XVIII, così in Germania nel secolo XIX la rivoluzione filosofica aprì la strada alla rivoluzione politica. Ma come apparvero diverse l'una dall'altra! I francesi in lotta aperta con tutta la scienza ufficiale, con la Chiesa e spesso anche con lo Stato; i loro scritti stampati oltre frontiera, in Olanda o in Inghilterra, ed essi stessi assai spesso alternando la libertà con un soggiorno alla Bastiglia. I tedeschi, invece: professori, maestri della gioventù insediati dallo Stato; i

¹ *Ludwig Feuerbach* di C. N. Starcke, Dr. phil., Stoccarda, Ferd. Enke, 1885 (*Nota di Engels*).

loro scritti accolti come testi di scuola, e il sistema che corona tutta la evoluzione, il sistema hegeliano, elevato persino in certo qual modo al grado di regia filosofia di Stato prussiana! E dietro a questi professori, dietro alle loro parole pedantesco-oscure, nei loro periodi pesanti e noiosi avrebbe dovuto celarsi la rivoluzione! E non erano dunque proprio coloro che passavano allora per i rappresentanti della rivoluzione, i liberali, i nemici più accaniti di questa filosofia che gettava la confusione negli spiriti? Ma ciò che non vedevano né il governo né i liberali, lo vide sin dal 1833 per lo meno un uomo. È vero ch'egli si chiamava Heinrich Heine¹!

Prendiamo un esempio. Nessuna proposizione filosofica si è mai tanto attirata la riconoscenza di governi gretti e la collera di altrettanto gretti liberali, quanto la tesi famosa di Hegel: « Tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale ». Questa era manifestamente, infatti, l'approvazione di tutto ciò che esiste, la consacrazione filosofica del dispotismo, dello Stato poliziesco, della giustizia di gabinetto, della censura. E così l'interpretò Federico Guglielmo III, così i suoi sudditi. Ma per Hegel → non tutto ciò che esiste è, senz'altro, anche reale. L'attributo della realtà viene da lui applicato solo a ciò che è, al tempo stesso, necessario, « la realtà si manifesta nel suo sviluppo come necessità »; una qualsivoglia misura di governo, — Hegel stesso dà l'esempio di « una determinata istituzione fiscale », — non è affatto per lui senz'altro una cosa reale. Ciò però che è necessario si rivela in ultima istanza anche come razionale, e applicata allo Stato prussiano di allora la tesi di Hegel significa soltanto: questo Stato è razionale, questo Stato corrisponde alla ragione, nella misura in cui è necessario; e

¹ Allusione allo scritto del celebre poeta tedesco Heinrich Heine: *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*.

se esso ci appare cattivo e ciò nonostante continua ad esistere, benché sia cattivo, la cattiva qualità del governo trova la sua giustificazione e la sua spiegazione nella corrispondente cattiva qualità dei sudditi. I prussiani d'allora avevano il governo che si meritavano.

Orbene, la realtà, secondo Hegel, non è per niente un attributo che si applichi in tutte le circostanze e in tutti i tempi a un determinato stato di cose sociale o politico. Al contrario. La repubblica romana era reale, ma l'impero romano che la soppiantò lo era ugualmente. La monarchia francese era diventata nel 1789 così ir-reale, cioè così priva di ogni necessità, così irrazionale, che dovette essere distrutta dalla grande Rivoluzione, della quale Hegel parla sempre col più grande entusiasmo. In questo caso dunque la monarchia era l'irreale, la rivoluzione il reale. E così nel corso della evoluzione tutto ciò che prima era reale diventa ir-reale, perde la propria necessità, il proprio diritto all'esistenza, la propria razionalità; al posto del reale che muore subentra una nuova realtà vitale: in modo pacifico, se ciò che è vecchio è abbastanza intelligente da andarsene senza opporre resistenza alla morte; in modo violento, se esso si oppone a questa necessità. E così la tesi di Hegel si trasforma, secondo la stessa dialettica hegeliana, nel suo contrario: tutto ciò che è reale nell'ambito della storia umana diventa col tempo irrazionale, è dunque già irrazionale per proprio destino, è sin dall'inizio affetto da irrazionalità; e tutto ciò che vi è di razionale nelle teste degli uomini è destinato a diventare reale, per quanto possa contraddire alla apparente realtà del giorno. La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve quindi secondo tutte le regole del ragionamento hegeliano nell'altra: tutto ciò che esiste è degno di perire.

Ma la vera importanza e il carattere rivoluzionario della filosofia hegeliana (alla quale, come conclusione di tutto il movimento da Kant in poi, ci dobbiamo qui limitare) consistevano appunto nel fatto che essa poneva termine una volta per sempre al carattere definitivo di tutti i risultati del pensiero e dell'attività umani. La verità che la filosofia doveva conoscere era per Hegel non più una raccolta di proposizioni dogmatiche bell'e fatte, che, una volta trovate, non vi è più che da mandare a memoria; la verità risiedeva ormai nel processo della conoscenza stessa, nella lunga evoluzione storica della scienza, che si eleva dai gradi inferiori della conoscenza a gradi sempre più alti, senza però giungere mai, attraverso la scoperta di una cosiddetta verità assoluta, al punto in cui non può più avanzare e non le rimane da fare altro che starsene colle mani in grembo e contemplare la verità assoluta raggiunta. E ciò tanto nel campo della filosofia come nel campo di ogni altra conoscenza e in quello dell'attività pratica. Allo stesso modo della conoscenza, la storia non può trovare una conclusione definitiva in uno stato ideale perfetto del genere umano; una società perfetta, uno « Stato » perfetto sono cose che possono esistere soltanto nella fantasia; al contrario, tutte le situazioni storiche che si sono succedute non sono altro che tappe transitorie nel corso infinito dello sviluppo della società umana da un grado più basso a un grado più elevato. Ogni tappa è necessaria, e quindi giustificata per il tempo e per le circostanze a cui deve la propria origine, ma diventa caduca e ingiustificata rispetto alle nuove condizioni, più elevate, che si sviluppano a poco a poco nel suo proprio seno; essa deve far posto a una tappa più elevata, che a sua volta entra nel ciclo della decadenza e della morte. Come la borghesia, mediante la grande industria, la concorrenza e il mer-

cato mondiale, dissolve praticamente tutte le vecchie, stabili e venerabili istituzioni, così questa filosofia dialettica dissolve tutte le nozioni di verità assoluta, definitiva, e di corrispondenti condizioni umane assolute. Per questa filosofia non vi è nulla di definitivo, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità, e null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire, dell'ascensione senza fine dal più basso al più alto, di cui essa stessa non è che il riflesso nel cervello pensante. Essa ha però anche un lato conservatore: essa giustifica determinate tappe della conoscenza e della società per il loro tempo e per le loro circostanze, ma non va più in là. Il *carattere conservatore di questa concezione è relativo, il suo carattere rivoluzionario è assoluto*: il solo assoluto ch'essa ammetta.

Non abbiamo bisogno di discutere qui se questa concezione si accorda completamente con lo stato attuale delle scienze naturali, che predicano una fine possibile all'esistenza della terra stessa, una fine però abbastanza sicura alla sua abitabilità, e quindi riconoscono anche alla storia umana non solo un ramo ascendente, ma anche un ramo discendente. Ci troviamo ad ogni modo ancora abbastanza lontani dal punto culminante, a partire dal quale la storia della società incomincerà a declinare, e non possiamo pretendere che la filosofia di Hegel si occupasse di un argomento che ai suoi tempi le scienze naturali non avevano ancora messo all'ordine del giorno.

Ma ciò che qui veramente si può dire è che la evoluzione testé esposta non si trova in Hegel con questa nettezza. Essa è una conseguenza necessaria del suo metodo, ma una conseguenza ch'egli stesso non ha mai tratto in modo così esplicito. E ciò pel semplice motivo che egli era costretto a costruire un *sistema*; e un si-

stema di filosofia, secondo le esigenze tradizionali, deve conchiudersi con una specie qualunque di verità assoluta. Per quanto Hegel, specialmente nella *Logica*, insista nell'affermare che questa verità eterna non è altro che lo stesso *processo* logico, e rispettivamente storico, egli si vede però costretto a dare a questo processo una fine, appunto perché deve giungere col suo sistema a una fine in un punto qualunque. Nella *Logica* egli può fare di questa fine, a sua volta, un principio, perché qui il punto conclusivo, l'idea assoluta, — che è assoluta solo in quanto egli non sa dire assolutamente niente di essa, — si « estrinseca », cioè si trasforma nella natura, e poi ritorna di nuovo in se stessa nello spirito, cioè nel pensiero e nella storia. Ma alla fine di tutta la filosofia un cosiffatto ritorno al punto di partenza è possibile solo per una via, cioè facendo consistere la fine della storia nel fatto che il genere umano giunge alla conoscenza precisamente di questa idea assoluta, e dichiarando che questa conoscenza dell'idea assoluta è raggiunta nella filosofia hegeliana. Ma con ciò si dichiara verità assoluta tutto il contenuto dogmatico del sistema hegeliano, in contraddizione col suo metodo dialettico, che dissolve ogni elemento dogmatico; in questo modo il lato rivoluzionario viene soffocato da una ipertrofia del lato conservatore. E ciò che vale per la conoscenza filosofica, vale anche per l'attività pratica storica. Il genere umano che, nella persona di Hegel, è arrivato sino alla elaborazione dell'idea assoluta, deve anche dal punto di vista pratico essere arrivato sino al punto di poter tradurre in realtà questa idea assoluta. Le esigenze politiche pratiche dell'idea assoluta verso i contemporanei non possono quindi essere esorbitanti. E così troviamo, alla fine della filosofia del diritto, che l'idea assoluta si deve realizzare in quella monarchia rappresentativa che Federico

Guglielmo III promise con tanta ostinazione, ma invano, ai suoi sudditi, cioè in un dominio delle classi possidenti indiretto, temperato e moderato, adatto alle condizioni piccolo-borghesi della Germania d'allora; e così ci si dimostra anche, per via speculativa, la necessità della nobiltà.

Le esigenze interne del sistema bastano quindi da sole a spiegare come si giunga, con un metodo di pensiero essenzialmente rivoluzionario, a una conclusione politica molto modesta. La forma specifica di questa conclusione proviene d'altra parte dal fatto che Hegel era un tedesco e gli pendeva dietro, come al suo contemporaneo Goethe, un pezzo di codino di filisteo¹. Tanto Goethe che Hegel furono, ognuno nel suo campo, un Giove olimpico, ma né l'uno né l'altro non si liberarono mai per intero dal filisteismo tedesco.

Tutto ciò non impedì tuttavia al sistema di Hegel di abbracciare un campo incomparabilmente più vasto che qualsiasi altro sistema precedente e di sviluppare in questo campo una ricchezza di pensiero che ancor oggi fa stupire. Fenomenologia dello spirito (che si potrebbe chiamare un parallelo della embriologia e della paleontologia dello spirito, uno svolgimento della coscienza individuale attraverso i suoi diversi gradi, concepito come riproduzione abbreviata dei gradi attraversati storicamente dalla coscienza degli uomini), logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito, e quest'ultima a sua volta elaborata nelle sue singole forme storiche secondarie: filosofia della storia, del diritto, della religione, storia della filosofia, estetica, ecc.: in tutti questi differenti campi

¹ Per *filisteo* la Bibbia intende il popolo nemico degli ebrei, intesi come il nemico per eccellenza. Per i romantici il *filisteo* rappresenta lo spirito meschino, conformista, ipocrita, incapace di guardare al di là del limitato interesse quotidiano che è proprio del piccolo borghese. Marx ed Engels impiegano questo termine nel significato romantico.

storici Hegel lavora a scoprire e mostrare il filo conduttore dell'evoluzione; e poiché egli non era soltanto un genio creatore, ma anche un uomo di dottrina enciclopedica, in ogni campo egli fa epoca. Si comprende da sé che grazie alle esigenze del « sistema » egli è costretto con frequenza a ricorrere a quelle costruzioni forzate, a proposito delle quali i suoi minuscoli avversari fanno ancora oggi un orribile baccano. Ma queste costruzioni sono solo la cornice e la impalcatura dell'opera sua; se non ci si arresta ad esse senza necessità, se si penetra più a fondo nel possente edificio, si scoprono tesori inapprezzabili, *che conservano ancor oggi tutto il loro valore*. In tutti i filosofi l'elemento caduco è proprio il « sistema », e precisamente perché emana da un bisogno imperituro dello spirito umano, il bisogno di rimuovere tutte le contraddizioni. Ma rimosse che siano, una volta per sempre, tutte le contraddizioni, siamo arrivati alla cosiddetta verità assoluta, la storia universale è finita, eppure bisogna che essa prosegua, sebbene non le resti più niente da fare: il che è una nuova, insuperabile contraddizione. Non appena abbiamo scorto, — e in definitiva nessuno ci ha aiutati a scorgerlo più dello stesso Hegel, — che il compito posto in questo modo alla filosofia non vuol dire altro se non che un singolo filosofo deve realizzare ciò che può essere realizzato soltanto dall'intero genere umano nel suo sviluppo progressivo, non appena scorgiamo questo, *la filosofia intera, nel senso che finora si è dato a questa parola, è finita*. Si lascia correre la « verità assoluta », che per questa via e da ogni singolo isolatamente non può essere raggiunta, e si dà la caccia, invece, alle verità relative accessibili per la via delle scienze positive e della sintesi dei loro risultati a mezzo del pensiero dialettico. Con Hegel ha fine, in modo generale, la filosofia; da

una parte perché egli nel suo sistema ne riassume tutta la evoluzione nella maniera più grandiosa, d'altra parte perché egli, sia pure inconsapevolmente, ci mostra la via che da questo labirinto dei sistemi ci porta alla vera conoscenza positiva del mondo.

Si comprende quale effetto enorme doveva avere questo sistema hegeliano nell'atmosfera tinta di filosofia della Germania. Fu un trionfo che durò per decenni e non s'arrestò menomamente con la morte di Hegel. Al contrario, è precisamente tra il 1830 e il 1840 che lo « hegelismo » regnò nel modo più incontrastato, contaminando in maggiore o minor misura i suoi stessi avversari; è proprio in questo periodo di tempo che idee hegeliane penetrarono più abbondantemente, in modo consapevole o inconsapevole, nelle scienze più diverse, impregnando di sé anche la letteratura popolare e la stampa quotidiana, da cui l'« opinione colta » corrente attinge il suo alimento intellettuale. Ma questa vittoria su tutta la linea era soltanto il preludio di una lotta interna.

Il complesso della dottrina di Hegel lasciava, come abbiamo visto, uno spazio considerevole per le più differenti concezioni pratiche di partito; e pratiche, nella Germania teoretica di quel tempo, erano soprattutto due cose: la religione e la politica. Coloro che davano importanza soprattutto al *sistema* di Hegel, potevano in entrambi questi campi essere conservatori; coloro per cui l'essenziale era il *metodo* dialettico, potevano appartenere, tanto in religione che in politica, all'opposizione estrema. Hegel stesso, malgrado gli scoppi di sdegno rivoluzionario abbastanza frequenti nelle sue opere, in fondo sembrava piuttosto incline al lato conservatore; il suo sistema infatti gli era costato assai più « acre lavoro del pensiero » che il suo metodo. Verso la fine del decennio

1830-1840 la scissione nella scuola hegeliana apparve sempre piú marcata. L'ala sinistra, i cosiddetti Giovani hegeliani, nella lotta contro i pietisti ortodossi e i reazionari feudali, rinunciarono, un pezzo dopo l'altro, a quel rispettabile ritegno filosofico verso le questioni ardenti del giorno, che sino allora aveva assicurato alla loro dottrina la tolleranza e persino la protezione dello Stato; e quando, nel 1840, la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutistica salirono al trono con Federico Guglielmo IV, non si poté evitare di prender partito apertamente. La lotta venne ancora condotta con armi filosofiche, ma non piú per fini filosofici astratti; si trattava in modo diretto della distruzione della religione tradizionale e dello Stato esistente. E se nei *Deutsche Jahrbücher* [Annali tedeschi] ¹ gli scopi pratici finali si presentavano ancora prevalentemente in travestimento filosofico, la scuola dei Giovani hegeliani rivelò in modo diretto, nella *Rheinische Zeitung* [Gazzetta renana] ² del 1842, di essere la filosofia dell'ascendente borghesia radicale, ed ebbe bisogno del mantello filosofico soltanto piú per ingannare la censura.

La politica era però allora un terreno assai spinoso, e perciò la lotta principale fu contro la religione; il che era pure, indirettamente, e in modo particolare dopo il 1840, una lotta politica. Il primo attacco lo aveva dato la *Vita di Gesù* di Strauss, nel 1835. Alla teoria della formazione dei miti evangelici svolta in questo libro si oppose piú tardi Bruno Bauer, dimostrando che una grande parte delle narrazioni evangeliche vennero inventate dagli autori stessi. La contesa tra di loro venne condotta nel travestimento filosofico di lotta dell'« autoco-

¹ Rivista pubblicata dal 1841 al 1843 dagli hegeliani di sinistra A. Ruge e T. Echtermeyer.

² Giornale liberale radicale di Colonia di cui Marx fu redattore capo.

scienza» contro la « sostanza »; la questione, se le storie miracolose degli Evangelisti fossero sorte in seno alla comunità attraverso una creazione incosciente di miti tradizionali, oppure fossero state inventate dagli evangelisti stessi, venne trasformata nella questione, se la « sostanza » o l'« autocoscienza » è la forza motrice decisiva della storia mondiale. Infine arrivò Stirner, il profeta dell'odierna anarchia, — Bakunin ha preso molto da lui, — e sorpassò la sovrana « autocoscienza » col suo « unico » sovrano ¹.

Non insisteremo su questo aspetto del processo di decomposizione della scuola hegeliana. Piú importante per noi è il fatto che la massa dei Giovani hegeliani piú decisi venne ricondotta, dalle necessità pratiche della sua lotta contro la religione positiva, al materialismo anglo-francese. E qui essi vennero in conflitto col sistema della loro scuola. Mentre il materialismo concepisce la natura come la sola realtà, la natura rappresenta nel sistema hegeliano soltanto la « estrinsecazione » dell'idea assoluta, e quindi una specie di degradazione dell'idea. In ogni modo in questo sistema il pensiero e il suo prodotto intellettuale, l'idea, è l'elemento primordiale, la natura è l'elemento derivato, che non esiste, in generale, che per degradazione dell'idea. E in questa contraddizione, bene o male, ci si dibatteva.

Allora apparve l'*Essenza del cristianesimo* ² di Feuerbach. D'un colpo essa ridusse in polvere la contraddizione, rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo. La natura esiste indipendentemente da ogni filosofia; essa è la base sulla quale siamo cresciuti noi uomini, che siamo pure prodotti della natura; oltre alla na-

¹ Engels allude qui al libro di Max Stirner (pseudonimo di Kaspar Schmidt), *L'unico e la sua proprietà*, pubblicato nel 1845. Marx ed Engels ne fecero la critica nella *Ideologia tedesca*.

² Pubblicata nel 1841.

tura e agli uomini, non esiste nulla, e gli esseri piú elevati che ha creato la nostra fantasia religiosa sono soltanto il riflesso fantastico del nostro proprio essere. L'incanto era rotto; il « sistema » era spezzato e gettato in un canto; la contraddizione era rimossa, in quanto esistente soltanto nell'immaginazione. Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutasse la nuova concezione e quanto ne fosse influenzato, — malgrado tutte le riserve critiche, — lo si può vedere leggendo *La sacra famiglia*¹.

Gli stessi errori del libro contribuirono al suo effetto immediato. Lo stile fiorito, in certi passi persino ampolloso, assicurò un pubblico piú largo, ed era pur tuttavia un conforto dopo i lunghi anni di hegelismo astratto e astruso. Lo stesso si dica della esuberante divinizzazione dell'amore che trovava una scusa, se non una giustificazione, di fronte alla sovranità, diventata insopportabile, del « pensiero puro ». Ma ciò che non dobbiamo dimenticare è che precisamente su queste due debolezze di Feuerbach si innestò il « vero socialismo », che dal 1844 in poi, si diffuse come un'epidemia nella Germania « colta », e che al posto della coscienza scientifica mise la frase letteraria, al posto della emancipazione del proletariato mediante la trasformazione economica della produzione mise la liberazione dell'umanità per mezzo dell'« amore », in una parola sprofondò in quella repugnante letteratura e ampollosità amorosa il cui rappresentante tipico fu il signor Karl Grün².

¹ *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Francoforte, 1845 (ed. it., Roma, Editori Riuniti, 1967).

² Karl Grün (1817-1887), rappresentante del « vero socialismo »; corrente reazionaria ed utopistica. Per il « vero socialismo » cfr. *Manifesto del Partito comunista* (Roma, Editori Riuniti, 1967).

Non si deve dimenticare, inoltre, che la scuola hegeliana era dissolta, ma la filosofia hegeliana non era ancora stata superata criticamente. Strauss e Bauer avevano staccato ciascuno una delle sue parti e l'avevano rivolta in modo polemico contro l'altra. Feuerbach mandò in pezzi il sistema e lo gettò semplicemente in un canto. Ma non si viene a capo di una filosofia solamente col dichiararla falsa. E di un'opera così poderosa come la filosofia di Hegel, che aveva esercitato un'influenza così smisurata sulla evoluzione spirituale della nazione, non ci si poteva sbarazzare soltanto ignorandola puramente e semplicemente. Essa doveva venir « superata » nel suo proprio senso, annientandone criticamente la forma, ma salvando il nuovo contenuto acquisito per mezzo di essa. Vedremo poi come questo accadde.

Nel frattempo la rivoluzione del 1848 mise in un canto tutta la filosofia, con la stessa disinvoltura con cui Feuerbach aveva messo in un canto Hegel. E così anche Feuerbach fu ricacciato nel retroscena.

e l'uomo rimangono per lui soltanto delle parole. Né della natura reale, né dell'uomo reale egli non ci sa dire nulla di determinato. Ma dall'uomo astratto di Feuerbach si arriva agli uomini viventi e reali soltanto quando si considerano gli uomini operanti nella storia. Feuerbach si rifiutava di farlo, e perciò l'anno 1848, che egli non comprese, segnò per lui la rottura definitiva col mondo reale, il ritiro nella solitudine. La colpa ricade ancora una volta soprattutto sulle condizioni della Germania, che lo costrinsero a vegetare miseramente.

Ma il passo che Feuerbach non ha fatto doveva però essere fatto; il culto dell'uomo astratto, che costituiva il nocciolo della nuova religione di Feuerbach, doveva essere sostituito dalla scienza dell'uomo reale e della sua evoluzione storica. Questo sviluppo ulteriore, al di là di Feuerbach, delle concezioni di Feuerbach, venne intrapreso nel 1845 da Marx nella *Sacra famiglia*.

IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, nella misura in cui non abbandonarono il terreno filosofico, furono gli epigoni della filosofia hegeliana. Dopo la *Vita di Gesù* e la *Dogmatica*, Strauss non fece che della letteratura alla Renan¹ nel campo della filosofia e della storia ecclesiastica. Bauer fece qualcosa, ma qualcosa di importante, solo nel campo della storia delle origini del cristianesimo. Stirner rimase una curiosità, anche dopo che Bakunin lo ebbe mescolato con Proudhon ed ebbe battezzato col nome di « anarchia » il prodotto di questa miscela. Soltanto Feuerbach ebbe un'importanza come filosofo. Ma non solo la filosofia, questa scienza delle scienze, che vorrebbe librarsi sopra tutte le scienze speciali e darne la sintesi, rimase per lui una barriera insuperabile, un impenetrabile sacrario; egli rimase a mezza strada anche come filosofo: dalla metà in giù materialista, dalla metà in su idealista. Non si liberò di Hegel criticandolo, ma lo gettò in disparte come inseribile, mentre egli stesso, di fronte alla ricchezza enciclopedica del sistema di Hegel, non realizzava niente di posi-

¹ Joseph-Ernest Renan (1823-1892), studioso francese di storia del cristianesimo.

tivo fuorché un'ampollosa religione dell'amore e una morale magra, impotente.

Dalla dissoluzione della scuola hegeliana uscì però anche un'altra corrente, la sola che ha veramente dato dei frutti, e questa corrente si lega essenzialmente al nome di Marx¹.

La rottura colla filosofia hegeliana si produsse anche qui attraverso il ritorno alla concezione materialistica. Ciò vuol dire che ci si decise a concepire il mondo reale, — natura e storia, — nel modo come esso si presenta a chiunque vi si accosti senza ubbie idealistiche preconcepite; ci si decise a sacrificare senza pietà ogni ubbia idealistica che non si potesse conciliare con i fatti concepiti nel loro proprio nesso e non in un nesso fantastico. E il materialismo non vuol dire niente altro che questo. Soltanto che per la prima volta la concezione materialistica del mondo veniva presa qui veramente sul serio, veniva applicata in modo conseguente, almeno nelle sue grandi linee, a tutti i campi del sapere che si dovevano prendere in considerazione.

Non ci si accontentò di mettere Hegel semplicemente in disparte; al contrario ci si ricollegò a quel suo lato

¹ Mi si conceda qui una spiegazione personale. Si è accennato più volte, recentemente, alla parte che io ho preso alla elaborazione di questa teoria, e perciò non posso dispensarmi dal dire qui le poche parole necessarie a metter a posto le cose. Non posso negare che prima e durante la mia collaborazione di quarant'anni con Marx io ebbi pure una certa qual parte indipendente tanto alla fondazione come alla elaborazione della teoria. Ma la maggior parte delle idee direttrici fondamentali, particolarmente nel campo economico e storico, e specialmente la loro netta formulazione definitiva, appartengono a Marx. Il contributo che io ho dato, — eccezion fatta per un paio di scienze speciali, — avrebbe potuto essere apportato da Marx anche senza di me. Ciò che Marx ha fatto invece, io non sarei stato in grado di farlo. Marx stava più in alto, vedeva più lontano, aveva una visione più larga e più rapida di tutti noi altri. Marx era un genio, noi tutt'al più dei talenti. Senza di lui la teoria sarebbe ben lungi dall'essere ciò che è. A ragione, perciò, essa porta il suo nome (*Nota di Engels*).

rivoluzionario che abbiamo indicato sopra, al metodo dialettico. Ma nella forma che Hegel gli aveva dato, questo metodo era inservibile. Per Hegel la dialettica è l'auto-evoluzione del concetto. Il concetto assoluto non esiste soltanto, — non si sa dove, — sin dall'eternità, esso è anche la vera e propria anima vivente di tutto il mondo esistente. Esso si sviluppa su se stesso attraverso tutti i gradi preliminari che vengono trattati nel modo più ampio nella *Logica* e che sono tutti racchiusi in lui; infine, esso si « estrinseca » trasformandosi in natura, dove, senza aver coscienza di se stesso, travestito da necessità naturale, compie una nuova evoluzione e giunge infine nuovamente ad aver coscienza di se stesso nell'uomo; questa coscienza di se stesso si elabora ora ancora una volta nella storia partendo dallo stato rudimentale, sino a che infine il concetto assoluto rientra di nuovo completamente in se stesso nella filosofia hegeliana. Per Hegel dunque la evoluzione dialettica che si manifesta nella natura e nella storia, cioè il nesso causale del progresso dall'inferiore al superiore che si realizza attraverso tutti i movimenti tortuosi e momentanei regressi, è soltanto il riflesso del movimento del concetto in se stesso, movimento che si compie dall'eternità, non si sa dove, ma ad ogni modo indipendentemente da ogni cervello umano pensante. Era questa inversione ideologica che si doveva eliminare. Noi concepimmo di nuovo i concetti del nostro cervello in modo materialistico, come riflessi delle cose reali, invece di concepire le cose reali come riflessi di questo o quel grado del concetto assoluto. La dialettica si riduceva in questo modo alla scienza delle leggi generali del movimento, tanto del mondo esterno, quanto del pensiero umano: a due serie di leggi, identiche nella sostanza, differenti però nell'espressione, in quanto il pensiero umano le può applicare in modo consapevole, mentre

nella natura e sinora per la maggior parte anche nella storia umana esse giungono a farsi valere in modo inconsciente, nella forma di necessità esteriore, in mezzo a una serie infinita di apparenti casualità. Ma in questo modo la dialettica del concetto stesso non era piú altro che il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e cosí la dialettica hegeliana veniva raddrizzata, o, per dirla piú esattamente, mentre prima si reggeva sulla testa, veniva rimessa a reggersi sui piedi. È interessante notare che questa dialettica materialistica, che da anni è il nostro miglior mezzo di lavoro e la nostra arma piú affilata, non venne scoperta solo da noi, ma venne inoltre scoperta ancora una volta, indipendentemente da noi e dallo stesso Hegel, da un operaio tedesco, Joseph Dietzgen¹.

Con ciò il lato rivoluzionario della filosofia hegeliana veniva ripreso e in pari tempo liberato dalle pastoie idealistiche, che avevano impedito a Hegel di applicarlo in modo conseguente. La grande idea fondamentale, che il mondo non deve essere concepito come un complesso di cose compiute, ma come un complesso di processi, in cui le cose in apparenza stabili, non meno dei loro riflessi intellettuali nella nostra testa, i concetti, attraversano un ininterrotto processo di origine e di decadenza, attraverso al quale, malgrado tutte le apparenti casualità e malgrado ogni regresso momentaneo, si realizza, alla fine, un progresso continuo: questa grande idea fondamentale è entrata cosí largamente, specie dopo Hegel, nella coscienza comune, che in questa sua forma generale non trova quasi piú contraddittori. Ma riconoscerla a parole, e applicarla

¹ Si veda *L'essenza del lavoro mentale umano, esposta da un operaio manuale. Una nuova critica della ragione pura e pratica*, Meisner, Amburgo, 1869 (*Nota di Engels*).

Joseph Dietzgen (1828-1888) operaio, socialdemocratico.

concretamente, nella realtà, in ogni campo che è oggetto di indagine, sono due cose diverse. Se però nelle ricerche si parte continuamente da questo modo di vedere, allora finisce una volta per sempre l'esigenza di soluzioni e di verità definitive; si è sempre coscienti che ogni conoscenza acquisita è necessariamente limitata, è condizionata dalle circostanze in cui la si è acquistata; ugualmente non ci si lascia piú imporre dalle vecchie antinomie di vero e di falso, di buono e di cattivo, di identico e di diverso, di necessario e di casuale, antinomie che la vecchia metafisica ancor sempre in voga non è in grado di superare; si sa che queste antinomie hanno soltanto un valore relativo, che ciò che oggi viene riconosciuto come vero ha il suo lato falso, oggi nascosto ma che verrà alla luce piú tardi, cosí come ciò che oggi è riconosciuto come falso ha il suo lato vero, grazie al quale prima poteva essere considerato vero; che ciò che si dice essere necessario si compone di pure casualità, e che il cosiddetto elemento casuale è la forma dietro cui si nasconde la necessità, e cosí via.

Il vecchio metodo di indagine e di pensiero, che Hegel chiama « metafisico », e che si occupava prevalentemente di indagare le cose considerandole come oggetti fissi determinati, e le cui sopravvivenze ossessionano ancora oggi fortemente gli spiriti, ebbe, a suo tempo, una grande giustificazione storica. Prima di poter indagare i processi bisognava sottoporre a indagine le cose. Prima che si potessero constatare i cambiamenti che si producono in una cosa qualunque, bisognava incominciare a sapere che cosa è questa cosa. E cosí fu nelle scienze naturali. La vecchia metafisica, che considerava le cose come compiute in se stesse, sorse da una scienza naturale che indagava le cose vive e le morte come cose compiute in se stesse. Ma quando questa indagine fu andata tanto

lontano che fu possibile il progresso decisivo, il passaggio all'indagine sistematica delle modificazioni che queste cose subiscono nella natura stessa, allora suonò anche nel campo filosofico l'ultima ora della vecchia metafisica. E in realtà, se le scienze naturali furono fino alla fine del secolo scorso scienze prevalentemente *raccoglitive*, scienze di cose compiute in se stesse, nel nostro secolo la scienza è essenzialmente *ordinativa*, è scienza dei processi, dell'origine e della evoluzione delle cose e del nesso che unisce tutti i processi naturali in un grande tutto. La fisiologia, che studia i processi dell'organismo vegetale e animale, l'embriologia, che tratta dell'evoluzione dell'organismo singolo dal germe sino alla maturità, la geologia, che studia la formazione graduale della superficie terrestre, sono tutte figlie del secolo nostro.

Soprattutto, però, tre grandi scoperte hanno fatto progredire a passi di gigante la nostra conoscenza del nesso dei processi naturali. La prima è la scoperta della cellula come unità, dalla cui moltiplicazione e differenziazione si sviluppa tutto l'organismo vegetale e animale, cosicché non solo si è riconosciuto che la evoluzione e la crescita di tutti gli organismi superiori seguono una unica legge generale, ma si è anche mostrato che la capacità di trasformazione della cellula è la via attraverso la quale gli organismi possono modificare la loro specie e compiere una evoluzione non solamente individuale. La seconda è la trasformazione dell'energia, che ci ha dimostrato come tutte le cosiddette forze attive nella natura inorganica, la forza meccanica e il suo complemento, la cosiddetta energia potenziale, il calore, la radiazione (luce e rispettivamente radiazione calorifica), l'elettricità, il magnetismo, l'energia chimica, sono manifestazioni diverse del movimento universale, le quali, quando sono in determinati rapporti, si trasformano l'una nell'altra, in mo-

do che, quando scompare una quantità dell'una, ricompare una determinata quantità di un'altra, e tutto il movimento della natura si riduce a questo processo ininterrotto di trasformazione di una forma nell'altra. Finalmente la dimostrazione data per la prima volta in modo organico da Darwin, che il complesso dei prodotti della natura organica che ne circonda, compresi gli uomini, è il prodotto di un lungo processo di evoluzione da pochi germi originari unicellulari, i quali a loro volta sono derivati da un protoplasma o sostanza albuminoide sorta chimicamente.

Grazie a queste tre grandi scoperte e agli altri grandi progressi delle scienze naturali siamo oggi arrivati al punto da poter dimostrare nelle sue grandi linee non soltanto il nesso che esiste tra i processi della natura nei singoli campi, ma anche il nesso che unisce i diversi campi tra di loro, e da poter fornire un quadro sinottico dell'assieme della natura in forma approssimativamente sistematica, servendoci dei fatti fornitici dalle stesse scienze naturali empiriche. Fornire questo quadro complessivo era nel passato il compito della cosiddetta filosofia della natura. Essa poteva farlo solo perché in luogo dei nessi reali ancora sconosciuti poneva dei nessi ideali, fantastici, perché metteva al posto dei fatti, che le mancavano, delle immagini ideali, perché riempiva con la pura immaginazione le lacune esistenti nella realtà. Procedendo in questo modo, essa ebbe parecchie idee geniali, ebbe il presentimento di parecchie scoperte successive, ma mise pure in circolazione considerevoli sciocchezze, il che era del resto inevitabile. Oggi che basta concepire in modo dialettico, cioè secondo il loro nesso, i risultati dello studio della natura per arrivare a un « sistema della natura » sufficiente pei nostri tempi, oggi che il carattere dialettico di questo nesso si impone anche contro la loro volontà

alle teste degli scienziati educate in modo metafisico, oggi la filosofia della natura è morta per sempre. Ogni tentativo di resuscitarla non sarebbe solo superfluo, *sarebbe un regresso*.

Ma ciò che vale per la natura che in questo modo viene essa pure considerata come un processo di evoluzione storica, vale anche per la storia della società in tutti i suoi rami e per l'assieme di tutte le scienze che si occupano di cose umane (e di cose divine). Anche qui, la filosofia della storia, del diritto, della religione, ecc. consisteva nel sostituire al nesso reale da dimostrarsi nei fatti un nesso creato nella testa del filosofo, consisteva nel concepire la storia, tanto in generale come nelle sue singole parti, come la realizzazione graduale di idee, e naturalmente sempre soltanto delle idee preferite dal filosofo. La storia lavorava quindi incoscientemente, ma necessariamente alla realizzazione di un certo ideale precedentemente stabilito; in Hegel, per esempio, essa lavorava alla realizzazione della sua idea assoluta, e la tendenza ineluttabile a questa idea assoluta costituiva il nesso interiore degli avvenimenti storici. Al posto del nesso reale, ancora sconosciuto, si poneva in questo modo una nuova provvidenza misteriosa: incosciente, o che diventava cosciente a poco a poco. Anche qui dunque, come nel campo della natura, era necessario eliminare questi nessi costruiti artificialmente scoprendo i nessi reali; compito che si riduce, in sostanza, a scoprire le leggi generali del movimento, che si impongono come leggi dominanti nella storia della società umana.

La storia della evoluzione della società si rivela però in un punto come essenzialmente differente da quella della natura. Nella natura, — sino a che non prendiamo in considerazione la reazione degli uomini sopra di essa, — agiscono gli uni sugli altri dei fattori assolutamente

ciechi e incoscienti e la legge generale si realizza nella loro azione reciproca. Nulla di ciò che accade, — né degli innumerevoli fatti apparentemente accidentali che appaiono alla superficie, né dei risultati definitivi, che in mezzo a questi fatti accidentali affermano la conformità ad una legge, — si produce come fine consapevole, voluto. Invece nella storia della società gli elementi attivi sono esclusivamente degli uomini, dotati di coscienza, di capacità di riflessione e di passioni, e che perseguono scopi determinati. Nulla accade, in questo campo, senza intenzione cosciente, senza uno scopo voluto. Ma questa differenza, pur essendo così importante per l'indagine storica, specialmente di epoche e di avvenimenti determinati, non può cambiare nulla al fatto che il corso della storia è retto da determinate leggi interiori. Perché anche qui, malgrado gli scopi coscientemente voluti dai singoli, regna alla superficie, in apparenza e all'ingrosso, il caso. Solo di rado ciò che si vuole riesce. Nella maggior parte dei casi i molti fini voluti si incrociano e si contraddicono, oppure sono essi stessi anticipatamente irrealizzabili, oppure i mezzi per la loro realizzazione sono insufficienti. Gli scontri tra le innumerevoli volontà e attività singole creano sul terreno storico una situazione che è assolutamente analoga a quella che regna nella natura incosciente. Gli scopi delle azioni sono voluti, ma i risultati che succedono effettivamente alle azioni non sono voluti oppure, se anche sembrano a tutta prima corrispondere allo scopo voluto, in conclusione hanno delle conseguenze del tutto diverse da quelle volute. Gli avvenimenti storici sembrano dunque, nel loro complesso, dominati essi pure dal caso. Ma laddove alla superficie regna il caso, ivi il caso stesso è retto sempre da intime leggi nascoste, e non si tratta che di scoprire queste leggi.

In qualsiasi modo si svolga la storia degli uomini,

sono gli uomini che la fanno, perseguendo ognuno i suoi propri fini consapevolmente voluti, e sono precisamente i risultati di queste numerose volontà operanti in diverse direzioni, i risultati delle loro svariate ripercussioni sul mondo esteriore, che costituiscono la storia. Si tratta dunque di conoscere ciò che vogliono i molti singoli. La volontà viene determinata dalla passione o dalla riflessione. Ma le leve che a loro volta determinano in modo immediato la passione o la riflessione sono di natura molto diversa. In parte si può trattare di oggetti esterni, in parte di motivi ideali, di ambizione, di « entusiasmo per la verità e la giustizia », di odio personale, oppure anche di capricci puramente individuali di ogni genere. Ma da un lato abbiamo visto che le numerose volontà singole che agiscono nella storia ottengono per lo più risultati del tutto diversi, — spesso proprio gli opposti, — da quelli che volevano; i loro motivi hanno quindi essi pure un'importanza secondaria pel risultato complessivo. D'altra parte si domanda ancora quali forze motrici si celano a loro volta dietro questi motivi determinanti, quali sono le cause storiche che nei cervelli degli uomini che agiscono si trasformano in questi motivi.

Il vecchio materialismo non si è posto mai questo problema. La sua concezione della storia, nella misura in cui esso ne ha una, è dunque essenzialmente pragmatica, giudica tutto secondo i motivi dell'azione, divide gli uomini operanti nella storia in nobili e ignobili, e di regola scopre che i nobili sono i gabbati e gli ignobili i vincitori. La conclusione è, pel vecchio materialismo, che dallo studio della storia non si cava molto di edificante; per noi, invece, la conclusione è che il vecchio materialismo viene meno a se stesso, perché prende per cause prime le forze motrici ideali che agiscono nella storia,

invece di ricercare che cosa si nasconde dietro di esse, quali sono le forze motrici di queste forze motrici. L'inconsequenza non consiste nel fatto che si riconoscano delle forze motrici *ideali*, ma nel fatto che non si risale da queste alle loro cause determinanti. La filosofia della storia invece, com'è rappresentata specialmente da Hegel, riconosce che i motivi apparenti e anche i motivi reali ed effettivi dell'attività umana non sono affatto le cause ultime degli avvenimenti storici, che dietro a questi motivi si nascondono delle altre forze determinanti, le quali debbono essere indagate. Ma essa non cerca queste forze nella storia stessa; le importa invece nella storia dal di fuori, dall'ideologia filosofica. Invece di spiegare la storia della Grecia antica sulla base del suo stesso contenuto, Hegel afferma semplicemente, per esempio, che questa storia non è altro che la elaborazione delle « figurazioni della bella individualità », la realizzazione dell'« opera d'arte » come tale. Egli dice in questa occasione molte cose belle e profonde a proposito dei greci antichi, ma ciò non toglie che oggi non ci appaghiamo più di una simile spiegazione, la quale non è altro che una frase.

Quando si tratta, dunque, di indagare le forze motrici che, — coscientemente o incoscientemente, e, a dire il vero, assai spesso incoscientemente, — si nascondono dietro ai motivi che muovono gli uomini ad agire sulla scena della storia e costituiscono le vere forze motrici ultime della storia, non si può trattare tanto dei motivi che spingono all'azione gli uomini singoli, siano essi eminenti quanto si voglia, quanto dei motivi che mettono in movimento grandi masse, popoli interi, e in ogni popolo, intere classi; e che li mettono in movimento non per un balzo momentaneo e passeggero, per un fuoco di paglia rapido a spegnersi, ma per una azione di lunga durata, che mette capo a una grande trasformazione storica.

Stabilire le cause determinanti, che in modo chiaro o confuso, in modo immediato o in forma ideologica o persino divinizzata, si riflettono qui nello spirito delle masse operanti e dei loro capi (i cosiddetti grandi uomini) come motivi coscienti; questa è l'unica via che ci può mettere sulle tracce delle leggi che reggono la storia in generale, nonché la storia dei singoli periodi e dei singoli paesi. Tutto ciò che mette in movimento gli uomini deve passare attraverso il loro cervello; ma la forma che esso assume nel loro cervello dipende molto dalle circostanze. Gli operai non si sono affatto riconciliati con la produzione capitalistica a macchina dacché non fanno più puramente e semplicemente a pezzi le macchine, come facevano ancora nel 1848 sul Reno.

Mentre però in tutti i periodi precedenti la ricerca di queste cause motrici della storia era quasi impossibile, — a causa dei rapporti complicati e difficili a scoprirsi tra esse e le loro conseguenze, — l'epoca nostra ha reso questi rapporti così semplici che l'enigma ha potuto essere sciolto. Dopo l'affermarsi della grande industria, cioè per lo meno a partire dai trattati di pace del 1815, non era più un segreto per nessuno in Inghilterra che tutta la lotta politica in questo paese si aggirava attorno alle pretese di predominio di due classi, l'aristocrazia fondiaria (*landed aristocracy*) e la borghesia (*middle class*). In Francia, col ritorno dei Borboni si prese coscienza dello stesso fatto. Gli storici del periodo della Restaurazione, da Thierry a Guizot, Mignet e Thiers, indicano dappertutto che questa è la chiave che permette di capire la storia della Francia a partire dal Medioevo. E dal 1830 la classe operaia, il proletariato, è stato riconosciuto come terzo pretendente al potere in questi due paesi. I rapporti si erano così semplificati che si dovevano chiudere gli occhi intenzionalmente per non vedere

nella lotta di queste tre grandi classi e nel contrasto dei loro interessi la forza motrice della storia moderna: almeno nei due paesi più progrediti.

Ma come erano sorte queste classi? Se a prima vista si poteva ancora trovare l'origine della grande proprietà fondiaria, già feudale, in fatti almeno in sulle prime politici, nell'appropriazione violenta, ciò non era più possibile rispetto alla borghesia e al proletariato. L'origine e lo sviluppo di due grandi classi si basava qui in modo chiaro e tangibile su cause puramente economiche. Ed era altrettanto chiaro che nella lotta tra proprietà fondiaria e borghesia, non meno che nella lotta tra borghesia e proletariato, si trattava principalmente di interessi economici, per la soddisfazione dei quali il potere politico non era che un mezzo. Borghesia e proletariato erano sorti entrambi in seguito a una trasformazione dei rapporti economici, o per parlare più esattamente, del modo di produzione. Ciò che dette uno sviluppo a queste due classi fu il passaggio, dapprima dall'artigianato corporativo alla manifattura, poi dalla manifattura alla grande industria con l'impiego di macchine e del vapore. A un certo punto le nuove forze produttive messe in azione dalla borghesia, — prima di tutto la divisione del lavoro e l'unione di molti operai specializzati in una sola manifattura, — e le condizioni e i bisogni di scambio creati da queste nuove forze produttive divennero incompatibili con l'esistente ordinamento della produzione, tramandato dalla storia e consacrato dalla legge, cioè divennero incompatibili con i privilegi corporativi e con i numerosi altri privilegi personali e locali propri dell'organizzazione della società feudale e costituenti per le caste non privilegiate altrettante catene. Le forze produttive rappresentate dalla borghesia si ribellarono contro l'ordinamento della produzione rap-

presentato dai proprietari fondiari feudali e dai maestri delle corporazioni. Il risultato è noto: le catene feudali furono spezzate, in Inghilterra a grado a grado, in Francia d'un colpo, mentre in Germania non se ne è ancora venuto a capo. Ma come la manifattura a un certo grado dello sviluppo era entrata in conflitto con l'ordinamento feudale della produzione, così ora la grande industria è già entrata in conflitto con l'ordinamento borghese della produzione, succeduto a quello feudale. Costretta entro questo ordinamento, costretta entro le anguste barriere del modo di produzione capitalistico, la grande industria produce, da un lato, una proletarizzazione sempre crescente di tutta la grande massa popolare, dall'altro lato una massa sempre più grande di prodotti che non trovano smercio. Sovrapproduzione e miseria delle masse, l'una causa dell'altra, questa è l'assurda contraddizione a cui essa conduce e che esige necessariamente che le forze produttive vengano liberate dalle loro catene mediante una trasformazione del modo di produzione.

È dunque provato che, per lo meno nella storia moderna, tutte le lotte politiche sono lotte di classe e tutte le lotte emancipatrici di classe, malgrado la loro forma necessariamente politica, — poiché ogni lotta di classe è una lotta politica, — si aggirano, in ultima analisi, attorno a una emancipazione *economica*. Per lo meno qui, dunque, lo Stato, l'ordine politico, è l'elemento subordinato, mentre la società civile, il regno dei rapporti economici, è l'elemento decisivo. La concezione tradizionale, a cui indulge anche Hegel, vedeva nello Stato l'elemento determinante, nella società civile l'elemento da esso determinato. Ciò corrisponde alle apparenze. Come nell'uomo singolo tutti gli impulsi delle sue azioni devono, per portarlo ad agire, passare attraverso il suo cervello e trasformarsi in motivi determinanti della sua volontà, così

tutti i bisogni della società civile, — qualunque sia la classe che è al potere, — devono passare attraverso la volontà dello Stato per ottenere validità generale sotto forma di leggi. Questo è il lato formale della cosa, che si comprende da sé; si tratta soltanto di sapere quale è il contenuto di questa volontà solamente formale, — tanto del singolo che dello Stato, — e da che parte viene questo contenuto; perché si vuole precisamente questo e non altro. E se continuiamo la ricerca troviamo che nella storia moderna la volontà dello Stato è determinata in complesso dai bisogni mutevoli della società civile, dalla supremazia di questa o di quella classe, in ultima istanza dallo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di scambio.

Ma se già nella nostra epoca moderna, con i suoi giganteschi mezzi di produzione e di scambio, lo Stato non costituisce un campo indipendente con una evoluzione indipendente, ma tanto la sua esistenza come la sua evoluzione si devono spiegare, in ultima istanza, con le condizioni della vita economica della società, ciò deve essere ancor più vero per tutte le epoche passate in cui la produzione della esistenza materiale degli uomini non disponeva ancora di risorse così ricche, e quindi le necessità di questa produzione dovevano avere sugli uomini un potere ancora più grande. Se ancora oggi, nell'epoca della grande industria e delle ferrovie, lo Stato non è in fondo che il riflesso, in forma condensata, dei bisogni economici della classe che domina la produzione, tanto più doveva esser così in un'epoca in cui una generazione umana doveva spendere una parte molto più grande della sua vita per la soddisfazione dei suoi bisogni materiali, ed era quindi dipendente da essi molto più che non lo siamo noi oggi. Lo studio della storia di epoche precedenti, non appena considera seriamente questo aspetto delle

cose, lo conferma nel modo piú ampio, ma è evidente che non se ne può trattare qui.

Se lo Stato e il diritto pubblico sono determinati dai rapporti economici, lo stesso avviene, evidentemente, anche per il diritto civile, il quale in sostanza non fa che sanzionare i rapporti economici normali che esistono tra gli uomini singoli in circostanze determinate. La forma in cui ciò avviene può però essere molto diversa. Si può, come è avvenuto in Inghilterra in accordo con tutto lo sviluppo nazionale del paese, conservare la maggior parte delle forme del vecchio diritto feudale e dar loro un contenuto borghese, e persino attribuire in modo diretto un senso borghese a un appellativo feudale. Ma si può anche, come nella parte occidentale del continente europeo, prendere come base il primo diritto mondiale di una società produttrice di merci, il diritto romano, con la sua elaborazione, insuperabilmente precisa, di tutti i rapporti giuridici essenziali tra semplici possessori di merci (compratori e venditori, creditori e debitori, contratto, obbligazione, ecc.). Se si prende questa via si può, nell'interesse e per la soddisfazione di una società ancora piccolo-borghese e semif feudale, o abbassare il diritto romano, mediante la pratica giuridica, al livello di questa società (diritto comune), oppure si può, con l'aiuto di giuristi cosiddetti illuminati, moralizzanti, rielaborare il diritto romano in un codice a parte, corrispondente a questo stato sociale e che, in queste condizioni, sarà cattivo anche dal punto di vista giuridico (diritto prussiano). Si può però anche, dopo una grande rivoluzione borghese, elaborare sulla base di questo stesso diritto romano un codice classico della società borghese, come è il *Code civil* francese. Se è dunque vero che i precetti del diritto civile esprimono soltanto in forma giuridica le condizioni della

vita economica della società, essi possono esprimerle bene o male, a seconda delle circostanze.

Lo Stato ci si presenta come il primo potere ideologico sugli uomini. La società si crea un organo per la difesa dei suoi interessi comuni contro gli attacchi interni ed esterni. Questo organo è il potere dello Stato. Appena sorto, quest'organo si rende indipendente dalla società, e ciò tanto piú quanto piú diventa organo di una classe determinata, e realizza in modo diretto il dominio di questa classe. La lotta della classe oppressa contro la classe dominante diventa necessariamente una lotta politica, che si dirige in primo luogo contro il dominio politico della classe dominante. La coscienza del legame tra questa lotta politica e la sua base economica si attutisce e può anche sparire del tutto. Anche quando ciò non avviene completamente per coloro che vi partecipano, avviene quasi sempre per gli storici. Tra le antiche fonti relative alle lotte interne della repubblica romana, solo Appiano ci dice chiaramente e apertamente di che si trattava in fin dei conti: cioè della proprietà fondiaria.

Ma lo Stato, una volta divenuto un potere indipendente dalla società, produce subito una nuova ideologia. Per i politici di professione, per i teorici del diritto pubblico e per i giuristi del diritto privato, infatti, il legame coi fatti economici si perde definitivamente. Poiché in ogni caso singoli fatti economici devono assumere la forma di motivi giuridici per essere sanzionati in forma di legge, e poiché nel sanzionarli in questo modo, com'è naturale, si deve anche tener conto dell'intero sistema giuridico vigente, perciò la forma giuridica deve essere tutto e il contenuto economico nulla. Diritto pubblico e diritto privato vengono trattati come campi autonomi, che si possono e si debbono esporre secondo un

sistema, eliminando in modo conseguente tutte le contraddizioni interne.

Le ideologie ancora piú elevate, cioè ancora piú lontane dal sostrato materiale, economico, prendono la forma della filosofia e della religione. Qui il legame tra le rappresentazioni e le condizioni materiali della loro esistenza è sempre piú complicato, è reso sempre piú oscuro dall'esistenza di gradi intermedi. Esiste, però. Come tutta l'epoca del Rinascimento, a partire dalla metà del secolo XV, fu essenzialmente un prodotto della città, cioè della borghesia, lo stesso si deve dire della filosofia, risorta in quel tempo. Il suo contenuto fu essenzialmente soltanto l'espressione filosofica dei pensieri corrispondenti alla trasformazione della piccola e media borghesia in grande borghesia. Ciò emerge chiaramente nel caso degli inglesi e dei francesi del secolo passato, che spesso erano ad un tempo economisti e filosofi, e per quanto riguarda la scuola hegeliana lo abbiamo dimostrato sopra.

Fermiamoci però ancora un istante sulla religione, perché questa sembra essere la piú lontana dalla vita materiale, la piú estranea ad essa. La religione è sorta, in un'epoca molto lontana e primitiva, dalle rappresentazioni sbagliate e primitive degli uomini circa la loro natura e la natura esteriore che li circonda. Ma ogni ideologia, appena sorta, si sviluppa in armonia con il contenuto rappresentativo che le è proprio, lo elabora ulteriormente. Se così non fosse, non sarebbe un'ideologia, cioè un'attività che si occupa dei pensieri considerandoli come entità indipendenti, che si sviluppano in modo autonomo e sono soggetti soltanto alle loro proprie leggi. Il fatto che le condizioni materiali dell'esistenza degli uomini nei cui cervelli si compie questo processo di pensiero ne determinano il corso in ultima analisi, questo fatto non può giungere alla coscienza degli uomini, altrimenti tutta

l'ideologia sarebbe finita. Queste rappresentazioni religiose primitive dunque, che per lo piú sono comuni ad ogni gruppo di popoli affini, dopo il frazionamento del gruppo si sviluppano in ogni popolo in un modo speciale a seconda delle condizioni di esistenza che gli sono toccate. Questo processo riceve una dimostrazione concreta, per parecchi gruppi di popoli e specialmente per gli arii (i cosiddetti indoeuropei), dalla mitologia comparata. Gli dèi creati in questo modo da ogni popolo furono degli dèi nazionali, il cui impero non si estendeva al di là del territorio nazionale che essi dovevano difendere. Oltre queste frontiere dominavano altri dèi. Questi dèi potevano vivere nella immaginazione solo fino a che sussisteva la nazione; perivano con la scomparsa di essa. Questa sparizione delle vecchie nazionalità fu opera dell'impero mondiale romano, del cui sorgere non abbiamo da esaminare qui le condizioni economiche. Gli antichi dèi nazionali decadde. Decadde anche quelli romani, che essi pure erano adatti soltanto al cerchio ristretto della città di Roma. Il bisogno di completare l'impero mondiale con una religione mondiale appare chiaramente nei tentativi di accordare credito e altari a Roma, accanto agli dèi indigeni, a tutti gli dèi stranieri piú o meno rispettabili. Ma una nuova religione non si crea a questo modo, con decreti imperiali. La nuova religione mondiale, il cristianesimo, era già sorta silenziosamente da una miscela di teologia orientale, specialmente giudaica, generalizzata, e di filosofia greca, specialmente stoica, volgarizzata. Per sapere quale era il suo aspetto primitivo dobbiamo ancora fare delle indagini lunghe e pazienti, perché la forma ufficiale in cui è stata trasmessa è solo quella in cui essa divenne religione di Stato e venne adattata a questo scopo dal Concilio di Nicea. Basta il fatto che 250 anni dopo la sua origine il cristianesi-

mo divenne religione di Stato, per provare ch'esso era la religione corrispondente alle condizioni dell'epoca. Nel Medioevo, nella misura in cui il feudalesimo si sviluppava, il cristianesimo si trasformava nella religione corrispondente al feudalesimo con una corrispondente gerarchia feudale. E quando sorse la borghesia, in opposizione al cattolicesimo feudale si sviluppò l'eresia protestante, dapprima nella Francia meridionale con gli albigesi, nel periodo di maggior fioritura delle città in quella regione. Il Medioevo aveva annesso tutte le altre forme di ideologia, — la filosofia, la politica, la giurisprudenza, — alla teologia; ne aveva fatto dei capitoli della teologia. In questo modo esso costrinse ogni movimento sociale e politico a prendere una forma teologica. Agli animi delle masse nutriti esclusivamente di religione si dovevano presentare i loro stessi interessi in un travestimento religioso, se si voleva provocare una grande tempesta. E come la borghesia generava, agli inizi, una appendice di plebei di città nullatenenti, non appartenenti a nessun ordine riconosciuto, un'appendice di giornalieri e di gente di servizio di ogni genere, precursori del futuro proletariato, così anche l'eresia si divide sin dall'inizio in una eresia borghese moderata e in una eresia plebea rivoluzionaria, aborrita dagli stessi eretici borghesi.

L'impossibilità di estirpare l'eresia protestante corrispondeva alla invincibilità della borghesia in sviluppo. Quando questa borghesia si fu abbastanza rafforzata, la sua lotta contro il feudalesimo, che prima era stata prevalentemente locale, incominciò a prendere delle dimensioni nazionali. La prima grande azione ebbe luogo in Germania, e fu la cosiddetta Riforma. La borghesia non era ancora né abbastanza forte né abbastanza sviluppata per poter riunire sotto la sua bandiera gli altri ordini ribelli: i plebei delle città, la nobiltà di rango

inferiore e i contadini. La nobiltà venne dapprima battuta; i contadini si sollevarono in una insurrezione che fu il punto culminante di tutto questo movimento rivoluzionario; le città li abbandonarono, e così la rivoluzione soccombette agli eserciti dei principi terrieri che ne raccolsero tutto il guadagno. Da allora la Germania scomparire per tre secoli dal novero dei paesi che esplicano nella storia un'azione indipendente. Ma accanto al tedesco Lutero si era levato il francese Calvino. Con perspicacia tutta francese egli pose in primo piano il carattere borghese della Riforma, repubblicanizzò e democratizzò la Chiesa. Mentre la Riforma luterana degenerava e mandava in rovina la Germania, la Riforma calvinista servì di bandiera ai repubblicani a Ginevra, in Olanda, in Scozia, liberò l'Olanda dalla Spagna e dall'Impero tedesco e fornì la veste ideologica per il secondo atto della rivoluzione borghese, che si svolse in Inghilterra. In questo paese il calvinismo si affermò come il vero travestimento religioso degli interessi della borghesia di quel tempo, e perciò, quando la rivoluzione del 1689 si chiuse con un compromesso di una parte della nobiltà con la borghesia, esso non arrivò ad essere pienamente riconosciuto. La Chiesa di Stato inglese venne restaurata, ma non nella sua forma anteriore, come cattolicesimo avente per papa il re, ma fortemente calvinizzata. La vecchia Chiesa di Stato aveva solennizzato la gioiosa domenica cattolica e combattuto la noiosa domenica calvinista; la nuova Chiesa imborghesita introdusse quest'ultima domenica, e ancor oggi essa abbellisce l'Inghilterra.

In Francia nel 1685 la minoranza calvinista venne schiacciata, cattolicizzata o messa al bando: ma con quale risultato? Già allora era in piena attività il libero pensatore Pierre Bayle; e nel 1694 nasceva Voltaire. Le misure di violenza di Luigi XIV resero soltanto più fa-

cile alla borghesia francese di fare la sua rivoluzione in una forma irreligiosa, esclusivamente politica, la sola che si convenga alla borghesia sviluppata. Invece di protestanti sedettero nelle Assemblee nazionali dei liberi pensatori. Con ciò il cristianesimo era entrato nel suo ultimo stadio, era diventato incapace di servire ancora a una qualsiasi classe progressiva come travestimento ideologico delle sue aspirazioni. Esso diventò sempre più possesso esclusivo delle classi dominanti, e queste lo impiegano unicamente come mezzo di governo, per mantenere sotto il giogo le classi inferiori. Ognuna delle diverse classi, quindi, utilizza la religione che le corrisponde. L'aristocrazia fondiaria, il gesuitismo cattolico o l'ortodossia protestante; la borghesia liberale e radicale, il razionalismo; e non ha nessuna importanza il fatto che i signori credano o non credano alle loro rispettive religioni.

Vediamo dunque che la religione, una volta formata, ha sempre un contenuto di carattere tradizionale, così come in tutti i campi ideologici la tradizione è una grande forza conservatrice. Ma i mutamenti che si producono in questo contenuto derivano dai rapporti di classe, cioè dai rapporti economici tra gli uomini che procedono a questi mutamenti. E ciò è qui sufficiente.

Ciò che precede non è che uno schizzo generale della concezione marxista della storia, e tutt'al più alcune illustrazioni di essa. La dimostrazione deve essere fornita dalla storia stessa, e posso ben dire che in altri scritti l'abbiamo fornita a sufficienza. Ma questa concezione mette fine alla filosofia nel campo della storia, così come la concezione dialettica della natura rende altrettanto inutile quanto impossibile ogni filosofia della natura. Da ogni parte ormai non si tratta più di escogitare dei nessi nel pensiero, ma di scoprirli nei fatti. Alla filosofia, cacciata

dalla natura e dalla storia, rimane soltanto il regno del pensiero puro, nella misura in cui esso continua a sussistere: la dottrina delle leggi del processo del pensiero, la logica e la dialettica.

Con la rivoluzione del 1848 la Germania « colta » dette congedo alla teoria e si pose sul terreno dell'attività pratica. La piccola produzione artigianale basata sul lavoro manuale e la manifattura vennero sostituite da una vera grande industria. La Germania fece la sua riapparizione sul mercato mondiale. Il nuovo piccolo impero tedesco eliminò per lo meno le anomalie più stridenti, che il sistema degli staterelli, i residui del feudalesimo e l'amministrazione burocratica avevano frapposto sul cammino di questo sviluppo. Ma nella stessa misura in cui la speculazione usciva dalla stanza di lavoro del filosofo ed erigeva il proprio tempio nella Borsa dei valori, nella stessa misura andava perduto anche per la Germania colta quel grande senso teorico che aveva costituito la gloria della Germania nel periodo della sua più profonda decadenza politica: il senso per l'indagine scientifica pura, indipendentemente dal fatto che il risultato raggiunto fosse praticamente utilizzabile oppure no, fosse oppure non fosse contrario alle ordinanze di polizia. Le scienze naturali ufficiali tedesche si mantenevano sí all'altezza dei tempi, specie nel campo delle ricerche singole, ma già la rivista americana *Science* osserva con ragione che i progressi decisivi nello stabilire dei nessi generali tra i fatti singoli, nell'elevare a leggi questi nessi, si fanno ora assai più in Inghilterra che non, come prima, in Germania. E nel campo delle scienze storiche, compresa la filosofia, insieme con la filosofia classica è veramente scomparso il vecchio spirito teoretico spregiudicato. Al posto di esso sono subentrati un eclettismo vuoto di pensieri, le ansie e le preoccupazioni per la carriera e per

il guadagno, e giù giù, sino all'arrivismo piú volgare. I rappresentanti ufficiali di questa scienza sono diventati gli ideologi aperti della borghesia e dello Stato odierno: ma in un momento in cui l'una e l'altro sono in contrasto aperto con la classe operaia.

E non è che nella classe operaia che si mantiene intatto il senso teorico tedesco. Qui non si può distruggerlo; qui non esistono preoccupazioni né di carriera, né di guadagno, né di benigna protezione dall'alto. Al contrario, quanto piú la scienza procede in modo spregiudicato e deciso, tanto piú essa trovasi in accordo con gli interessi e con le aspirazioni degli operai. Il nuovo indirizzo, che ha ravvisato nella storia della evoluzione del lavoro la chiave per comprendere tutta la storia della società, si è rivolto sin dal primo momento alla classe operaia e ha trovato in essa l'accoglienza che non cercava né attendeva dalla scienza ufficiale. Il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca.