

**Anti-Dühring**



**Friederich Engels**

**ΟΥΣΙΑ**

## Introduzione

### I. Considerazioni generali

Il socialismo moderno, considerato nel suo contenuto, è anzitutto il risultato della visione, da una parte, degli antagonismi di classe, dominanti nella società moderna, tra possidenti e non possidenti, salariati e borghesi; dall'altra, dell'anarchia dominante nella produzione. Considerato invece nella sua forma teorica, esso appare all'inizio come una continuazione più avanzata, che vuol esser conseguente, dei principi sostenuti dai grandi illuministi francesi del XVIII secolo. Come ogni nuova teoria, esso ha innanzitutto ricollegarsi al materiale preesistente di idee, per quanto avesse la sua radice nei fatti economici.

I grandi uomini che in Francia, illuminando gli spiriti, li prepararono alla rivoluzione che si avvicinava, agirono essi stessi in un modo estremamente rivoluzionario. Non riconoscevano alcuna autorità esterna di qualsiasi specie essa fosse. Religione, concezione della natura, società, ordinamento dello Stato, tutto fu sottoposto alla critica più spietata; tutto doveva spiegare la propria esistenza davanti al tribunale della ragione o rinunciare all'esistenza. L'intelletto pensante fu applicato a tutto come unica misura. Era il tempo in cui, come dice Hegel, il mondo venne poggiato sulla testa, dapprima nel senso che la testa dell'uomo e i principi trovati dal suo pensiero pretendevano di valere come base di ogni azione e d'ogni associazione umana; ma più tardi anche nel senso più ampio che la realtà che era in contraddizione con questi principi fu effettivamente rovesciata da cima a fondo. Tutte le forme sociali e politiche che sino allora erano esistite, tutte le antiche concezioni che si erano tramandate furono gettate in soffitta come cose irrazionali; il mondo si era fino a quel momento lasciato guidare unicamente da pregiudizi; il passato meritava solo compassione e disprezzo. Ora per la prima volta spuntava la luce del giorno; da ora in poi la superstizione, l'ingiustizia, il privilegio e l'oppressione dovevano essere soppiantati dalla verità eterna, dalla giustizia eterna, dall'eguaglianza fondata sulla natura, dai diritti inalienabili dell'uomo.

Noi sappiamo ora che questo regno della ragione non fu altro che il regno della borghesia idealizzato, che la giustizia eterna trovò la sua realizzazione nella giustizia borghese; che l'eguaglianza andò a finire nella borghese eguaglianza davanti alla legge; che la proprietà borghese fu proclamata proprio come uno dei più essenziali diritti dell'uomo; e che lo Stato secondo ragione, il contratto sociale di Rousseau, si realizzò, e solo così poteva realizzarsi, come repubblica democratica borghese. I grandi pensatori del secolo XVIII non poterono oltrepassare i limiti imposti loro dalla loro epoca più di quanto avevano potuto tutti i loro predecessori.

Ma, accanto all'antagonismo tra nobiltà feudale e borghesia, sussisteva l'antagonismo generale tra sfruttatori e sfruttati, tra ricchi oziosi e lavoratori poveri. E precisamente questa circostanza rendeva possibile ai rappresentanti della borghesia di ergersi a rappresentanti non soltanto di una classe particolare, ma di tutta l'umanità sofferente. E c'è di più, sin dalla sua origine la borghesia era affetta dall'antagonismo che le è proprio: non possono esserci capitalisti senza operai salariati, e nella stessa misura in cui il maestro della corporazione medievale evolveva nel borghese moderno, il garzone della corporazione e il giornaliero che non apparteneva a nessuna corporazione evolvevano nel proletario. E sebbene nel complesso la borghesia avesse il diritto di pretendere di rappresentare contemporaneamente, nella lotta contro la nobiltà, gli interessi delle diverse classi lavoratrici di quell'epoca, pure, in ogni grande movimento borghese, scoppiavano dei moti autonomi di quella classe che era la precorritrice più o meno sviluppata del proletariato moderno. Così nell'epoca tedesca della Riforma e della guerra dei contadini si ebbe la corrente di Thomas Münzer; nella grande rivoluzione inglese i Levellers; nella grande rivoluzione francese Babeuf. Accanto a queste rivoluzionarie levate di scudi di una classe ancora immatura fecero la loro comparsa manifestazioni teoriche ad essa adeguate: nei secoli XVI e XVII descrizioni utopistiche di regimi sociali ideali, secolo XVIII già teorie comuniste vere e proprie (Morelly e Mably). La rivendicazione dell'uguaglianza non si limitò più ai diritti politici, essa doveva estendersi anche alla posizione sociale dei singoli; non si dovevano sopprimere semplicemente i privilegi di classe, ma le stesse differenze di

classe. La prima forma con cui la nuova dottrina fece la sua comparsa fu così un comunismo ascetico che si ricollegava a Sparta. Seguirono poi i tre grandi utopisti: Saint-Simon, nel quale le tendenze borghesi conservavano ancora una certa validità accanto alla tendenza proletaria, Fourier e Owen, il quale, nel paese in cui la produzione capitalistica era più sviluppata e sotto l'impressione degli antagonismi che ne risultavano, sviluppò sistematicamente i suoi progetti per l'eliminazione delle differenze di classe ricollegandosi direttamente al materialismo francese.

È comune a tutti e tre il fatto che essi non si presentano come rappresentanti degli interessi del proletariato, che frattanto si era prodotto storicamente. Come gli illuministi, essi vogliono liberare non una classe determinata, ma tutta l'umanità. Come quelli, essi vogliono instaurare il regno della ragione e della giustizia eterna; ma il loro regno è infinitamente diverso da quello degli illuministi. Anche il mondo borghese ordinato secondo i principi di questi illuministi è irrazionale e ingiusto e trova il suo posto nel secchio dell'immondizia proprio come il feudalesimo e tutti i regimi sociali precedenti. Se la ragione e la giustizia effettive non hanno ancora regnato nel mondo, ciò proviene dal fatto che non se ne è avuta sinora una giusta conoscenza. Mancava proprio quel singolo uomo geniale che ora è apparso ed ha riconosciuto la verità; che esso sia comparso ora, che proprio ora sia stata conosciuta la verità, non è un avvenimento inevitabile che consegue necessariamente dal contesto dello sviluppo storico, ma un puro caso fortunato. Sarebbe potuto nascere ugualmente cinquecento anni prima e avrebbe allora risparmiato all'umanità cinquecento anni di errori, di lotte e di sofferenze.

Questo modo di vedere è sostanzialmente quello di tutti i socialisti inglesi e francesi e dei primi socialisti tedeschi, compreso Weitling. Il socialismo è l'espressione dell'assoluta verità, dell'assoluta ragione, dell'assoluta giustizia e basta che sia scoperto perché conquisti il mondo con la propria forza; poiché la verità è assoluta e indipendente dal tempo, dallo spazio e dallo sviluppo storico dell'uomo, è un semplice caso quando e dove sia scoperta. Inoltre poi la verità, la ragione e la giustizia assolute a loro volta sono diverse per ogni caposcuola; e poiché la forma particolare che la verità, la ragione e la giustizia assolute assumono è a sua volta condizionata dall'intelletto soggettivo, dalle condizioni di vita, dal grado di cognizioni e d'educazione a pensare di ognuno di essi, in questo conflitto di assolute verità non c'è nessuna altra soluzione possibile se non che esse si elidano vicendevolmente. Così stando le cose, non poteva allora venir fuori altro che una specie di socialismo medio eclettico, quale effettivamente regna fino ad oggi nella testa della maggior parte degli operai socialisti in Francia e in Inghilterra, una miscela che ammette un'infinità molteplicità di sfumature, e che risulta da ciò che hanno di meno incisivo le invettive critiche, i principi di economia e le rappresentazioni della società futura dei vari fondatori di sette; miscela che si ottiene tanto più facilmente, quanto più ai singoli elementi componenti, nel corso della discussione, vengono smussati gli angoli acuti della precisione, come ciottoli levigati nel torrente. Per fare del socialismo una scienza, bisognava anzitutto farlo poggiare su una base reale.

Frattanto, accanto e dopo la filosofia francese del XVIII secolo, era sorta la filosofia tedesca moderna e aveva trovato la sua conclusione in Hegel. Il suo merito maggiore fu la riassunzione della dialettica come la forma più alta del pensiero. Gli antichi filosofi greci erano stati tutti dei dialettici nati, spontanei, e la mente più universale che vi fu tra loro, Aristotele, aveva già indagato anche le forme più essenziali del pensiero dialettico. Per contro la filosofia moderna, quantunque la dialettica anche in essa abbia avuto degli splendidi rappresentanti (per es. Descartes e Spinoza), particolarmente per l'influenza inglese si era sempre più arenata nel cosiddetto modo di pensare metafisico, che quasi esclusivamente aveva dominato anche i filosofi francesi del secolo XVIII, almeno in quel che concerne i loro lavori specificamente filosofici. Al di fuori della filosofia propriamente detta, essi erano pure in condizione di dare dei capolavori di dialettica; ricorderemo solo il "Nipote di Rameau" di Diderot e il "Discorso sull'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini" di Rousseau. Daremo qui brevemente l'essenziale di questi due metodi di pensiero, su cui dovremo ritornare ancora diffusamente.

Se sottoponiamo alla considerazione del nostro pensiero la natura o la storia umana o la nostra specifica attività spirituale, ci si offre anzitutto il quadro di un infinito intreccio di nessi, di azioni reciproche, in cui nulla rimane quel che era, ma tutto si muove, si cambia, nasce e muore. Questa visione primitiva, ingenua, ma sostanzialmente giusta del mondo è quella dell'antica filosofia greca e fu espressa chiaramente per la prima volta da Eraclito: Tutto è ed

anche non è, perché tutto *scorre*, è in continuo cambiamento, è in continuo nascere e morire. Ma questa concezione, sebbene colga giustamente il carattere generale del quadro d'insieme dei fenomeni, pure non è ancora sufficiente per spiegare i particolari di cui questo quadro d'insieme si compone, e fino a quando non sappiamo far questo, non siamo chiaramente edotti neppure del quadro stesso. Per conoscere questi particolari dobbiamo staccarli dal loro contesto naturale e storico ed esaminarli ciascuno per sé, nella sua natura, nelle sue cause, nei suoi effetti particolari ecc. Questo è anzitutto il compito della scienza della natura e della ricerca storica, campi d'indagine che per ragioni molto valide non ebbero presso i greci dell'antichità classica che una posizione di secondo piano, perché questi dovevano prima di tutto raccogliere il materiale. Gli inizi dell'indagine scientifica della natura sorsero solo con i greci del periodo alessandrino e, più tardi, nel medioevo, furono ulteriormente sviluppati dagli arabi; una vera scienza della natura data, però, solo dalla seconda metà del secolo XV e da allora ha progredito con celerità sempre crescente. L'analisi della natura nelle sue singole parti, la ripartizione dei diversi fenomeni e degli oggetti della natura in classi determinate, l'analisi dell'interno dei corpi organici nelle loro molteplici conformazioni anatomiche sono state la condizione principale dei progressi giganteschi che nella conoscenza della natura gli ultimi quattrocento anni ci hanno portato. Ma questo metodo ci ha del pari lasciata l'abitudine di concepire le cose e i fenomeni della natura nel loro isolamento, al di fuori del loro vasto contesto complessivo; di concepirli perciò non nel loro movimento, ma nel loro stato di quiete, non come essenzialmente mutevoli, ma come entità fisse e stabili, non nella loro vita, ma nella loro morte. E poiché questa maniera di vedere le cose, come è accaduto con Bacone e con Locke, è passata dalla scienza della natura nella filosofia, ha prodotto la limitatezza specifica degli ultimi secoli, cioè il modo di pensare metafisico.

Per il metafisico le cose e le loro immagini riflesse nel pensiero, i concetti, sono oggetti isolati di indagine, da considerarsi successivamente e indipendentemente l'uno dall'altro, fissi, rigidi, dati una volta per sempre. Egli pensa per antitesi assolutamente immediate. Il suo parlare è: sì, sì, no, no. Quello che c'è di più viene dal maligno. Per lui una cosa esiste o non esiste; ugualmente è impossibile che una cosa sia nello stesso tempo se stessa ed un'altra. Positivo e negativo si escludono reciprocamente in modo assoluto; causa ed effetto stanno dal pari in rigida opposizione reciproca. Questa maniera di pensare ci appare a prima vista estremamente plausibile per il fatto che essa è proprio quella del cosiddetto senso comune. Solo che il senso comune, per quanto sia un compagno tanto rispettabile finché sta nello spazio compreso fra le quattro pareti domestiche, va incontro ad avventure assolutamente sorprendenti appena si arrischia nel vasto mondo dell'indagine scientifica; e la maniera metafisica di vedere le cose, giustificata e perfino necessaria in campi la cui estensione è più o meno vasta a seconda della natura dell'oggetto, tuttavia, ogni volta, urta prima o poi contro un limite, al di là del quale diventa unilaterale, limitata, astratta e si avvolge in contraddizioni insolubili, giacché, per le cose singole, dimentica il loro nesso, per il loro essere, dimentica il loro sorgere e tramontare, per il loro stato di quiete, dimentica il loro movimento, giacché, per vedere gli alberi, non vede la foresta. Per es., per i casi della vita quotidiana, sappiamo e possiamo dire con precisione se un animale esiste o meno; ma se indaghiamo con maggiore precisione, troveremo che alle volte questa è una cosa estremamente complessa, come sanno molto bene i giuristi, che invano si sono tormentati per scoprire un limite razionale a partire dal quale la soppressione del feto dal seno materno è un assassinio; e del pari è impossibile stabilire l'istante della morte, poiché la fisiologia dimostra che la morte non è un avvenimento unico ed istantaneo, ma un fenomeno la cui durata è molto lunga. Parimenti ogni corpo organico, in ogni istante, è e non è il medesimo; in ogni istante elabora materie tratte dall'esterno e ne secerne delle altre, in ogni istante cellule de suo corpo muoiono e se ne formano di nuove; dopo un tempo più o meno lungo la materia di questo corpo si è completamente rinnovata, sostituita da altri atomi, cosicché ogni essere organizzato è costantemente il medesimo e pure un altro. Considerando le cose con precisione, noi troviamo anche che i due poli di un'opposizione, il positivo e il negativo, sono tanto inseparabili l'uno dall'altro quanto contrapposti e che malgrado tutta la loro contrarietà si compenetrano vicendevolmente; troviamo del pari che causa ed effetto sono concetti che hanno validità come tali solo se li applichiamo ad un caso singolo, ma che, nella misura in cui consideriamo questo fatto singolo nella sua connessione generale con la totalità del mondo, queste rappresentazioni si confondono e si diffondono nella visione dell'universale azione

reciproca, in cui cause ed effetti si scambiano continuamente la loro posizione, ciò che ora o qui è effetto, là e poi diventa causa e viceversa.

Tutti questi fenomeni e metodi di pensiero non rientrano nel quadro del pensiero metafisico. Per la dialettica invece, che considera le cose e le loro immagini concettuali essenzialmente nel loro nesso, nel loro concatenamento, nel loro movimento, nel loro sorgere e tramontare, fenomeni come quelli che abbiamo riferiti sopra sono altrettante conferme della maniera con cui essa peculiarmente procede. La natura è il banco di prova della dialettica e noi dobbiamo dire a lode della moderna scienza della natura che essa ha fornito a questo banco di prova un materiale estremamente ricco che va accumulandosi giornalmente e che di conseguenza essa ha dimostrato che, in ultima analisi, la natura procede dialetticamente e non metafisicamente. Ma poiché sino ad ora i naturalisti che hanno appreso a pensare dialetticamente si possono contare sulle dita, la confusione senza limiti che domina oggi nella scienza teorica della natura e che porta alla disperazione maestri e scolari, scrittori e lettori, si spiega con questo conflitto tra i risultati che sono stati scoperti e la maniera tradizionale di pensare.

Una rappresentazione esatta della totalità del mondo, del suo sviluppo e di quello dell'umanità, nonché dell'immagine di questo sviluppo quale si rispecchia nella testa degli uomini, può quindi effettuarsi solo per via dialettica, prendendo costantemente in considerazione le azioni reciproche del nascere e del morire, dei mutamenti progressivi o regressivi. E in questo senso ha proceduto la filosofia tedesca moderna sin dal suo principio. Kant iniziò la sua carriera scientifica risolvendo la stabilità del sistema sbarre newtoniano, e la sua eterna durata, una volta dato il famoso impulso iniziale, in un fenomeno che ha una storia: nella formazione, cioè, del sole e di tutti i pianeti da una massa nebulosa rotante. E ne trasse già la conseguenza che, posta questa formazione, era data del pari necessariamente la futura fine del sistema solare [12]. Le sue vedute un mezzo secolo più tardi ricevettero da Laplace una base matematica, e ancora un altro mezzo secolo più tardi lo spettroscopio dimostrò l'esistenza nello spazio cosmico di queste tali masse gassose incandescenti a diverso grado di condensazione.

Questa filosofia tedesca moderna trovò la sua conclusione nel sistema hegeliano, nel quale, per la prima volta, e questo è il suo grande merito, tutto quanto il mondo naturale, storico e spirituale venne presentato come un processo, cioè in un movimento, in un mangiamento, in una trasformazione, in uno sviluppo che mai hanno tregua, e fu fatto il tentativo di dimostrare il nesso intimo esistente in questo movimento e in questo sviluppo. Mettendosi da questo punto di vista, la storia dell'umanità appariva non più come un groviglio confuso di violenze insensate che sono tutte ugualmente condannabili davanti al tribunale della ragione filosofica, ora divenuta matura, e che la cosa migliore è dimenticare al più presto possibile, ma come il processo di sviluppo dell'umanità stessa. E ora il compito del pensiero consiste nel seguire, attraverso tutte le deviazioni, la marcia graduale di tale processo che si compie a poco a poco e dimostrarne, attraverso tutte le accidentalità apparenti, l'intima regolarità.

Che Hegel non abbia assolto questo compito, qui non ha importanza. Il suo merito, che fa epoca, è quello di averlo posto, tanto più che questo è un compito che nessun individuo da solo potrà mai assolvere. Se Hegel, con Saint-Simon, la mente più universale della sua epoca, pure egli era limitato in primo luogo dall'ambito necessariamente ristretto delle sue conoscenze specifiche e in secondo luogo dalle conoscenze e dalle concezioni della sua epoca che, del pari, erano ristrette per ambito e profondità. Ma a tutto ciò si aggiungeva anche una terza cosa. Hegel era un idealista, cioè per lui i pensieri della sua testa non erano le immagini rilesse, più o meno astratte, delle cose e dei fenomeni reali, ma invece le cose e il loro sviluppo erano immagini riflesse realizzate dall'"idea", esistente già prima del mondo in qualche luogo. Conseguentemente tutto veniva poggiato sulla testa, e il nesso reale del mondo veniva completamente rovesciato. E per quanto alcuni nessi singoli venissero concepiti da Hegel in modo giusto e geniale, pure, per le ragioni che sono state addotte, molto, anche nei dettagli, doveva riuscire rabberciato, artificioso, architettato di sana pianta, in breve, sovvertito. Il sistema di Hegel fu come Stale un colossale aborto, ma fu anche l'ultimo nel suo genere. Il fatto è che esso era affetto da un'altra contraddizione interna insanabile: da una parte aveva come suo presupposto iniziale la visione storica delle cose, secondo la quale la storia umana è un processo di sviluppo che, per sua natura, non può trovare la sua conclusione intellettuale nella scoperta di una verità cosiddetta assoluta, mentre dall'altra afferma di essere la quintessenza proprio di questa verità assoluta. Un sistema che abbracci completamente e concluda una volta per sempre

la conoscenza della natura e della storia è in contraddizione con le leggi fondamentali del pensiero dialettico; la qual cosa tuttavia non esclude affatto, ma invece implica, che la conoscenza sistematica di tutto il mondo esterno possa fare di generazione in generazione dei passi da gigante.

La convinzione della completa assurdità dell'idealismo tedesco quale era esistito fino allora condusse necessariamente al materialismo, ma, si noti bene, non al materialismo puramente metafisico, esclusivamente meccanicistico, del secolo XVIII. Anzi, rigettare semplicemente, in modo ingenuamente rivoluzionario, tutta la storia precedente, il materialismo moderno vede nella storia il processo di sviluppo dell'umanità ed è suo compito scoprirne le leggi di movimento. In contrasto con la rappresentazione dominante tanto nei francesi del XVIII secolo quanto in Hegel, secondo la quale la natura è un tutto che si muove in orbite ristrette e che rimane eguale a se stessa, con i suoi eterni corpi celesti, come aveva insegnato Newton, e con le sue specie immutabili di esseri organici, come aveva insegnato Linneo, il materialismo moderno riassume i moderni progressi della scienza della natura, secondo cui la natura ha anch'essa la sua storia svolgentsi nel tempo, i corpi celesti nascono e muoiono così come le specie degli organismi, dalle quali vengono abitati se si presentano circostanze favorevoli, e le orbite, nella misura in cui sono in generale ammissibili, assumono delle dimensioni infinitamente più grandiose. In entrambi i casi il materialismo moderno è essenzialmente dialettico e non ha più bisogno di una filosofia che stia al di sopra delle altre scienze. Dal momento in cui si esige da ciascuna scienza particolare che essa si renda conto della sua posizione nel nesso complessivo delle cose e della conoscenza delle cose, ogni scienza particolare che abbia per oggetto il nesso complessivo diventa superflua. Ciò che resta quindi ancora in piedi, autonomamente, di tutta quanta la filosofia che si è avuta fino ad ora è la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la logica formale e la dialettica. Tutto il resto si risolve nella scienza positiva della natura e della storia.

Tuttavia, mentre il rovesciamento della concezione della natura non si poteva compiere che nella misura in cui l'indagine forniva l'adeguato materiale di conoscenze positive, già molto prima si erano verificati dei fatti storici che determinarono una svolta decisiva nella concezione della storia. Nel 1831 a Lione era avvenuta la prima sollevazione di operai; dal 1838 al 1842 aveva raggiunto il suo culmine il primo movimento operaio nazionale, quello dei cartisti inglesi. La lotta di classe tra il proletariato e la borghesia si presentava in primo piano nella storia dei paesi più progrediti d'Europa, nella stessa misura in cui in quei paesi si sviluppavano da una parte la grande industria e dall'altra il dominio politico che la borghesia aveva di recente conquistato. Le dottrine dell'economia borghese sull'identità di interessi tra capitale e lavoro, sull'armonia universale e sul benessere universale del popolo come conseguenza della libera concorrenza venivano smentite dai fatti in modo sempre più convincente. Tutte queste cose non potevano più essere respinte, come non si poteva respingere il socialismo francese ed inglese che ne era l'espressione teorica, anche se estremamente imperfetta. Ma la vecchia concezione idealistica della storia, che non era stata ancora soppiantata, non conosceva lotte di classi poggianti su interessi materiali e, in generale, non conosceva interessi materiali; la produzione e tutti i rapporti economici non facevano in essa la loro comparsa che incidentalmente, come elementi subordinati della "storia della civiltà".

I nuovi fatti costrinsero a sottoporre ad una nuova indagine tutta la storia precedente e si vide allora che *tutta* la storia precedente era la storia delle lotte delle classi, che queste classi sociali che si combattono vicendevolmente sono di volta in volta risultati dei rapporti di produzione e di scambio, in una parola dei rapporti *economici* della loro epoca; che quindi di volta in volta la struttura economica della società costituisce il fondamento reale della società partendo dal quale si deve spiegare in ultima istanza tutta la sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, così come gli orientamenti religiosi, filosofici e di altro genere di ogni periodo storico. Conseguentemente l'idealismo veniva cacciato dal suo ultimo rifugio, la concezione della storia; veniva data una concezione, materialistica della storia e veniva trovata la via per spiegare la coscienza dell'uomo col suo essere, invece di spiegare, come si era fatto sino allora, il suo essere con la sua coscienza.

Ma con questa concezione materialistica della storia era altrettanto incompatibile il socialismo che era esistito fino allora, quanto la concezione della natura del materialismo francese con la dialettica e con la moderna scienza della natura. Il socialismo precedente

criticava, è vero, il vigente modo di produzione capitalistico e le sue conseguenze, ma non poteva darne una spiegazione né quindi venirne a capo: non poteva che respingerlo semplicemente come un male. Si trattava invece di presentare da una parte questo modo di produzione capitalistico nel suo nesso storico e nella sua necessità nell'ambito di un determinato periodo storico, e quindi anche la necessità del suo tramonto, dall'altra, invece, di svelarne anche il carattere interiore, che ancora era rimasto celato, perché sinora la critica si era appuntata più sulle cattive conseguenze che sul processo della cosa stessa. Questo si ebbe con la scoperta del *plusvalore*. Fu dimostrato che l'appropriazione di lavoro non pagato è la forma fondamentale del modo di produzione capitalistico e dello sfruttamento dell'operaio che con esso viene compiuto; che il capitalista, anche se compra la forza lavoro del suo operaio secondo il pieno valore che essa, come merce, ha sul mercato, ne trae tuttavia un valore maggiore di quello che per essa ha pagato, e che in ultima istanza questo plusvalore costituisce la somma di valore per cui la massa di capitale continuamente crescente si accumula tra le mani delle classi possidenti. Il processo tanto della produzione capitalistica quanto della produzione del capitale era spiegato.

Entrambe queste grandi scoperte: la concezione materialistica della storia e la rivelazione del segreto della produzione capitalistica mediante il plusvalore, le dobbiamo a *Marx*. Con queste due grandi scoperte il socialismo è diventato una scienza che ora si tratta innanzitutto di elaborare ulteriormente in tutti i suoi particolari e nessi.

Così press'a poco stavano le cose nel campo del socialismo teorico e della defunta filosofia, quando Dühring, non senza un baccano notevole, irruppe nella scena e annunciò di aver compiuto una rivoluzione perfetta e totale della filosofia, dell'economia politica e del socialismo.

Vediamo che cosa Dühring ci promette e che cosa mantiene.

## II. Che cosa promette il sig. Dühring

Gli articoli di Dühring che anzitutto rientrano nella seguente trattazione sono il suo "Corso di filosofia", il suo "Corso di economia politica e sociale" e la sua "Storia critica dell'economia politica e del socialismo". Per ora ci interessa soprattutto la prima opera.

Fin dalla prima pagina Dühring si annunzia come "colui che *pretende di rappresentare* questo potere" (la filosofia) "nella sua epoca e per gli sviluppi che immediatamente se ne possono prevedere". Egli si proclama l'unico vero filosofo del presente e del futuro "che si può prevedere". Chi si allontana da lui, si allontana dalla verità. Molta gente, già prima di Dühring, aveva pensato di se stessa qualche cosa di simile, ma egli è probabilmente il primo, eccettuato Richard Wagner, che con l'aria più tranquilla di questo mondo si sia espresso così parlando di se stesso. E, a dire il vero, la verità di cui egli si occupa è "una verità definitiva di ultima istanza".

La filosofia di Dühring è "il sistema *naturale* ossia la *filosofia della realtà*... la realtà nel suo sistema è pensata in una maniera che *esclude ogni velleità* di rappresentare il mondo in modo fantastico e soggettivamente limitato".

Questa filosofia è quindi di tal natura da elevare Dühring al di sopra di quei limiti della sua personale e soggettiva limitatezza che egli stesso non può negare. E veramente questo è necessario se egli deve essere in grado di stabilire saldamente delle verità definitive di ultima istanza, sebbene sino al presente noi non scorgiamo ancora come debba prodursi questo miracolo.

Questo "sistema naturale del sapere che in se stesso ha valore per lo spirito", "senza derogare in niente dalla profondità del pensiero", ha "*stabilito saldamente* le forme fondamentali dell'essere". Dal suo "punto di vista effettivamente critico" questo sistema offre

"gli elementi di una filosofia positiva e, conseguentemente, rivolta alla realtà della natura e della vita, di una filosofia che non ammette orizzonti meramente parventi, ma invece, col *suo moto possentemente rivoluzionario*, *dispiega tutte le terre e i cieli della natura esterna e interna*".

Nel campo economico e politico Dühring non soltanto ci dà "dei lavori storicamente e sistematicamente comprensivi", che, mentre quelli storici se ne contraddistinguono, per di più,

per "la mia maniera di delineare la storia *in grande stile*", nell'economia hanno introdotto "delle svolte feconde", ma anche conclude con un suo specifico piano socialista completamente elaborato per la società dell'avvenire, che è "il frutto pratico di una *teoria chiara e che si profonda sino alle radici*" e che perciò, come la filosofia di Dühring, è altrettanto infallibile ed unica via per la salvezza. Infatti

"solo in quella struttura socialista che io ho caratterizzato nel mio "Corso di economia politica e sociale", una proprietà autentica può sostituire la proprietà semplicemente parvente e transitoria o piuttosto fondata sulla violenza".

L'avvenire dovrà regolarsi in conformità.

Questo florilegio di elogi che Dühring tributa a Dühring potrebbe essere agevolmente decuplicato. Ma sin da ora esso potrebbe aver suscitato nel lettore qualche dubbio se realmente ha da fare con un filosofo o con... ma noi preghiamo il lettore di sospendere il suo giudizio sino a quando abbia conosciuto più da vicino quell'andare alle radici, del quale abbiamo detto. Noi abbiamo esposto il florilegio di cui sopra solamente per mostrare che non abbiamo davanti un filosofo e socialista dei soliti, che semplicemente esprime i suoi pensieri e rimette la decisione sul loro valore allo sviluppo ulteriore, ma abbiamo a che fare con un essere assolutamente al di fuori dell'ordinario, che afferma di essere non meno infallibile del papa e la cui dottrina, che è la sola via per la salvezza, si deve accettare senz'altro, se non si vuol cadere nella più riprovevole eresia. Non abbiamo assolutamente a che fare con una di quelle opere di cui sono straricche tutte le letterature socialiste e recentemente anche la tedesca, opere nelle quali gente di diversa statura cerca, nella maniera più sincera del mondo, di veder chiaro su questioni per rispondere alle quali probabilmente le manca più o meno il materiale; opere in cui, quali che ne siano le deficienze scientifiche e letterarie, è sempre apprezzabile la buona volontà socialista. Al contrario, Dühring ci offre dei principi che dichiara verità definitive di ultima istanza e di fronte alle quali ogni altra opinione è quindi a priori falsa; e come della verità definitiva, egli è in possesso dell'unico metodo di indagine rigorosamente scientifico di fronte al quale tutti gli altri non sono scientifici. O egli ha ragione, e allora noi siamo al cospetto del più grande genio di tutti i tempi, del primo uomo sovrumano perché infallibile. O ha torto, e anche allora, quale che sia il giudizio che diamo di lui, un atteggiamento di benevolo rispetto verso la sua eventuale buona volontà sarebbe pur sempre l'offesa più mortale per Dühring.

Se si è in possesso della verità definitiva di ultima istanza e del suo metodo rigorosamente scientifico, ovviamente si dovrà avere un discreto disprezzo per il resto dell'umanità errante e sprovvista di scienza. Non dobbiamo quindi meravigliarci se Dühring parla dei suoi predecessori col più straordinario dispregio e se solo pochi grandi uomini, nominati tali da lui stesso a titolo d'eccezione, trovino grazia di fronte a quel suo andare alle radici.

Ascoltiamo anzitutto quello che dice dei filosofi: "*Leibniz*, sprovvisto di ogni sentimento un po' elevato... il migliore tra tutti i filosofi cortigiani possibili". *Kant* è ancora ancora tollerato, ma dopo di lui tutto è andato sottosopra: sono venute le "confusioni e le stoltezze altrettanto puerili quanto quelle degli ultimi epigoni, e quindi specialmente di un *Fichte* e di uno *Schelling*... enormi caricature di un'ignorante filosofastreria della natura... le enormità postkantiane" e "i deliri febbrili" che "un *Hegel*" portò al culmine. Costui parlava un "gergo hegeliano" e diffondeva la "peste hegeliana" mediante quella sua "maniera per giunta non scientifica anche nella forma" e le sue "crudezze".

Né i naturalisti hanno miglior trattamento, ma solo Darwin è citato per nome e così dobbiamo limitarci a lui:

"Semipoesia di Darwin e sua abilità nel presentare metamorfosi con la sua ristrettezza grossolana di comprensione e l'ottusità del suo discernimento... secondo il nostro parere il darwinismo specifico, da cui naturalmente si devono eccettuare le tesi lamarckiane, è un atto di brutalità contro l'umanità".

Ma quelli che escono peggio di tutti sono i socialisti. Ad eccezione, se mai, di Luois Blanc, il più insignificante di tutti, essi sono, tutti insieme, dei peccatori e mancano di quella gloria che dovrebbero avere davanti (o dietro) a Dühring. E non solo per quel che concerne la verità e il



metodo scientifico, ma anche per quel che concerne il carattere. Ad eccezione di Babeuf e di alcuni comunardi del 1871, essi, tutti quanti insieme, non sono degli "uomini". I tre utopisti vengono chiamati "alchimisti sociali". Di essi Saint-Simon è ancora trattato con bontà, in quanto gli si rimprovera solo della "esaltazione" e si accenna con compassione che era affetto da mania religiosa. Con Fourier, invece, a Dühring scappa la pazienza. Infatti Fourier "rivelava tutti gli elementi della follia... Idee che invece si possono trovare piuttosto nei manicomi... i sogni più confusi... risultati della follia... Il Fourier indicibilmente sciocco", questa "testolina da bambino", questo "idiota", inoltre non è neanche un socialista; il suo falansterio non è affatto un elemento del socialismo razionale, ma è "una caricatura costruita sulla falsariga del commercio quotidiano". E finalmente:

"Colui, al quale queste invettive" (di Fourier contro Newton) "non sono sufficienti per convincersi che nel nome di Fourier e in tutto il fourierismo solo la prima sillaba" (fou = pazzo) "dice qualcosa di vero, *dovrebbe, proprio lui, essere classificato in qualche categoria di idioti*".

Infine, Robert Owen "aveva delle idee fiacche e meschine... il suo pensiero così rozzo in materia di morale... pochi luoghi comuni degenerati in bislaccherie... maniera assurda e rozza di vedere le cose... Il corso del pensiero di Owen merita appena di essere sottoposto ad una critica più seria... la sua vanità" ecc. Se dunque Dühring caratterizza gli utopisti col loro nome in modo estremamente spiritoso come segue: Saint-Simon-saint (santo), Fourier-fou (pazzo), Enfant-enfant (bambinesco), ci manca solo che aggiunga Owen-oweh! [ahimè!] e semplicemente con quattro parole è condannato un periodo di importanza capitale della storia del socialismo, e chi dubita di questo "dovrebbe, proprio lui, essere classificato in qualche categoria di idioti"

Dai giudizi di Dühring sui socialisti che sono venuti dopo, per brevità estraiamo solo quelli su Lassalle e su Marx.

*Lassalle:*

"Tentativi di popolarizzazione che sofisticano pedantesamente... scolastica soffocante... miscela mostruosa di teorie generali e di robbaccia di poco conto... superstizione hegeliana priva di senso e di forma... esempio ripugnante... limitatezza peculiare... vanteria di cianfrusaglie di nessun valore... il nostro eroe ebreo... libellista... volgare... intrinseca volubilità nella visione della vita e del mondo".

*Marx:*

"Ristrettezza di concezione... i suoi lavori e le sue produzioni in sé e per sé, cioè considerandole dal punto di vista teorico, sono per il nostro campo" (la storia critica del socialismo) "prive di un significato durevole per la storia generale delle correnti spirituali, tutt'al più sono a citare come sintomi dell'influenza della moderna scolastica settaria... incapacità di concentrare ed ordinare... pensiero e stile informi... eloquio privo di dignità... vanità anglicizzata... turlupinature... concezioni confuse, che in realtà sono solo prodotti bastardi di fantasie storiche e logiche... giri di pensiero fallaci... vanità personale... mezzucci vili... insolente... scoppiettii e piccoli lazzi di bello spirito... erudizione cinese... arretratezza filosofica e scientifica".

E così via, e così via, che anche questo è solo un piccolo e superficiale florilegio del roseto di Dühring. Beninteso, per il momento ancora a noi non interessa affatto se questi amabili insulti, che dovrebbero impedire a Dühring, posto che abbia una certa educazione, di trovare *qualche cosa* vile ed insolente, siano parimente verità definitive di ultima istanza. E anche - per ora - ci guarderemo bene dall'esprimere qualche dubbio sulla loro capacità di andare alle radici, perché, se no, ci potrebbe essere probabilmente perfino impedito di indagare la categoria di idioti alla quale apparteniamo. Abbiamo creduto solamente che fosse nostro dovere da una parte

dare un esempio di quello che Dühring chiama "la sceltrezza della maniera di esprimersi riguardosa e, nel senso genuino della parola, modesta", e dall'altra parte assodare che per Dühring la riprovevolezza dei suoi predecessori è non meno certa della sua infallibilità. Dopo di che noi ci sentiamo venir meno, presi dal più profondo ossequio di fronte al genio più possente di tutti i tempi, se le cose stanno precisamente così.

### III. Suddivisione. Apriorismo

La filosofia è per Dühring lo sviluppo della forma più alta della coscienza del mondo e della vita, e abbraccia, in un senso alquanto lato, i *principi* di tutto il sapere e di tutto il volere. Laddove una serie qualsiasi di conoscenze o di impulsi o un gruppo di forme di esistenza si pongono problematicamente alla coscienza umana, i *principi* di queste forme costituiscono necessariamente un oggetto della filosofia. Questi principi sono le parti costitutive semplici, o che sinora si sono presupposte semplici, da cui si fa risultare il sapere e il volere nella loro complessità. Analogamente alla costituzione chimica dei corpi, anche la concezione generale delle cose può essere ridotta a forme ed elementi fondamentali. Queste ultime parti costituite, o principi, una volta che siano state acquisite, sono valide non semplicemente per ciò che è immediatamente noto e accessibile, ma anche per il mondo a noi ignoto e inaccessibile. Conseguentemente i principi filosofici costituiscono l'ultima integrazione di cui abbisognano le scienze per diventare un sistema unitario di spiegazione della natura e della vita umana. Oltre alle forme fondamentali di ogni esistenza, la filosofia ha solo due oggetti peculiari di indagine, ossia la natura e il mondo umano. Conseguentemente, per disporre ordinatamente la nostra materia, ci si offrono *in modo assolutamente spontaneo* tre gruppi, cioè la schematizzazione generale del mondo, la dottrina dei principi della natura e finalmente quella dell'uomo. Questa successione contiene ad un tempo un *ordinamento logico interno*; infatti, i principi formali, che sono validi per tutto l'essere, hanno la precedenza, e i campi oggettivi, a cui essi devono *applicarsi*, seguono in ordine discendente, secondo il loro rapporto di subordinazione. Sin qui Dühring, e quasi completamente alla lettera.

In lui si tratta, quindi, di *principi*, di principi formali, dedotti dal pensiero e non dal mondo esterno, i quali devono essere applicati alla natura e al regno dell'uomo, e ai quali, quindi, devono conformarsi la natura e l'uomo. Ma da dove prende il pensiero questi principi? Da se stesso? No, infatti Dühring stesso dice che il campo puramente ideale si limita a schemi logici e a formulazioni matematiche (la quale ultima cosa, per giunta, come vedremo, è anche falsa). Gli schemi logici si possono riferire solo a *forme di pensiero*; qui si tratta invece, solo di forme dell'*essere*, del mondo esterno, e queste forme il pensiero non può mai crearle né dedurle da se stesso, ma precisamente solo dal mondo esterno. Ma con ciò tutto il rapporto si inverte: i principi non sono il punto di partenza dell'indagine, ma invece il suo risultato finale; non vengono applicati alla natura e alla storia dell'uomo, ma invece vengono astratti da esse; non già la natura e il regno dell'uomo si conformano ai principi, ma i principi, in tanto sono giusti, in quanto si accordano con la natura e con la storia. Questa è l'unica concezione materialistica dell'argomento e quella di Dühring, ad essa contrapposta, è idealistica, sovverte completamente le cose e costruisce il mondo reale partendo dal pensiero, da schematismi, schemi o categorie esistenti dall'eternità in qualche luogo prima del mondo, precisamente come *un Hegel*.

Infatti, raffrontiamo l'"Enciclopedia" di Hegel, con tutti i suoi deliri febbrili, e le verità definitive di ultima istanza di Dühring. In Dühring abbiamo in primo luogo la schematizzazione generale del mondo, che in Hegel si chiama *Logica*. Abbiamo poi l'applicazione di questi schemi, ovvero categorie logiche, alla natura: Filosofia della natura, e infine la loro applicazione al regno dell'uomo, che è ciò che Hegel chiama Filosofia dello spirito. L'"ordinamento logico interno" della successione dühringiana ci riporta dunque "in modo assolutamente spontaneo" all'Enciclopedia di Hegel da cui è stata desunta con una fedeltà che muoverebbe alle lacrime l'ebreo errante della scuola hegeliana, il professor Michelet di Berlino.

Questo è il risultato che si ha, se si accetta "la coscienza", "il pensiero", in modo assolutamente naturalistico, come qualche cosa di dato, di contrapposto a priori all'essere, alla natura. Si deve trovare allora sommamente strano che coscienza e natura, pensiero ed essere, leggi del pensiero e leggi della natura coincidano tanto. Ma se ci si chiede ulteriormente che cosa siano allora pensiero e coscienza, e da dove essi traggono origine, si trova che essi sono

prodotti dal cervello umano e che l'uomo stesso è un prodotto della natura che si è sviluppato col e nel suo ambiente; da ciò si intende allora senz'altro che i prodotti del cervello umano, i quali in ultima istanza sono anch'essi prodotti naturali, non contraddicono il restante nesso della natura, ma invece vi corrispondono.

Ma Dühring non si può permettere una trattazione così semplice della cosa. Egli pensa non solo in nome dell'umanità, il che sarebbe già un bell'affare, ma in nome degli esseri coscienti e pensanti di tutti i corpi celesti.

"In effetti sarebbe "una degradazione delle forme fondamentali della coscienza e del sapere, il volere, con l'epiteto di umane, escludere o anche solo mettere in dubbio la loro sovrana validità e il loro incondizionato diritto alla verità".

Poiché, quindi, non sorga il sospetto che in qualche altro corpo celeste due e due non facciano cinque, Dühring non può dare al pensiero la qualifica di umano, e deve conseguentemente separarlo dall'unica base reale su cui esso esiste per noi, ossia dall'uomo e dalla natura; e con ciò piomba senza scampo in un'ideologia che lo rivela epigono dell'"epigono" Hegel. Del resto incontreremo ancora spesso Dühring su altri corpi celesti.

Si intende facilmente che su una siffatta base ideologica non si può fondare nessuna dottrina materialistica. Vedremo più tardi che Dühring più di una volta è costretto a sostituire alla natura un modo di agire cosciente, e dunque ciò che in linguaggio comune si chiama dio.

Ma il nostro filosofo della realtà ha ancora un altro motivo per trasferire la base di tutta la realtà dal mondo reale al mondo del pensiero. Invero, la scienza di questo schematismo generale del mondo, di questi principi generali dell'essere, è precisamente la base della filosofia di Dühring. Se non facciamo poggiare lo schematismo del mondo sulla testa, ma semplicemente deduciamo *per mezzo* della testa i principi dell'essere dal mondo reale, da ciò che è, non abbiamo bisogno per far questo di alcuna filosofia, ma di conoscenze positive del mondo e di ciò che avviene in esso, e parimente ciò che ne risulta non è filosofia, ma scienza positiva. Ma così tutto il volume di Dühring non sarebbe che una fatica d'amore perduta.

Inoltre: se non è più necessaria una filosofia come tale, allora non sarà più necessario neanche un sistema e neppure un sistema naturale di filosofia. L'aver compreso che la totalità dei fenomeni della natura sta in un nesso sistematico, spinge la scienza a dimostrare questo nesso sistematico dappertutto, così nel particolare come nell'insieme. Ma un'esposizione adeguata, esauriente, scientifica di questo nesso, la costruzione di un'immagine concettuale esatta del sistema del mondo in cui viviamo resta impossibile per noi come per ogni altra epoca. Se in un qualsiasi momento dello sviluppo umano fosse portato a compimento un tale sistema definitivamente conclusivo dei nessi del mondo, tanto fisici che spirituali e storici, il regno della conoscenza umana sarebbe così concluso, e dal momento in cui la società si fosse organizzata in accordo con quel sistema, sarebbe troncato il futuro sviluppo storico progressivo: la qual cosa sarebbe un assurdo, un puro controsenso. Gli uomini si trovano quindi davanti a questa contraddizione: da una parte di aver da conoscere in modo esauriente il sistema del mondo in tutti i suoi nessi, dall'altra, sia per la propria natura che per la natura del sistema del mondo, di non poter mai assolvere completamente a questo compito. Ma questa contraddizione non è insita solo nella natura dei due fattori, mondo e uomo, ma è anche la leva principale di tutto il progresso intellettuale e si risolve giornalmente e continuamente nell'infinito sviluppo progressivo dell'umanità, precisamente come certi problemi matematici trovano la loro soluzione in una serie infinita o in una frazione continua. In effetti ogni immagine concettuale del sistema mondo è e resta limitata oggettivamente dalla posizione storica, e soggettivamente dalla costituzione fisica e spirituale del suo autore. Ma Dühring proclama a priori che la sua maniera di pensare è tale da escludere ogni velleità di rappresentare il mondo in modo soggettivamente limitato. Abbiamo visto prima che egli è onnipresente in tutti i corpi celesti. Ora vediamo anche che è onnisciente. Ha risolto i problemi ultimi della scienza e così ha sprangato il futuro di ogni scienza.

Come le forme fondamentali dell'essere, Dühring ritiene di poter far nascere bella e pronta dalla testa anche tutta la matematica pura, aprioristicamente, cioè senza servirsi dell'esperienza che il mondo esterno ci fornisce. Nella matematica pura l'intelletto deve occuparsi "delle sue

proprie libere creazioni ed immaginazioni"; i concetti di numero e di figura sono "un oggetto adeguato ad essa e che da essa stessa può essere prodotto", e conseguentemente essa ha una "validità indipendente dall'esperienza *particolare* e dal reale contenuto del mondo".

Che la matematica pura abbia una validità indipendente dall'esperienza *particolare* di ogni singolo individuo è certamente giusto e vale per tutti i fatti stabiliti di ogni scienza, anzi per tutti i fatti in generale. Il fatto che l'acqua è composta di idrogeno e di ossigeno, il fatto che Hegel è morto e Dühring vive, hanno una validità indipendente dall'esperienza mia o di altri singoli individui e persino indipendente dall'esperienza di Dühring, non appena egli dorme il sonno del giusto. Ma non è affatto vero che nella matematica pura l'intelletto si occupi semplicemente delle creazioni e delle immaginazioni sue proprie. I concetti di numero e di figura non sono presi assolutamente da altro che dal mondo reale. Le dieci dita con cui gli uomini hanno imparato a contare e quindi a compiere le prime operazioni aritmetiche sono tutto quel che si vuole fuorché una libera creazione dell'intelletto. Per contare occorrono non solo oggetti numerabili, ma anche la capacità di prescindere, nella considerazione di questi oggetti, da tutte le altre loro proprietà tranne che dal loro numero: e questa capacità è il risultato di un lungo sviluppo storico fondato sull'esperienza. Come il concetto di numero, così il concetto di figura è preso a prestito esclusivamente dal mondo esterno e non è nato nella mente per opera del puro pensiero. Prima che si sia potuto arrivare al concetto di figura, ci dovevano essere delle cose che avevano una forma e le cui forme sono state raffrontate. La matematica pura ha per oggetto le forme spaziali e i rapporti quantitativi del mondo reale, è quindi una materia molto reale. Il fatto che questa materia si presenti in una forma estremamente astratta, solo superficialmente può nascondere la sua origine dal mondo esterno. Ma per potere indagare queste forme e questi rapporti nella loro purezza è necessario separarli completamente dal loro contenuto e accantonare questo contenuto come cosa irrilevante; così si perviene al punto senza dimensioni, alle linee senza spessore e senza lunghezza, agli  $a$  e  $b$  e  $x$  e  $y$ , alle costanti e alle variabili e poi proprio solo alla fine di tutto questo si arriva alle vere e proprie libere creazioni e immaginazioni dell'intelletto, ossia alle grandezze immaginarie. Anche l'apparente deduzione delle grandezze matematiche l'una dall'altra non prova la loro origine a priori, ma solo il loro nesso razionale. Prima di arrivare all'idea di dedurre la *forma* di un cilindro dalla rotazione di un rettangolo intorno ad uno dei suoi lati, si son dovuti esaminare un buon numero di rettangoli e cilindri reali, se pure in una forma tanto imperfetta. Come tutte le altre scienze la matematica è sorta dai *bisogni* degli uomini: dalla misurazione di terre e dalla capacità dei vasi, dal computo cronologico e dalla meccanica. Ma, come tutti i campi del pensiero, ad un certo grado di sviluppo le leggi, astratte dal mondo reale, vengono separate dal mondo reale e contrapposte ad esso come qualche cosa di indipendente, come leggi che vengono dall'esterno e a cui il mondo deve conformarsi. Così avviene nella società e nello Stato e così non altrimenti la matematica *pura* viene *applicata* al mondo posteriormente, sebbene proprio da questo mondo essa sia presa a prestito e rappresenti solo una parte delle sue forme di composizione e proprio *solo per questo* possa in generale avere applicazione.

Ma Dühring, come immagina di poter dedurre, senza alcuna aggiunta sperimentale, degli assiomi matematici, i quali, "anche secondo l'idea puramente logica che se ne ha, non sono né suscettibili né bisognevoli di una dimostrazione", tutta la matematica pura e di poterla poi applicare al mondo, del pari immagina di potere far prima sorgere dalla testa le forme fondamentali dell'essere, le parti costitutive semplici di tutto il sapere, gli assiomi della filosofia, di poter poi dedurre da essi tutta la filosofia o schematizzazione del mondo, e di poter finalmente, da sovrano, elargire questa sua concezione alla natura e al mondo umano. Disgraziatamente la natura non è per nulla costituita dalla Prussia di Manteuffel del 1850 e il mondo umano lo è solo per una parte infinitesima.

Gli assiomi matematici sono espressioni di quel contenuto concettuale estremamente povero che la matematica deve prendere a prestito dalla logica. Essi si possono ridurre a due:

1. Il tutto è maggiore della parte. Questo principio è una pura tautologia, giacché l'idea quantitativamente concepita di parte si riferisce a priori precisamente all'idea di tutto, di guisa che "parte" dice, senz'altro, che il "tutto" quantitativo consta di più "parti" quantitative. Constatando semplicemente questo fatto, il cosiddetto assioma non ci fa avanzare di un passo. Questa tautologia può in certo modo essere *dimostrata* dicendo: un tutto è ciò che consta di più parti; una parte è una delle cose la cui pluralità costituisce un tutto, conseguentemente la parte è

minore del tutto. E qui lo squallore della ripetizione fa emergere ancora più vivamente lo squallore del contenuto.

2. Se due grandezze sono eguali a una terza esse sono eguali tra loro. Questo principio, come ha già dimostrato Hegel, è una conclusione della cui esattezza è garante la logica: esso è dunque provato, anche se provato fuori dalla matematica pura. Gli altri assiomi sull'eguaglianza e sulla disuguaglianza sono semplici estensioni logiche di questa conclusione.

Questi magri principi roncavano un ragno dal buco né nella matematica né altrove. Per andare avanti dobbiamo introdurre rapporti reali, rapporti e forme spaziali che sono tratti da corpi reali. Le rappresentazioni di linee, piani, angoli, poligoni, cubi, sfere, ecc. sono tutte prese a prestito dalla realtà e ci vuole un bel po' di ingenuità ideologica per prestar fede ai matematici secondo cui la prima linea si sarebbe generata dal movimento di un punto nello spazio, il primo piano dal movimento di una linea, il primo corpo dal movimento di un piano, ecc. Perfino la lingua vi si ribella. Una figura matematica di tre dimensioni si dice corpo, *corus solidum*, quindi in latino perfino corpo tangibile; essa dunque porta un nome che non è affatto preso a prestito dalla libera immaginazione, ma dalla solida realtà.

Ma perché tutta questa prolissità? Dopo avere, a pp. 42 e 43, cantato entusiasticamente l'indipendenza della matematica pura dal mondo sperimentale, la sua apriorità, il suo occuparsi delle libere creazioni e immaginazioni intellettive che le sono proprie, Dühring dice a p. 63:

"È certo facile scorgere che quegli elementi matematici" ("numero, grandezza, tempo, spazio e movimento geometrico") "sono *ideali solo per la loro forma* (...) che le *grandezze assolute* sono perciò qualcosa di assolutamente *empirico*, a qualunque specie esse appartengono"... ma "gli schemi matematici sono suscettibili di una caratterizzazione che, pur *avulsa* della esperienza, è tuttavia sufficiente",

la quale ultima affermazione vale più o meno per *ogni* astrazione, ma non dimostra affatto che essa non sia astratta dalla realtà. Nella schematizzazione del mondo la matematica sorge dal puro pensiero, nella filosofia della natura è qualcosa di assolutamente empirico, tratto dal mondo esterno e poi separato da esso. A chi dunque dobbiamo credere?

---

#### IV. Schematizzazione del mondo

"L'essere che tutto abbraccia è *unico*. Nella sua autosufficienza esso non ha niente accanto a sé. Associargli un secondo essere significa farlo diventare ciò che non è, cioè una parte o un elemento costitutivo di un tutto più ampio. Poiché noi distendiamo il nostro pensiero *unitario*, per così dire, come una cornice, niente di ciò che deve rientrare in questa *unità* di pensiero può contenere in sé una dualità. Ma niente può neppure sottrarsi a questa unità di pensiero (...) l'essenza di tutto il pensiero consiste nella riunione degli elementi della coscienza in una unità (...) Proprio l'unità puntuale della sintesi fa sorgere il *concetto del mondo indivisibile* e riconoscere l'universo, come dice la parola, come qualcosa in cui tutto è riunito come in una *unità*".

Sin qui Dühring. Il metodo matematico per cui "ogni questione deve risolversi *assiomaticamente* in forme fondamentali semplici, come se si trattasse di semplici... principi della matematica", questo metodo è qui applicato per la prima volta.

"L'essere che tutto abbraccia è unico." Se una tautologia, semplice ripetizione nel predicato di ciò che è già espresso nel soggetto, costituisce un assioma, qui ne abbiamo uno della più bell'acqua. Nel soggetto Dühring ci dice che l'essere che tutto abbraccia è unico e nel predicato afferma intrepido che allora niente è fuori di esso. Che colossale idea "creatrice di un sistema"!

Creatrice di un sistema, infatti. Non son ancora passate altre sei righe ed ecco che Dühring, per mezzo del nostro pensiero unitario, ha trasformato l'*unicità* dell'essere nella sua *unità*.

Poiché l'essenza di tutto il pensiero consiste nell'attività sintetica unitaria, l'essere, tosto che viene pensato, viene pensato come unitario: il concetto del mondo è un concetto indivisibile; e poiché l'essere *pensato*, il *concetto del mondo*, è unitario, l'essere reale, il mondo reale, è parimente una unità indivisibile. Conseguentemente, "una volta che lo spirito abbia imparato a concepire l'essere nella sua omogenea universalità, non c'è più luogo per le trascendenze".

È questa una campagna di fronte alla quale scompaiono completamente Austerlitz e Jena, Königgrätz e Sedan. Con poche frasi, appena una pagina dopo che abbiamo mobilitato il primo assioma, abbiamo già abolito, eliminato, annientato ogni trascendenza, dio, le schiere celesti, il cielo, l'inferno e il purgatorio, insieme all'immortalità dell'anima.

Come arriviamo dall'unicità dell'essere alla sua unità? In generale col pensarlo nella mostra mente. L'essere unico diventa nel pensiero un essere unitario, una unità ideale, non appena intorno ad esso tendiamo il nostro pensiero unitario come una cornice; infatti l'essenza di *tutto* il pensiero consiste nella riunione di elementi della coscienza in una unità.

Quest'ultima proposizione è semplicemente falsa. In primo luogo il pensiero consiste tanto nella scomposizione degli oggetti della coscienza nei loro elementi, tanto nella riunione di elementi omogenei in una unità. Senza analisi non c'è sintesi. In secondo luogo, il pensiero non può, se non vuol prendere un granchio, che raccogliere in una unità quegli elementi della coscienza nei quali, o nei prototipi reali dei quali, questa unità *esisteva già da prima*. Se si assume una spazzola da scarpe sotto l'unità mammifero, ci vuol altro perché le crescano le mammelle. L'unità dell'essere, ossia la legittimità del fatto che esso venga concepito nel pensiero come unità, è quindi proprio ciò che si doveva dimostrare, e se Dühring ci assicura che egli pensa nella sua mente l'essere unitariamente e non già come dualità, con ciò non ci racconta altro che la sua non autorevole opinione.

Se vogliamo presentare nettamente la linea del suo pensiero, essa è la seguente: Io comincio con l'essere. Quindi io penso nella mia mente l'essere. Il pensiero dell'essere è unitario. Ma pensare ed essere devono armonizzare; essi sono in corrispondenza l'uno con l'altro: "coincidono". Quindi l'essere è unitario anche nella realtà. Quindi non ci sono "trascendenze". Ma se Dühring avesse parlato così scopertamente invece di regalarci le sentenze oracolari che abbiamo riportate sopra, l'ideologia sarebbe stata chiaramente visibile. Voler dimostrare, partendo dall'unità di pensiero ed essere, la realtà di qualsiasi prodotto del pensiero: questo è stato precisamente uno dei più folli deliri febbrili di un Hegel.

Anche se il suo procedimento dimostrativo fosse giusto, Dühring non avrebbe guadagnato sugli spiritualisti neanche un pollice di terreno. Gli spiritualisti gli risponderebbero in breve: il mondo è semplice anche per noi; la divisione in al di qua e al di là esiste solo per il nostro punto di vista specificamente terreno, inficiato dal peccato originale; di sé e per sé, cioè in dio, tutto l'essere è uno. E accompagnerebbero Dühring sugli altri corpi celesti a lui cari e gliene mostrerebbero uno e più in cui non ha avuto luogo nessun peccato originale; in cui quindi non esiste antitesi tra al di qua e al di là e in cui l'unità del mondo è un postulato della fede.

L'elemento più comico della cosa è che Dühring per dimostrare la non esistenza di dio partendo dal concetto dell'essere, applica la prova ontologica dell'esistenza di dio. Essa suona così: se noi immaginiamo dio, lo immaginiamo come la somma di tutte le perfezioni. Ma alla somma di tutte le perfezioni è inerente prima di tutto l'esistenza, infatti un essere inesistente è necessariamente imperfetto. Quindi tra le perfezioni di dio dobbiamo annoverare anche l'esistenza. Quindi dio deve esistere... Precisamente nella stessa maniera ragiona Dühring: se noi pensiamo nella nostra mente l'essere, lo pensiamo come *un* concetto. Ciò che è compreso in un concetto è unitario. L'essere dunque non corrisponderebbe al suo concetto se non fosse unitario. Conseguentemente dio non esiste, ecc.

Se noi parliamo dell'*essere*, e *semplicemente* dell'essere, l'unità può consistere solo nel fatto che tutti gli oggetti di cui si tratta *sono*, esistono. Essi sono raccolti nell'unità di quest'essere e in nessun'altra, e l'espressione comune che, essi tutti, *sono*, non solo non può dar loro nessun'altra proprietà comune o non comune, ma esclude, per il momento, dalla nostra considerazione ogni altra proprietà. Infatti appena ci allontaniamo anche solo di un millimetro dal semplice fatto fondamentale che tutte queste cose hanno in comune l'essere, cominciano a balzarci agli occhi le *differenze* di queste cose, e se queste differenze consistono nel fatto che di queste cose le une sono bianche e le altre sono nere, le une sono animate e le altre inanimate, le une sono, diciamo,

dell'al di qua, le altre dell'al di là, è cosa che non possiamo decidere partendo dal fatto che ad esse tutte egualmente è attribuita la semplice esistenza.

L'unità del mondo non consiste nel suo essere, sebbene il suo esser sia un presupposto della sua unità, poiché esso deve anzitutto pur essere, prima di poter essere uno. Invero l'essere è in generale una questione aperta a partire da quel limite oltre il quale cessa il nostro orizzonte visivo. L'unità reale del mondo consiste nella sua materialità, e questa è dimostrata non da alcune frasi cabalistiche, ma da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali.

Andiamo avanti nella lettura del testo. L'*essere*, sul quale ci intrattiene Dühring,

"non è quel puro essere che, eguale a se stesso, sarebbe privo di ogni determinazione particolare ed effettivamente rappresenta solo un riflesso del *nulla* di pensiero o dell'assenza di pensiero".

Ma vedremo ora molto presto che il mondo di Dühring in verità prende l'inizio da un essere che è privo di ogni distinzione interna, di ogni movimento e di ogni cambiamento e quindi è effettivamente solo un riflesso del *nulla* di pensiero, dunque un reale *nulla*. Solo da questo *essere-nulla* si sviluppa l'attuale stato del mondo, differenziato, pieno di cambiamenti e che presenta uno sviluppo, un *divenire*; e solo dopo aver compreso questo, arriveremo a "tener fermo il concetto dell'essere universale eguale a se stesso", pur in questo eterno cambiamento. Noi quindi abbiamo ora il concetto dell'essere a un grado superiore, grado in cui comprende in se stesso il permanere quanto il mutare, tanto l'essere quanto il divenire. Arrivati a questo punto troviamo che "genere e specie o, in generale, universale e particolare, sono i più semplici mezzi di differenziazione, senza i quali non può essere compresa la costituzione delle cose". Ma questi sono mezzi di differenziazione della *qualità*; e avendone trattato, possiamo dire "di fronte ai generi sia il concetto della grandezza, come concetto di quell'omogeneo nel quale non si trova più nessuna differenza specifica"; cioè dalla *qualità* passiamo alla *quantità*, e questa è sempre "*misurabile*".

Confrontiamo ora questa "distinzione precisa degli schemi generali d'azione" e il suo "punto di vista realmente critico" con le crudezze, le confusioni, i deliri febbrili di un Hegel. Troveremo che la logica di Hegel comincia dall'*essere*, come Dühring; che l'essere risulta come il *nulla*, come in Dühring; che da questo essere-nulla si passa al *divenire*, il cui risultato è l'esistenza, cioè una forma più alta, più piena dell'essere, precisamente come in Dühring. L'esistenza porta alla *qualità*, la qualità alla *quantità*, precisamente come in Dühring. E perché non manchi nessun elemento essenziale, ecco che cosa ci racconta Dühring in un'altra occasione:

"Dal regno della insensibilità non si entra in quello della sensazione, malgrado ogni gradualità quantitativa, che con un *salto qualitativo* del quale noi (...) Possiamo affermare che si differenzia infinitamente dalla semplice gradazione di una medesima proprietà".

Questa è precisamente la linea nodale dei rapporti di misura di Hegel, nella quale un incremento o una diminuzione semplicemente quantitativi causano, in certi particolari punti nodali, un *salto qualitativo*; il che si ha per es. nel caso dell'acqua riscaldata o raffreddata in cui il punto di ebollizione e il punto di congelamento sono quei nodi nei quali si compie, a pressione normale, il salto in un nuovo stato di aggregazione, nei quali, quindi, la quantità si converte repentinamente in qualità.

La nostra indagine ha tentato, anch'essa, di andare sino alle radici e ha trovato, quali radici di quegli schemi fondamentali dühringiani che vanno alle radici... i "deliri febbrili" di un Hegel, le categorie della "Logica" hegeliana, Parte prima, Dottrina dell'essere, con la "sequenza" rigorosamente conforme al vecchio hegelismo e con un timido tentativo di occultare il plagio!

E non contento di rubare al più calunniato dei suoi predecessori tutta la schematizzazione dell'essere, Dühring, dopo aver portato egli stesso l'esempio surriferito della conversione repentina, a salti, della quantità alla qualità, ha la faccia tosta di dire di Marx:

"Come è comico per esempio l'appello" (di Marx) "alla *confusa e nebulosa* idea hegeliana che la *quantità si muta in qualità!*".

Confusa e nebulosa idea! Chi si converte qui repentinamente e chi è comico, signor Dühring?

Tutte queste belle cosette, quindi, non solo non sono "assiomaticamente risolte", secondo le prescrizioni, ma sono semplicemente riportate dall'esterno, cioè dalla "Logica" hegeliana. E precisamente, in modo tale che in tutto il capitolo non figura mai, neppure una volta, neanche la parvenza di un nesso interno, se non nella misura in cui anch'esso è preso in prestito da Hegel, e finalmente il tutto va a finire in un vuoto sottilizzare sullo spazio e il tempo, sul permanere e il cambiare.

Dall'essere, Hegel passa all'essenza, alla dialettica. Qui egli tratta delle determinazioni della riflessione, delle loro *opposizioni* e contraddizioni interne, come per es. positivo e negativo, arriva poi alla *causalità* o rapporto di causa ed effetto e chiude con la *necessità*. Non diversamente Dühring. Ciò che Hegel chiama dottrina dell'essenza, Dühring lo traduce in proprietà logiche dell'essere. Ma queste consistono anzitutto nell'"antagonismo di forze", in *opposizioni*. La contraddizione, per contro, Dühring la nega radicalmente. Ritourneremo più tardi su questo argomento. Egli passa poi alla *causalità* e da questa alla *necessità*. Se dunque Dühring dice di se stesso: "Noi che non filosofiamo *da una gabbia*", probabilmente intende che filosofa *in gabbia*, cioè *nella gabbia* dello schematismo hegeliano delle categorie.

---

## V. Filosofia della natura. Tempo e spazio

Passiamo ora alla *filosofia della natura*. Qui Dühring ha ancora una volta tutte le ragioni di essere insoddisfatto dei suoi predecessori. La filosofia della natura "è caduta così in basso da essere diventata un'arida pseudopoesia fondata sull'ignoranza" e "da esser toccata in sorte alla prostituita filosofastreria di uno Schelling e simili piccoli barattieri del sacerdozio dell'assoluto e mistificatori del pubblico". La stanchezza ci ha salvato da queste "deformità", ma sino ad ora essa ha fatto posto solo all'"inconsistenza"; "e per quel che concerne il gran pubblico, è notorio che la scomparsa di un ciarlatano più grande spesso non è stata, per un successore minore, ma più esperto negli affari, che l'occasione per ripetere, sotto mutata insegna, le produzioni dell'altro". Gli stessi naturalisti sentono poco "gusto per una escursione nel regno delle idee che abbracciano l'universo" e perciò non compiono, in campo teorico, che delle "improvvisazioni sconclusionate". C'è qui da fare un urgente salvataggio, e fortunatamente è presente Dühring.

Per apprezzare giustamente le rivelazioni che ora seguiranno sul dispiegamento del mondo nel tempo e sulla sua limitazione nello spazio, dobbiamo rifarci ad alcuni passi della "schematizzazione del mondo".

In perfetta concordanza con Hegel ("Enciclopedia", par. 93) all'essere viene attribuita l'infinità, quella che Hegel chiama la *cattiva* infinità, e questa infinità viene ora sottoposta a indagine.

"La forma più evidente di una infinità che debba essere pensata *senza contraddizioni* è l'indefinito accumularsi dei numeri nella serie matematica (...) come ad ogni numero noi possiamo sempre aggiungere un'altra unità, senza mai esaurire la possibilità di un'ulteriore numerazione, così anche ad ogni stato dell'essere succede uno stato ulteriore; e nell'illimitato prodursi di questi stati consiste l'infinità. Anche questa infinità, *pensata con esattezza*, non ha perciò che una sola forma fondamentale con una sola direzione. Cioè, sebbene per il nostro pensiero sia indifferente tracciare una direzione opposta nell'accumulazione degli stati, tuttavia l'infinità regressiva non è, con precisione, che una affermazione ideale concepita affrettatamente. Invero. Poiché essa dovrebbe aver percorso la realtà in direzione *inversa*, in ognuno dei suoi stati avrebbe dietro di sé una serie infinita di numeri. Ma con ciò si andrebbe incontro alla contraddizione inammissibile di una serie numerica



infinita e numerata; e così si dimostra assurdo il postulare ancora una seconda direzione dell'infinità".

La prima conclusione che si trae da questa concezione dell'infinità è che il concatenamento di cause ed effetti nel mondo deve, una volta, aver avuto un principio: "un numero infinito di cause, che debbano essersi già allineate in serie una accanto all'altra, è impensabile, non fosse altro per il fatto che esso postula come numerato l'innumere". Quindi l'esistenza di una *causa ultima* è dimostrata.

La seconda conclusione è "la legge del numero determinato: l'accumulazione di ciò che hanno di identico cose indipendenti di qualsiasi genere reale è pensabile solo come formazione di un numero determinato". Non solo il numero attuale dei corpi celesti deve in ogni istante essere un numero in sé determinato, ma lo deve essere anche il numero reale di tutte le più piccole parti di materia esistenti nel mondo. Quest'ultima necessità è la vera ragione per cui non può pensarsi nessun composto senza atomi. Ogni divisione reale ha sempre un limite finale, e deve averlo se non ha da presentarsi la contraddizione dell'innumere numerato. Per la stessa ragione, non solo il numero delle rivoluzioni che sino ad ora la terra ha compiuto intorno al sole deve essere un numero determinato, sebbene non possa essere indicato, ma tutti i processi naturali periodici debbono avere avuto un qualche principio, e tutte le forme differenti e le varietà della natura che si susseguono devono avere le loro radici in uno *stato eguale a se stesso*. Questo stato può, senza contraddizione, essere esistito sin dall'eternità, ma anche quest'idea sarebbe esclusa se in sé il tempo stesso fosse costituito da parti reali e non fosse invece diviso in modo meramente arbitrario mediante le possibilità ideali che il nostro intelletto pone. La cosa è diversa quando si tratta del contenuto reale ed in se stesso differenziato del tempo; questo tempo realmente riempito di fatti per loro natura distinguibili e le forme di esistenza di questa sfera appartengono precisamente, per via del loro essere distinto, all'ambito del numerabile. Immaginiamo uno stato che sia senza cambiamenti e che, nella sua eguaglianza con se stesso, non offra alcuna distinzione e alcuna successione di nessun genere; in questo caso anche il concetto più specifico di tempo si trasforma nell'idea più generale di essere. Che cosa possa significare l'accumularsi di un durare vuoto, non si può assolutamente pensare. Sin qui Dühring: ed egli è non poco entusiasta dell'importanza delle sue scoperte. Dapprima spera che esse "almeno non saranno prese per una verità di poco conto"; ma più tardi dice:

"Ci si ricordi di quei procedimenti *della più grande semplicità* con i quali noi abbiamo reso possibile ai concetti di infinità e alla loro critica di raggiungere *una portata sinora sconosciuta* (...) gli elementi della concezione universale dello spazio e del tempo che, dalla precisazione e dall'approfondimento presenti, hanno avuto una forma tanto *semplice*".

*Noi* abbiamo reso possibile! Precisazione e approfondimento presenti! Ma chi siamo noi, e quando ha luogo il nostro presente? Chi approfondisce e precisa?

"Tesi. Il mondo ha un principio nel tempo e, per quanto concerne lo spazio, è anche incluso in limiti. Dimostrazione: Infatti, se si ammette che il mondo non abbia un principio nel tempo, fino ad ogni istante dato sarà trascorsa una eternità, e conseguentemente nel mondo sarà trascorsa una serie infinita di stadi successivi delle cose. Ma ora, l'infinità di una serie consiste precisamente nel fatto che essa non può mai essere completata da una sintesi successiva. Dunque una serie infinita di mondi passati è impossibile, e con ciò un principio del mondo è condizione necessaria della sua esistenza; come dovevasi dimostrare. Riguardo al secondo punto, si ammetta, ancora una volta, il contrario; il mondo sarà un tutto dato e infinito di cose coesistenti. Ora, noi non possiamo pensare la grandezza di un quantum, che non sia dato ad ogni intuizione entro certi limiti, in nessun'altra maniera che mediante la sintesi delle due parti e non possiamo pensare la totalità di un tale quantum se non per mezzo della sintesi completa o per mezzo del ripetuto aggiungersi dell'unità a se stessa. Di conseguenza, per pensare il mondo che riempie tutti gli spazi, come un tutto, la

sintesi successiva delle parti di un mondo infinito dovrebbe ritenersi completata, cioè dovrebbe ritenersi trascorso, nella enumerazione di tutte le cose coesistenti, un tempo infinito, il che è impossibile. Per conseguenza un aggregato infinito di cose reali non può ritenersi come un tutto dato e conseguentemente nemmeno come dato *nello stesso tempo*. Ne consegue che un mondo, per quel che concerne l'estensione nello spazio, non è infinito, ma incluso nei suoi limiti; ciò che era il secondo punto" (da dimostrare).

Queste proposizioni sono copiate letteralmente da un libro ben noto, che apparve per la prima volta nel 1781 ed è intitolato "Critica alla ragion pura", di *Immanuel Kant*, dove ognuno può leggerle nella prima parte, seconda sezione, secondo libro, secondo capitolo, secondo paragrafo: Prima antinomia della ragion pura. A Dühring spetta perciò solamente la gloria di avere applicato il *nome* di legge del numero determinato ad un'idea espressa da Kant e di avere fatto la scoperta che una volta c'era un tempo nel quale non c'era tempo, sebbene ci fosse un mondo. Per tutto il resto, quindi per tutto ciò che nella disquisizione di Dühring ha ancora qualche senso, "noi" è Immanuel Kant e il "presente" non ha che novantacinque anni. "Semplicissimo", in verità! Notevole "portata sinora sconosciuta"!

Ma invero Kant non sostiene affatto che i teoremi surriferiti siano esauriti dalla sua dimostrazione. Al contrario: nella pagina di fronte egli afferma e dimostra l'opposto: che il mondo non ha un principio nel tempo e non ha un termine nello spazio; e fa consistere l'antinomia, la contraddizione insolubile, proprio nel fatto che delle due proposizioni l'una è altrettanto dimostrabile quanto l'altra. Gente di minore statura sarebbe probabilmente rimasta perplessa vedendo come "un Kant" trova qui una difficoltà insolubile. Non così il nostro valoroso manipolatore "di conclusioni e di vedute originali sin dalle fondamenta": di una antinomia di Kant costui copia intrepidamente ciò che gli può servire e il resto lo butta via.

Il problema per se stesso si risolve in modo molto semplice. Eternità nel tempo e infinità nello spazio consistono, già originariamente e secondo il semplice senso letterale delle parole, nel non aver un termine in *nessuna* direzione, né avanti né indietro, né su né giù, né a destra né a sinistra. Questa infinità è una cosa assolutamente diversa da quella di una serie infinita, infatti questa comincia a priori sempre da uno, da un primo membro. L'inapplicabilità di questa idea della serie al nostro oggetto diviene immediatamente evidente se la applichiamo allo spazio. La serie infinita, tradotta in linguaggio spaziale, è la linea tirata da un punto determinato, in una direzione determinata e prolungata all'infinito. È con ciò espressa, sia pure solo lontanamente, l'infinità dello spazio? Al contrario; per concepire le dimensioni dello spazio, si devono avere giusto sei linee tirate da questo unico punto in tre dimensioni opposte; e conseguentemente di queste dimensioni ne avremmo sei. Kant comprese così bene tutto questo, che solo indirettamente, per una via traversa, trasportò la sua serie numerica anche nella spazialità del mondo. Dühring, invece, ci costringe ad ammettere sei dimensioni nello spazio e subito dopo non trova parole sufficienti per esprimere la sua indignazione contro il misticismo matematico di Gauss, che non intendeva accontentarsi delle solite tre dimensioni dello spazio.

Applicata al tempo, la linea, o serie di unità, infinita nelle due direzioni ha un certo senso metaforico. Ma se ci rappresentiamo il tempo come numerato a partire da *uno*, o come una linea che parta da un *punto* determinato, con ciò diciamo in anticipo che il tempo ha un principio: diamo come presupposto precisamente ciò che dobbiamo dimostrare. Diamo all'infinità del tempo un carattere unilaterale, dimezzato; ma un'infinità unilaterale, un'infinità dimezzata, è una contraddizione anche in se stessa, il contrario esatto di una "infinità pensata senza contraddizioni". Da questa contraddizione possiamo venir fuori solo se ammettiamo che l'uno con cui cominciamo a numerare la serie, che il punto dal quale partiamo per misurare la linea, sia un qualunque uno della serie, un punto qualunque nella linea, riguardo ai quali, per la linea o per la serie, non ha alcuna importanza dove li poniamo.

Ma la contraddizione della "serie numerica infinita e numerata"? Saremo in grado di indagarla da vicino non appena Dühring ci avrà esibito il pezzo di bravura di *numerarla*. Ne ripareremo quando sarà riuscito a contare da  $-\infty$  (meno infinito) a zero. È chiaro invero che dovunque egli comincerà a contare, si lascerà sempre alle spalle una serie infinita e con essa il compito che doveva assolvere. Si provi solo a rovesciare la sua serie infinita  $1 + 2 + 3 + 4...$  e tenti di contare da capo, partendo dal termine infinito sino ad uno: sarà evidentemente il

tentativo di un uomo che non capisce affatto di che cosa si tratta. Ma c'è di più. Dühring, affermando che la serie infinita del tempo trascorso è numerata, afferma conseguentemente che il tempo ha un principio; infatti, diversamente non potrebbe, di certo, nemmeno cominciare a "numerare". Quindi ancora una volta introduce di soppiatto come presupposto ciò che deve dimostrare. L'idea della serie infinita e numerata, in altri termini, la legge dühringiana del numero determinato, legge che abbraccia l'universo, non è quindi che una *contradictio in adjecto*, contiene in se stessa una contraddizione, e invero una contraddizione *assurda*.

È chiaro che l'infinità che ha una fine, ma non ha un principio, non è più né meno infinita di quella che ha un principio ma non ha una fine. L'intuito dialettico più modesto avrebbe dovuto suggerire a Dühring che principio e fine sono necessariamente legati l'uno all'altra, come il polo nord e il polo sud, che, se si omette la fine, il principio diventa precisamente la fine, l'*unica* fine che la serie ha, e viceversa. Tutta l'illusione sarebbe impossibile senza la consuetudine propria della matematica di operare con serie infinite. Poiché nella matematica si deve partire dal determinato, dal finito, per arrivare all'indeterminato, all'infinito, tutte le serie matematiche, positive o negative, devono cominciare da uno, altrimenti sarebbe impossibile servirsene per calcolare. Ma l'esigenza ideale del matematico è molto lontana dall'essere una legge obbligatoria per il mondo reale.

Del resto Dühring non riuscirà a pensare senza contraddizione la reale infinità. L'infinità è una contraddizione ed è piena di contraddizioni. È già una contraddizione che una infinità debba essere composta puramente di cose finite, eppure questo avviene. La limitatezza del mondo materiale porta a contraddizioni non meno della sua illimitatezza, ed ogni tentativo di eliminare queste contraddizioni porta, come abbiamo visto, a nuove e peggiori contraddizioni. Precisamente *perché* l'infinità è una contraddizione, essa è un processo infinito che si svolge senza un termine nello spazio e nel tempo. La soppressione della contraddizione sarebbe la fine dell'infinità. Tutto questo Hegel lo aveva già compreso in modo assolutamente giusto e perciò egli tratta con meritato disprezzo anche quei signori che si stillano il cervello intorno a questa contraddizione.

Andiamo avanti. Dunque il tempo ha avuto un principio. Che cosa c'era prima di questo principio? Il mondo che si trovava in uno stato eguale a se stesso, immutabile. E poiché in questo stato non abbiamo mutamenti successivi, anche il concetto più specifico di tempo si trasforma nell'idea più generale dell'*essere*. In primo luogo, qui a noi non interessa affatto quali concetti si trasformino in testa a Dühring. Non si tratta del *concetto di tempo*, ma del tempo *reale* e di questo Dühring non si libererà tanto a buon mercato. In secondo luogo, per quanto il concetto di tempo possa trasformarsi nell'idea più generale dell'essere, non perciò noi faremo un passo avanti. Infatti, le forme fondamentali di tutto l'essere sono spazio e tempo, e un essere fuori del tempo è un assurdo altrettanto grande quanto un essere fuori dello spazio. L'"essere trascorso senza tempo" di Hegel, il neoschellingiano "essere impensabile in precedenza" sono idee razionali in confronto a quest'essere fuori dal tempo. Perciò Dühring si mette all'opera anche con molta cautela: parlando con precisione, probabilmente c'è un tempo, ma è un tempo tale che in fondo non si può chiamare tempo: il tempo, invero, in se stesso, non consta di parti reali, e solo dal nostro intelletto viene arbitrariamente diviso, solo un tempo realmente riempito di parti distinguibili appartiene alla sfera del numerabile: che cosa possa significare l'accumularsi di un vuoto durare è cosa che non si può assolutamente pensare. Che cosa possa significare questo accumularsi è cosa qui assolutamente indifferente; ci si chiede se il mondo, nello stato che qui è presupposto, dura, ha una durata nel tempo. Che a misurare una tale durata priva di contenuto non si ricavi niente, precisamente come a misurare lo spazio vuoto senza scopo e senza meta, è cosa che sappiamo già da lungo tempo, e anzi, proprio per via dell'insulsaggine di questo procedere, Hegel questa infinità la chiama anche *cattiva* infinità. Secondo Dühring il tempo esiste solo in virtù del cambiamento e non esiste il cambiamento nel tempo e in virtù del tempo. Precisamente perché il tempo è diverso e indipendente dal cambiamento, lo si può misurare per mezzo del cambiamento, infatti il misurare implica sempre una cosa diversa da quella da misurare. E il tempo nel quale non avvengono cambiamenti avvertibili è molto lontano da *non essere un tempo*; esso è invece il tempo *puro*, non affetto da mescolanze estranee, e quindi il tempo vero, il tempo *come tale*. Infatti se noi vogliamo cogliere il concetto di tempo in tutta la sua purezza, separato da ogni mescolanza estranea e indebita, siamo costretti a metter da parte come indebiti tutti i veri avvenimenti che accadono

simultaneamente o successivamente nel tempo, e conseguentemente a rappresentarci un tempo nel quale non avviene niente. Con ciò, dunque, noi non abbiamo fatto assorbire il concetto di tempo dall'idea generale dell'essere, ma siamo solo arrivati al concetto puro di tempo.

Ma tutte queste contraddizioni e impossibilità sono ancora un puro giuoco da bambino di fronte alla confusione in cui cade Dühring col suo stato iniziale eguale a se stesso del mondo. Se una volta il mondo era in uno stato in cui non avveniva assolutamente nessun cambiamento, come ha potuto passare da questo stato al cambiamento? Ciò che è assolutamente privo di cambiamento e che inoltre è in questo stato dall'eternità, non può da se stesso uscire da questo stato e passare a quello di movimento e di cambiamento. È necessario quindi che dall'esterno, dal di fuori del mondo, sia venuto un primo impulso che lo abbia posto in movimento. Ma è noto che il "primo impulso" non è che un'altra espressione per dire dio. Quel dio e quell'al di là che Dühring nella sua schematizzazione del mondo pretendeva di aver così bellamente liquidato, egli stesso li riporta tutti e due, precisati e approfonditi, nella filosofia della natura.

Inoltre Dühring dice:

"Laddove un elemento costante dell'essere ha una grandezza, questa rimarrà immutata nella sua determinatezza. Questo vale (...) per la materia e per l'energia meccanica".

Detto di passaggio, la prima proposizione fornisce un esempio prezioso della magniloquenza assiomatico-tautologica di Dühring: laddove una grandezza non cambia, resta la stessa. Quindi la quantità di energia meccanica che c'è nel mondo resta eternamente la stessa. Noi prescindiamo dal fatto che, nella misura in cui tutto questo è giusto, nella filosofia Descartes lo aveva già saputo e detto circa trecento anni fa, e che nella scienza della natura la dottrina della conservazione dell'energia da vent'anni è in voga dappertutto; prescindiamo anche dal fatto che Dühring, limitandola all'energia *meccanica*, non migliora in nessun modo questa dottrina. Ma dov'era l'energia meccanica al tempo dello stato d'immutabilità? A questa domanda Dühring ci rifiuta ostinatamente ogni risposta.

Signor Dühring, dov'era allora quell'energia meccanica che resta eternamente eguale a se stessa, e che cosa faceva? Risposta:

"Lo stato originario dell'universo o, più chiaramente, di un essere della materia privo di cambiamenti, non includente nessun accumularsi di cambiamenti nel tempo, è una questione che può essere respinta solo da quell'intelligenza che vede l'apice della saggezza nell'accumularsi della propria forza di procreazione".

Dunque: o accettate ad occhi chiusi il mio stato originario di immutabilità o io, il valido procreatore Eugen Dühring, vi dichiaro spiritualmente eunuchi. Certo più d'uno si spaventerà di tutto questo. Noi, noi che abbiamo visto qualche esempio della forza di procreazione di Dühring, potremo permetterci provvisoriamente di lasciare senza risposta l'elegante ingiuria e domandare ancora una volta: Ma, signor Dühring, per favore, come la mettiamo con l'energia meccanica?

Il sig. Dühring si confonde subito. In effetti, balbetta,

"l'assoluta identità di quello stato-limite iniziale non fornisce in se stessa nessun principio di transizione. Richiamiamoci tuttavia alla memoria che la situazione è, in fondo, eguale in ogni nuovo anello, per piccolo che sia, della catena delle esistenze che noi ben conosciamo. Chi, dunque, solleva difficoltà nel caso principale che ci sta davanti, stia attento a non dispensarsene in occasioni meno appariscenti. Inoltre la possibilità di inserire stati intermedi in gradazione progressiva sussiste, e con ciò si apre quel ponte della continuità che ci fa arrivare regressivamente sino all'estinzione del processo di cambiamento. In verità in sede puramente concettuale questa continuità non ci aiuta a superare la difficoltà dell'idea principale, ma essa è per noi la forma fondamentale di

ogni regolarità e di ogni processo di transizione altrimenti noto, cosicché noi abbiamo il diritto di servircene come di un anello di congiunzione tra quel primo stato di equilibrio e la sua rottura. Invece, se noi pensassimo l'equilibrio cosiddetto (!) immobile secondo quei concetti che ella nostra meccanica odierna sono ammessi senza nessuna particolare presa di posizione (!), non sarebbe assolutamente possibile indicare in che modo la materia sia potuta arrivare al processo di cambiamento".

Oltre alla meccanica delle masse ci sarebbe ancora una trasformazione del movimento delle masse in movimento delle particelle più piccole, ma riguardo al modo in cui questo accade,

"per questo noi non abbiamo a disposizione sino ad ora nessun principio generale e non dobbiamo perciò affatto meravigliarci se questi fenomeni vanno a perdersi un po' nell'oscurità".

Questo è tutto ciò che Dühring ha da dire. E in effetti per farci pascere di questi sotterfugi e di queste circonlocuzioni veramente miserevoli, dovremmo vedere il culmine della saggezza non solamente nell'autolimitarsi della propria forza di procreazione, ma anche nella più cieca superstizione. Da se stessa, lo conferma Dühring, l'assoluta identità non può pervenire al cambiamento. Non esiste di per sé nessun mezzo per cui l'equilibrio assoluto possa passare nel movimento. Che cosa c'è allora? Ci sono tre argomentazioni false e miserevoli.

Primo: si afferma che è altrettanto difficile dimostrare il passaggio da ogni anello, per piccolo che sia, della catena dell'esistenza a noi ben nota, al successivo. Sembra che Dühring ritenga i suoi lettori dei lattanti. La dimostrazione dei singoli passaggi e dei singoli nessi dei più piccoli anelli della catena dell'esistenza costituisce appunto il contenuto della scienza della natura, e se qualche cosa non va, nessuno pensa, neanche Dühring, di spiegare dal nulla il movimento avvenuto, ma solo dalla trasmissione, dalla trasformazione o dalla propagazione di un movimento precedente. Qui invece si tratta, come ammette egli stesso, di far sorgere il movimento dall'immobilità e quindi *dal nulla*.

Secondo: abbiamo il "ponte della continuità". Questo, certamente, in sede puramente concettuale non ci aiuta a vincere la difficoltà, ma noi abbiamo pure diritto di *usarlo* come anello di congiunzione tra l'immobilità e il movimento. Disgraziatamente la continuità dell'immobilità consiste nel *non* muoversi; rimane più misterioso che mai. Il modo con cui si possa così generare il movimento. Dühring frazioni pure in particelle infinitamente piccole il suo passaggio dal nulla di movimento al movimento universale e attribuisca a questo nulla una durata temporale lunga quanto vuole, non avremo progredito comunque neppure di un decimillesimo di millimetro. Dal nulla non possiamo mai arrivare a qualcosa senza un atto creativo, fosse anche questo qualche cosa piccolo come una differenziale matematica. Il ponte della continuità non è quindi neppure un ponte dell'asino, è un ponte che solo Dühring può passare.

Terzo: sino a quando la meccanica odierna avrà validità, ed essa secondo Dühring è una delle leve essenziali per la formazione del pensiero, non si potrà assolutamente indicare come si arriva dalla immobilità al movimento. Ma la teoria meccanica del calore ci mostra che un movimento di masse si trasforma, in circostanze determinate, in un movimento molecolare (sebbene anche qui un movimento proceda da un altro movimento e mai da uno stato d'immobilità) e questo, accenna timidamente Dühring, potrebbe fornirci, eventualmente, un ponte tra ciò che è strettamente statico (in equilibrio) e ciò che è dinamico (in movimento). Ma questi processi "vanno a perdersi un po' nell'oscurità". Ed è proprio nell'oscurità che Dühring ci lascia.

Con tutto questo approfondimento e con tutta questa precisazione siamo arrivati al punto di esserci sempre più sprofondati in un assurdo sempre più precisato e di avere toccato terra alla fine dove necessariamente dovevamo toccar terra: "nell'oscurità". Ma tutto questo preoccupa poco Dühring. Proprio alla pagina seguente ha la faccia tosta di affermare che egli ha potuto "concordare il concetto del permanere immutabile di un contenuto reale tratto immediatamente dal comportamento della materia e dalle forze meccaniche". E quest'uomo dà del "ciarlatano" ad altri!

Fortunatamente in tutto questo disperato smarrimento, in tutta questa disperata confusione nell'"oscurità", resta ancora una consolazione, ed è certo edificante: "La matematica degli abitanti di altri corpi celesti non può poggiare su assiomi diversi da quelli della nostra!".

## **VI. Filosofia della natura. Cosmogonia, fisica, chimica**

Nel corso ulteriore del nostro cammino arriviamo alle teorie sul modo in cui il mondo odierno si è formato. Sappiamo che uno stato di universale dispersione della materia fu l'idea da cui presero le mosse i filosofi ionici, ma che, dopo Kant particolarmente, l'ipotesi di una nebulosa primitiva ha avuto una funzione nuova, per cui gravitazione e irraggiamento di calore venivano ad essere i mezzi per la graduale formazione dei corpi celesti solidi. La teoria meccanica del calore della nostra epoca ha permesso di dare forma più determinata alle deduzioni sugli stati precedenti dell'universo. Con tutto ciò

"lo stato di dispersione gassosa può essere un punto di partenza di serie deduzioni, solo se si potrà determinare in precedenza più precisamente il sistema meccanico ad esso inerente. Altrimenti non solo l'idea resta in effetti nebulosa, ma anche la nebulosa primitiva diventa sempre più spessa e impenetrabile nel corso delle deduzioni (...) per ora tutto resta nel vago e nell'informe di un'idea di diffusione non meglio determinabile" e così "con questo universo gassoso" (avremo) "solo una concezione estremamente campata in aria".

La teoria kantiana della genesi di tutti gli odierni corpi celesti da masse nebuloze rotanti è stata il più grande progresso che l'astronomia abbia fatto dopo Copernico. Per la prima volta fu infirmata l'idea che la natura non abbia una storia nel tempo. Sino allora si riteneva che i corpi celesti permanessero sin dall'origine in stati e traiettorie sempre uguali; e se anche si ammetteva che nei singoli corpi celesti gli individui organici perissero, tuttavia i generi e le specie erano considerati immutabili. Certo la natura era visibilmente in continuo movimento, ma questo movimento appariva come l'incessante ripetizione degli stessi processi. In questa idea assolutamente conforme al modo di pensare metafisico, Kant aperse la prima breccia, e in verità in modo così scientifico che la massima parte degli argomenti da lui usati conservano anche oggi la loro validità. Certo la teoria kantiana, considerata rigorosamente, è ancora oggi un'ipotesi. Ma anche il sistema cosmologico copernicano, sino al giorno d'oggi, non è qualcosa di più, e dopo che la prova spettroscopica dell'esistenza di simili masse gassose incandescenti nella volta celeste ha annientato le affermazioni contrarie, l'opposizione scientifica alla teoria kantiana è stata ridotta al silenzio. Neanche Dühring può portare a termine la sua costruzione del mondo senza un tale stadio nebulare, ma se ne vendica, pretendendo che gli si debba mostrare il sistema meccanico esistente in questo stato nebulare e, poiché questo non è possibile, caricando lo stato nebulare di ogni sorta di epiteti ingiuriosi. Disgraziatamente la scienza moderna non può individuare questo sistema in modo da dar gioia a Dühring. Né, egualmente, può rispondere ad altre domande. Alla domanda: perché i corpi celesti non hanno la coda? sino ad ora si può solo rispondere: perché l'hanno perduta. Ma se ci si volesse impuntare e dire che così tutto rimane nel vago e nell'informe di un'idea di perdita non ulteriormente determinabile e che questa è una concezione estremamente campata in aria, con siffatte applicazioni della morale alla scienza della natura non avremmo fatto un passo avanti. Siffatte acrimonie e manifestazioni di insofferenza possono essere applicate sempre e dappertutto e proprio per questo fatto esse non sono mai a proposito e in nessun luogo. Chi impedisce poi a Dühring di scoprire da sé il sistema meccanico della nebulosa primitiva?

Per fortuna oggi sappiamo che la massa nebulare kantiana "è molto lontana dal coincidere con uno stato completamente eguale a se stesso del mezzo universale o, per esprimerci diversamente, con lo stato eguale a se stesso della materia". Una vera fortuna per Kant, il quale poteva accontentarsi di risalire dai corpi celesti esistenti alla sfera nebulare e ancora non poteva nemmeno immaginare lo stato eguale a se stesso della materia! Notiamo di passaggio che se nell'odierna scienza della natura la sfera nebulare kantiana viene indicata come nebulosa

primitiva, va da sé che questo fatto deve intendersi solo in un senso relativo. Essa è nebulosa primitiva, da una parte in quanto è l'origine dei corpi celesti e dall'altra in quanto è la forma più remota di materia alla quale possiamo sino ad oggi risalire. La qual cosa non esclude affatto, ma invece implica, che prima della nebulosa primitiva la materia abbia percorso una serie infinita di altre forme.

Dühring segna qui un suo vantaggio. Laddove noi, con la scienza, rimaniamo provvisoriamente fermi alla nebulosa primitiva, del pari provvisoria, la sua scienza della scienza lo aiuta a risalire ancora più in là, a quello "stato del mezzo universale, che non è possibile concepire né come puramente statico nel senso che quest'idea ha oggi, né come dinamico" e che quindi in generale non "è possibile concepire. L'unità di materia ed energia meccanica, che noi oggi designiamo col nome di mezzo universale, è per così dire una formula logico-reale per indicare lo stato eguale a se stesso della materia come il presupposto di tutti quegli stadi di sviluppo che sono numerabili".

Evidentemente ancora per molto tempo non ci libereremo dallo stato primitivo eguale a se stesso della materia. Questo stato è designato come unità di materia ed energia meccanica, e ciò è designato come una formula logico-reale ecc. Quindi non appena cessa l'unità di materia ed energia meccanica, comincia il movimento.

La formula logico-reale non è altro che un fiacco tentativo di rendere utilizzabili per la filosofia della realtà le categorie hegeliane dell'in sé e per sé. Per Hegel nell'in sé consiste l'identità originaria delle opposizioni non sviluppate celate in una cosa, in un processo, in un concetto; nel per sé si manifestano la distinzione e la separazione di questi elementi celati e comincia il loro conflitto. Dobbiamo quindi rappresentarci lo stato primitivo privo di movimento come unità di materia ed energia meccanica, e il passaggio al movimento come separazione e contrapposizione di entrambe. Quello che abbiamo guadagnato con ciò non è la prova della realtà di quello stato primitivo fantastico, ma solo questo, che lo si può comprendere sotto la categoria hegeliana dell'in sé e che la sua egualmente fantastica cessazione la si può comprendere sotto la categoria del per sé. Hegel, aiuto!

La materia, dice Dühring, è la portatrice di tutto ciò che è reale; conseguentemente non può esserci nessuna energia meccanica fuori della materia. L'energia meccanica è inoltre uno stato della materia. Ora nello stato primitivo, in cui niente avveniva, la materia era una cosa sola con il suo stato, l'energia meccanica. Più tardi, quando qualche cosa cominciò ad accadere, certamente allora questo stato diventò qualcosa di distinto dalla materia. Dovremmo dunque lasciarci pascere di queste frasi mistiche e dell'assicurazione che lo stato eguale a se stesso non era né statico, né dinamico, né in equilibrio, né in movimento. E non sappiamo ancora dove mai in quello stato fosse l'energia meccanica, né come dovremmo, senza un impulso esterno, cioè senza dio, passare dall'assoluta immobilità al movimento.

Prima di Dühring i materialisti parlavano di materia e movimento. Egli riduce il movimento all'energia meccanica come presunta forma fondamentale di esso, e conseguentemente si toglie la possibilità di intendere il nesso reale tra materia e movimento, del resto non chiaro neppure a tutti i materialisti precedenti. Eppure la cosa è abbastanza semplice. *Il movimento è il modo di esistere della materia.* Mai in nessun luogo c'è stata e può esserci materia senza movimento. Movimento nello spazio cosmico, movimento meccanico di masse più piccole nei singoli corpi celesti, vibrazione molecolare come calore o come corrente elettrica o magnetica, scomposizione e combinazione chimica, vita organica: sono queste le forme di movimento, nell'una o nell'altra o contemporaneamente in parecchie delle quali si trova, in ogni dato istante, ogni singolo atomo di materia cosmica. Ogni stato di quiete, ogni stato di equilibrio, è solo relativo, ha un senso solo in riferimento all'una o all'altra forma determinata di movimento. Un corpo sulla terra può trovarsi per es. in equilibrio meccanico, meccanicamente in quiete, ma questo fatto non impedisce per nulla che esso prenda parte al movimento della terra, come a quello di tutto il sistema solare; nella stessa maniera che non impedisce alle sue piccole particelle fisiche di compiere le vibrazioni determinate dalla sua temperatura, o ai suoi atomi di passare attraverso un processo chimico. Materia senza movimento è altrettanto impensabile quanto movimento senza materia. Il movimento è perciò tanto increabile e indistruttibile quanto lo è la materia stessa; ciò che la vecchia filosofia (Descartes) esprime dicendo che la quantità di movimento presente è sempre la stessa. Quindi il movimento non può essere creato, può solo essere trasmesso. Se un movimento è trasmesso da un corpo a un altro, in quanto si trasmette, è

attivo, lo si può considerare come causa del movimento; in quanto viene trasmesso, è passivo. Questo movimento attivo noi lo chiamiamo *energia*, il movimento passivo, *manifestazione dell'energia*. Conseguentemente è chiaro ed evidente che l'energia ha la stessa grandezza della sua manifestazione, perché in entrambe si compie precisamente *lo stesso* movimento.

Di conseguenza uno stato della materia privo di movimento si dimostra come una delle idee più vuote e più insulse, come un puro "delirio febbrile". Per arrivare a questo ci si deve rappresentare come quiete assoluta l'equilibrio meccanico relativo, in cui un corpo si può trovare su questa terra, e quindi estenderlo a tutto quanto l'universo. Ciò viene certamente facilitato riducendo il movimento universale alla semplice energia meccanica. E in questo caso la limitazione del movimento a semplice energia meccanica offre anche il vantaggio che ci si può rappresentare un'energia come se fosse in quiete, come vincolata e quindi momentaneamente inattiva. Se infatti la trasmissione di un movimento è, come accade molto spesso, un fenomeno alquanto complesso, che implica vari termini intermedi, si può differire la trasmissione effettiva ad un insieme fissato a piacere, omettendo l'ultimo anello della catena. Così avviene ad es. quando si carica un fucile e si ritarda il momento in cui, tirando il grilletto, dovrà compiersi la scarica, cioè la trasmissione del movimento sprigionato dall'accensione della polvere. Ci si deve quindi immaginare che la materia, durante lo stato immobile, eguale a se stesso, sia stata caricata di energia, e proprio questo è ciò che Dühring sembra intendere, ammesso che in generale intenda qualche cosa, come unità di materia ed energia meccanica. Questa idea è assurda, poiché attribuisce all'universo come assoluto uno stato che, per sua natura, è relativo, ed al quale quindi può essere soggetta, nel medesimo tempo, solo *una parte* della materia. Ma anche prescindendo da questo, rimane sempre la difficoltà di sapere, in primo luogo, come il mondo è arrivato ad essere caricato, poiché al giorno d'oggi i fucili non si caricano da sé, e poi di chi è il dito che ha tirato il grilletto. Potremo fare e dire quello che vogliamo: sotto la guida di Dühring ritorneremo sempre al... dito di dio.

Dall'astronomia il nostro filosofo della realtà passa alla meccanica e alla fisica e si rammarica che la teoria meccanica del calore, nel corso di una generazione, non sia stata portata sostanzialmente più avanti del punto a cui l'aveva portata a poco a poco Robert Mayer. Inoltre, egli dice, la cosa resta molto oscura; dobbiamo

"ricordarci sempre che insieme agli stati di movimento della materia esistono anche condizioni statiche e che queste ultime non sono misurabili in lavoro meccanico (...) se precedentemente abbiamo designato la natura come una grande lavoratrice e prendiamo ora questa espressione nel suo senso rigoroso, dobbiamo ancora aggiungere che gli stati eguali a se stessi e le condizioni di quiete non rappresentano alcun lavoro meccanico. Quindi ancora una volta manca il ponte di passaggio dallo statico al dinamico, e se sinora il cosiddetto calore latente è rimasto uno scoglio per la teoria, ancora qui dobbiamo riconoscere una lacuna che meno che mai si dovrebbe misconoscere nelle applicazioni cosmiche".

Tutto questo sproloquio in tono oracolare non è altro, ancora una volta, che lo sfogo della cattiva coscienza che sente molto bene che, con quel suo far sorgere il movimento dall'assoluta immobilità, si è arenata senza alcuna possibilità di salvezza e pur si vergogna di ricorrere all'unico salvatore, cioè al creatore del cielo e della terra. Se neanche nella meccanica, inclusa quella del calore, si può trovare il ponte di passaggio dallo statico al dinamico, dall'equilibrio al movimento, come dovrebbe Dühring essere tenuto a trovare il suo ponte di passaggio dallo stato privo di movimento al movimento? E così sarebbe allora felicemente fuori dai guai.

Nella comune meccanica, il ponte di passaggio dallo statico al dinamico è l'impulso dall'esterno. Se una pietra del peso di un quintale viene portata a dieci metri di altezza e sospesa liberamente in modo a rimanere appesa lassù in uno stato eguale a se stesso e in condizione di queste, si dovrebbe far appello ad un pubblico di lattanti per poter affermare che l'attuale posizione di questo corpo non rappresenti nessun lavoro meccanico o che la distanza dalla posizione precedente non sia misurabile in lavoro meccanico. Un qualunque passante spiegherà senza fatica a Dühring che la pietra non è andata lassù ad appendersi da se stessa alla corda, e un qualunque manuale di meccanica gli potrà dire che se egli lascerà ricadere la pietra, questa nella



sua caduta produrrà tanto lavoro meccanico quanto ne è occorso per elevarla a dieci metri d'altezza. Anche il fatto più semplice, che la pietra è sospesa lassù, rappresenta un lavoro meccanico; infatti, se resta sospesa abbastanza a lungo, la corda si spezzerà non appena, in seguito a un processo di decomposizione chimica, non è più sufficientemente forte da reggere la pietra. Ma, secondo Dühring, tutti i processi meccanici possono ridursi a siffatte forme fondamentali semplici, e deve ancora nascere l'ingegnere che sia incapace di trovare il ponte di passaggio dallo statico al dinamico, se dispone di un impulso sufficiente.

Certo per il nostro metafisico è un osso molto duro, è una pillola molto amara il fatto che il movimento abbia a trovare la sua misura nel suo contrario, nella quiete. È veramente una contraddizione stridente, ed ogni *contraddizione* è, per Dühring, un *controsenso*. Ciò nondimeno è un fatto che la pietra che sta sospesa rappresenta, precisamente come un fucile carico, una quantità determinata di movimento meccanico, che può misurarsi con precisione, mediante il suo peso e la sua distanza dal suolo, e che può risolversi indifferentemente in varie maniere, per es. con la caduta diretta, con lo slittamento su un piano inclinato, col far girare un albero di trasmissione. Per la concezione dialettica non costituisce per nulla una difficoltà il fatto che il movimento possa essere espresso mediante il suo contrario, la quiete. Per questa concezione, come abbiamo visto, l'opposizione completa è solo relativa; non esistono né quiete assoluta né equilibrio incondizionato. Il movimento nella sua singolarità tende all'equilibrio, il movimento nella sua totalità, a sua volta, sopprime l'equilibrio. Così quiete ed equilibrio, dove si riscontrano, sono il risultato di un movimento limitato, ed è evidente che questo movimento può essere misurato mediante il suo risultato, in esso può essere espresso e partendo da esso può essere ristabilito in una forma o nell'altra. Ma Dühring non può appagarsi di una presentazione così semplice della cosa. Da buon metafisico, tra movimento ed equilibrio scava prima una voragine paurosa, che nella realtà non esiste, poi si stupisce di non poter trovare un ponte gettato su questa voragine che egli stesso ha costruito. Avrebbe potuto egualmente inforcare il suo metafisico Ronzinate e andare a caccia della kantiana "cosa in sé"; infatti questo e nient'altro è ciò che alla fine si nasconde dietro questo introvabile ponte.

Ma che ne è della teoria meccanica del calore e del calore vincolato o latente che è "restato uno scoglio" per questa teoria?

Se si prende una libbra di ghiaccio alla temperatura del punto di congelamento dell'acqua e, in condizioni di pressione atmosferica normale, mediante il calore la si trasforma in una libbra di acqua alla stessa temperatura, sparisce una quantità di calore che sarebbe sufficiente per elevare da 0° a 79,4° della scala del termometro centigrado la stessa libbra di acqua o per elevare di un grado 79,4 libbre di acqua. Se si riscalda questa libbra di acqua fino al punto di ebollizione, cioè a 100°, e quindi la si trasforma in vapore a 100°, prima che l'ultima goccia di acqua si sia trasformata in vapore, sparisce una quantità di calore quasi sette volte maggiore, sufficiente per elevare di un grado 537,2 libbre di acqua. Questo calore che è sparito si chiama calore *latente*. Se per raffreddamento si trasforma il vapore in acqua e l'acqua in ghiaccio, questa stessa quantità di calore che prima era latente diventa a sua volta *libera*, cioè percepibile e misurabile come calore. Questa liberazione del calore col condensarsi del vapore e col congelarsi dell'acqua è la causa per cui il vapore, quando viene raffreddato a 100°, solo gradualmente si trasforma in acqua e per cui una massa di acqua alla temperatura del punto di congelamento, solo molto lentamente si trasforma in ghiaccio. Questi sono i fatti. La questione è ora: che cosa accade del calore mentre è latente?

La teoria meccanica del calore, secondo la quale il calore consiste in una oscillazione maggiore o minore, a seconda della temperatura e dello stato di aggregazione, delle più piccole particelle fisicamente attive (molecole) dei corpi, oscillazione che in certe circostanze può trasformarsi in ogni forma di movimento, spiega la cosa partendo dal fatto che il calore sparito ha compiuto un lavoro, si è trasformato in lavoro. Quando il ghiaccio fonde, la connessione stretta e salda delle singole molecole tra loro viene rotta e viene trasformata in una giustapposizione slegata; quando l'acqua evapora, al punto di ebollizione si presenta uno stato in cui le singole molecole non esercitano assolutamente nessun rilevante influsso l'una sull'altra e sotto l'azione del calore si disperdono perfino in tutte le direzioni. È chiaro ora che le singole molecole di un corpo allo stato gassoso sono provviste di un'energia di gran lunga maggiore che allo stato solido. Il calore latente non è quindi sparito, esso si è semplicemente trasformato ed ha assunto la forma di tensione molecolare. Non appena vien meno la condizione alla quale le

molecole possono mantenere questa loro assoluta o relativa libertà reciproca, non appena, cioè, la temperatura scende al di sotto del minimo di  $100^{\circ}$  e rispettivamente di  $0^{\circ}$ , questa tensione sparisce, le molecole urgono l'una verso l'altra con la stessa forza con la quale prima fuggivano l'una dall'altra, e questa forza sparisce, ma solo per riapparire come calore, e invero precisamente come quella stessa quantità di calore che prima era latente. Naturalmente questa spiegazione è un'ipotesi, come tutta la teoria meccanica del calore, in quanto nessuno sinora ha mai visto una molecola e tanto meno una molecola in vibrazione. Proprio per questo essa è certamente piena di lacune, come tutta la teoria che è ancora molto giovane, ma almeno essa può spiegare il processo senza in nessun modo venire in conflitto con l'indistruttibilità e l'increabilità del movimento ed è atta a render conto persino con precisione della presenza del calore durante la metamorfosi. Il calore latente o vincolato non è quindi uno scoglio per la teoria meccanica del calore. Al contrario questa teoria per la prima volta giunge ad una spiegazione razionale del processo, e uno scoglio può sorgere tutt'al più dal fatto che i fisici continuano a designare il calore che si è trasformato in un'altra forma di energia molecolare con l'espressione invecchiata e diventata impropria di calore "vincolato".

Quindi gli stati eguali a se stessi e le condizioni degli stati di aggregazione, solido, liquido e gassoso, rappresentano, in verità, lavoro meccanico, in quanto il lavoro meccanico è la misura del calore. Tanto la crosta solida della terra quanto l'acqua dell'oceano, nel loro stato attuale di aggregazione, rappresentano una quantità assolutamente determinata di calore sprigionatosi, al quale, si intende, corrisponde una quantità parimente determinata di energia meccanica. Nel passaggio dalla sfera gassosa dalla quale è sorta la terra, allo stato fluido di aggregazione, e, più tardi, lo stato gran parte solido di aggregazione, un quantum determinato di energia molecolare è stato irraggiato come calore nello spazio celeste. La difficoltà di cui va misteriosamente brontolando Dühring, non esiste dunque: anche nelle applicazioni cosmiche possiamo certo incontrare deficienze e lacune, dovute all'imperfezione dei nostri mezzi di conoscenza, ma non urteremo mai in ostacoli teoricamente insuperabili. Il ponte di passaggio dallo statico al dinamico è anche qui l'impulso esterno, raffreddamento o riscaldamento, occasionato da altri corpi che agiscano sull'oggetto che si trova in equilibrio. Quanto più ci inoltriamo in questa filosofia della natura dühringiana, tanto più impossibili appaiono i tentativi di spiegare il movimento partendo dall'immobilità, o di trovare quel ponte su cui ciò che è puramente statico, in quiete, può arrivare *da se stesso* a ciò che è dinamico, al movimento.

Con ciò ci saremo felicemente liberati per qualche tempo dello stato primitivo uguale a se stesso. Dühring passa alla chimica e coglie quest'occasione per rivelarci le seguenti tre leggi di permanenza della natura acquisite sinora dalla filosofia della realtà:

1) la quantità della materia universale; 2) quella degli elementi (chimici) semplici; 3) quella dell'energia meccanica, sono immutabili.

Quindi, increabilità e indistruttibilità, sia della materia che delle sue parti costitutive semplici, nella misura in cui essa ne ha, e indistruttibilità e increabilità del movimento; vecchi fatti universalmente noti, espressi in modo estremamente inadeguato: ecco l'unico elemento effettivamente positivo che Dühring è in grado di offrirci come risultato della sua filosofia della natura e del mondo inorganico. Tutte cose che sapevamo da lungo tempo. Quel che non sapevamo è che esse siano "leggi di permanenza" e come tali "proprietà schematiche del sistema delle cose". Qui noi dobbiamo dire di nuovo quello che abbiamo detto sopra a proposito di Kant: Dühring prende una qualsiasi storiella nota a tutti, ci appiccica un'etichetta dühringiana, e chiama questo: "conclusioni e vedute fundamentalmente originali ... idee che creano un sistema... scienza che va alle radici".

Ma ci vuol altro perché ci si debba disperare per questa ragione. Quali che siano le deficienze che scienza che più va alle radici e la migliore organizzazione della società possano avere, una cosa Dühring può affermare con precisione:

"La quantità di oro esistente nell'universo deve in ogni epoca essere stata sempre la stessa e tanto poco può essersi cresciuta o diminuita quanto la materia universale".

Ma che cosa possiamo comprarci con quest'"oro esistente", questo disgraziatamente Dühring non lo dice.

---

## VII. Filosofia della natura. Mondo organico

"Dalla meccanica della pressione e dell'urto al legame delle sensazioni e dei pensieri si stende un'unica e unitaria serie di gradini intermedi".

Con questa assicurazione Dühring si risparmia di dire qualche cosa di più sull'origine della vita, sebbene da un pensatore che è risalito, seguendo lo sviluppo del mondo, sino allo stato eguale a se stesso e che si sente tanto a casa sua sugli altri corpi celesti, ci si dovessero pur aspettare anche delle informazioni precise. Del resto quell'asserzione è esatta solo per metà, finché non venga integrata dalla linea nodale delle relazioni di misura di Hegel, della quale abbiamo già fatto menzione. Malgrado ogni gradualità, il passaggio da una forma di movimento ad un'altra rimane sempre un salto, una svolta decisiva. Così il passaggio dalla meccanica dei corpi celesti a quella delle masse minori che esistono su un singolo corpo celeste; altrettanto il passaggio dalla meccanica delle masse alla meccanica delle molecole, includendo le forme di movimento che indaghiamo nella fisica propriamente detta: calore, luce, elettricità, magnetismo; egualmente, il passaggio dalla fisica delle molecole alla fisica degli atomi, la chimica, si compie a sua volta con un salto netto, e questo è ancor più chiaramente il caso del passaggio dall'azione chimica ordinaria al chimismo dell'albumine che chiamiamo vita. Nell'interno della sfera della vita i salti diventano sempre più rari ed insensibili. È quindi di nuovo Hegel che Dühring deve correggere.

Il passaggio concettuale al mondo organico viene fornito a Dühring dal concetto di finalità. Questo concetto è a sua volta preso a prestito da Hegel che nella "Logica", Dottrina del concetto, passa dal chimismo alla vita mediante la teleologia o dottrina della finalità. Dovunque gettiamo lo sguardo, in Dühring ci imbattiamo sempre in una "credenza" hegeliana che disinvoltamente spaccia per quella sua propria scienza che va alle radici. Andremmo troppo in là se indagassimo qui in che misura sia giustificata ed opportuna l'applicazione delle idee di finalità e di mezzo al mondo organico. In ogni caso, anche l'applicazione della "finalità interna" hegeliana, cioè di una finalità che non è introdotta nella natura mediante un terzo che agisce intenzionalmente, come sarebbe la saggezza della provvidenza, ma invece è insita nella necessità della cosa stessa, porta costantemente in gente non perfettamente ferrata in filosofia, all'interpolazione inconsiderata di azione cosciente e intenzionale. Lo stesso Dühring che, di fronte al più piccolo moto "spiritistico" altrui, cade in un'indignazione morale smisurata, assicura "con decisione che le sensazioni istintive (...) essenzialmente sono state create per la soddisfazione che è legata alla loro attività". E ci racconta che la povera natura "deve sempre ricominciare da capo a mantenere in ordine il mondo oggettivo", e che inoltre ha anche da sbrigare più di un affare "che esige da parte della natura una sottigliezza maggiore di quella che di solito le si concede". Ma la natura non solo *sa* perché fa or questa or quella cosa, non solo deve sbrigare i servizi di una domestica tutt'fare, non solo ha della sottigliezza, ciò che è già un simpatico grado di perfezione nel pensiero soggettivo consapevole, ma ha anche una volontà. Infatti l'ulteriore attributo degli istinti, cioè che essi compiano inoltre reali funzioni naturali, nutrizione, propagazione, ecc., questo ulteriore attributo "dobbiamo ritenere che sia *voluto* non direttamente, ma solo indirettamente". Con ciò siamo arrivati ad una natura che pensa ed agisce consapevolmente, siamo quindi già sul ponte, ma non sul ponte che porta dallo statico al dinamico, bensì su quello che porta dal panteismo al deismo. O forse aggrada a Dühring fare, una volta tanto, un po' di quella "semipoesia che è propria della filosofia della natura"?

Impossibile. Tutto ciò che il nostro filosofo della realtà ci sa dire sulla natura organica, si limita alla lotta contro questa semipoesia della filosofia della natura, contro "la ciarlataneria con le sue superficiali facilonerie e con le sue mistificazioni pseudo-scientifiche", contro i "caratteri di pura poesia" del *darwinismo*.

Prima di ogni altra cosa si rimprovera a Darwin di trasferire la teoria malthusiana della popolazione dall'economia alla scienza della natura, di essere prigioniero delle idee degli allevatori di animali, di fare, sulla lotta per l'esistenza, della semipoesia non scientifica; e inoltre

tutto il darwinismo, toltone quanto è stato mutato da Lamarck, è un atto di brutalità diretta contro l'umanità.

Darwin aveva riportato dai suoi viaggi scientifici l'idea che le specie vegetali e animali, anziché essere costanti, sono variabili. Per proseguire nello sviluppo di questi pensieri dopo il suo ritorno, non gli si offriva miglior campo di osservazione che l'allevamento delle piante e degli animali. Per questo scopo l'Inghilterra è proprio il paese classico; ciò che si è fatto in altri paesi, per es. in Germania, non può dare neanche lontanamente la misura di ciò che a questo riguardo è stato raggiunto in Inghilterra. Inoltre la maggior parte dei successi appartengono agli ultimi cento anni, cosicché la constatazione dei fatti presenta poche difficoltà. Ora, Darwin trovò che tale allevamento aveva provocato artificialmente, in piante ed animali della stessa specie, differenze maggiori di quelle che si presentavano tra specie che in generale sono riconosciute come differenti. Quindi, da una parte era dimostrata la modificabilità delle specie sino ad un certo grado, dall'altra la possibilità di antenati comuni per organismi che possedevano caratteri specifici differenti. Darwin si diede ora ad indagare la possibilità che nella natura si trovino cause che, senza l'intenzione cosciente dell'allevatore, tuttavia alla lunga provochino negli organismi viventi modificazioni analoghe a quelle provocate dall'allevamento artificiale. Queste cause egli le trovò nella sproporzione tra il numero enorme di germi prodotti dalla natura e il numero ristretto di organismi che effettivamente raggiungono la maturità. Ma poiché ogni germe tende allo sviluppo, sorge necessariamente una lotta per l'esistenza che si presenta non solo come l'atto diretto, corporeo, di combattersi o di mangiarsi, ma anche, perfino nelle piante, come lotta per lo spazio e per la luce. Ed è evidente che in questa lotta avranno la migliore prospettiva di raggiungere la maturità e di riprodursi quegli individui che posseggono certe particolarità individuali che, per insignificanti che siano, sono però vantaggiose nella lotta per l'esistenza. Queste proprietà individuali hanno perciò la tendenza a trasmettersi ereditariamente e, se si presentano in più individui della stessa specie, ad incrementarsi, per trasmissione ereditaria accumulata, nella direzione che hanno preso; mentre gli individui che non posseggono queste proprietà, soccombono più facilmente nella lotta per l'esistenza e gradualmente spariscono. In questa maniera una specie si modifica per selezione naturale, mediante la sopravvivenza del più adatto.

Contro questa teoria darwiniana Dühring dice che l'origine di quest'idea per la lotta dell'esistenza debba, come Darwin stesso avrebbe confessato, ricercarsi in una generalizzazione delle vedute dell'economista Malthus, teorico del fenomeno della popolazione, e che conseguentemente sarebbe affetta da tutte quelle pecche che sono proprie delle vedute di sapore sacerdotale di Malthus sulla pressione demografica. Ora, a Darwin, neanche da lontano è mai venuto in mente di dire che l'*origine* dell'idea della lotta per l'esistenza si debba ricercare in Malthus. Egli dice solamente che la sua teoria della lotta per l'esistenza è la teoria di Malthus applicata a tutto il mondo animale e vegetale. Per quanto grosso possa essere il granchio preso da Darwin nell'accettare ingenuamente, senza averla esaminata, la dottrina di Malthus, ognuno vede a prima vista che non occorrono gli occhiali di Malthus per percepire la lotta per l'esistenza nella natura, la contraddizione, cioè, tra l'innumerabile quantità di germi che la natura produce a profusione e il ristretto numero di essi che in generale può arrivare a maturità; contraddizione che si risolve in effetti, per la massima parte, in una lotta, a volte straordinariamente crudele, per l'esistenza. E come la legge del salario ha conservato il suo valore anche dopo che da gran tempo sono screditati gli argomenti di Malthus sui quali la faceva poggiare Ricardo, così nella natura può egualmente aver luogo la lotta per l'esistenza, anche senza nessuna interpretazione maltusiana. Del resto gli organismi della natura hanno egualmente le loro leggi demografiche, le quali vengono poco o niente indagate, ma la cui constatazione sarà di importanza decisiva per la teoria dell'evoluzione delle specie. E chi ha dato anche in questa direzione l'impulso decisivo? Nessun altro che Darwin.

Dühring si guarda bene dall'entrare in questo lato positivo della questione. Invece deve sempre ritornare in discussione la lotta per l'esistenza. È escluso a priori che si possa parlare di una lotta per l'esistenza tra piante prive di coscienza e bonari erbivori: "ora in senso preciso e determinato la lotta per l'esistenza rientra nella brutalità se e in quanto l'alimentazione avviene rapinando e divorando". E, dopo aver ridotto il concetto di lotta per l'esistenza a questi limiti angusti, Dühring può lasciar libero corso alla sua indignazione sulla brutalità di questo concetto, che egli stesso ha limitato alla brutalità. Ma questa indignazione morale colpisce solo Dühring,

che invero è il solo autore della lotta per l'esistenza ridotta a questi limiti, e perciò ne è il solo responsabile. Non è dunque Darwin colui "che cerca nel dominio delle fiere le leggi e l'intelligenza di ogni azione della natura", ché anzi Darwin aveva incluso nella lotta precisamente tutta la natura organica, ma è invece uno spauracchio fantastico allestito da Dühring stesso. Il *nome* di lotta per l'esistenza può del resto essere volentieri sacrificato alla collera altamente morale di Dühring. Che la *cosa* esista anche tra le piante glielo può provare ogni prato, ogni campo di grano, ogni bosco; e non si tratta del nome, se, cioè, tutto questo debba chiamarsi "lotta per l'esistenza" o "mancanza di condizioni per l'esistenza e suoi effetti meccanici", si tratta invece di sapere come questo fatto agisca sulla conservazione o sulla modificazione delle specie. Su questo Dühring persiste in un silenzio perfettamente eguale a se stesso. Quindi provvisoriamente bisognerà accontentarsi della selezione naturale.

Ma il darwinismo "produce dal nulla le sue trasformazioni e le sue differenziazioni". In verità Darwin, laddove tratta della selezione naturale, astrae dalle *cause* che hanno provocato le modificazioni dei singoli individui, e tratta anzitutto del modo e della maniera in cui tali variazioni individuali a poco a poco diventano caratteristiche di una razza, di una varietà, di una specie. Per Darwin, prima di ogni altra cosa, si tratta di trovare non tanto queste cause, le quali sinora sono in parte del tutto sconosciute, in parte possono essere indicate soltanto in una maniera del tutto generale, quanto invece una forma razionale nella quale i loro effetti si fissino e acquistino un valore durevole. Che Darwin abbia inoltre attribuito alla sua scoperta una sfera d'azione esagerata, che ne abbia fatta una leva per la modificazione della specie, e che abbia trascurato le cause delle modificazioni individuali ripetute, per occuparsi della forma in cui si generalizzano, è un errore che ha in comune con tutti quelli che compiono un progresso. Inoltre, se Darwin fa uscire dal nulla le sue trasformazioni individuali, e vi applica esclusivamente "la pazienza del selettore", il selettore deve perciò egualmente far nascere *dal nulla* le sue trasformazioni delle specie animali e vegetali, non solamente immaginate, ma reali. Ma chi ha dato l'impulso per indagare da dove propriamente sorgano queste trasformazioni e queste differenziazioni, ancora una volta non è altro che Darwin.

Di recente, specialmente nell'opera di Haeckel, l'idea della selezione naturale è stata estesa e la variazione della specie è stata intesa come risultato dell'azione reciproca dell'adattamento e della trasmissione ereditaria, rappresentandosi nel processo l'adattamento come l'aspetto che produce le modificazioni, la trasmissione ereditaria come l'aspetto che le conserva. Ma per Dühring neanche questo, ancora una volta, è giusto.

"Un vero e proprio adattamento alle condizioni di vita, quali vengono fornite o sottratte dalla natura, postula istinti e attività che sono idealmente determinati. In caso contrario l'adattamento è solo un'apparenza e la causalità che allora agisce non si eleva al disopra dei gradi inferiori del mondo della fisica, della chimica e della fisiologia generale".

Di nuovo è il nome quello che fa dispetto a Dühring. Ma quale che sia il nome da dare al processo, la questione qui è questa: mediante tali processi sono o non sono provocate modificazioni nelle specie organiche? E ancora una volta Dühring non dà nessuna risposta.

"Se una pianta, nel suo sviluppo, prende una direzione nella quale riceve la maggior quantità di luce, questo effetto dello stimolo non è stato che una combinazione di forze fisiche e di agenti chimici, e se qui si vuol parlare non metaforicamente ma propriamente di un adattamento, ciò significa portare nei concetti una confusione *spiritistica*."

Così severo è contro gli altri lo stesso uomo che sa in modo assolutamente preciso per *volontà* di chi la natura fa una cosa o l'altra, che parla della *sottigliezza* della natura, anzi della sua *volontà*; confusione spiritistica, in effetti, ma dove? In Haeckel o in Dühring?

E non solo confusione spiritistica, ma anche logica. Abbiamo visto che Dühring insiste con tutte le sue forze a far valere nella natura il concetto di fine: "La relazione di mezzo e fine non postula in nessun modo una intenzione cosciente". Ma che cos'è dunque l'adattamento senza

intenzione cosciente, senza quella meditazione di idee, contro la quale egli si infervora tanto, se non una siffatta attività finalistica incosciente?

Se quindi le raganelle e gli insetti erbivori sono verdi, se gli animali del deserto sono giallo-sabbia, se gli animali polari sono prevalentemente del colore bianco della neve, è certo che essi non si sono appropriati di questi colori intenzionalmente o seguendo una qualche idea; al contrario i colori si possono spiegare partendo da forze fisiche e da agenti chimici. Eppure è innegabile che questi animali sono *adattati* secondo un fine, con quei colori, al mezzo nel quale vivono e, precisamente, perché in tal modo sono molto meno visibili ai loro nemici. Del pari gli organi con cui certe piante catturano e mangiano gli insetti che si posano su di esse, sono adattati a questa attività e adattati persino secondo un fine. Se ora Dühring insiste sul fatto che l'adattamento deve essere effettuato da idee, egli non fa che dire con altre parole che l'attività secondo un fine deve essere del pari mediata da idee, cosciente, intenzionale. E con questo siamo arrivati ancora una volta, come avviene di solito nella filosofia della realtà, al creatore che agisce finalisticamente, a dio. "Nel passato un siffatto modo di intendere lo si chiamava deismo e non era tenuto in gran conto" (dice Dühring); "ma oggi anche sotto questo rapporto sembra che *ci si* sia sviluppati a rovescio".

Dall'adattamento veniamo all'ereditarietà. Anche qui il darwinismo, secondo Dühring, è completamente su falsa strada. Tutto il mondo organico, affermerebbe Dühring, discende da un essere primitivo, per così dire sarebbe la progenie di un solo essere. Per Darwin non esisterebbe assolutamente coordinazione per sé stante di prodotti naturali della stessa specie, senza la mediazione di una discendenza comune, e perciò con le sue vedute retrospettive Darwin dovrebbe alla fine trovarsi ben presto al punto in cui il filo della generazione o di altra propagazione gli si spezza tra le mani.

L'affermazione che Darwin faccia derivare tutti gli organismi attualmente esistenti da un essere primitivo è, per esprimerci cortesemente, "una libera creazione e una libera immaginazione" di Dühring. Darwin dice espressamente nella penultima pagina della "Origin of Species", 6ª edizione, che egli considera "tutti gli esseri non come creazioni particolari, ma come i discendenti, in linea diretta, di alcuni pochi esseri". E Haeckel va ancora notevolmente avanti e ammette "in ceppo assolutamente indipendente per il regno vegetale e un secondo per il regno animale" e tra l'uno e l'altro "un ceto numero di ceppi indipendenti di protisti, ciascuno dei quali si è sviluppato in modo assolutamente indipendente da quelli, partendo da una forma peculiare di monera archigonia" ("Storia della creazione", pag. 397). Questo essere primitivo è stato inventato da Dühring, solo per screditarlo il più possibile mediante il parallelo con l'ebreo primitivo, Adamo; ma in quanto a lui, cioè a Dühring, è capitata la disgrazia che gli è rimasto ignoto in che modo, attraverso le scoperte assirologiche di Smith, questo ebreo primitivo si rivela semita primitivo; e che tutta la storia biblica della creazione e del diluvio si presenta come un frammento del ciclo degli antichi riti religiosi pagani, comune agli ebrei e ai babilonesi, ai caldei e agli assiri.

È certo un rimprovero duro contro Darwin, ma inevitabile, che alla fine egli si trovi ben presto al punto in cui il filo della discendenza gli si spezza tra le mani. Disgraziatamente tutta la nostra scienza della natura merita questo rimprovero. Là dove il filo della discendenza le si spezza tra le mani, essa è "alla fine". Sinora essa non è ancora riuscita a creare essere organici senza farli discendere da altri; anzi non è ancora mai riuscita a produrre un semplice protoplasma o altre sostanze albuminose derivandole dagli elementi chimici. Sinora sull'origine della vita non può dire con precisione più di questo: che essa deve essersi compiuta per via chimica. Ma forse la filosofia della realtà è in condizione di poterle venire in aiuto, poiché essa dispone di prodotti della natura coordinati in modo indipendente e che non hanno l'intermediario di una discendenza comune. Come possono essersi originati? Per generazione spontanea? Ma sinora anche i più temerari rappresentanti della generazione spontanea non hanno avuto la pretesa che produrre altro che batteri, germi di funghi e altri organismi molto primitivi e non insetti, pesci, uccelli o mammiferi. Ora se questi prodotti naturali della stessa specie -beninteso organici, che di questi solamente qui si parla- non sono connessi tra loro mediante discendenza, essi, o ciascuno dei loro antenati, debbono essere venuti al mondo, là "dove il filo della discendenza si spezza", mediante uno speciale atto di creazione. Ed eccoci di nuovo al creatore e a ciò che si chiama deismo.

Inoltre Dühring dichiara che è una grande superficialità di Darwin "il fare del semplice atto di composizione sessuale di alcune proprietà, il principio fondamentale della genesi di queste proprietà". Questa è ancora una volta una libera creazione e una libera immaginazione del nostro filosofo che va alle radici. Al contrario Darwin dichiara decisamente che l'espressione selezione naturale include solo la *conservazione* di modificazioni e non la loro produzione (p. 63). Questa nuova interpolazione di cose che Darwin non ha mai dette, serve però ad aiutarci ad intendere la seguente profonda riflessione di Dühring:

"Se si fosse cercato nello schematismo interno della generazione qualche principio della modificazione per sé stante, quest'idea sarebbe stata assolutamente razionale; infatti è un'idea conforme a natura il raccogliere in unità il principio della genesi intesa in generale e quella della propagazione sessuale e il considerare da un punto di vista più alto la così detta generazione spontanea, non come un'antitesi assoluta della riproduzione, ma precisamente come una produzione".

E l'uomo che ha potuto scrivere questi guazzabugli non ha soggezione di rimproverare a Hegel il suo "gergo"!

Ma ora basta con questi brontolii e con questi cavilli noiosi e contraddittori con cui Dühring esprime il suo dispetto per lo slancio colossale che la scienza della natura deve all'impulso avuto dalla teoria darwiniana. Né Darwin né i naturalisti suoi seguaci pensano di sminuire in qualche modo i meriti di Lamarck; sono proprio loro che per primi lo hanno ancora una volta levato sugli scudi. Ma non dobbiamo dimenticare che al tempo di Lamarck la scienza era ancora bel lontana dal disporre di un materiale sufficiente per poter dare alla questione dell'origine della specie una risposta che non fosse un'anticipazione e, per così dire, una profezia. Oltre all'enorme materiale tratto dal dominio della botanica e della zoologia, sia descrittive che anatomiche, e che da allora si è accumulato, dopo Lamarck sono sorte due scienze completamente nuove, che sono qui di importanza decisiva: l'indagine dello sviluppo dei germi vegetali e animali (embriologia) e quella dei resti organici conservati nei diversi strati della superficie terrestre (paleontologia). Si trova cioè un singolare accordo tra lo sviluppo graduale mediante il quale i germi organici diventano organismi maturi e l'ordine con cui piante e animali sono comparsi successivamente nella storia della terra. E precisamente questo accordo ha dato alla teoria dell'evoluzione la sua base più solida. Ma la stessa teoria dell'evoluzione è ancora molto giovane, ed è perciò indubitabile che l'indagine ulteriore modificherà notevolmente le idee attuali, anche quella strettamente darwiniana sul processo evolutivo della specie.

Che cosa ha ora da dirci di positivo la filosofia della realtà sullo sviluppo della vita organica?

"La (...) variabilità delle specie è un postulato accettabile." Ma parallelamente vale anche "la coordinazione per sé stante di prodotti naturali della stessa specie senza l'intermediario di una discendenza comune". Conseguentemente si dovrebbe ritenere che i prodotti naturali non della stessa specie, non le specie che si modificano, discenderebbero l'uno dall'altro; quelli della stessa specie invece no. Ma neppure questo è assolutamente esatto; infatti anche nelle specie che si modificano "la mediazione per discendenza dovrebbe essere soltanto un atto assolutamente secondario della natura". Quindi ancora discendenza, ma di "seconda classe". Ralleghiamoci allora che la discendenza, dopo che Dühring le ha attribuito tanti mali e tanta oscurità, alla fine venga riammessa per la porta di servizio. Con la selezione naturale non accade diversamente: infatti, dopo tutta l'indignazione morale sulla lotta per l'esistenza, in virtù della quale si compie in vero la selezione naturale, d'un tratto ci si dice: "La base più profonda della costituzione degli esseri deve per conseguenza cercarsi nelle condizioni di vita e nelle relazioni economiche, mentre la selezione naturale, messa in rilievo da Darwin, può venire solo in seconda linea". Quindi ancora selezione naturale se anche di seconda classe; e dunque con la selezione naturale anche la lotta per l'esistenza e conseguentemente anche sacerdotale pressione demografica di Malthus! Questo è tutto; per il resto Dühring ci rimanda a Lamarck.

Infine egli ci mette in guardia sull'abuso delle parole metamorfosi ed evoluzione. Metamorfosi sarebbe un concetto non chiaro e il concetto di evoluzione sarebbe ammissibile solo nella misura in cui si può realmente provare che ci sono leggi dell'evoluzione. Invece di

usare questi due termini dobbiamo dire: "composizione", e allora tutto andrà bene. È di nuovo la vecchia storia: le cose rimangono com'erano e Dühring è completamente soddisfatto purché modifichiamo i nomi. Se parliamo dell'evoluzione del pulcino nell'uovo, facciamo confusione, perché solo in modo incompleto possiamo provare le leggi dell'evoluzione. Parliamo invece della sua composizione e tutto diventa chiaro. Quindi non diremo più che questo bambino si sviluppa magnificamente, ma che si compone eccellentemente, e possiamo congratularci con Dühring che è degno di stare a fianco dell'autore dell'Anello di Nibelungo, non solo nella nobile stima di se stesso, ma anche nella sua qualità di compositore dell'avvenire.

---

### **VIII. Filosofia della natura. Mondo organico (conclusione)**

"Si consideri, (...) al fine di dotare la nostra sezione riguardante la filosofia della natura di tutti i suoi presupposti scientifici, quanta conoscenza positiva essa richieda. Essa ha per fondamento in primo luogo tutte le conquiste essenziali della matematica e poi le acquisizioni capitali delle scienze esatte nel campo della meccanica, della fisica, della chimica, nonché in generale i risultati raggiunti dalle scienze naturali nella fisiologia, nella zoologia e in analoghi campi d'indagine".

Tale è la sicurezza e la decisione con cui si esprime Dühring sull'erudizione di Dühring nella matematica e nelle scienze naturali. Non si riesce a scorgere quale radicale profondità di conoscenza positiva si nasconda dietro quella magra sezione e tanto meno dietro ai suoi risultati ancor più meschini. In ogni caso, per venire a capo di ciò che Dühring oracoleggia intorno alla fisica e alla chimica non occorre sapere altro della fisica che l'equazione che esprime l'equivalente meccanico del calore, e della chimica solo questo: che tutti i corpi si dividono in elementi e composti di elementi. Chi inoltre, come Dühring a p. 131, può parlare della "gravitazione degli atomi", con ciò prova soltanto che è completamente "all'oscuro" sulla differenza di atomo e molecola. È noto che gli atomi esistono non già in rapporto alla gravitazione o ad altre forme meccaniche o fisiche di movimento, ma in rapporto all'azione chimica. E chi legga il capitolo sulla natura organica, davanti a quello sproloquio tortuoso, vuoto, contraddittorio e, nel punto decisivo, privo di senso come gli oracoli, davanti all'assoluta nullità della conclusione finale, non può fare a meno di accorgersi fin dal principio che qui Dühring parla di cose di cui sa stranamente poco. Questa opinione diventa certezza allorché si arriva alla sua proposta di parlare d'ora in poi, nella dottrina degli esseri organici (biologia), di composizione anziché di evoluzione. Chi è capace di fare una simile proposta, dimostra di non avere la minima idea sulla formazione dei corpi organici.

Tutti i corpi organici si compongono, ad eccezione degli infimi, di cellule, di piccoli grumi albuminosi, visibili solo a forte ingrandimento e aventi al loro interno un nucleo cellulare. Di regola la cellula sviluppa anche una membrana esterna, e il suo contenuto è allora più o meno fluido. I corpi cellulari più bassi si compongono di una sola cellula; l'enorme maggioranza di esseri organici è pluricellulare, è un complesso armonico di molte cellule, che negli organismi inferiori sono ancora omogenee, negli organismi superiori acquistano forme, raggruppamenti, attività sempre più distinti. Nel corpo umano per es. ossa, muscoli, nervi, tendini, legamenti, cartilagine, pelle, in breve tutti i tessuti, sono composti di cellule o sono originati da esse. Ma a tutti gli esseri cellulari organici, dall'ameba, che è un semplice grumo cellulare per la maggior parte della sua vita privo di membrana e avente all'interno un nucleo cellulare, sino all'uomo; e dalla più piccola desmidiacea unicellulare sino alle piante più altamente sviluppate, il modo in cui le cellule si moltiplicano è comune: per scissione. Dapprima il nucleo cellulare si strozza nel mezzo, poi la strozzatura che separa i due lobi del nucleo diventa sempre più forte, finalmente questi si separano e formano due nuclei cellulari. Lo stesso processo ha luogo nella cellula medesima, ciascuno dei due nuclei diventa il punto centrale di un ammassamento di protoplasma che è messo in comunicazione con l'altro per mezzo di una strozzatura, che diventa sempre più stretta finché alla fine si separano l'uno dall'altro e continuano a vivere come cellule a sé stanti. Mediante il ripetersi di una tale scissione cellulare, dalla vescicola germinale



dell'uovo animale, intervenuta la fecondazione, si sviluppa poco a poco tutto l'animale completo, e in modo analogo si effettua, nell'animale adulto, la sostituzione dei tessuti consumati. Per chiamare composizione un tale processo e "pura immaginazione" il designarlo come evoluzione, ci vuole certo qualcuno che non sappia proprio niente di questo processo, per quanto possa essere difficile ammettere ciò; qui invero, c'è proprio solo, e precisamene nel senso più letterale della parola, evoluzione, e di composizione, invece, non c'è neanche l'ombra!

Su ciò che Dühring intende in generale per vita, avremo più oltre da dire ancora qualche cosa. In particolare, ecco che cosa egli immagina per vita:

"Anche il modo inorganico è un sistema di movimenti che si compiono automaticamente; ma solo laddove comincia la specifica articolazione in organi e l'intervento della circolazione delle sostanze attraverso particolari canali partendo da un punto interno e secondo uno schema germinale trasmissibile ad un essere più piccolo, solo allora si può cominciare a parlare di vita propriamente detta in un senso più stretto e più rigoroso".

Questa asserzione è, nel senso più stretto e più rigoroso, un sistema di movimenti automatici (qualunque cosa possono essere questi), di insulsaggini, anche a prescindere la grammatica disperatamente confusa. Se la vita comincia solo con l'inizio dell'articolazione propriamente detta, dobbiamo dichiarare morto tutto il regno haeckeliano dei protisti e forse molte altre cose ancora, a seconda del modo in cui viene concepito il concetto di articolazione. Se la vita comincia solo laddove questa articolazione è trasmissibile mediante uno schema germinale più piccolo, tutti gli organismi, almeno sino agli organismi unicellulari, e questi inclusi, non sono viventi. Se l'intervento della circolazione delle sostanze attraverso particolari canali è il contrassegno della vita, dobbiamo cancellare dalla serie degli esseri viventi, oltre a quelli di cui si è detto, anche tutta la classe superiore dei celenterati, eccettuate semmai le meduse, e quindi tutti i polipi e gli altri fitozoi. Ma se poi si pone come contrassegno essenziale della vita la circolazione delle sostanze attraverso particolari canali partendo da un punto interno, dobbiamo dichiarare senza vita tutti quegli animali che non hanno cuore oppure hanno più cuori. Vi appartengono, oltre a quelli che abbiamo menzionato precedentemente, anche tutti i vermi, le stelle marine e i rotiferi (annuloida e annulosa, nella classificazione di Huxley), una parte dei crostacei (granchi), e finalmente anche un vertebrato, l'anfiosso (amphioxus). Inoltre tutte le piante.

Dühring, intendendo quindi individuare i caratteri della vita propriamente detta nel senso più stretto e più rigoroso, ce ne indica quattro che si contraddicono completamente l'un l'altro, l'uno dei quali condanna a morte eterna non solo tutto il regno vegetale, ma anche quasi la metà del regno animale. In verità nessuno può dire che egli ci infiocchiasse, quando ci prometteva "conclusioni e vedute originali sin dalle fondamenta"!

In altro luogo dice: "Anche nella natura, in tutte le organizzazioni, dalle più basse alle più alte, c'è alla base un tipo semplice" e questo tipo è "possibile coglierlo pienamente e assolutamente nel suo essere generale già nel movimento più elementare della pianta meno sviluppata". Questa affermazione è di nuovo "pienamente e assolutamente" un assurdo. Il tipo più semplice che si può cogliere in tutta la natura organica è la cellula, ed essa è certamente alla base delle organizzazioni più alte. Per contro, tra gli organismi più bassi se ne trovano una moltitudine che stanno ancora molto più in basso della cellula: la protameba, semplice grumo albuminoide senza alcuna differenziazione, un'intera serie di altre monere e tutte le alghe triformi (sifonie). Tutti questi sono legati agli organismi superiori solo per il fatto che loro elemento costitutivo essenziale è l'albumina e conseguentemente compiono funzioni proprie dell'albumina, cioè vivono e muoiono.

Dühring ci racconta inoltre:

"Fisiologicamente la sensazione è legata alla presenza di un qualche apparato nervoso, per semplice che esso possa essere. Perciò è caratteristico di tutti gli esseri animali l'essere capaci di sensazione, cioè di prendere soggettivamente coscienza delle loro condizioni. La linea di confine netta tra piante e animali è lì dove avviene il salto alla sensazione. Tanto poco questa

linea di confine può essere cancellata dagli esseri intermedi noti, che anzi proprio queste formazioni esteriormente indistinte o indistinguibili la hanno fatta diventare più che mai un bisogno logico". E più tardi: "Per contro, le piante sono interamente e per sempre prive della più lieve traccia di sensazione e anche di ogni apparato che serva a riceverle".

In primo luogo, Hegel, nell'aggiunta al par. 351 della "Filosofia della natura", dice che "la sensazione è la differenza specifica, è ciò che assolutamente contraddistingue gli animali". Quindi di nuovo una "crudeltà" di Hegel, la quale, per semplice appropriazione da parte di Dühring, viene elevata alla dignità di verità definitiva di ultima istanza.

In secondo luogo sentiamo parlare qui per la prima volta di esseri intermedi, di formazioni esteriormente indistinte o indistinguibili (che razza di gergo!) tra pianta e animale. Che queste forme intermedie esistano; che ci siano organismi dei quali non possiamo assolutamente dire se sono piante o animali; che in generale non possiamo stabilire nettamente la linea di confine tra pianta e animale; tutto questo diventa per Dühring il bisogno logico di stabilire un criterio di distinzione, del quale, nello stesso istante, ammette che non è solido! Ma non abbiamo nessun bisogno di far ritorno al campo equivoco che sta tra piante e animali; le piante sensitive, che al più lieve tocco distendono le loro foglie o chiudono i loro fiori, le piante insettivore, sono prive di ogni più lieve traccia di sensazione e anche di ogni apparato che serva a riceverle? Questo anche lo stesso Dühring non può affermarlo senza "semipoesia priva di scienza".

In terzo luogo, è ancora una volta una libera creazione e una libera immaginazione di Dühring la sua affermazione che la sensazione sia fisiologicamente legata alla presenza di un qualche apparato nervoso, per semplice che esso sia. Non solo nessuna forma animale inferiore, ma neppure i fitozoi, almeno nella loro grande maggioranza, presentano alcuna traccia di apparato nervoso. Un tale apparato si trova regolarmente soltanto a partire dai vermi e Dühring è il primo ad affermare che quegli animali non avrebbero sensazioni perché non hanno nervi. La sensazione non è necessariamente legata ai nervi, ma probabilmente a certe sostanze albuminose che sinora non sono state meglio determinate.

Del resto le cognizioni biologiche di Dühring sono sufficientemente caratterizzate dalla domanda che egli non si merita di porre a Darwin: "È possibile che l'animale si sia sviluppato dalla pianta?". Una tale domanda può farla solo qualcuno che non sappia niente, né di animali né di piante.

Della vita in generale Dühring ci sa dire soltanto questo:

"Il ricambio materiale che si compie per via di una schematizzazione plasticamente costruttiva" (che è mai tutto ciò?) "resta sempre un carattere distintivo del processo vitale propriamente detto".

Questo è tutto ciò che veniamo a sapere della vita, restando, con la "schematizzazione plasticamente costruttiva", ancora ingolfati sono al collo nelle parole senza senso del più puro gergo dühringiano. Se quindi vogliamo sapere che cosa è la vita, dovremo occuparcene noi stessi più da vicino.

Che il ricambio materiale organico sia il fenomeno più generale e più caratteristico della vita, è cosa che da trent'anni a questa parte è stata detta infinite volte dalla chimica fisiologica e dalla fisiologia chimica e che qui Dühring semplicemente traduce nel suo peculiare linguaggio elegante e chiaro. Ma definire la vita come ricambio materiale organico o ricambio materiale con schematizzazione plasticamente costruttiva è precisamente un'espressione che a sua volta richiede essa stessa di essere spiegata per mezzo della vita, per mezzo della differenza tra l'organico e l'inorganico, cioè del vivente e del non vivente. Con questa spiegazione dunque non facciamo un passo avanti.

Il ricambio materiale come tale può avvenire anche senza la vita. C'è tutta una serie di processi chimici che, con un sufficiente apporto di materie prime, rigenerano costantemente le loro proprie condizioni in modo tale che un corpo determinato sia così il veicolo del processo. Così avviene nella fabbricazione dell'acido solforico per combustione dello zolfo. Si produce in questo caso un'anidride solforosa,  $\text{SO}_2$ , e aggiungendo vapore acqueo e acido nitrico, l'anidride solforosa assorbe idrogeno e ossigeno e si trasforma in acido solforico,  $\text{H}_2\text{SO}_4$ . Nel processo

l'acido nitrico fornisce ossigeno e si riduce ad ossido di azoto; questo ossido di azoto assorbe subito a sua volta nuovo ossigeno dall'aria e si trasforma in ossidi di azoto più elevati, ma solo per rifornire subito quest'ossigeno all'anidride solforosa e ripercorrere lo stesso processo, cosicché teoricamente una quantità infinitamente piccola di acido nitrico potrebbe essere sufficiente per trasformare in acido solforico una quantità illimitata di anidride solforosa, di ossigeno e di acqua. Un ricambio materiale ha luogo inoltre nel passaggio di fluidi attraverso membrane organiche prive di vita e attraverso membrane inorganiche come nelle cellule artificiali di Traube. Qui è ancora una volta evidente che col ricambio materiale non si va avanti, infatti quel particolare ricambio materiale che si chiama vita ha bisogno esso stesso di essere spiegato a sua volta per mezzo della vita. Dobbiamo quindi condurre le nostre ricerche per altra via.

*La vita è il modo di esistenza delle sostanze albuminose*, e questo modo di esistenza consiste essenzialmente nel costante autorinnovarsi dei componenti chimici di queste sostanze.

Sostanza albuminosa è intesa qui nel senso della chimica moderna che raccoglie sotto questo nome tutti i corpi costituiti analogamente al comune albume d'uovo, altrimenti detti anche sostanze proteiche. Il nome è improprio perché il comune albume d'uovo ha, tra tutte le sostanze ad esso affini, la funzione meno vitale e più passiva, essendo insieme al tuorlo solo una sostanza nutritiva per il germe che si sviluppa. Ma sino a che si saprà ancora tanto poco della composizione chimica delle sostanze albuminose, questo nome sarà tuttavia migliore di tutti gli altri, perché più generale.

Ovunque troviamo la vita, la troviamo legata ad una sostanza albuminosa, e dovunque trovassimo una sostanza albuminosa che non sia in decomposizione, troviamo anche, senza eccezioni, fenomeni vitali. È indubitato che è necessaria la presenza anche di altri composti chimici di un corpo vivente per provocare particolari differenziazioni di questi fenomeni vitali; ma per la vita pura e semplice esse non sono necessarie se non nella misura in cui intervengono come alimento e si trasformano in albume. Gli esseri viventi più elementari a noi noti non sono assolutamente altro che semplici piccoli aggregati albuminosi e manifestano già tutti i fenomeni vitali essenziali.

Ma in che cosa consistono questi fenomeni vitali essenziali che sono egualmente presenti dappertutto, in tutti gli esseri viventi? Anzitutto nel fatto che la sostanza albuminosa assorbe dal suo ambiente altre materie appropriate e le assimila, mentre altre parti del corpo più vecchie si consumano e vengono eliminate. Nel corso naturale delle cose altri corpi non viventi si modificano, si consumano o si combinano; ma così cessano di essere quello che erano. La roccia erosa dal tempo non è più una roccia, il metallo che si ossida si cambia in ruggine. Ma ciò che nei corpi privi di vita è causa di distruzione, nell'albume è *condizione fondamentale di esistenza*. Dal momento in cui cessa questa trasformazione ininterrotta degli elementi componenti dell'albume, cessa questo alternarsi permanente di nutrizione e di eliminazione, da questo momento la stessa sostanza albuminosa cessa, si decompone, cioè *muore*. La vita, il modo di essere della sostanza albuminosa, consiste dunque, anzitutto, nel fatto che in ogni istante essa è ad un tempo se stessa ed un'altra; e questo non avviene in conseguenza di un processo cui una sostanza sia sottoposta dall'esterno, come può anche essere il caso per le sostanze prive di vita. Al contrario, la vita, il ricambio materiale che ha luogo per via di nutrizione e di eliminazione, è un processo che si compie spontaneamente, inerente, connaturato al suo veicolo, l'albume, senza il quale non può esserci. E consegue da ciò che semmai la chimica arrivasse a produrre artificialmente albume, questo albume dovrà manifestare fenomeni vitali, per deboli che essi possano essere. È certo cosa dubbia se nello stesso tempo la chimica scoprirà anche l'alimento conveniente a questo albume.

Del ricambio materiale che ha luogo mediante la nutrizione e l'eliminazione come funzione essenziale dell'albume e della plasticità che ad esso è propria, derivano poi tutti gli altri fattori più semplici della vita: eccitabilità, che è già inclusa nell'azione reciproca tra albume e il suo alimento; contrattilità che già si manifesta in un grado molto basso nella consumazione del cibo, possibilità di accrescimento che nel grado più basso include la propagazione per divisione; movimento interno, senza il quale non sono possibili né consumazione né assimilazione del cibo.

La nostra definizione della vita è naturalmente molto deficiente, poiché essa, ben lungi dall'includere *tutti* i fenomeni vitali, deve limitarsi ai più generali e semplici. Tutte le definizioni

hanno scientificamente scarso valore. Per sapere in modo veramente esauriente che cosa è la vita, dovremmo percorrere tutte le sue forme fenomeniche dalle più basse alle più alte. Tuttavia per l'uso ordinario tali definizioni sono molto comode e in parte non si può farne a meno; inoltre non possono fare del danno, purché non si dimentichino le loro inevitabili deficienze.

Ma ritorniamo a Dühring. Allorché le cose gli vanno piuttosto male nel dominio della biologia terrena, egli sa consolarsi: si rifugia nel suo cielo stellato.

"Non solo la costituzione speciale di un organo senziente, ma proprio tutto il mondo oggettivo è fatto per la produzione di piacere e dolore. Per questa ragione noi supponiamo che l'antitesi piacere e dolore, e precisamente *proprio* nella forma che ci è familiare, sia un'antitesi universale che debba essere rappresentata *nei vari mondi dell'universo* da sentimenti essenzialmente simili (...) questa concordanza ha non poco significato; infatti essa è la chiave per *l'universo delle sensazioni* (...) Di conseguenza il mondo cosmico soggettivo non ci è molto più estraneo di quello oggettivo. La costituzione di questi due regni deve pensarsi secondo un tipo concordante e così abbiamo i principi per una dottrina della coscienza che ha una portata superiore a quella semplicemente terrena."

Che cosa importano pochi grossolani strafalcioni della scienza terrena ad un uomo che abbia in tasca la chiave per l'universo delle sensazioni? Allons donc! [Avanti allora!]

#### **IX. Morale e diritto. Verità eterne**

Ci asterremo dal dare piccoli saggi del guazzabuglio di insulsaggini e di oracoleggiamenti, in breve delle semplici *corbellerie* che Dühring per intere cinquanta pagine propina ai suoi lettori, come scienza che va alle radici, sugli elementi della coscienza. Citeremo solo questo: "Chi è capace di pensare solo con l'aiuto del linguaggio, ancora non ha mai appreso cosa significhi un pensiero *astratto e puro*". Su questa base gli animali sono i pensatori più astratti e puri perché il loro pensiero non è mai turbato dall'intrusione indiscreta del linguaggio. A dire il vero, nei pensieri dühringiani e nel linguaggio che li esprime si può vedere quanto poco questi pensieri siano fatti per una qualsiasi lingua e quanto poco la lingua tedesca sia fatta per questi pensieri.

Alla fine ci salva la quarta sezione che, a prescindere dalla solita molle retorica, almeno qua e là ci offre qualche cosa di comprensibile sulla *morale* e il *diritto*. Questa volta, siamo invitati proprio sul principio ad un viaggio sugli altri corpi celesti: gli elementi della morale si debbono

"concordamente (...) ritrovare in tutti gli esseri sovrumani nei quali un intelletto attivo deve occuparsi di ordinare consapevolmente gli elementi istintivi della vita (...) Eppure la nostra partecipazione a tali deduzioni resterà scarsa (...) Ma, a prescindere da ciò, resta sempre un'idea che *allarga beneficamente* il nostro orizzonte, l'immaginarci che su altri corpi celesti la vita individuale e comune debba partire da uno schema che (...) non può né evitare né sopprimere il fatto fondamentale e generale del costituirsi di un essere che agisce secondo ragione".

Se la validità delle verità dühringiane anche per tutti gli altri mondi possibili, in via eccezionale, è messa qui in cima anziché alla fine del capitolo che ne tratta, questo fatto ha la sua ragione sufficiente. Se si è assodata per la prima volta la validità delle idee dühringiane sulla morale e la giustizia per tutti i *mondi*, tanto più facilmente la validità di queste idee si potrà estendere beneficamente a tutti i *tempi*. Ma ancora una volta qui non si tratta di qualcosa meno importante di una verità definitiva di ultima istanza. Il mondo morale ha "come quello del sapere in generale (...) i suoi principi stabili e i suoi elementi semplici", i principi morali stanno

"al di sopra della storia e delle odierne differenze dei caratteri dei popoli (...) Le verità particolari che nel corso dello sviluppo compongono la consapevolezza morale più completa e, per così dire, la coscienza, possono, nella misura in cui le si conoscono fin nei loro ultimi fondamenti, pretendere una validità ed una portata analoga alle conoscenze e alle applicazioni della matematica. *Le verità pure in generale sono immutabili* (...) cosicché in generale è una sciocchezza supporre che l'esattezza della conoscenza possa essere attaccata dal tempo e dalle alterazioni reali".

Perciò la certezza di un sapere rigoroso e la sufficienza della più comune conoscenza non ci fanno arrivare, se siamo in uno stato di riflessione, a dubitare dell'assoluta validità dei principi scientifici.

"Già lo stesso dubbio permanente è uno stato di debolezza morbosa e non altro che l'espressione di un'assoluta confusione che talvolta cerca, nella consapevolezza sistematica della propria *nullità*, l'apparenza di un certo carattere. Nelle questioni etiche la negazione dei principi generali si aggrappa alle verità geografiche e storiche dei costumi e dei principi, e si concede al dubbio che ciò che è eticamente malvagio e cattivo è inevitabilmente necessario, più che mai essa crede di essersi sbarazzata del riconoscimento del serio valore e della effettiva efficienza di impulsi morali concordanti. Questa *scepsi corrosiva* che si svolge non già contro singole dottrine false, ma contro la stessa capacità umana di una moralità cosciente, sbocca finalmente in un vero nulla, anzi propriamente in un qualche cosa che è peggio del puro e semplice nichilismo (...) Essa si illude di dominare a buon mercato nel suo *caos confuso* di idee morali disarticolate e di poter spalancare tutte le porte al capriccio privo di principi. Ma si inganna fortemente: infatti il semplice richiamo alle inevitabili vicende dell'intelletto nell'errore e nella verità, è sufficiente per far riconoscere già con questa sola analogia che la fallibilità, conforme alle leggi naturali, non esclude di necessità il raggiungimento di ciò che è giusto."

abbiamo sinora tranquillamente accettato tutte queste frasi pompose di Dühring riguardanti verità definitive di ultima istanza, sovranità del pensiero, assoluta certezza del conoscere, ecc., perché la cosa poteva essere decisa solamente al punto a cui ora siamo arrivati. Sinora è stato sufficiente indagare sino a che punto le singole affermazioni della filosofia della realtà avessero "valore sovrano" e "diritto incondizionato alla verità"; qui ci troviamo di fronte alla questione di sapere se e quali prodotti dell'umano conoscere possano avere in generale valore sovrano e diritto incondizionato alla verità. Se dico: dell'*umano* conoscere, lo dico non con qualche intenzione offensiva verso gli abitanti di altri corpi celesti, che non ho l'onore di conoscere, ma solo perché anche gli animali conoscono, ma in un modo che non è affatto sovrano. Il cane riconosce nel suo padrone il suo dio, per quanto questo signore possa essere il più gran mascalzone.

Il pensiero umano è sovrano? Prima di rispondere con un sì o con un no, dobbiamo indagare che cosa è il pensiero umano. È il pensiero di un uomo singolo? No. Ma esiste solo come il pensiero singolo di molti miliardi di uomini passati, presenti e futuri. Se ora dico che questo pensiero di tutti questi uomini, compresi i futuri, sintetizzato nella mia rappresentazione, è *sovrano*, è in condizione di conoscere il mondo quale è, purché l'umanità continui ad esistere abbastanza a lungo ed in quanto non siano posti limiti a questo conoscere negli organi e negli oggetti della conoscenza, dico qualche cosa che è discretamente banale e molto discretamente inutile. Infatti il risultato più valido dovrebbe essere quello di renderci estremamente diffidenti verso ciò che attualmente conosciamo, perché invero con ogni probabilità noi siamo pressappoco all'inizio della storia dell'umanità, e le generazioni che *ci* correggeranno saranno probabilmente molto più numerose di quelle la cui conoscenza noi -assai spesso con troppo disprezzo- siamo in condizione di correggere.

Dühring stesso dichiara essere una necessità che la coscienza, e quindi anche il pensare e il conoscere, non si possano manifestare se non in una serie di esseri individuali. Noi possiamo

attribuire sovranità al pensiero di ciascuno di questi individui, solo in quanto non conosciamo nessun potere che sia capace di imporgli con la forza un qualunque pensiero quando è sano e sveglio. Per quel che concerne il valore sovrano delle conoscenze di ogni pensiero individuale, noi tutti sappiamo che non se ne può parlare affatto e che, per quanto ne sappiamo sinora, esse, senza eccezioni, recano sempre in sé un numero maggiore di elementi suscettibili di correzione piuttosto che di elementi non suscettibili di correzione o giusti.

In altre parole: la sovranità del pensiero si realizza in una serie di uomini che pensano in un modo assolutamente privo di sovranità; la conoscenza che ha incondizionata pretesa di verità, si realizza in una serie di relativi errori; né l'uno né l'altra possono realizzarsi altrimenti che mediante una durata infinita della vita dell'umanità.

Abbiamo qui la stessa contraddizione che si aveva già sopra, tra il carattere, rappresentato necessariamente come assoluto, del pensiero umano ed il suo realizzarsi in singoli individui il cui pensiero è limitato, contraddizione che può risolversi solo nel progredire infinito, nella successione delle generazioni umane che, almeno per noi, è praticamente infinita. In questo senso il pensiero umano è, nella stessa misura, sovrano e non sovrano e la sua capacità conoscitiva è, nella stessa misura, limitata e illimitata. Sovrano e illimitato per la sua disposizione, la sua vocazione, la sua possibilità, la sua meta finale nella storia; non sovrano e limitato nella sua espressione singola e nella sua realtà di ogni momento.

Lo stesso si ha per le verità eterne. Se mai l'umanità arrivasse al punto di non operare che su verità eterne, su risultati del pensiero che posseggano il valore sovrano e l'incondizionata pretesa di verità, essa sarebbe pervenuta a quel punto in cui l'infinità del mondo intellettuale sarebbe esaurita tanto in atto che in potenza, e sarebbe compiuto il celeberrimo miracolo dell'innumere numerato.

Ma ci sono, ora, verità così saldamente stabilite che ogni dubbio su esse appaia sinonimo di follia? Due volte due fanno quattro, i tre angoli di un triangolo sono equivalenti a due retti, Parigi è in Francia, un uomo senza cibo muore di fame, ecc.? ci sono quindi verità *eterne*, verità definitive di ultima istanza?

Certamente. Noi possiamo, alla vecchia e nota maniera, dividere tutto il dominio del conoscere in tre grandi sezioni. La prima comprende tutte le scienze che si occupano della natura non vivente e sono più o meno suscettibili di una trattazione matematica: matematica, astronomia, meccanica, fisica, chimica. Se qualcuno trova gusto ad applicare grandi parole a cose molto semplici, si può dire che *certi* risultati di queste scienze sono verità eterne, verità definitive di ultima istanza; e per tale ragione queste scienze si sono chiamate anche *esatte*: ma non per questo tutti i risultati. Con l'introduzione delle grandezze variabili e con l'estensione della loro variabilità fino all'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, la matematica, altre volte tanto austera, ha commesso il suo peccato originale; ha mangiato il pomo della conoscenza che le ha aperto la carriera dei successi più giganteschi, ma anche quella degli errori. Lo stato verginale dell'assoluta validità e dell'irrefutabile dimostrabilità di tutto ciò che è matematico se ne è andato per sempre; ha fatto irruzione il regno delle controversie e siamo arrivati al punto che la maggior parte della gente fa calcoli differenziali e integrali, non perché intenda ciò che fa, ma per pura fede, poiché sinora questo è sempre riuscito bene. Con l'astronomia e la meccanica le cose vanno ancora peggio, nella fisica e nella chimica ci troviamo in mezzo alle ipotesi come in mezzo ad uno sciame di api. E non è possibile che la cosa sia diversa. Nella fisica abbiamo a che fare con il movimento di molecole, nella chimica con la formazione di molecole da atomi, e se l'interferenza delle onde luminose non è una favola, noi non abbiamo nessuna prospettiva di veder mai queste cose interessanti con i nostri occhi. Col tempo le verità definitive di ultima istanza diventano in questo campo stranamente rare.

Ancora peggio siamo nella geologia che, per sua natura, si occupa principalmente di processi ai quali non solo noi, ma in generale nessun uomo ha mai assistito. Il bottino di verità eterne di ultima istanza comporta perciò in questo campo grandissima fatica e per giunta è straordinariamente scarso.

La seconda classe di scienze è quella che abbraccia l'indagine sugli organismi viventi. In questo campo si sviluppa una tale varietà di relazioni reciproche e di causalità che non solo ogni questione risolta suscita un numero infinito di questioni nuove, ma anche ogni nuova questione può essere risolta per lo più solo parzialmente per via di una serie di indagini che spesso esigono secoli; e così il bisogno di una concezione sistematica dei nessi costringe sempre di nuovo a

circondare le verità definitive di ultima istanza di una fitta siepe di ipotesi. Che lunga serie di intermediari è stata necessaria da Galeno a Malpighi per dimostrare una cosa così semplice come la circolazione del sangue nei mammiferi, quanto poco sappiamo della genesi dei globuli rossi e quanti anelli intermedi ci mancano oggi per stabilire, per es., un nesso razionale tra i fenomeni di una malattia e le sue cause! Inoltre avvengono abbastanza spesso scoperte, come quella della cellula, che ci costringono a sottoporre ad una revisione totale tutte le verità definitive di ultima istanza sin qui stabilite nel campo della biologia, e ad eliminarne una volta per sempre delle intere cataste. Quindi chi voglia qui stabilire verità realmente pure ed immutabili, dovrà accontentarsi di banalità come: tutti gli uomini devono morire, tutte le femmine di mammiferi hanno mammelle ecc.; costui non potrà dire neppure che gli animali superiori digeriscono con lo stomaco e l'intestino e non con la testa, poiché l'attività nervosa che ha il suo centro nella testa è indispensabile per la digestione.

Ma per le verità eterne va ancora peggio nel terzo gruppo di scienze, le scienze storiche, che indagano le condizioni di vita degli uomini, i rapporti sociali, le forme giuridiche e statali con le loro sovrastrutture ideali di filosofia, religione, arte, ecc., nella loro successione storica e nei loro risultati attuali. Nella natura organica almeno si ha da fare ancora con una serie di fenomeni che, per quanto concerne la nostra osservazione diretta, entro limiti molto vasti, si ripetono con discreta regolarità. Le specie degli organismi dal tempo di Aristotele sono rimaste pressappoco le stesse. Nella storia della società, invece, appena oltrepassiamo lo stato primitivo dell'umanità, l'età della pietra, le ripetizioni delle condizioni sono l'eccezione e non la regola; e laddove tali ripetizioni si presentano, esse non accadono mai precisamente nelle medesime circostanze. Così per es. accade per il fenomeno dell'originaria proprietà comune del suolo presso tutti i popoli civili e per la forma della sua dissoluzione. La nostra scienza è perciò nel campo della storia umana di gran lunga più indietro che nel campo della biologia. Ma c'è di più: se una volta, in via eccezionale, si riconosce il legame intimo tra forme di esistenza sociali e forma di esistenza politiche di un periodo storico, questo di regola succede allorché queste forme hanno già fatto in parte il loro tempo e vanno incontro alla decadenza. La conoscenza, quindi, è qui essenzialmente relativa perché essa si limita a penetrare il nesso e la successione di certe forme di società e di Stato che vigono solo per un dato tempo e per dati popoli e che per loro dunque transuenti. Chi dunque in questo campo dà la caccia a verità definitive di ultima istanza, a verità pure e in generale immutabili, poco porterà a casa, tranne banalità e luoghi comuni della peggior specie, per es. che gli uomini in generale non possono vivere senza lavorare, che sinora essi si sono per lo più divisi in dominatori e dominanti, che Napoleone morì il 5 maggio 1821, ecc.

Ora, è curioso il fatto che proprio questo campo è quello in cui più spesso ci imbattiamo nelle pretese verità eterne, nelle verità definitive di ultima istanza e così via. Che due volte due fanno quattro, che gli uccelli hanno un becco o cose simili, sono dichiarate verità eterne solo da chi mira ad arguire, dall'esistenza di verità eterne, che anche nel campo della storia umana ci sono verità eterne, una morale eterna, una giustizia eterna e così via, che esigono una validità e una portata analoga a quella delle conoscenze e delle applicazioni della matematica. E allora possiamo aspettarci senz'altro che, alla prima occasione, questo stesso filantropo ci dichiarerà che tutti i precedenti fabbricanti di verità eterne, sono stati più o meno degli asini e dei ciarlatani, che tutti quanti sono caduti in errore ed hanno sbagliato; ma che il fatto del *loro* errore e della *loro* fallibilità è conforme alle leggi di natura e prova che *in lui* esistono la verità e il giusto e che egli, il profeta che ora è sorto, porta in tasca bella e pronta la verità definitiva di ultima istanza, la morale eterna, la giustizia eterna. Tutto questo è accaduto cento e mille volte, tanto che ci si deve stupire solo che esistano ancora uomini abbastanza creduloni da credere tutto questo non di altri, no, ma di se stessi. Eppure abbiamo qui davanti a noi almeno un altro di siffatti profeti che, infatti, cade anche lui, come al solito, in un profondo sdegno morale se altri negano che qualche individuo sia in grado di fornirci la verità definitiva di ultima istanza. Una tale negazione, anzi il semplice dubbio, è uno stato di debolezza, è confusione assoluta, nullità, scepsti corrosiva, peggiore del semplice nichilismo, confusione caotica e altre categorie del genere. Come in tutti i profeti, non si indaga e non si giudica in modo criticamente scientifico, ma senz'altro si condanna in nome della morale.

Avremmo potuto menzionare sopra anche le scienze che indagano le leggi del pensiero umano, cioè la logica e la dialettica. Ma qui per le verità eterne le cose non vanno meglio. La dialettica propriamente detta, Dühring la dichiara un puro assurdo, e i molti libri che si sono

scritti e ancora si scrivono sulla logica, dimostrano a sufficienza che anche in questo campo le verità definitive di ultima istanza sono molto più rare di quanto più d'uno non creda.

Del resto noi non abbiamo nessun motivo di spaventarci del fatto che il livello di conoscenza al quale noi oggi siamo, sia tanto poco definitivo quanto o sono stati tutti i precedenti. Questo livello abbraccia già un materiale enorme di conoscenze ed esige una specializzazione molto grande degli studi da parte di chi voglia familiarizzarsi in qualche specialità. Chi invece misura col metro di verità pure, immutabili, di ultima istanza, conoscenze che, per la natura delle cose, restano relative per lunghe serie di generazioni e debbono essere portate a compimento a passo a passo, o conoscenze tali che, come nella cosmogonia, nella geologia, nella storia umana, già per la deficienza del materiale storico, rimarranno sempre lacunose e incomplete, costui dimostra in ciò solo la sua ignoranza e la sua confusione, se anche, come avviene qui, lo sfondo vero e proprio non sia costituito dalla pretesa all'infallibilità personale. Verità ed errore, come tutte le determinazioni del pensiero che si muovono su un piano di opposizioni antitetiche, hanno validità assoluta solo in campo estremamente limitato; cosa questa che abbiamo appunto già veduto e che anche Dühring dovrebbe sapere, se avesse una qualche familiarità coi primi elementi della dialettica che trattano precisamente dell'insufficienza di tutte le opposizioni antitetiche. Non appena applichiamo l'antitesi verità-errore al di fuori di questo ristretto campo che abbiamo indicato sopra, essa diventa relativa e conseguentemente inutilizzabile per l'esatta maniera di esprimersi della scienza; e se poi cerchiamo di applicarla come assolutamente valida al di fuori di quel campo, più che mai andiamo incontro al fallimento; i due termini dell'antitesi si cambiano rispettivamente nel loro contrario, la verità diventa errore e l'errore verità. Prendiamo come esempio la nota legge di Boyle, secondo la quale a temperatura costante il volume dei gas varia in misura inversamente proporzionale alla pressione a cui sono sottoposti. Ragnault trovò che questa legge in certi casi non è giusta. Se fosse stato un filosofo della realtà si sarebbe sentito in dovere di dire: la legge di Boyle è soggetta a mutabilità, quindi non è una verità pura, quindi in generale non è verità e dunque è un errore. Ma così avrebbe commesso un errore molto più grande di quello contenuto nella legge di Boyle; nel mucchio di sabbia dell'errore il suo granellino di verità sarebbe svanito; egli avrebbe quindi trasformato il suo risultato originariamente giusto in un errore di fronte al quale la legge di Boyle con quel po' di errore che vi è inerente, sarebbe apparsa come verità. Ma Ragnault, da uomo di scienza, non si abbandonò a tali puerilità, invece continuò le sue indagini e trovò che la legge di Boyle è in generale giusta solo approssimativamente, e in particolare perde la sua validità in gas che possono essere liquefatti mediante pressione, e precisamente la pressione si avvicina al punto in cui sopraggiunge o stato di fluidità. La legge di Boyle si dimostra così giusta entro limiti determinati. Ma, entro questi limiti, è poi assolutamente, definitivamente vera? Nessun fisico lo affermerà. Ma dirà che essa ha validità entro certi limiti di pressione e di temperatura e per certi gas; ed entro questi limiti ancora più ristretti non escluderà la possibilità di una limitazione ancora più stretta o di una modificazione della formulazione, determinata da future indagini. Così stanno le cose per le verità definitive di ultima istanza, per es. nella fisica. Lavori effettivamente scientifici evitano perciò di solito espressioni dogmatiche e morali, quali errore e verità, che invece incontriamo dappertutto nelle opere di filosofia della realtà, dove una vuota tiritera ci si vuole imporre come il più sovrano risultato del pensiero sovrano.

Ma, potrebbe chiedere un lettore ingenuo, dove dunque Dühring ha detto espressamente che il contenuto della sua filosofia della realtà è una verità definitiva, e precisamente di ultima istanza? Dove? Ebbene, per es., nel ditirambo del suo sistema (p. 13), che abbiamo riportato parzialmente nel II capitolo. O allorché, nella proposizione citata sopra, dice: Le verità morali, nella misura in cui le si conoscono fin nei loro ultimi fondamenti, pretendono una validità analoga a quella delle conoscenze della matematica. E non afferma Dühring che, partendo dal suo punto di vista veramente critico e per mezzo della sua indagine che si profonda sino alle radici, egli si è spinto sino a questi ultimi fondamenti, agli schemi fondamentali, e che quindi ha conferito alle verità morali una validità definitiva di ultima istanza? Ovvero, se Dühring non accampa questa pretesa né per sé né per la sua epoca, se vuol dire solamente che un giorno, nel nebuloso futuro, potranno essere stabilite verità definitive di ultima istanza, se dunque non vuol fare altro che ripetere all'incirca, soltanto con maggiore confusione, ciò che dicono la "scepts



corrosiva" e la "assoluta confusione", allora, in questo caso, perché tutto questo chiasso? Che cosa desidera il signore?

Se già con verità ed errore non siamo andati molto avanti, allora andremo meno avanti con male e bene. Questa antitesi si muove esclusivamente sul piano morale e quindi su un piano apparentemente alla storia umana, qui le verità di ultima istanza sono estremamente rare. Da popolo a popolo, da epoca a epoca, le idee di bene e di male si sono cambiate in tal misura da essere arrivate spesso addirittura a contraddirsi. Ma, qualcuno obietterà, pure il bene non è male e il male non è bene; se male e bene vengono confusi insieme, cessa ogni moralità e ciascuno può fare o non fare ciò che vuole. Questa, spogliata di tutta la sua forma oracolare, è anche l'opinione di Dühring. Ma, tuttavia, la cosa non si spiega così facilmente. Se la cosa fosse così semplice, non ci sarebbe davvero nessuna disputa sul bene e sul male, ciascuno saprebbe cosa è il bene e cosa è il male. Ma come stanno oggi le cose? Quale morale ci si predica oggi? C'è anzitutto la morale cristiano-feudale, tramandata dai tempi passati della fede, che, a sua volta, si divide in cattolica e protestante, e non ci mancano ancora altre suddivisioni, dalla gesuitica cattolica e dalla ortodossa protestante sino a una duttile morale illuminata. Accanto vi figura la morale borghese moderna e a sua volta, accanto a questa, la morale proletaria dell'avvenire, cosicché passato, presente e futuro, solo nei paesi più progrediti d'Europa, offrono tre grandi gruppi di teorie morali che vigono contemporaneamente e l'una accanto all'altra. Ora, qual è la vera? Quanto a validità assoluta, nessuna singolarmente presa; ma certo sarà in possesso del maggior numero di elementi che permettono di essere duraturi, quella morale che rappresenta nel presente il rovesciamento del presente, il futuro, e quindi la morale proletaria.

Ma ora, se noi vediamo che le tre classi della società moderna, l'aristocrazia feudale, la borghesia e il proletariato, hanno ciascuna la propria morale particolare, possiamo trarne la conclusione che gli uomini, consapevolmente o inconsapevolmente, in ultima analisi traggono le loro concezioni dai rapporti pratici sui quali è fondata la loro condizione di classe, dai rapporti economici in cui producono e scambiano.

Ma nelle tre teorie morali menzionate c'è pure qualcosa di comune a tutte e tre: non sarebbe almeno questo una parte di quella morale fissata una volta per sempre? Quelle teorie morali rappresentano tre diversi gradi dello sviluppo storico, hanno quindi uno sfondo storico comune, e già per questo hanno necessariamente molto in comune. Ma c'è di più: dati dei gradi di sviluppo economico eguali o approssimativamente eguali, le loro teorie morali necessariamente devono più o meno concordare tra loro. A partire dal momento in cui si sviluppò la proprietà privata dei beni mobili, a tutte le società in cui vigeva questa proprietà privata dovette essere comune il comandamento morale: Non rubare. Questo comandamento diventa perciò una legge morale eterna? Niente affatto. In una società in cui i motivi per rubare sono eliminati, in cui a lungo andare soltanto i pazzi potrebbero rubare, quanto si riderebbe del predicatore di morale che proclamasse solennemente la verità eterna: Non rubare!

Per conseguenza noi respingiamo ogni pretesa di imporci una qualsiasi morale dogmatica come legge etica eterna, definitiva, immutabile nell'avvenire, col pretesto che anche il mondo morale avrebbe i suoi principi 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 di quel 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, diventando la classe oppressa sufficientemente forte, ha rappresentato la rivolta contro questo dominio e gli interessi futuri degli oppressi. Che così all'ingrosso si sia avuto un progresso tanto per la morale quanto per tutti gli altri rami della conoscenza umana, è cosa su cui non è possibile nessun dubbio. 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 completamente superati, ma siano anche dimenticati per la prassi della vita. E ora si valuti la presunzione di Dühring che, dal bel mezzo della vecchia società classista, alla vigilia di una rivoluzione sociale, pretende di imporre alla futura società senza classi una morale eterna, indipendente dal tempo e dai mutamenti della realtà! E questo presupponendo, ciò che sinora ci è ignoto, che egli conosca, almeno nelle sue grandi linee, la struttura di questa società dell'avvenire.

Per finire, ancora una rivelazione "originale sin dalle radici": per quel che concerne l'origine del male

"il fatto che *il tipo del gatto*, con la falsità che gli è propria, si presenti sotto forma di animale che poi è sullo stesso piano della circostanza che una analoga configurazione caratteristica si ritrova anche nell'uomo (...) Il male non è perciò qualche cosa di misterioso, a meno che non si abbia, diciamo, il gusto di fiutare qualche cosa di mistico anche nell'esistenza del *gatto* e in generale dell'animale da preda".

Il Male è il gatto. Quindi il diavolo non ha coda né piedi equini, ma artigli e occhi verdi. E Goethe commise un errore imperdonabile quando presentò Mefistofele come un cane nero anziché come il gatto suddetto. Il Male è il gatto! Questa è la morale non solo per tutti i mondi ma anche... per il gatto!

---

## X. Morale e diritto. Eguaglianza

Abbiamo già imparato a conoscere in parecchie occasioni il metodo di Dühring. Esso consiste nello scomporre ogni gruppo di oggetti della conoscenza nei suoi pretesi elementi più semplici, applicare a questi elementi assiomi altrettanto semplici e che si pretende siano evidenti per se stessi e continuare ad operare con i risultati così acquisiti. Anche una questione appartenente al campo della vita sociale "deve risolversi assiomaticamente in singole forme fondamentali semplici (...) forme fondamentali della matematica". E così l'applicazione del metodo matematico alla storia, alla morale e al diritto deve procurarci anche qui certezza matematica circa la varietà dei risultati raggiunti e dar loro il carattere di genuine verità immutabili.

Questa è solo un'altra versione del vecchio e prediletto metodo ideologico, altrimenti detto anche aprioristico, che consiste non già nel conoscere le qualità di un oggetto traendolo dall'oggetto stesso, ma nel dedurle dimostrativamente dal concetto dell'oggetto. Dapprima ci si fa il concetto dell'oggetto traendolo dall'oggetto e poi si rovescia la frittata e si prende come misura dell'oggetto la sua immagine, il concetto. Non è più dunque il concetto a doversi conformare all'oggetto, ma l'oggetto al concetto. In Dühring fungono da concetto gli elementi più semplici, le astrazioni ultime a cui egli può giungere, il che non cambia in niente la cosa: questi elementi più semplici sono, nella migliore delle ipotesi, di natura puramente concettuale. La filosofia della natura si presenta anche qui quindi come pura ideologia, deduzione della realtà non da se stessa, ma dall'idea.

Ora, se un tale ideologo costruisce la morale e il diritto, traendoli anziché dai reali rapporti sociali degli uomini che lo circondano, dal concetto o dai cosiddetti elementi più semplici "della società", quale materiale è disponibile, in questo caso, per questa costruzione? Evidentemente materiale di due specie: in primo luogo quel misero avanzo di contenuto reale che ancora può esistere in quelle astrazioni da cui egli parte e in secondo luogo il contenuto che il nostro ideologo vi introduce a sua volta, traendolo dalla sua propria coscienza. Ma che cosa trova nella sua coscienza? In gran parte opinioni morali e giuridiche che sono un'espressione più o meno adeguata -positiva o negativa, di conferma o di contestazione- delle condizioni sociali e politiche nelle quali egli vive; inoltre, forse, idee prese a prestito dalla letteratura sull'argomento; infine, probabilmente, anche capricci personali. Il nostro ideologo può fare e dire quel che vuole, la realtà storica, che ha cacciato dalla porta, rientra dalla finestra, e mentre egli crede di tracciare una dottrina morale e giuridica valida per tutti i mondi e per tutti i tempi, in effetti presenta un'immagine delle correnti conservatrici o rivoluzionarie del suo tempo, contraffatta, perché avulsa dal suo terreno reale, e capovolta come in uno specchio concavo.

Dühring scompone dunque la società nei suoi elementi più semplici e trova così che la società più semplice consta almeno di *due* uomini. E con questi due uomini opera assiomaticamente. Ed ecco che spontaneamente si presenta l'assioma morale fondamentale: "Due volontà umane sono, come tali, *assolutamente eguali* tra di loro, e l'una non può, anzitutto,

imporre nulla di positivo all'altra". Con ciò "è caratterizzata la forma fondamentale della giustizia morale" e lo è del pari quella della giustizia giuridica; infatti "per lo sviluppo dei concetti principali del diritto, a noi occorre soltanto il rapporto assolutamente semplice ed elementare di *due uomini*".

Il fatto che due uomini o due volontà umane siano come tali *assolutamente* eguali, non solo non è un assioma, ma è perfino una grande esagerazione. Due uomini possono anzitutto, anche come tali, essere diseguali per il sesso, e questo semplice fatto ci porta subito alla constatazione che i più semplici della società, se per un istante accettiamo una tale puerilità, non sono due uomini, ma un maschio e una femmina che fondano una *famiglia*, la più semplice e la prima associazione al fine della produzione. Ma ciò non può in nessun modo convenire a Dühring. Infatti, da una parte i due fondatori della società debbono essere resi il più possibile eguali tra di loro e dall'altra persino Dühring non riuscirebbe a costruirsi, dalla famiglia primitiva, la parità morale e giuridica tra uomo e donna. Dunque, una delle due: o la molecola sociale dühringiana, con la moltiplicazione della quale si deve costruire tutta la società, è sin dal principio condannata a rovina, perché tra loro i due uomini non potrebbero mai mettere al mondo un bambino, o invece dobbiamo immaginarceli come due capifamiglia. Ma in questo caso tutto lo schema fondamentale è rovesciato nel suo contrario: invece dell'uguaglianza degli uomini prova tutt'al più l'uguaglianza dei capifamiglia, e poiché delle donne non si fa questione, prova inoltre anche la subordinazione delle donne.

Qui noi dobbiamo fare al lettore la comunicazione spiacevole che da ora e per molto tempo egli non si libererà mai più di questi famosi due uomini. Nel campo dei rapporti sociali essi rappresentano una parte simile a quella rappresentati sin qui dagli abitanti di altri corpi celesti, con i quali ora speriamo di essercela cavata. C'è da risolvere una questione di economia, di politica, ecc.? ecco che si presentano i due uomini e in un batter d'occhio, "assiomaticamente", liquidano la cosa. Scoperta eccellente, originale, creatrice di sistema, del nostro filosofo della realtà: ma disgraziatamente, se vogliamo rendere onore alla verità, i due uomini non li ha scoperti lui. Essi sono un fatto comune a tutto il XVIII secolo. Sono già presenti nel discorso di Rousseau sull'ineguaglianza, del 1754, dove, sia detto di passaggio, dimostrano assiomaticamente il contrario delle schematizzazioni dühringiane. Rappresentano una parte di capitale importanza negli economisti, da Adam Smith a Ricardo, ma qui sono diseguali almeno nel fatto che ognuno di essi esercita un mestiere diverso, per lo più quello del cacciatore e quello del pescatore, e si scambiano vicendevolmente i loro prodotti. Inoltre, in tutto il secolo XVIII essi servono principalmente come semplice esemplificazione illustrativa, e l'originalità di Dühring consiste soltanto nell'elevare questo metodo esemplificativo a metodo fondamentale di tutta la scienza della società e a misura di tutte le formazioni storiche. Certo non ci si potrebbe costruire in modo più facile la "concezione rigorosamente scientifica delle cose e degli uomini".

Per stabilire l'assioma fondamentale che due uomini e le loro volontà sono assolutamente eguali tra di loro e nessuno ha ordini da dare all'altro, non possiamo servirci di due uomini presi a capriccio. Devono essere due uomini talmente liberati da ogni realtà, da ogni condizione nazionale, economica, politica, religiosa esistente sulla terra, e da ogni caratteristica sessuale e personale, che sia del primo che del secondo non resta altro che il semplice concetto di uomo, e in tal caso essi sono di certo "assolutamente eguali". Sono quindi due autentici fantasmi evocati dallo stesso Dühring che dappertutto fiuta e denuncia movimenti "spiritistici". Questi due fantasmi, naturalmente, devono fare tutto quello che il loro evocatore esige da loro, ed appunto per ciò tutte le loro produzioni artistiche non hanno assolutamente nessun interesse per il resto del mondo.

Ma seguiamo ancora un po' l'assiomatica di Dühring. Le due volontà non possono esigere niente di positivo l'una dall'altra. Se tuttavia l'una delle due fa questo e impone la sua pretesa con la forza, sorge uno stato d'ingiustizia; e con questo schema fondamentale Dühring spiega l'ingiustizia, la violenza, la servitù, in breve tutta la storia riprovevole che sin qui si è svolta. Ora, Rousseau, nello scritto citato sopra, proprio per mezzo di due uomini ha dimostrato, in modo parimenti assiomatico, il contrario; cioè che, dei due, A può asservire B con la violenza, ma mettendo B in una posizione in cui questo non può fare a meno di A; il che per Dühring rappresenta una concezione già troppo materialistica. Prendiamo, allora, la cosa in modo un po' diverso. Due naufraghi sono soli in un'isola e formano una società. Formalmente le loro volontà sono assolutamente eguali, e questo fatto è riconosciuto da entrambi. Invece, materialmente,

sussiste una grande disuguaglianza. A è deciso ed energico, B indeciso, indolente e fiacco; A è sveglio, B è sciocco. Quanto tempo ci vuole perché A imponga regolarmente a B la sua volontà, prima con la persuasione, poi per abitudine, ma sempre sotto la forma del consenso? Che la forma del consenso sia mantenuta o calpestata, la servitù resta servitù. L'entrata volontaria nello stato servile dura per tutto il medioevo in Germania, sin dopo la guerra dei trent'anni. Quando in Prussia, dopo le sconfitte del 1806 e del 1807, fu abolita la servitù della gleba e con essa l'obbligo per i graziosi signori di soccorrere i loro sudditi in caso di bisogno, malattia e vecchiaia, i contadini presentarono petizioni al re, per essere lasciati ancora nella servitù, altrimenti chi li avrebbe soccorsi ancora nella miseria? Quindi lo schema dei due uomini è tanto "fondato" sulla disuguaglianza e sulla servitù, quanto sull'uguaglianza e la sulla mutua assistenza; e poiché dobbiamo ammettere che i due uomini siano capifamiglia, altrimenti il genere umano si estinguerebbe, è qui già prevista anche la servitù ereditaria.

Ma per un momento lasciamo stare tutto ciò. Ammettiamo che l'assiomatica di Dühring ci abbia persuasi, e che noi siamo fanatici della completa eguaglianza di diritti delle due volontà, della "sovranità umana in generale", della "sovranità dell'individuo", veri fastosi colossi di parole, di fronte ai quali l'"unico di Stirner con la sua proprietà resta un pasticcione, per quanto anch'egli potrebbe reclamarvi la sua modesta parte. Dunque noi siamo oggi tutti *assolutamente eguali* e indipendenti. Tutti? No, non tutti. Ci sono ancora "dipendenze ammissibili" e queste si spiegano "con ragioni che si devono cercare nell'attività delle due volontà come tali, ma in una terza sfera, quindi, per es., per quel che concerne i bambini, nella deficienza della loro autodeterminazione".

Infatti! Le ragioni della dipendenza non debbono cercarsi nell'attività delle due volontà come tali! Naturalmente no, infatti l'attività di una delle volontà è anzi proprio ostacolata! Ma invece in una terza sfera! E che cos'è questa terza sfera? La determinazione concreta di una volontà sottomessa in quanto insufficiente! Il nostro filosofo della realtà si è allontanato a tal punto dalla realtà, che, di fronte al termine astratto e privo di contenuto "volontà", il contenuto reale, la determinazione caratteristica di questa volontà costituisce già per lui una "terza sfera". Ma comunque ciò sia, dobbiamo constatare che l'eguaglianza di diritti ha la sua eccezione. Essa non ha validità per una volontà affetta da una deficienza di autodeterminazione. *Ritirata n° 1.*

Andiamo avanti.

"Laddove la bestia e l'uomo sono fusi insieme in una persona, si può domandare in nome di una seconda persona, completamente umana, se il loro modo di agire possa essere lo stesso come se stessero di fronte persone per così dire solamente umane (...) perciò il nostro presupposto di due persone moralmente diseguali, una delle quali in un certo senso al carattere peculiare della bestia, è la forma fondamentale tipica di tutti i rapporti che, conformemente a questa differenza, possono presentarsi (...) all'interno dei gruppi umani e tra di loro."

Ed ora il lettore segua con i suoi occhi la miserevole diatriba che segue questi impacciati sotterfugi, in cui Dühring si gira e si rigira come un gesuita per stabilire casisticamente sino a che punto l'uomo umano possa intervenire contro gli uomini bestiali, sino a che punto possa usare contro di loro diffidenza, astuzia guerresca, mezzi di inganno sottili, anzi perfino terroristici, senza neppure derogare in qualche cosa dalla morale immutabile.

Quindi se due persone sono "moralmente diseguali", anche l'eguaglianza cessa. Ma allora non valeva la pena di evocare i due uomini assolutamente eguali, infatti non esistono due persone che moralmente siano assolutamente eguali. La disuguaglianza consisterebbe però nel fatto che una è una persona umana e l'altra reca in sé qualcosa della bestia. Ma è già insito nella discendenza dell'uomo dal regno degli animali il fatto che l'uomo non si libera mai completamente dalla bestia, cosicché si può trattare sempre di un più o un meno, di una differenza nel grado della bestialità o rispettivamente dell'umanità. Una divisione degli uomini in due gruppi nettamente distinti, in uomini-umani e in uomini-bestie, in buoni e cattivi, in pecore e becchi, oltre alla filosofia della realtà la conosce soltanto il cristianesimo che, in modo del tutto conseguente, ha anche il suo giudice universale che compie la separazione. Ma nella filosofia della realtà, chi deve essere il giudice supremo? Dovrà probabilmente avvenire come

nella prassi cristiana, in cui le pie pecorelle si assumono loro stesse, e adempiono con noto successo, l'ufficio di giudici universali dei becchi, loro prossimo profano. La setta dei filosofi della realtà, se mai verrà al mondo, sotto questo riguardo certo non la cederà in niente ai Pacifici nel paese. Ma tutto questo può esserci indifferente; ciò che ci interessa è la confessione che, in conseguenza della disuguaglianza morale tra gli uomini, ancora una volta l'eguaglianza si riduce a niente. *Ritirata n°2.*

Andiamo di nuovo avanti.

"Se uno dei due uomini agisce secondo verità e scienza e l'altro, invece, secondo superstizione o qualche pregiudizio (...) di regola devono intervenire mutue interferenze (...) Ad un certo grado di incapacità, di rozzezza o di cattiva tendenza del carattere, dovrà in ogni caso avvenire un conflitto (...) Non sono necessariamente i bambini e i folli quelli nei cui confronti la *violenza* è l'ultima risorsa. Il carattere di interi gruppi naturali e di intere classi di uomini civili può rendere inevitabilmente necessario *sottomettere* la loro volontà, ostile per la sua perversità, al fine di ricondurre questa stessa volontà ai legami della comunità. Anche qui la volontà altrui viene considerata come *avente eguali diritti*; ma per la perversità della sua attività aggressiva e ostile ha provocato un'azione di compenso, e se ora subisce un'azione di forza, non fa che raccogliere la reazione alla propria ingiustizia."

Quindi non solo la disuguaglianza morale, ma anche la disuguaglianza spirituale è sufficiente per eliminare l'"assoluta eguaglianza" delle due volontà e per istituire una morale secondo la quale si possono giustificare tutte le infamie commesse da briganteschi Stati civili contro popoli arretrati, sino alle atrocità dei russi nel Turkestan. Quando il generale Kaufmann, nell'estate 1873, fece attaccare la tribù tartara dei Jomudi, bruciare le loro tende, massacrare le loro donne e i loro bambini "alla buona maniera caucasica", come diceva il suo ordine, affermava anche lui che era diventata una necessità ineluttabile sottomettere la volontà dei Jomudi, ostile per la sua perversità, al fine di ricondurre questa loro volontà ai legami della comunità; che i mezzi da lui usati erano i più appropriati allo scopo e che chi vuole il fine, deve anche volere i mezzi. Solamente non era così crudele da schernire per soprammercato i Jomudi dicendo che li massacrava per un'azione di compenso e che proprio per questo considerava la loro volontà come avente eguali diritti. E ancora una volta in questo conflitto sono gli eletti, coloro che pretendono di agire secondo verità e scienza, quindi in ultima analisi sono i filosofi della realtà, quelli che hanno da decidere che cosa sono superstizione, pregiudizio, rozzezza, cattiva tendenza del carattere, e quando sono necessari la violenza e l'assoggettamento come azione di compenso. L'eguaglianza è quindi ora: l'azione di compenso mediante la violenza, e la seconda volontà viene dalla prima riconosciuta come avente eguali diritti, mediante l'assoggettamento. *Ritirata n°3*, che qui già degenera in fuga ignominiosa.

Di passaggio, la frase che dice come precisamente nell'azione di compenso mediante la violenza la volontà altrui venga considerata avente eguali diritti, è solo un'alterazione della teoria hegeliana secondo la quale la punizione è il diritto del delinquente: "col fatto che la pena sia considerata come recante in sé un suo proprio diritto, il delinquente viene onorato come un essere razionale". ("Filosofia del diritto", par. 100, nota)

E con questo possiamo troncicare. Sarebbe superfluo continuare ancora a seguire Dühring nella distruzione che compie pezzo per pezzo della sua eguaglianza, della sua sovranità umana in generale, poste così assiomaticamente; e osservare come egli, è vero, viene a capo della società con due uomini, ma come per costruire lo Stato ne abbisogna di un terzo, perché, per farla breve, senza questo terzo nessuna decisione a maggioranza può essere presa, e senza questa, e quindi senza dominio della maggioranza sulla minoranza, neanche può sussistere lo Stato; e come poi, a poco a poco, cambia rotta, passando nelle acque più tranquille della costruzione del suo futuro Stato socialitario, dove un bel giorno avremo l'onore di andarlo a trovare. Abbiamo visto a sufficienza che l'eguaglianza assoluta delle sue volontà sussiste solo sino a quando queste due volontà *non vogliono nulla*; che non appena esse cessano di essere volontà umane in quanto tali e si trasformano in volontà reali, individuali, nelle volontà di due uomini reali, l'eguaglianza cessa; che puerilità, follia, cosiddetta bestialità, presunta

superstizione, asserito pregiudizio, supposta incapacità da una parte e pretesa umanità, conoscenza della verità e scienza dall'altra, quindi ogni differenza nella qualità delle due volontà e in quella dell'intelligenza che le accompagna, giustifica una disuguaglianza che può spingersi sino alla sottomissione; che cosa di più vogliamo ancora dopo che Dühring ha distrutto così radicalmente dalle fondamenta il proprio edificio dell'eguaglianza?

Ma se anche l'abbiamo fatta finita con la trattazione superficiale e dilettesca che Dühring fa dell'idea di eguaglianza, non perciò l'abbiamo fatta finita con questa idea stessa, in quanto essa ha un'importante funzione teorica, specialmente, grazie a Rousseau, pratico-politica durante e dopo la grande Rivoluzione, e ancora oggi agitaria nel movimento socialista di quasi tutti i paesi. La constatazione di quale sia il suo contenuto scientifico determinerà anche il suo valore per l'agitazione proletaria.

L'idea che tutti gli uomini in quanto uomini hanno qualche cosa di comune e che essi sono anche eguali nei limiti di questo elemento comune, è ovviamente antichissima. Ma assolutamente diversa da tutto questo è la moderna rivendicazione dell'eguaglianza; questa consiste invece nel dedurre da quella proprietà comune dell'essere umano, da quell'eguaglianza degli uomini in quanto uomini, il diritto ad un eguale valore politico, ovvero sociale, di tutti gli uomini, o almeno di tutti i cittadini di uno Stato, o di tutti i membri di una società. Prima che da quella originaria idea di una eguaglianza relativa si sia potuto trarre la conclusione di una eguaglianza dei diritti nello Stato e nella società, prima ancora che questa conclusione sia potuta apparire come qualche cosa di naturale e ovvio, dovevano passare millenni, e millenni sono passati. Nelle comunità più antiche, nelle comunità naturali poteva parlare di eguaglianza dei diritti tutt'al più tra i membri della comunità; va da sé che donne, schiavi, stranieri ne erano esclusi. Fra i greci e fra i romani le disuguaglianze degli uomini avevano un peso molto maggiore di qualsiasi eguaglianza. Che greci e barbari, liberi e schiavi, cittadini e clienti, cittadini romani e sudditi romani (per usare un termine comprensivo) potessero pretendere parità di condizioni politiche, agli antichi necessariamente sarebbe parso pazzesco. Sotto l'impero romano tutte queste differenziazioni a poco a poco si dissolsero, ad eccezioni di liberi e schiavi, si originò di conseguenza, almeno per i liberi, quell'eguaglianza dei privati cittadini sulla cui base si sviluppò il diritto romano, la più perfetta costruzione a noi nota del diritto fondato sulla proprietà privata. Ma sino a quando sussistè la contrapposizione di liberi e schiavi, non si poté parlare di conclusioni giuridiche tratte dall'eguaglianza *umana* in generale; cosa che anche di recente abbiamo visto negli Stati schiavisti dell'Unione nordamericana.

Il cristianesimo conobbe solo *una* eguaglianza di tutti gli uomini, quella dell'eguale peccaminosità originaria, che era perfettamente adeguata al suo carattere di religione degli schiavi e degli oppressi. Oltre a questa tutt'al più conosceva l'eguaglianza degli eletti, che però fu accentuata solamente e unicamente agli inizi. Le tracce della comunione dei beni che si trovano del pari agli inizi della nuova religione si possono ricondurre molto più alla solidarietà tra i perseguitati che a vere idee di eguaglianza. Ma ben presto, stabilitasi la contrapposizione tra preti e laici, anche questo inizio di eguaglianza cristiana ebbe fine. L'invasione dell'Europa occidentale da parte dei germani eliminò per secoli l'idea di eguaglianza, costruendo a poco a poco una gerarchia sociale e politica in una forma così complicata quale sino allora mai era esistita; ma ad un tempo introdusse nel movimento storico l'Europa occidentale centrale, creò per la prima volta una compatta zona di civiltà e per la prima volta creò su questo territorio un sistema di Stati prevalentemente nazionali che esercitavano l'uno sull'altro una mutua influenza e che mutuamente si tenevano in scacco. Con questo essa preparò il terreno sul quale, solo in più tarda età, si poté parlare di eguaglianza umana e di diritti dell'uomo.

Il medioevo feudale sviluppò inoltre nel suo seno la classe che era chiamata, nel suo sviluppo ulteriore, a diventare la depositaria della moderna rivendicazione dell'eguaglianza: la borghesia. Dapprima ceto feudale essa stessa, la borghesia aveva sviluppato l'industria prevalentemente artigiana e lo scambio di prodotti ad un grado relativamente alto entro la società feudale, quando, alla fine del XV secolo, le grandi scoperte marine le apersero una carriera nuova e più vasta. Il commercio extraeuropeo, sinora esercitato solo tra l'Italia e il Levante, fu esteso all'America e all'India, e presto sorpassò in importanza tanto lo scambio dei singoli paesi europei tra di loro, quanto il traffico interno di ciascun paese singolo. L'oro e l'argento dell'America inondarono l'Europa e penetrarono come un elemento disgregatore in tutti i vuoti, le fessure e i pori della società feudale. L'industria artigiana non fu più sufficiente per i

bisogni crescenti e nelle industrie principali dei paesi più progrediti fu sostituita dalla manifattura.

A questo imponente rivoluzionamento delle condizioni economiche di vita della società, tuttavia, non seguì affatto immediatamente un cambiamento adeguato della sua organizzazione politica. L'ordinamento statale rimase feudale, mentre la società diventò sempre più borghese. Il commercio su vasta scala, quindi specialmente il commercio internazionale, e ancor più il commercio su scala mondiale, esige liberi possessori di merci, non inceppati nei loro movimenti, che, come tali, siano provvisti di eguali diritti, che scambiano sulla base di un diritto eguale per tutti loro, almeno in ogni singolo luogo. Il passaggio dall'artigianato alla manifattura ha come presupposto l'esistenza di un certo numero di liberi lavoratori, liberi, da una parte, da vincoli corporativi e, dall'altra, dai mezzi per utilizzare da se stessi la loro forza-lavoro, i quali possano contrattare con il fabbricante per l'affitto della loro forza-lavoro, e quindi essere di fronte a costui come contraenti aventi eguali diritti. E finalmente l'eguaglianza e l'egual valore di tutti i lavori umani, perché ed in quanto sono in generale lavoro *umano*, trovò la sua espressione più forte, anche se inconsapevole, nella legge del valore della moderna economia borghese, secondo la quale legge il valore di una merce viene misurato mediante il lavoro socialmente necessario in essa contenuto. Ma laddove i rapporti economici esigevano libertà ed eguaglianza di diritti, l'ordinamento politico opponeva loro, ad ogni passo, vincoli corporativi e privilegi particolari. Privilegi locali, tariffe doganali differenziate, leggi eccezionali di tutte le specie colpivano nel commercio non solo lo straniero o l'abitante delle colonie, ma abbastanza spesso anche intere categorie degli stessi cittadini dello Stato; privilegi corporativi sbarravano dappertutto e sempre la strada allo sviluppo della manifattura. Non c'era luogo dove la strada fosse libera e le possibilità eguali per i concorrenti borghesi: eppure questa era la prima e sempre più urgente rivendicazione.

La rivendicazione della liberazione dai vincoli feudali e l'instaurazione dell'eguaglianza giuridica mediante l'eliminazione delle disuguaglianze feudali: questa rivendicazione, non amenza, fu posta all'ordine del giorno dal progresso economico della società, assunse ben presto necessariamente dimensioni sempre maggiori. Ma se essa veniva posta nell'interesse dell'industria e del commercio, la stessa eguaglianza di diritti doveva essere rivendicata per la grande massa dei contadini, che in tutti i gradi della servitù, a partire dalla completa servitù della gleba, dovevano offrire gratuitamente la massima parte della loro giornata lavorativa al grazioso signore feudale ed inoltre pagare a lui e allo Stato anche innumerevoli tributi. D'altra parte non si poteva fare a meno di esigere che parimente venissero soppressi i privilegi feudali, l'immunità dalle imposte della nobiltà e i privilegi politici dei singoli ceti. E poiché non si viveva più un impero universale, come era stato l'impero romano, ma in un sistema di Stati indipendenti, le cui relazioni reciproche si muovevano su un piede di parità e nei quali lo sviluppo della borghesia era approssimativamente allo stesso livello, era naturale che la rivendicazione assunse un carattere generale che oltrepassava i limiti di singolo Stato e che libertà ed eguaglianza fossero proclamate *diritti dell'uomo*. Così per il carattere specificamente borghese di questi diritti dell'uomo è indicativo il fatto che la Costituzione americana, la prima che riconosca i diritti dell'uomo, confermi nello stesso tempo la schiavitù della gente di colore esistente in America: i privilegi di classe vengono banditi, i privilegi di razza santificati.

È noto però che la borghesia, dall'istante in cui, come farfalla dalla crisalide, vien fuori dallo stadio di borghesia feudale, dall'istante in cui da ceto medievale diventa classe moderna, sempre ed inevitabilmente è accompagnata dalla sua ombra, il proletariato. E parimenti le rivendicazioni borghesi dell'eguaglianza sono accompagnate dalle rivendicazioni proletarie dell'eguaglianza. Dall'istante in cui viene posta la rivendicazione borghese della soppressione dei *privilegi* di classe, accanto ad essa si presenta la rivendicazione proletaria della soppressione *delle classi stesse*: dapprima in forma religiosa, ricollegandosi al cristianesimo primitivo, più tardi poggiandosi sulle stesse teorie borghesi dell'eguaglianza. I proletari prendono in parola la borghesia: l'eguaglianza dev'essere attuata non solo apparentemente, non solo sul piano dello Stato, ma realmente sul piano sociale, economico. E specialmente da quando la borghesia francese, a partire dalla grande Rivoluzione, ha messo in primo piano l'eguaglianza civile, il proletariato francese le ha risposto colpo contro colpo, con la rivendicazione dell'eguaglianza sociale, economica, e l'eguaglianza è diventata il grido di guerra in modo speciale del proletariato francese.

La rivendicazione dell'eguaglianza ha così, sulle labbra del proletariato, un duplice significato. O, ed è quanto avviene specialmente nei primi inizi, per es. nella guerra dei contadini, è la reazione naturale contro le stridenti disuguaglianze sociali, contro il contrasto di ricchi e poveri, di signori e servi, di crapuloni e affamati; e come tale è semplicemente espressione dell'istinto rivoluzionario, e trova la sua giustificazione in questo contrasto e solamente in esso. O invece è sorta dalla reazione contro la rivendicazione borghese dell'eguaglianza e da questa trae esigenze più o meno giuste che la oltrepassano e serve come mezzo di agitazione per eccitare i lavoratori contro i capitalisti con le affermazioni proprie dei capitalisti, ed in questo caso essa si regge e cade con la stessa eguaglianza borghese. In entrambi i casi l'effettivo contenuto della rivendicazione proletaria dell'eguaglianza è la rivendicazione della *soppressione delle classi*. Ogni rivendicazione di eguaglianza che esce da questi limiti va necessariamente a finire nell'assurdo. Ne abbiamo dato esempio e ne troveremo ancora abbastanza allorché verremo alle fantasie avveniristiche di Dühring.

Conseguentemente l'idea dell'eguaglianza, tanto nella sua forma borghese quanto nella sua forma proletaria, è essa stessa un prodotto storico e per la sua creazione sono state necessarie condizioni storiche determinate che, a loro volta, presuppongono, esse stesse, una lunga preparazione storica. È quindi tutto tranne che una verità eterna. E se oggi per il gran pubblico essa è chiara per se stessa, nell'uno e nell'altro dei suoi sensi, se, come dice Marx "ha già la solidità di un pregiudizio popolare", questo non è effetto della sua verità assiomatica, ma della diffusione generale e della perdurante attualità delle idee del XVIII secolo. Se dunque Dühring si permette così di far muovere senz'altro i suoi famosi due uomini sul terreno dell'eguaglianza, ciò deriva dal fatto che questo appare assolutamente naturale al pregiudizio popolare. E infatti Dühring chiama *naturale* la sua filosofia, poiché essa parte semplicemente da cose che a lui appaiono assolutamente naturali. Ma perché gli appaiono naturali, è cosa che, invero, egli non si chiede.

---

## XI. Morale e diritto. Libertà e necessità

"Nel campo giuridico e politico i principi esposti in questo corso hanno a loro fondamento gli *studi specialistici* più profondi. Si dovrà perciò (...) partire dal fatto che qui (...) si è tentato di esporre in modo conseguente i *risultati* raggiunti nel campo del diritto e della scienza politica. In origine il mio studio specialistico fu proprio la giurisprudenza, e vi ho dedicato non soltanto i soliti tre anni di preparazione universitaria, ma, durante altri tre anni di pratica legale, anche uno studio continuo indirizzato principalmente all'*approfondimento* del loro contenuto scientifico (...) E *sicuramente* la critica dei rapporti di diritto privato e delle relative deficienze giuridiche non avrebbe potuto procedere *con altrettanta sicurezza* se non fosse stata conscia di *conoscere* dappertutto sia i lati deboli che quelli più forti di questa materia speciale."

Un uomo che ha motivo di parlare così di se stesso, sin dal principio deve ben ispirare fiducia, particolarmente di fronte "agli studi giuridici che il sig. Marx ha fatto nel passato, e per sua confessione, con trascuratezza". Perciò c'è da meravigliarsi che la critica dei rapporti di diritto privato, la quale si presenta con tale sicurezza, si limiti a raccontarci che "il carattere scientifico della giurisprudenza (...) non è gran cosa", che il diritto civile positivo è ingiustizia perché sanziona la proprietà fondata sulla violenza, e che "la base naturale" del diritto penale è la *vendetta*: affermazione nella quale l'unica cosa nuova è, se mai, il travestimento mistico in "base naturale". I risultati della scienza politica si limitano alle relazioni fra i noti tre uomini, l'uno dei quali sinora ha fatto violenza agli altri; e qui Dühring indaga con tutta serietà se è stato il secondo o il terzo quello che per primo ha introdotto la violenza e la servitù.

Seguiamo pertanto ancora un po' gli studi specialistici più profondi e la serietà scientifica, approfonditasi mediante una pratica legale triennale, dal nostro giurista così sicuro di sé.

Di Lassalle Dühring ci racconta che "a causa della *provocazione* al tentativo di furto di una cassetta", fu messo in stato d'accusa, "senza che tuttavia si potesse registrare una condanna



giudiziaria, essendo intervenuta la cosiddetta *assoluzione dall'accusa*, che allora era ancora possibile (...) questa semiassoluzione".

Il processo di Lassalle, del quale qui si parla, fu celebrato nell'estate 1848 dinanzi alle Assise di Colonia, dove, come quasi in tutta la provincia renana, era in vigore il diritto penale francese. Solo per reati e crimini politici era stato introdotto in via eccezionale il Landrecht prussiano, ma già nell'aprile del 1848 questo provvedimento eccezionale fu abrogato dal Camphausen. Il diritto francese non conosce affatto la categoria vaga, propria del Landrecht prussiano, di "provocazione" a un crimine, e tanto meno di provocazione al tentativo di un delitto. Esso conosce solo *istigazione* al crimine, e questa, per essere punibile, deve avere luogo "mediante doni, promesse, minacce, abuso di autorità o di potere, macchinazioni astute o artifici criminosi" (Code pénal art. 60). Il pubblico ministero, sprofondando nel Landrecht prussiano, perdette di vista, precisamente come Dühring, la differenza essenziale tra le norme nettamente determinate del diritto francese e l'evanescente indeterminatezza del Landrecht, intentò a Lassalle un processo tendenzioso e fece clamorosamente fiasco. Infatti l'affermazione che il processo penale francese conosca l'assoluzione dall'accusa secondo il Landrecht prussiano, questa *semiassoluzione*, può arrischiarla solo chi nel campo del diritto francese moderno sia un perfetto ignorante; questo diritto conosce, nel processo penale, solo condanna e assoluzione e nessun termine intermedio.

Ci troviamo perciò nel caso di dover dire che Dühring non avrebbe certo potuto applicare con pari sicurezza a Lassalle questa sua "maniera di delineare la storia in grande stile", se mai avesse avuto tra le mani il Code Napoléon. Dobbiamo quindi constatare che è *completamente ignoto*, a Dühring, l'unico codice borghese moderno che poggia sulle conquiste sociali della grande Rivoluzione francese e le traduce in norme giuridiche: il diritto francese moderno.

Altrove, nella critica alle Corti d'assise che decidono a maggioranza di voti, introdotte in tutto il continente secondo il modello francese, ci si insegna:

"Sì, ci si potrà familiarizzare *perfino* con l'idea, che del resto non è affatto priva di esempi storici, che in una comunità perfetta una condanna *con voti contrastanti* sarebbe un'istituzione impossibile (...) Tuttavia questo modo di concepire *serio e profondamente* spirituale, come è già stato accennato sopra, non può non apparire inadatto alle forme tradizionali, per il fatto che è *eccessivamente buono* per esse".

Ancora una volta Dühring ignora che l'unanimità dei giurati non solamente per le condanne penali, ma anche per i giudizi in processi civili è assolutamente necessaria per il diritto comune inglese, cioè il diritto consuetudinario non scritto in vigore da tempo immemorabile, ossia almeno dal quattordicesimo secolo. Il modo di concepire serio e profondamente spirituale che, secondo Dühring, è *eccessivamente buono* per il mondo odierno, ha avuto validità di legge in Inghilterra già nel più passato medioevo, e dall'Inghilterra è stato trasportato in Irlanda, negli Stati Uniti d'America e in tutte le colonie inglesi, senza che gli studi specialistici più profondi ne abbiano fatto trapelare a Dühring una sola parola! Il campo in cui vige l'unanimità dei giurati non solo è quindi infinitamente grande in confronto al ristretto ambito del Landrecht prussiano, ma è anche più esteso di tutti i campi, presi insieme, nei quali la maggioranza dei giurati è decisiva. Dühring non solo ignora totalmente l'unico diritto moderno, il diritto francese, ma è anche parimente ignorante in quel che concerne l'unico diritto germanico che ha continuato a svilupparsi sino all'epoca presente indipendentemente dall'autorità del diritto romano e che si è esteso a tutti i continenti: il diritto inglese. E perché no? Infatti la forma inglese del pensiero giuridico "non potrebbe tener testa agli studi, eseguiti su suolo tedesco, sui puri concetti dei giuristi classici romani", dice Dühring, e più tardi egli dice ancora: "Che cos'è il mondo che parla inglese, con la sua ibrida lingua di fanciulli di fronte alla vigorosa forza espressiva della nostra lingua?". Al che possiamo soltanto rispondere con Spinoza: Ingorantia non est argumentum, l'ignoranza non è un argomento.

Non possiamo quindi che arrivare a questo risultato conclusivo: gli studi specialistici più profondi di Dühring sono consistiti nel fatto che egli si è per tre anni sprofondato nello studio teorico del Corpus juris e per altri tre anni nello studio pratico del nobile Landrecht prussiano. Questa certamente è già cosa molto meritoria, e sufficiente per un rispettabilissimo giudice

distrettuale o per un avvocato della vecchia Prussia. Ma se ci si accinge a costruire una filosofia del diritto valida per tutti i mondi e per tutti i tempi, si dovrebbe pure, in qualche modo, essere anche al corrente dei rapporti giuridici vigenti in nazioni quali la francese, l'inglese, l'americana, nazioni che nella storia rappresentano ben altra parte che non l'angolo della Germania in cui è in fiore il Landrecht prussiano. Ma leggiamo oltre.

"Il miscuglio variopinto di diritti locali, provinciali e regionali che si incrociano nelle direzioni più diverse in maniera molto arbitraria, ora come diritto consuetudinario, ora come legge scritta, spesso dando la veste di prima forma statutaria alle materie più importanti: questo campionario di disordine e di contraddizione in cui i casi singoli infirmano i principi generali e in cui, a loro volta, i principi generali occasionalmente infirmano i fatti particolari, in verità non è fatto per (...) rendere possibile (...) a chiunque una chiara coscienza giuridica".

Ma dove regna questo stato di confusione? ancora una volta dove regna il Landrecht prussiano, in cui, accanto, sopra e sotto questo diritto regionale, hanno i più diversi gradi relativi di validità diritti provinciali, statuti locali, e qua e là anche diritto comune e altra robbaccia e provocano in tutti i giuristi pratici quel grido d'allarme che Dühring ripete qui con tanta grazia. Egli non ha bisogno di abbandonare la sua diletta Prussia, basta che venga sulle rive del Reno per convincersi che quaggiù da settant'anni non si parla più di tutto questo; per non dir nulla degli altri paesi civili dove queste siffatte condizioni invecchiate sono già state abolite da lungo tempo.

Inoltre:

"L'occultamento della responsabilità naturale individuale si manifesta in una maniera meno cruda nei giudizi collettivi segreti e perciò anonimi e nelle azioni collettive di collegi o di altre istituzioni ufficiali che mascherano la parte personale di ciascun membro".

E in un altro passo:

"Nell'odierno stato di cose sarebbe un'esigenza *sorprendente* e straordinariamente rigorosa il non voler sentire parlare di nascondere e di coprire collegialmente la responsabilità del singolo".

Probabilmente sarà per Dühring una comunicazione sorprendente se gli diciamo che nell'ambito del diritto inglese ogni membro del collegio giudicante deve emettere e motivare singolarmente il suo giudizio in seduta pubblica e che i collegi amministrativi, non eletti e che trattano e giudicano non pubblicamente, sono un'istituzione squisitamente *prussiana* e sconosciuta nella massima parte degli altri paesi, e che perciò la sua esigenza può essere sorprendente e straordinariamente rigorosa solamente e semplicemente... in *Prussia*.

Del pari le sue querimonie sull'ingerenza coattiva delle pratiche religiose nelle nascite, nei matrimoni, nelle morti e nei seppellimenti toccano, tra i maggiori paesi civili, solo la Prussia, e da quando sono stati introdotti i registri di stato civile, neanche più questa. Ciò che Dühring realizza solo per mezzo di uno stato di cose "socialitario" dell'avvenire, perfino Bismarck, nel frattempo, lo ha sbrigato con una semplice legge. Non diversamente, nella "querimonia per la deficiente preparazione dei giuristi alla loro professione", intona una geremiade tipicamente prussiana; e anche l'odio per gli ebrei spinto sino al ridicolo, di cui Dühring fa mostra ad ogni occasione, è una qualità se non tipicamente prussiana, tuttavia tipica di tutti i paesi ad oriente dell'Elba. Quello stesso filosofo della realtà che ha un sovrano disprezzo per tutti i pregiudizi e le superstizioni, è così ingolfato in ubbie personali da chiamare "giudizio naturale" poggiate su "basi naturali", il pregiudizio popolare contro gli ebrei, ereditato dalla bigotteria medievale, e da spingersi a questa fantastica asserzione: "il socialismo è l'unica forza che possa tener fronte a

situazioni demografiche accompagnate da una commissione ebraica piuttosto rilevante" (situazioni accompagnate da commissione ebraica! Che linguaggio tedesco naturale!).

Ce n'è abbastanza. Questo gran millantare la propria erudizione giuridica, nel migliore dei casi, ha come sfondo le più comuni conoscenze specialistiche di un comunissimo giurista della vecchia Prussia. Il campo delle scienze giuridiche e politiche, i cui risultati Dühring ci espone con logiche conseguenze, "coincide" con l'ambito in cui vige il Landrecht prussiano. A prescindere dal diritto romano, oggi più o meno familiare ad ogni giurista anche in Inghilterra, le sue conoscenze giuridiche si limitano solamente e unicamente al Landrecht prussiano, quel codice del dispotismo patriarcale illuminato, che è scritto in un tedesco tale da far pensare che Dühring sia andato a scuola lì e che le sue grosse morali, con la sua imprecisione e con la sua incoerenza giuridica, e con i suoi colpi di bastone come mezzo di tortura e di penna, appartiene ancora, nel modo più completo, all'epoca prerivoluzionaria. Tutto ciò che c'è in più per Dühring viene dal maligno: tanto il moderno diritto borghese francese, quanto il diritto inglese, con il suo sviluppo particolarissimo e le sue guarentigie della libertà personale sconosciute in tutto il continente. La filosofia che "non ammette orizzonti meramente *apparenti*, ma che invece, col suo moto possentemente rivoluzionario, avvolge tutte le terre e i cieli della natura esterna ed interna", ha come suo orizzonte *reale* i confini delle sei vecchie province orientali della Prussia e tutt'al più i pochi altri brandelli di terra dove vige il nobile Landrecht; e al di là di questo orizzonte non avvolge né cielo né terra, né natura esterna né natura interna, ma solo il quadro della più crassa ignoranza di quello che succede nel resto del mondo.

Non si può parlare bene di morale e di diritto senza affrontare la questione del cosiddetto libero arbitrio, della responsabilità dell'uomo, del rapporto di libertà e necessità. Anche la filosofia della realtà ha per questa questione, non solo una, ma perfino due soluzioni.

"Al posto di tutte le false teorie sulla libertà bisogna porre la natura del rapporto sperimentale nel quale la coscienza razionale, da una parte, e le determinazioni istintive, dall'altra, si unificano, *per così dire*, in una forza intermedia. I fatti basilari di questa specie di dinamica devono trarsi dall'osservazione, e per dare in anticipo anche la misura di ciò che ancora non è accaduto, *per quanto è possibile*, devono valutarsi, in generale, secondo la loro specie e la loro grandezza. Perciò le sciocche fantasie sulla libertà interiore di cui si sono cibare dei millenni, non solo vengono radicalmente eliminate, ma vengono anche sostituite da qualche cosa di positivo, che può essere utilizzato per la organizzazione pratica della vita".

Conseguentemente la libertà consiste nel fatto che l'uomo è trascinato a destra dalla conoscenza razionale, a sinistra dagli istinti irrazionali, e in questo parallelogramma delle forze il movimento reale avviene nella direzione della diagonale. La libertà sarebbe quindi la media tra conoscenza e istinto, intelletto e mancanza di intelletto, e io, suo grado di ogni singolo individuo dovrebbe essere stabilito sperimentalmente e, per usare un'espressione astronomica, mediante una "equazione personale". Ma poche pagine dopo si dice:

"Noi fondiamo la responsabilità morale sulla libertà, la quale tuttavia non significa altro per noi che l'essere accessibili a motivi coscienti, nella misura dell'intelletto che abbiamo per natura o acquisito. Tutti questi siffatti motivi, malgrado si percepisca la possibilità del contrario, agiscono nelle azioni con ineluttabile necessità naturale; ma noi contiamo precisamente su questa costrizione inevitabile, allorché facciamo intervenire le leve morali".

Questa seconda determinazione della società che fa completamente a pugni con la prima non è altro, a sua volta, che uno straordinario appiattimento della concezione hegeliana. Hegel fu il primo a rappresentare in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. "*Cieca* è la necessità solo *nella misura in cui non viene compresa*." La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato. Ciò vale in riferimento tanto alle leggi della natura esterna,

quanto a quelle che regolano l'esistenza fisica e spirituale dell'uomo stesso: due classi di leggi che possiamo separare l'una dall'altra tutt'al più nell'idea, ma non nella realtà. Libertà del volere non significa altro perciò che la capacità di poter decidere con cognizione di causa. Quindi quanto *più libero* è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso, tanto maggiore sarà la *necessità* con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio; mentre l'incertezza poggiante sulla mancanza di conoscenza, che tra molte possibilità di decidere, diverse e contraddittorie, sceglie in modo apparentemente arbitrario, proprio perciò mostra la sua mancanza di libertà, il suo essere determinato da quell'oggetto che precisamente essa doveva dominare. La libertà consiste dunque nel dominio di noi stessi e della natura esterna fondato sulla conoscenza delle necessità naturali: essa è perciò necessariamente un prodotto dello sviluppo storico. I primi uomini che si separarono dal regno degli animali erano tanto privi di libertà in tutto quello che è essenziale, quanto gli stessi animali, ma ogni progresso verso la civiltà era un passo verso la libertà. Alla soglia della storia dell'umanità sta la scoperta della trasformazione del movimento meccanico in calore, la produzione del fuoco per sfregamento; la conclusione dello sviluppo che si è avuto sinora sta la scoperta della trasformazione del calore in movimento meccanico: la macchina a vapore. E malgrado la gigantesca rivoluzione liberatrice, non ancora compiuta per metà, che la macchina a vapore opera nel mondo sociale, è tuttavia fuori dubbio che la produzione del fuoco per sfregamento ha avuto sul mondo un'azione liberatrice superiore a quella della macchina a vapore. Infatti la produzione del fuoco per sfregamento diede all'uomo per la prima volta il dominio di una forza naturale e con ciò lo separò definitivamente dal regno degli animali. La macchina a vapore non farà mai fare allo sviluppo dell'umanità un salto così imponente, per quanto essa possa anche essere per noi rappresentativa di tutte quelle poderose forze produttive che si appoggiano ad essa e solo con l'aiuto delle quali si rende possibile una situazione sociale in cui non ci siano più differenze di classi, preoccupazioni per i mezzi di sussistenza degli individui, e in cui per la prima volta possa parlarsi di vera libertà umana, di un'esistenza in armonia con le leggi naturali conosciute. Ma quanto sia ancora giovane la storia dell'uomo e quanto sarebbe ridicolo il voler attribuire alle nostre vedute odierne una qualche validità assoluta, appare dal semplice fatto che tutta la storia passata si può caratterizzare come storia dell'intervallo di tempo che passa dalla scoperta pratica della trasformazione del movimento meccanico in calore e quella del calore in movimento meccanico.

In Dühring la storia è trattata in verità in altra maniera. In generale essa, come storia degli errori, dell'ignoranza e della rozzezza, della violenza e dell'asservimento, è un oggetto che disgusta la filosofia della realtà; tuttavia in particolare essa si divide in due grandi sezioni, ossia: 1) dalla situazione in cui la materia è sempre eguale a se stessa, sino alla Rivoluzione francese e 2) dalla Rivoluzione francese sino a Dühring; e così il XIX secolo resta "ancora essenzialmente reazionario, anzi, per quanto riguarda lo spirito, esso lo è (!) ancor di più del secolo XVIII", ma, tuttavia, reca nel suo seno il socialismo e di conseguenza "il germe di un rivolgimento più possente di quello che fu sognato (!) dai precursori e dagli eroi della Rivoluzione francese". Il disprezzo della filosofia della realtà per la storia precedente si giustifica nella seguente maniera:

"I pochi millenni per i quali i documenti originali rendono possibile una reminiscenza storica, *non* possono *significare gran che*, con lo sviluppo che essi hanno dato all'umanità sino ai nostri giorni, se si pensa alla serie dei millenni futuri (...) Il genere umano, preso come un tutto, è ancora molto giovane, e se un giorno l'anamnesi storica scientifica dovrà contare gli anni a decine di migliaia, anziché a migliaia, l'infanzia spiritualmente immatura delle nostre istituzioni avrà irrefutabile valore di premessa evidente sulla nostra epoca, che sarà allora considerata come antichità primeva".

Senza fermarci più a lungo sulla "forma linguistica" veramente "originale" di quest'ultima proposizione, notiamo solo due cose: in primo luogo che questa "antichità primeva" in ogni caso resterà un periodo storico del più alto interesse per tutte le generazioni future, poiché costituisce il fondamento di ogni più alto sviluppo ulteriore, perché ha come suo punto di partenza lo svincolarsi dell'uomo dal regno degli animali e come suo contenuto il superamento di difficoltà quali mai più si opporranno agli uomini associati dell'avvenire. E in secondo luogo che la fine di

quest'antichità premeva, di fronte alla quale i futuri periodi storici, che, non più inceppati da queste difficoltà e da questi ostacoli, promettono ben altri successi scientifici, tecnici e sociali, è in ogni caso un momento scelto in un modo assai singolare per dare delle prescrizioni ai millenni futuri, per mezzo di verità definitive di ultima istanza, verità immutabili e concezioni che vanno alle radici delle cose, scoperte sulla base dell'infanzia spiritualmente immatura del nostro secolo tanto "arretrato" e tanto "retrogrado". Bisogna essere proprio il Richard Wagner della filosofia, seppure senza l'ingegno di Wagner, per non accorgersi che tutte le parole di disprezzo lanciate sullo sviluppo storico che si è avuto sinora restano parimente appiccate a quel che si pretende ultimo risultato dello sviluppo storico: alla cosiddetta filosofia della realtà.

Uno dei brani più significativi della nuova scienza che va alle radici delle cose è la sezione sulla individualizzazione e la valorizzazione della vita. Qui zampilla e fluisce qual getto sorgivo e incontenibile, per tre interi capitoli, il luogo comune in tono oracolare. Disgraziatamente noi dobbiamo limitarci a pochi e brevi saggi.

"L'essenza più profonda di ogni sensazione e di conseguenza di tutte le forme soggettive della vita poggia sulla *differenza* di stati (...) Ma per la vita *nella sua pienezza* (!) si può provare anche senz'altro (!) che si incrementa il sentimento vitale e si eccitano gli stimoli decisivi, non già attraverso il permanere in una posizione, ma attraverso il passare da una situazione all'altra della vita (...) Lo stato che resta approssimativamente uguale a se stesso, *per così dire* in una permanenza inerte e, *diciamo*, in una stessa posizione di equilibrio stabile, qualunque ne sia la natura, non può significare gran che per provare l'esistenza (...) L'abituarsi e, *per così dire*, il vivere in questo stato, lo trasforma completamente in qualche cosa di indifferente ed irrilevante che non si distingue particolarmente dallo stato di morte. Tutt'al più vi si aggiunge ancora un'altra specie di moto vitale negativo, il supplizio della noia (...) In una vita stagnante si spegne per i popoli ogni passione e ogni interesse per l'esistenza. *Ma con la nostra legge della differenza tutti questi fenomeni divengono spiegabili.*"

È incredibile la celerità con cui Dühring stabilisce i suoi risultati originali sin dalle fondamenta. Ecco appena tradotto nel linguaggio della filosofia della realtà il luogo comune che l'eccitazione continua di uno stesso nervo o il perdurare dello stesso stimolo affatica ogni nervo ed ogni sistema nervoso, che quindi nello stato di normalità devono aver luogo interruzioni e cambiamenti degli stimoli nervosi: cosa che da anni si può leggere in ogni manuale di fisiologia e che ogni filisteo sa per esperienza. Questa vecchissima banalità è stata appena tradotta nella formula misteriosa che l'essenza più profonda di ogni sensazione poggia sulla differenza di stati, ed ecco che si trasforma di già nella "*nostra legge della differenza*". E questa legge della differenza rende "completamente spiegabile" tutta una serie di fenomeni, che a loro volta sono soltanto illustrazioni ed esempi della piacevolezza della variazione, i quali anche per l'intelletto del più comune dei filistei non abbisognano di spiegazione alcuna, e che col richiamo a questa pretesa legge della differenza non guadagnano in chiarezza neppure una briciola.

Ma con tutto ciò, la capacità di andare alle radici propria della "*nostra legge della differenza*", è ancora lontana dall'essere esaurita:

"La successione delle età della vita e l'apparire dei cambiamenti di queste condizioni di vita che ad esse si ricollegano offre un esempio molto calzante per rendere evidente il *nostro* principio della differenza (...) Bambino, ragazzo, adolescente e uomo maturo sperimentano il vigore del senso vitale di ciascuno di questi periodi della loro vita, non tanto per mezzo di quegli stati ormai fissati in cui di volta in volta si trovano, quanto per mezzo delle epoche di passaggio dall'uno di questi stati all'altro".

E non è ancora abbastanza:

"La *nostra* legge della differenza può avere un'applicazione ancora più lontana se prendiamo in considerazione il fatto che la ripetizione di ciò che è stato già provato o compiuto non presenta nessuna attrattiva".

Ed ora il lettore stesso può immaginare le sciocchezze in stile da oracolo alle quali danno appiglio proposizioni che hanno una profondità e una capacità di andare alle radici pari a quelle riportate sopra. E Dühring può bene esclamare trionfante nella chiusa del suo libro: "La legge della differenza è diventata, praticamente e teoricamente ad un tempo, decisiva per la stima e l'incremento del valore della vita!". E del pari per la stima che Dühring fa del valore spirituale del suo pubblico: costui deve credere che questo pubblico sia composto di puri somari o filistei.

Più oltre ci vengono somministrate queste norme di vita straordinariamente pratiche:

"I mezzi per tener desto tutto quanto l'interesse per la vita" (un bel compito per i filistei e per quelli che vogliono diventarlo!) "consistono nel far sì che gli interessi singoli, e *per così dire* elementari, di cui è composto l'interesse nella sua totalità, si sviluppino o si succedano a vicenda secondo gli intervalli di tempo naturali. Ma nello stesso tempo, perché si produca il medesimo stato, bisogna utilizzare anche la successione graduale, in cui gli stimoli più bassi e più facili a soddisfarsi possano venir sostituiti da eccitazioni più elevate e costantemente attive: e ciò al fine che sia impedito il formarsi di vuoti totalmente privi d'interesse. Ma del resto l'importante sarà scongiurare che le tensioni che insorgono naturalmente o in altra guisa nel corso normale dell'esistenza sociale siano arbitrariamente accumulate, forzate, ovvero, ciò che è l'assurdità contraria, vengano soddisfatte sin dal loro più lieve moto, in modo da impedire che con il loro sviluppo esse diventino un bisogno suscettibile di godimento. L'osservanza del ritmo naturale è qui, come altrove, la condizione preliminare del movimento regolare e attraente. Né ci si dovrà porre il problema insolubile di prolungare gli stimoli di una situazione qualsiasi al di là dei limiti imposti loro dalla natura o dalle circostanze, ecc."

quel galantuomo che vorrà prendere come norma della "esperienza della vita" queste solenni sentenze oracolari da filisteo, di una pedanteria che sottilizza sulle più insulse banalità, non avrà certo da lamentarsi di "vuoti totalmente privi di interesse". Egli avrà bisogno di tutto il suo tempo per preparare e ordinare in perfetta regola i suoi godimenti, cosicché per godere non gli resterà libero neppure un istante.

Noi dobbiamo far esperienza della vita, di tutta la vita. Solo due cose Dühring ci proibisce: in primo luogo "la porcheria dell'uso del tabacco", e in secondo luogo i cibi che "hanno proprietà disgustosamente eccitanti o in generale ripugnanti per una sensibilità un po' raffinata". Ma poiché Dühring nel suo Corso di economia celebra così ditirambicamente la distillazione dell'acquavite, non potrà comprendere tra queste bevande la grappa; siamo perciò costretti a concludere che la sua proibizione si estende semplicemente al vino e alla birra. Non avrà allora che da abolire anche la carne ed avrà così portato la filosofia della realtà allo stesso livello su cui si muoveva con tanto successo il fu Gusttav Struve: al livello della puerilità pura e semplice.

Del resto Dühring potrebbe essere un po' più liberale per quel che concerne le bevande spiritose. Un uomo che, per sua stessa confessione, ancora non può trovare il ponte di passaggio dallo statico al dinamico, ha tutte le ragioni di essere indulgente nel suo giudizio, se un povero diavolo qualche volta alza un po' il gomito e di conseguenza anche lui cerca invano il ponte di passaggio dal dinamico allo statico.

## **XII. Dialettica. Quantità e qualità**

"Il primo e il più importante principio sulle proprietà logiche fondamentali dell'essere verte sull'*esclusione della contraddizione*. La contraddizione è una categoria che può appartenere solo alla combinazione delle idee e non alla realtà. Nelle cose non ci sono contraddizioni o, in altri termini, la

contraddizione, posta come reale, è essa stessa il colmo del controsenso (...) L'antagonismo di forze che, in opposte direzioni, si misurano a vicenda, è proprio la forma fondamentale di tutte le azioni nell'esistenza del mondo e dei suoi esseri. Ma questo contrasto delle direzioni delle forze degli elementi e degli individui non coincide minimamente con l'idea di assurdità contraddittorie (...) Qui noi possiamo esser paghi di aver dissipato, mediante una chiara rappresentazione della verace assurdità della contraddizione reale, le nebbie che sorgono abitualmente dai pretesi misteri della logica, e di aver messo in evidenza l'inutilità dell'incenso che qua e là si è prodigato al fantoccio di legno della dialettica della contraddizione, goffamente scolpito e sostituito alla schematizzazione antagonistica del mondo."

È questo pressappoco tutto ciò che si dice della dialettica nel "corso di filosofia". Nella "Storia critica", per contro, la dialettica della contraddizione, e con essa specialmente Hegel, viene trattata in un modo completamente diverso.

"La contraddizione, in effetti, secondo la logica hegeliana, o piuttosto la dottrina del logos, può cogliersi obiettivamente e, per così dire, toccare con mano, non già nel pensiero che, per sua natura, si deve rappresentare non altrimenti che come soggettivo e consapevole, ma nelle cose e nei fenomeni stessi, cosicché il controsenso non resta una combinazione impossibile del pensiero, ma diventa una potenza effettiva. La realtà dell'assurdo è il primo articolo di fede dell'unità hegeliana di logico e alogico (...) Quanto più contraddittorio, tanto più vero o, con altre parole, quanto più assurdo, tanto più credibile: questa massima, che non è affatto una nuova invenzione, ma che è tratta dalla teologia della rivelazione e delle mistiche, è la cruda espressione del cosiddetto principio dialettico."

Il pensiero contenuto nei due luoghi citati si compendia nella proposizione la quale dice che contraddizione = controsenso e perciò non può esserci nel mondo reale. Questa proposizione, per gente che altrimenti è di sufficiente buon senso, può avere lo stesso valore di evidenza della stessa proposizione la quale dice che diritto non può essere curvo e curvo non può essere dritto. Ma il calcolo differenziale, malgrado tutte le proteste del buon senso, pone tuttavia, sotto certe condizioni, l'identità di diritto e curvo e ottiene così dei risultati che il buon senso, il quale si ostina a dire assurda l'identità di diritto e curvo, non potrà mai raggiungere. E, data la parte importante che la cosiddetta dialettica della contraddizione ha rappresentato nella filosofia dagli antichissimi greci fino ad oggi, persino un avversario più forte di Dühring si sarebbe sentito in dovere di confutarla con ben altri argomenti che un'unica asserzione e molte ingiurie.

Sino a quando consideriamo le cose in stato di riposo e prive di vita, ciascuna per sé, l'una accanto all'altra, l'una dopo l'altra, è certo che in esse non incontreremo nessuna contraddizione. Vi troviamo certe proprietà che in parte sono comuni, in parte sono diverse, anzi persino in contraddizione l'una con l'altra, ma in questo caso esse sono ripartite in cose diverse e quindi non recano in sé nessuna contraddizione. Nella misura in cui questo campo di indagine è sufficiente, ce la caviamo con l'abituale modo di pensare metafisico. Ma è invece tutt'altra cosa allorché consideriamo le cose nel loro movimento, nel loro cambiamento, nella loro vita, nella loro azione reciproca. Qui cadiamo subito in contraddizioni. Lo stesso movimento è una contraddizione; già perfino il semplice movimento meccanico locale si può compiere solamente perché un corpo in un solo e medesimo istante è in un luogo e nello stesso tempo in un altro luogo, è in un solo e medesimo luogo e non è in esso. E il continuo porre e nello stesso tempo risolvere questa contraddizione è precisamente il movimento.

Qui abbiamo dunque una contraddizione che "può cogliersi obiettivamente e, per così dire, toccare con mano, nelle cose e nei fenomeni stessi". E che cosa ne dice Dühring? Afferma che sino ad oggi non c'è "nella meccanica razionale nessun ponte di passaggio tra ciò che è rigorosamente statico e ciò che è dinamico". Ora finalmente il lettore si accorgerà di quello che si nasconde dietro a questa frase prediletta di Dühring; nient'altro che questo: l'intelletto che pensa metafisicamente non può assolutamente passare dall'idea della quiete a quella del

movimento, perché qui la contraddizione che abbiamo vista sopra gli sbarra il cammino. Per lui il movimento, poiché è una contraddizione, è puramente inconcepibile. E poiché afferma l'inconcepibilità del movimento, ammette egli stesso, suo malgrado, l'esistenza di questa contraddizione, e quindi ammette che c'è obiettivamente nelle cose e nei fenomeni stessi una contraddizione la quale, per giunta, è una potenza effettiva.

Se già il semplice movimento meccanico locale contiene in sé una contraddizione, ancor più la contengono le forme più elevate di movimento della materia e, in modo assolutamente particolare, la vita organica e il suo sviluppo. Abbiamo visto sopra che la vita consiste anzitutto precisamente nel fatto che un essere, in ogni istante, è se stesso ed è anche un altro. Quindi la vita è del pari una contraddizione presente nelle cose e nei fenomeni stessi, contraddizione che continuamente si pone e continuamente si risolve; e non appena la contraddizione cessa, cessa anche la vita e sopraggiunge la morte. Abbiamo visto parimente che anche nel campo del pensiero non possiamo sfuggire alle contraddizioni, e che per es. la contraddizione tra il potere conoscitivo umano intimamente illimitato e la sua sussistenza reale in uomini esteriormente limitati e limitatamente conoscenti, si risolve nel susseguirsi, per noi praticamente privo di un termine, delle generazioni: nel progresso all'infinito.

Abbiamo già notato che una delle basi fondamentali della matematica superiore è la contraddizione che in certe circostanze la retta e la curva si identificano. La matematica superiore arriva anche a questa contraddizione: che linee che ai nostri occhi si intersecano, tuttavia, a distanza di cinque o sei centimetri dal loro punto di intersezione, devono presentarsi come parallele, come tali, cioè, che anche prolungate all'infinito non possono intersecarsi. E tuttavia la matematica superiore mette capo, con queste contraddizioni e con altre ancora maggiori, a risultati non soltanto esatti, ma assolutamente irraggiungibili dalla matematica inferiore.

Ma anche questi ultimi brulicano già in contraddizioni. Per es. è una contraddizione il fatto che una radice di A debba essere una potenza di A, eppure  $A^{1/2} =$  radice quadrata di A. È una contraddizione che una grandezza negativa debba essere il quadrato di qualche cosa: infatti ogni grandezza negativa moltiplicata per se stessa, dà un quadrato positivo. La radice quadrata di meno uno, quindi, non solo è una contraddizione, ma perfino una contraddizione assurda, un vero controsenso. E tuttavia è un risultato in molti casi necessario di operazioni matematiche esatte; anzi c'è di più: dove sarebbe la matematica, sia elementare che superiore, se le fosse interdetto di operare con ?

La stessa matematica con la trattazione delle grandezze variabili entra nel campo dialettico; ed è significativo il fatto che sia stato un filosofo dialettico, Descartes, a introdurre nella matematica un tale progresso. La matematica delle grandezze variabili sta alla matematica delle grandezze invariabili come in generale il pensiero dialettico sta al pensiero metafisico. La qual cosa non impedisce affatto che il maggior numero di matematici riconosca la dialettica solo nel campo della matematica e che tra loro ce ne sia un discreto numero che, servendosi dei metodi acquisiti per via dialettica, continui ad operare completamente secondo la vecchia e limitata maniera metafisica.

Sarebbe possibile occuparci più da vicino dell'antagonismo di forze di Dühring e della sua schematizzazione antagonistica del mondo, solo nel caso che egli ci avesse dato su questo tema qualche cosa di più che... la semplice *frase*. Raggiunto tale risultato, questo antagonismo non ci viene presentato mai in azione né nella schematizzazione del mondo né nella filosofia della natura; ed è questa la migliore confessione che Dühring, con queste "forme fondamentali di tutte le azioni nell'esistenza del mondo e dei suoi esseri" non sa assolutamente combinare niente di positivo. Infatti, se si è abbassata la "dottrina dell'essenza" di Hegel fino a ridurla alla banalità di forze che si muovono in opposte direzioni ma non in contraddizione, certo il meglio che si possa fare è di evitare ogni applicazione di questo luogo comune.

A Dühring l'altro appiglio per dar libero corso alla sua ira antidialettica, lo fornisce il "Capitale" di Marx.

"Deficienza di logica naturale e di logica data dall'uso dell'intelletto, deficienza che contraddistingue questi intrecci dialettici aggrovigliati e questi arabeschi di idee (...) già alla parte ormai pubblicata si può applicare il principio



che dice che da un certo punto di vista e anche in generale (!), secondo un noto pregiudizio filosofico, si deve ricercare il tutto in ogni singola cosa e ogni singola cosa nel tutto, e che secondo questa idea confusa e mal concepita, alla fine tutto è uno."

Questa sua conoscenza del noto pregiudizio filosofico permette tuttavia a Dühring di predire con sicurezza quale sarà la "fine" di questo filosofare di Marx sull'economia, e quindi quale sarà il contenuto dei volumi seguenti del "Capitale", e ciò appena sette righe dopo aver dichiarato che "tutt'ora non si può realmente prevedere che cosa, parlando in termini schietti e chiari, propriamente debba ancora seguire nei due" (ultimi) "volumi".

Non è questa comunque la prima volta che gli scritti di Dühring ci appaiono appartenenti a quelle "cose" nelle quali "la contraddizione si può cogliere obiettivamente e, per così dire, toccare con mano". Ciò che non gli impedisce di andare avanti vittoriosamente:

"Pure, la sana logica presumibilmente trionferà della sua caricatura (...) Queste grandi arie e questa misteriosa robaccia dialettica non darà a nessuno, che abbia ancora un po' di giudizio, la tentazione di occuparsi di (...) queste deformità di pensiero e di stile, con la morte degli ultimi avanzi di queste follie dialettiche, questo mezzo per turlupinare (...) perderà la sua influenza ingannatrice e nessuno crederà più di doversi tormentare per inseguire una saggezza nella quale il nocciolo di queste cose arruffate, una volta messo a nudo, mostra, nel migliore dei casi, i tratti di teorie ovvie, se non di luoghi comuni (...) È assolutamente impossibile riprodurre gli aggrovigliamenti" (marxiani) "conformatisi alla dottrina del logos, senza sostituire la sana logica".

Il metodo di Marx consisterebbe nell'"imbastire miracoli dialettici per i suoi fedeli", e così via.

Qui non ci dobbiamo ancora affatto occupare dell'esattezza o meno dei risultati economici dell'indagine marxiana, ma solo del metodo dialettico applicato da Marx. Ma una cosa è certa: che il maggior numero dei lettori del "Capitale" solo ora avranno appreso, grazie a Dühring, che cosa propriamente hanno letto. E tra essi anche lo stesso Dühring, che nell'anno 1867 ("Ergänzungsblätter", III, fasc. 3) era ancora in condizione di fare un'analisi riassuntiva del libro relativamente ragionevole per un pensatore del suo calibro, senza essere obbligato a cominciare col tradurre, cosa che oggi egli dichiara indispensabile, gli sviluppi marxiani in linguaggio dühringiano. Se già allora commetteva lo sproposito di identificare la dialettica marxiana con la dialettica hegeliana, pure non aveva ancora perduta completamente la capacità di distinguere tra il metodo e i risultati ottenuti per mezzo di esso e di comprendere che questi ultimi non vengono confutati in particolare demolendo in generale il primo.

La comunicazione più stupefacente che fa Dühring in ogni caso è questa: che dal punto di vista di Marx "in definitiva tutto è uno", che quindi per Marx, per es., capitalisti e salariati, modo di produzione feudale, capitalistico e socialista "sono tutt'uno", anzi, infine, anche Marx e Dühring sono senza dubbio "tutt'uno". Per spiegare come sia possibile questa pazzia pura e semplice non resta che ammettere che la semplice parola dialettica metta Dühring in uno stato di irresponsabilità in cui tutto ciò che egli dice e fa, in seguito ad una certa idea confusa e mal concepita, è per lui "tutt'uno".

Abbiamo qui un campione di ciò che Dühring chiama la "*mia* maniera di delineare la storia in grande stile" ovvero anche

"quel procedimento sommario che tiene conto del genere e del tipo, ma che non si degna affatto di onorare, rivelandone gli errori fino ai dettagli micrologici, quella che Hume chiamò la plebe dei dotti; questo procedimento di stile più elevato e più nobile è compatibile unicamente con gli interessi della piena verità e con i doveri che si hanno verso un pubblico libero da vincoli di corporazione".

Questo modo di delineare la storia in grande stile e questo sommario tener conto del genere e del tipo è, in realtà, molto comodo a Dühring, che può così trascurare tutti i fatti determinati considerandoli come micrologici, farli eguali a zero, e invece di dimostrare non ha che da costruire frasi generali, fare delle asserzioni e semplicemente lanciare le sue condanne. Ma questo metodo ha anche il vantaggio di non fornire all'avversario nessun appiglio, di non lasciargli dunque quasi nessun'altra possibilità di rispondere che non sia il formulare anche da parte sua frasi in grande stile e sommarie, il diffondersi in espressioni generiche ed infine il lanciare a sua volta la sua condanna su Dühring, in breve, come si dice, giocare a botta e risposta, cosa che non incontra i gusti di tutti. Dobbiamo perciò essere grati a Dühring, se eccezionalmente abbandona lo stile più elevato e più nobile per darci almeno due esempi della riprovevole dottrina marxiana del logos.

"Come è comico per es. il riferirsi alla confusa e nebulosa idea hegeliana che la quantità si muta nella qualità e che perciò un'anticipazione di denaro, allorché raggiunge un certo limite, semplicemente per mezzo di questo incremento quantitativo diventa capitale."

Certo, presentato in questa forma "purgata" da Dühring, tutto ciò è abbastanza curioso. Vediamo dunque come si presenta nell'originale, in Marx. A pag. 313 (della seconda edizione del "Capitale") Marx, dalle indagini precedenti sul capitale costante e variabile sul plusvalore, trae la conclusione che

"non qualsiasi somma di denaro o di valore è trasformabile in *capitale*, che anzi una tale trasformazione presuppone un minimo determinato di denaro o valore di scambio, in mano al *singolo* possessore di denaro o di merci".

Marx quindi prende come esempio il fatto che, in qualsiasi ramo di lavoro, l'operaio lavora giornalmente otto ore per se stesso, cioè per la produzione del valore del suo salario e le quattro ore seguenti per il capitalista, per la produzione di un plusvalore che affluisce in primo luogo nella tasca di costui. Poi è necessario che uno disponga già di una somma di valore che gli permetta di rifornire di materia prima, di strumenti di lavoro e di salario due operai, per intascare quotidianamente quel tanto di plusvalore da poterci vivere tanto bene quanto uno dei suoi operai. E poiché la produzione capitalistica ha come suo fine non il semplice mantenimento, ma l'accrescimento della ricchezza, il nostro uomo con i suoi due operai non sarebbe ancora per nulla un capitalista. Ora, per vivere due volte meglio di un operaio e per ritrasformare in capitale la metà del plusvalore prodotto, dovrebbe poter impiegare otto operai, e quindi possedere già il quadruplo della somma di valore che abbiamo supposto sopra. E solo dopo questo e nel corso di dimostrazioni ulteriori per dimostrare e giustificare il fatto che non ogni e qualsiasi piccola somma di valore è sufficiente per trasformarsi in capitale, ma che per questo ogni periodo di sviluppo ed ogni ramo di industria hanno il proprio limite minimo determinato, solo allora Marx nota:

"Qui, come nelle scienze naturali, si *rivela* la validità della legge scoperta da Hegel nella sua "Logica", che mutamenti puramente quantitativi si risolvono a un certo punto in differenze qualitative".

Ed ora si ammiri il più elevato e nobile stile, in virtù del quale Dühring attribuisce a Marx il contrario di ciò che in realtà egli ha detto. Marx dice: il fatto che una somma di valore possa trasformarsi in capitale solo allorché abbia raggiunto una grandezza minima, diversa a seconda delle circostanze, ma in ogni singolo caso determinata, questo fatto è una *prova dell'esattezza* della legge hegeliana. Dühring gli fa dire: Poiché secondo la legge hegeliana la quantità si trasforma in qualità, "*perciò* un'anticipazione, allorché raggiunge un limite determinato", diventa "...capitale". Dunque tutto il contrario.

Il costume di falsare le citazioni nell'"interesse della piena verità" e per i "doveri che si hanno verso un pubblico libero da vincoli di corporazione", è cosa che abbiamo già imparato a

conoscere nel processo fatto da Dühring a Darwin. Esso si rivela sempre più come una necessità intima della filosofia della realtà, ed è certamente un "procedimento" molto "sommario". Per tacere completamente il fatto che Dühring, per di più, attribuisce a Marx di aver parlato di ogni e possibile "anticipazione", mentre qui si tratta solo di un'anticipazione che vien fatta in materie prime, mezzi di lavoro e salario; e che così riesce a far dire a Marx una pura e semplice assurdità. E poi ha la faccia tosta di trovar *comica* l'assurdità che egli stesso ha ammannito. Come si era costruito un Darwin fantastico per dar saggio della sua forza contro di lui, così si costruisce un Marx fantastico. Davvero una "maniera di concepire la storia in grande stile"!

Abbiamo già visto sopra, a proposito della schematizzazione del mondo, che riguardo a questa linea nodale dei rapporti di misura di Hegel, per cui in certi punti del cambiamento quantitativo interviene improvvisamente un mutamento qualitativo repentino, Dühring ha subito il piccolo infortunio di averla riconosciuta ed applicata, egli stesso, in un momento di debolezza. In quel capitolo abbiamo dato degli esempi più noti: quello della trasformazione degli stati di aggregazione dell'acqua, che, a pressione normale, a 0° centigradi passa dallo stato liquido a quello solido, e a 100° centigradi dallo stato liquido al gassoso, fenomeno nel quale, in quei due punti critici, il semplice cambiamento quantitativo della temperatura causa una modificazione qualitativa dello stato dell'acqua.

Per la dimostrazione di questa legge avremmo potuto citare come esempio centinaia di fatti simili tratti sia dalla natura che dalla società. Così per es. nel "Capitale" di Marx, tutta la quarta sezione, Produzione del plusvalore relativo, nel campo della Cooperazione, Divisione del lavoro e manifattura, Macchine e grande industria, tratta di innumerevoli casi in cui un mutamento quantitativo cambia le qualità e, del pari, un cambiamento qualitativo cambia la quantità delle cose di cui si tratta: casi nei quali, per usare l'espressione tanto odiata da Dühring, la quantità si converte in qualità e viceversa. Così per es. il fatto che la cooperazione di molti uomini, la fusione di molte forze in una forza complessiva, produce, per dirla con Marx, "un nuovo potenziale di forza" essenzialmente diverso dalla somma delle singole forze che lo costituiscono.

Per di più Marx, nel passo il cui significato è stato completamente capovolto da Dühring nell'interesse della piena verità, aveva fatto questa annotazione: "La teoria molecolare applicata alla chimica moderna, sviluppata scientificamente per la prima volta da Laurent e Gerhardt, non si basa su altra legge". Ma che cosa importava tutto questo a Dühring? Egli sapeva bene che:

"Gli elementi culturali eminentemente moderni del modo di pensare scientifico sono proprio assenti laddove, come in Marx e nel suo rivale, il Lassalle, la mezza scienza e un po' di filosofia da strapazzo costituiscono il misero armamentario di una erudita prosopopea",

mentre per Dühring le basi sono date "dai principi fondamentali della scienza esatta dominanti nella meccanica, nella fisica e nella chimica" ecc.: e abbiamo visto come. Ma perché anche terze persone siano messe in condizione di giudicare, dobbiamo considerare un po' più da vicino l'esempio citato nella nota di Marx.

Qui si tratta cioè delle serie omologhe dei composti del carbonio, molte delle quali sono già conosciute e ciascuna ha la sua propria formula algebrica di composizione. Se per es., come si fa in chimica, esprimiamo un atomo di carbonio con C, un atomo di idrogeno con H, un atomo di ossigeno con O, il numero di atomi di carbonio contenuto in ciascuna combinazione con n, possiamo rappresentare nel modo seguente la formula molecolare di qualcuna di queste serie:

$C_nH_{2n+2}$  = serie delle paraffine normali.

$C_nH_{2n+2}O$  = serie degli alcool primari.

$C_nH_{2n}O_2$  = serie degli acidi grassi monobasici.

Prendiamo come esempio l'ultima di queste serie, e facciamo successivamente  $n = 1$ ,  $n = 2$ ,  $n = 3$  ecc., otterremo i seguenti risultati (omettendo gli isomeri):

$\text{CH}_2\text{O}_2$	=	Acido formico	-	Punto di ebollizione	110°	Punto di fusione	1°
$\text{C}_2\text{H}_4\text{O}_2$	=	Acido acetico	-	"	118°	"	17°
$\text{C}_3\text{H}_6\text{O}_2$	=	Acido propionico	-	"	140°	"	-
$\text{C}_4\text{H}_8\text{O}_2$	=	Acido butirrico	-	"	162°	"	-
$\text{C}_5\text{H}_{10}\text{O}_2$	=	Acido valerianico	-	"	175°	"	-

e così via sino a  $\text{C}_{30}\text{H}_{60}\text{O}_2$ , acido melissico, che fonde solo a 80° centigradi, e che non ha un punto di ebollizione, perché esso non si volatilizza senza scomporsi.

Qui vediamo dunque tutta una serie di corpi qualitativamente diversi, formati mediante semplice aggiunta quantitativa di elementi, e sempre nella stessa proporzione. Questo fatto appare nella sua forma più pura quando tutti gli elementi della combinazione cambiano la loro quantità nel medesimo rapporto, così nelle paraffine normali  $\text{C}_n\text{H}_{2n+2}$ , il più basso è il metano,  $\text{CH}_4$ , un gas; il più alto che si conosca, l'esadecano,  $\text{C}_{16}\text{H}_{34}$ , è un copro solido che forma dei cristalli incolori, fonde a 21° gradi e bolle solo a 278°. In entrambe le serie ogni nuovo membro si forma mediante l'addizione di  $\text{CH}_2$ , di un atomo di carbonio e di due atomi di idrogeno, alla forma molecolare del membro precedente, e questo cambiamento quantitativo della formula molecolare produce ogni volta un corpo qualitativamente diverso.

Ma quelle serie sono solo un esempio particolarmente tangibile: quasi dappertutto nella chimica e già nei diversi ossidi dell'azoto, nei diversi acidi ossigenati del fosforo e dello zolfo si può vedere come "la quantità si converta in qualità" e come questa pretesa idea confusa e nebulosa di Hegel si possa, per così dire, toccar con mano nelle cose e nei fenomeni, senza che tuttavia nessuno resti confuso e annebbiato tranne Dühring. E se Marx è stato il primo ad attirare l'attenzione su questo fatto e se Dühring legge questa indicazione senza neanche capirla (perché altrimenti non avrebbe certamente lasciato passare questo delitto inaudito), ciò è sufficiente per chiarire, anche senza aver dato uno sguardo retrospettivo alla famosa filosofia della natura di Dühring, a chi manchino "gli elementi culturali eminentemente moderni del modo di pensare scientifico", se a Marx o a Dühring, e a chi manchi la conoscenza dei "principi fondamentali... della chimica".

Per concludere, vogliamo invocare un altro testimonio a favore della conversione della quantità in qualità: Napoleone. Ecco come descrive il combattimento tra la cavalleria francese che andava male a cavallo ma era ben disciplinata, e i mamelucchi che nel combattimento individuale erano incondizionatamente i migliori cavalieri del loro tempo, ma erano indisciplinati:

"Due mamelucchi erano incondizionatamente superiori a tre francesi; 100 mamelucchi erano pari a 100 francesi; 300 francesi erano di solito superiori a 300 mamelucchi, 1.000 francesi mettevano costantemente in rotta 1.500 mamelucchi".

Proprio come per Marx era necessaria una grandezza minima determinata, anche se variabile, della somma del valore di scambio per rendere possibile la sua trasformazione in capitale, così per Napoleone era necessaria una grandezza minima determinata di distacco di cavalleria per permettere alla forza della disciplina, insita nella formazione in ordine chiuso e nell'impiego razionale, di diventare apprezzabile e di accrescersi sino a raggiungere la superiorità anche su una massa maggiore di cavalleria irregolare, composta da uomini che montavano meglio, più agili nel cavalcare e nel combattere e almeno altrettanto valorosi. Ma che cosa conta tutto questo per Dühring? Napoleone non soggiacque miseramente nella sua lotta con l'Europa? Non subì sconfitte su sconfitte? E perché? Unicamente perché introdusse le idee confuse e nebulose di Hegel nella tattica della cavalleria!

---

### XIII. Dialettica. Negazione della negazione

"Questo schizzo storico" (della genesi della cosiddetta accumulazione primitiva del capitale in Inghilterra) "è tutt'ora relativamente la cosa migliore del libro di Marx e sarebbe ancora migliore se non si fosse puntellato per andare avanti, oltre che sulle grucce della dottrina, su quelle della dialettica. Cioè, in mancanza di qualche mezzo migliore e più chiaro, qui la hegeliana negazione della negazione deve far da levatrice ed estrarre l'avvenire dal grembo del passato. La soppressione della proprietà individuale, compiutasi nella maniera già detta sin dal XVI secolo, è la prima negazione. Essa sarà seguita da una seconda, caratterizzata come negazione della negazione e perciò come ristabilimento della "proprietà individuale", ma in forma più elevata, basata sul possesso comune del suolo e degli strumenti di lavoro. Se questa nuova "proprietà individuale" è stata ad un tempo chiamata da Marx anche "proprietà sociale", qui si palesa la superiore unità di Hegel, nel quale la contraddizione deve essere superata, ossia secondo un gioco di parole, deve essere insieme sorpassata e conservata (...) Conseguentemente l'espropriazione degli espropriatori è per così dire il prodotto automatico della realtà storica nelle sue relazioni materiali esterne (...) Difficilmente un uomo giudizioso si lascerebbe convincere della necessità della proprietà comune del suolo e del capitale sul credito dato alle fandonie di Hegel, una delle quali è la negazione della negazione (...) L'ibrida formula nebulosa delle idee di Marx non sorprenderà, del resto, chi sappia che cosa si può combinare o piuttosto che stravaganze debbono venir fuori prendendo come base scientifica la dialettica di Hegel. Per chi sia ignaro di questi artifici bisogna notare espressamente che la prima negazione hegeliana è il concetto catechistico di peccato originale, e la seconda è quella di una superiore unità che porta alla redenzione. Ora, non è effettivamente possibile fondare la logica dei fatti su questo giochetto analogico preso a prestito dal campo della religione (...) Marx resta tranquillamente nel mondo nebuloso della sua proprietà ad un tempo individuale e sociale e lascia ai suoi adepti di risolvere questo profondo enigma dialettico."

Quindi Marx non può dimostrare la necessità della rivoluzione sociale, l'instaurazione della società fondata sulla proprietà comune della terra e dei mezzi di produzione creati dal lavoro, altrimenti che invocando la hegeliana negazione della negazione, e, basando la sua teoria socialista su questo giochetto analogico preso a prestito dalla religione, arriva al risultato che nella società dell'avvenire dominerà una proprietà ad un tempo individuale e sociale, intesa come unità superiore hegeliana data dal superamento della contraddizione.

Lasciamo da parte per intanto la negazione della negazione e guardiamo alla "proprietà ad un tempo individuale e sociale". Essa viene caratterizzata da Dühring come un "mondo nebuloso" e, cosa meravigliosa, in ciò egli ha veramente ragione. Ma disgraziatamente chi si trova in questo mondo nebuloso non è Marx, ma invece ancora una volta proprio Dühring. Invero, come già sopra, grazie alla sua destrezza nel metodo hegeliano del "delirare", poteva stabilire senza fatica che cosa dovessero contenere i volumi ancora incompiuti del "Capitale", così anche qui senza fatica può rettificare hegelianamente Marx, attribuendogli quella unità superiore della unità di cui Marx non ha detto neppure una parola.

In Marx leggiamo:

"È la negazione della negazione. Questa ristabilisce la proprietà individuale, ma fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla cooperazione di lavoratori liberi e sul loro possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso. La trasformazione della proprietà privata sminuzzata poggiante sul lavoro personale degli individui in proprietà

capitalistica è naturalmente un processo incomparabilmente più lungo, più duro e più difficile della trasformazione della società capitalistica, che già poggia di fatto sulla direzione sociale della produzione, in proprietà sociale".

Questo è tutto. Lo stato di cose instaurato mediante l'espropriazione degli espropriatori viene quindi caratterizzato come il ristabilimento della proprietà individuale ma *sulla base* della proprietà sociale della terra e dei mezzi di produzione creati dal lavoro stesso. Ciò significa che chiunque capisca il senso delle parole, che la proprietà sociale si estende alla terra e agli altri mezzi di produzione e la proprietà individuale ai prodotti, e quindi agli oggetti dell'uso. E perché la cosa sia comprensibile anche ad un bambino di sei anni, Marx suppone, a pag. 56, una

"associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale,"

quindi una società organizzata socialisticamente, e dice:

"Il prodotto complessivo dell'associazione è prodotto sociale. Una parte serve a sua volta da mezzo di produzione. *Rimane sociale*. Ma un'altra parte viene consumata come mezzo di sussistenza dai membri dell'associazione. *Quindi deve essere distribuita fra di essi*".

E questa cosa è davvero abbastanza chiara anche per la testa hegelianizzata di Dühring.

La proprietà ad un tempo individuale e sociale, questa ibrida forma confusa, questa insulsaggine che risulta necessariamente dalla dialettica di Hegel, questo mondo nebuloso, questo profondo enigma dialettico che Marx lascia da risolvere ai suoi adepti, ancora una volta è una libera creazione ed una libera immaginazione di Dühring. Marx, come preteso hegeliano, è tenuto a fornirci, come risultato della negazione della negazione, una giusta unità superiore, e poiché non lo fa secondo i gusti di Dühring, costui ricade necessariamente ancora una volta nel suo stile più elevato e più nobile, e attribuisce a Marx, nell'interesse della più piena verità, cose che sono prodotti assolutamente esclusivi e propri di Dühring. Un uomo che è così completamente incapace di citare correttamente, sia pure in via eccezionale, ha davvero di che indignarsi moralmente di fronte all'"erudizione cinese" di altra gente che, senza eccezioni, cita correttamente, ma proprio per questo "mal nasconde la mancanza di una conoscenza che penetri nel complesso delle idee degli scrittori che di volta in volta cita". Dühring ha ragione. Evviva la maniera di delineare la storia in grande stile!

Sinora siamo partiti dal presupposto che l'ostinazione di Dühring nel falsare le citazioni sia almeno in buona fede e poggi o su una totale incapacità di intendere che gli è propria o, invece, su un'abitudine di citare a memoria, abitudine peculiare alla maniera di delineare la storia in grande stile, e che altrimenti potrebbe tacciarsi di sciatteria. Ma sembra che siamo arrivati ad un punto in cui, anche per Dühring, la quantità si converte in qualità. Infatti, se consideriamo in primo luogo che il passo di Marx è in sé completamente chiaro e che per giunta è anche completato da un altro passo che assolutamente non lascia adito a nessun fraintendimento; in secondo luogo che questa mostruosità di "una proprietà al contempo individuale e sociale", Dühring non l'aveva scoperta né nella sopraccitata critica al "Capitale" contenuta negli "Ergänzungsblätter", né in quella contenuta nella prima edizione della "Storia critica", ma la scopre solo nella seconda edizione e quindi in *terza* lettura; e, infine, che in questa seconda edizione, rielaborata socialisticamente, Dühring fu costretto a far dire a Marx le più grandi idiozie possibili sulla futura organizzazione della società, per poter invece tanto più trionfalmente presentare, così come fa, "la comunità economica che *io* ho tratteggiato nei suoi aspetti economici e giuridici nel mio "Corso"; se consideriamo tutto questo, siamo costretti a concludere che qui Dühring ci spinge ad ammettere che egli abbia apportato premeditatamente alle idee di Marx un'"amplificazione benefica": benefica per Dühring.

Ma quale funzione ha in Marx la negazione della negazione? A p. 791 e sgg. Egli riassume i risultati conclusivi dell'indagine, compiuta nelle cinquanta pagine che precedono, sulla

cosiddetta accumulazione originaria del capitale. Prima dell'era capitalistica esistevano, almeno in Inghilterra, piccole industrie fondate sulla proprietà privata che il lavoratore aveva dei suoi mezzi di produzione. La cosiddetta accumulazione originaria del capitale qui è consistita nell'espropriazione di questi produttori immediati, cioè nella dissoluzione della proprietà privata fondata sul lavoro proprio. Questo fenomeno fu possibile perché la piccola industria, di cui abbiamo parlato sopra, è compatibile solo con limiti naturali angusti della produzione e della società e perciò ad un certo livello crea i mezzi materiali della sua propria distruzione. Questa distruzione, la trasformazione dei mezzi di produzione individuali e frazionati in mezzi di produzione socialmente concentrati, forma la preistoria del capitale. Appena gli operai si sono trasformati in proletari, i loro mezzi di lavoro si sono trasformati in capitale, appena il modo di produzione capitalistico comincia a reggersi in piedi, l'ulteriore socializzazione del lavoro e l'ulteriore trasformazione della terra e degli altri mezzi di produzione, e perciò l'ulteriore espropriazione dei proprietari privati, prendono una forma nuova.

"Ora, quello che deve essere espropriato non è più il lavoratore indipendente che lavora per sé, ma il capitalista che sfrutta molti operai. Questa espropriazione si compie attraverso il giuoco delle leggi immanenti della stessa produzione capitalistica, attraverso la centralizzazione dei capitali. Ogni capitalista ne ammazza molti altri. Di pari passo con questa centralizzazione ossia con l'espropriazione di molto capitalisti da parte di pochi, si sviluppano su scala sempre crescente la forma cooperativa del processo di lavoro, la consapevole applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento metodico collettivo della terra, la trasformazione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili solo collettivamente, la economia di tutti i mezzi di produzione mediante il loro uso come mezzi di produzione del lavoro sociale, combinato. Con la diminuzione costante del numero dei magnati del capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe operaia che sempre più si ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico. Il monopolio del capitale diventa un vincolo del modo di produzione, che è sbocciato insieme ad esso e sotto di esso. La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui divengono incompatibili col loro involucro capitalistico. Ed esso viene spezzato. Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati."

Ed ora io chiedo al lettore: dove sono gli intrecci dialettici aggrovigliati e gli arabeschi di idee, quel garbuglio mal concepito di idee per cui infine tutto è uno, dove i miracoli dialettici ad uso dei fedeli, dove il gran mistero della dialettica, dove gli aggrovigliamenti conformi alla dottrina hegeliana del logos, senza i quali Marx, secondo Dühring, è incapace di compiere il suo sviluppo? Marx dimostra semplicemente dal punto di vista storico, e brevemente riassume, questo concetto: che proprio come una volta la piccola industria creò necessariamente col suo proprio sviluppo le condizioni della sua distruzione, cioè dell'espropriazione dei piccoli proprietari, così ora il modo di produzione capitalistico ha creato del pari le stesse condizioni materiali che necessariamente lo distruggono. È questo un processo storico, e se ad un tempo è un processo dialettico, la colpa non è di Marx, per quanto ciò possa essere spiacevole per Dühring.

Solo ora, dopo aver portato a termine la sua dimostrazione storico-economica, Marx prosegue:

"Il modo di produzione e di appropriazione capitalistico, e quindi la proprietà privata capitalistica, è la prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la negazione della negazione" ecc. (come si è citato sopra).

Marx non pensa dunque, caratterizzando questo processo come negazione della negazione, di dimostrare per questa via che esso è un processo storicamente necessario. Al contrario: dopo aver dimostrato storicamente che il processo, in effetti, in parte si è compiuto e in parte deve ancora compiersi, lo caratterizza inoltre come un processo che si compie secondo una legge dialettica determinata. Questo è tutto. Ancora una volta è quindi una pura insinuazione di Dühring la sua affermazione che la negazione della negazione debba qui far da levatrice, estraendo l'avvenire dal grembo del passato, o che Marx esiga che ci si debba, sul credito accordato alla negazione della negazione, lasciar convincere della necessità della proprietà comune del suolo e del capitale (la quale è proprio una contraddizione dühringiana in carne ed ossa).

È già mancare totalmente di ogni conoscenza della natura della dialettica, il ritenerla, come fa Dühring, uno strumento puramente dimostrativo, come su per giù si può considerare in un campo più limitato la logica formale o la matematica elementare. La stessa logica formale è anzitutto un metodo per scoprire nuovi risultati, per progredire dal noto all'ignoto, e la stessa cosa, solo in un senso molto più eminente, è la dialettica, la quale, poiché infrange l'angusto orizzonte della logica formale, contiene il germe di una comprensione del mondo più comprensiva. La stessa situazione si ha nella matematica. La matematica elementare, la matematica delle grandezze costanti, si muove, almeno nel suo complesso, entro i limiti della logica formale; la matematica delle grandezze variabili, di cui il calcolo infinitesimale costituisce la parte più importante, essenzialmente non è altro che l'applicazione delle leggi della dialettica ai rapporti matematici. Qui l'aspetto puramente dimostrativo passa decisamente in secondo piano di fronte alle molteplici applicazioni del metodo a nuovi campi d'indagine. Ma quasi tutte le dimostrazioni della matematica superiore, a partire dalle prime dimostrazioni del calcolo differenziale, considerate rigorosamente, dal punto di vista della matematica elementare, sono false. E non può essere diversamente se, come qui avviene, si vogliono dimostrare per mezzo della logica formale i risultati raggiunti in campo dialettico. Voler dimostrare qualche cosa per mezzo della dialettica, per un crasso metafisico quale Dühring, sarebbe sprecare la medesima fatica che sprecarono Leibniz e i suoi discepoli per dimostrare ai matematici del tempo i principi del calcolo infinitesimale. Il differenziale causava loro le stesse convulsioni che causa a Dühring la negazione della negazione, nella quale del resto, come vedremo, esso ha anche la sua parte. Questi signori infine, se nel frattempo non erano ancora morti, cedettero borbottando, non perché fossero convinti, ma perché i risultati che si ottenevano erano sempre giusti. Dühring, come egli stesso dice, è solo sui quaranta, e se raggiungerà la tarda età che gli auguriamo, potrà anche lui fare la stessa esperienza.

Ma che cosa è dunque questa spaventosa negazione della negazione che rende così amara la vita di Dühring, e che rappresenta per lui lo stesso delitto imperdonabile rappresentato nel cristianesimo dal peccato contro lo spirito santo? Un processo semplicissimo che si compie dappertutto e giornalmente, che ogni bambino può comprendere, solo che lo si liberi dal gran mistero sotto il quale lo nascondeva la vecchia filosofia idealistica e sotto il quale è interesse di metafisici poco agguerriti dello stampo di Dühring continuare a nascondere. Prendiamo un chicco di orzo. Miliardi di tali chicchi di orzo vengono macinati, bolliti e usati per fare la birra, e quindi consumati. Ma se un tale chicco di orzo trova le condizioni per esso normali, se cade su un terreno favorevole, sotto l'influsso del calore e dell'umidità subisce un'alterazione specifica, cioè germina, il chicco come tale muore, viene negato, e al suo posto spunta la pianta che esso ha generata, la negazione del chicco. Ma quale è il corso normale della vita di questa pianta? Essa cresce, fiorisce, viene fecondata e infine a sua volta produce dei chicchi di orzo e non appena questi sono maturati, lo stelo muore, viene a sua volta negato. Come risultato di questa negazione della negazione abbiamo di nuovo l'originario chicco di orzo, non però semplice, ma moltiplicato per dieci, per venti, per trenta. Le specie di cereali si modificano con straordinaria lentezza e così l'orzo, quale è oggi, è approssimativamente simile a quello di cent'anni fa. Ma prendiamo invece una pianta ornamentale che può facilmente essere modificata, per es. una dalia o un'orchidea; trattiamone il seme e la pianta che da essa è nata secondo i dettami della floricoltura e otterremo, come risultato di questa negazione della negazione, non solo una maggior quantità di semi, ma anche un seme migliorato qualitativamente, che produce fiori più belli, ed ogni ripetizione di questo processo, ogni nuova negazione della negazione fa progredire questo perfezionamento. Questo processo si compie nella massima parte degli insetti, per es.



nelle farfalle, in un modo analogo a quello in cui si compie nel chicco di orzo. Gli insetti nascono dall'uovo mediante negazione dell'uovo, compiono la loro metamorfosi fino a raggiungere la maturità sessuale, si accoppiano e vengono ancora una volta negati, poiché muoiono appena si è compiuto il processo di generazione e la femmina ha deposto le sue numerose uova. Che in altre piante e in altri animali il fenomeno non si compia con questa semplicità, che essi, prima di morire, producano semi, uova o piccoli non una sola, ma più volte, è cosa che qui non ha importanza per noi; qui dobbiamo dimostrare solamente che nei due regni del mondo organico la negazione della negazione *ha realmente luogo*. Inoltre tutta la geologia è una serie di negazioni negate, una serie di successivi sgretolamenti di vecchie formazioni rocciose e di stratificazioni di nuove formazioni. In un primo tempo la primitiva crosta terrestre sorta dal raffreddamento della massa fluida sotto l'azione di agenti oceanici, meteorologici e chimico-atmosferici si sgretola e queste masse sgretolate si stratificano sul fondo marino. Sollevamenti locali del fondo marino al di sopra della superficie delle acque espongono di nuovo parti superiori di questa prima stratificazione all'azione della pioggia, del calore variabile a seconda delle stagioni, dell'ossigeno e dell'acido carbonico atmosferici; a queste stesse azioni soggiacciono le masse rocciose che, eruttate dall'interno della terra, si sono fuse aprendosi un varco attraverso i suoi strati e si sono poi raffreddate. Durante milioni di secoli si formano in questo modo strati sempre nuovi, sempre di nuovo vengono in gran parte distrutti e sempre di nuovo impiegati come materiale per la formazione di nuovi strati. Ma si ha un risultato molto positivo: la costruzione di un suolo dove si trovano mescolati i più diversi elementi chimici in uno stato di sgretolamento meccanico che permette la vegetazione più copiosa e svariata.

Altrettanto accade nella matematica. Prendiamo una qualsiasi grandezza algebrica, per es.  $a$ . Neghiamo  $a$  e avremo così  $-a$  (meno  $a$ ), neghiamo questa negazione moltiplicando  $-a$  per  $-a$ , avremo così  $+a^2$ , cioè la primitiva grandezza positiva, ma ad un grado più elevato, ossia alla seconda potenza. Anche qui non ha importanza il fatto che possiamo ottenere lo stesso  $a^2$  moltiplicando per se stessa la grandezza positiva  $a$ . Infatti la negazione negata è così fissa in  $a^2$ , che tutti i casi  $a^2$  ha due radici quadrate, cioè  $a$  e  $-a$ , e questa impossibilità di negare la negazione negata, la radice negativa contenuta nel quadrato, acquista un significato ancora più tangibile nelle equazioni quadratiche. In modo ancora più convincente si presenta la negazione della negazione nell'analisi superiore, in quelle "somme di grandezze indefinitamente piccole" che lo stesso Dühring dichiara le più alte operazioni della matematica e che in linguaggio ordinario si chiamano calcolo differenziale e integrale. Come si compiono queste specie di calcoli? Io ho, per es., in un problema determinato due grandezze variabili,  $x$  e  $y$ , delle quali l'una non può variare senza che insieme vari l'altra, in un rapporto determinato dalle circostanze. Io derivò  $x$  e  $y$ , cioè suppongo che  $x$  e  $y$  siano così infinitamente piccole che scompaiono di fronte ad una grandezza reale, per piccola che essa sia, e che di  $x$  e  $y$  non resti che il loro rapporto specifico, senza però nessuna, per così dire delle circostanze materiali, un rapporto quantitativo senza quantità  $dy/dx$ , il rapporto delle due derivate di  $x$  e di  $y$  e dunque  $= 0/0$ , ma posto  $0/0$  come l'espressione di  $y/x$ . Che questo rapporto tra due grandezze scompaia, la fissazione del momento del loro scomparire, è una contraddizione, è cosa che noto solo di passaggio; ma ci può turbare tanto poco quanto poco in generale ha turbato alla matematica da quasi duecento anni. Che cos'altro ho fatto dunque se non aver negato  $x$  e  $y$ , ma negato non in modo da non occuparmene più, come nega la metafisica, ma in quella maniera che corrisponde alle circostanze. Invece di  $x$  e  $y$  io ho, nelle formule o equazioni che mi stanno davanti, la loro negazione,  $dx$  e  $dy$ . Ora io continuo a calcolare con queste formule, tratto  $dx$  e  $dy$  come grandezze reali, anche se sottoposte a certe leggi eccezionali, e ad un certo punto *nego la negazione*, cioè integro la formula differenziale, al posto di  $dx$  e di  $dy$ , ottengo di nuovo le grandezze reali  $x$  e  $y$ , ma non mi trovo di nuovo al punto in cui ero al principio: invece ho risolto un problema sul quale la geometria e l'algebra comuni si sarebbero forse invano affaticate.

Non altrimenti accade nella storia. Tutti i popoli civili cominciano con la proprietà comune del suolo. In tutti i popoli che oltrepassano un certo grado primitivo, nel corso dello sviluppo dell'agricoltura, questa proprietà comune del suolo diventa una catena per la produzione. Essa viene soppressa, viene negata, viene trasformata, dopo una serie più o meno lunga di gradi intermedi, in proprietà privata. Ma ad un più elevato grado di sviluppo dell'agricoltura, prodotto dalla stessa proprietà privata del suolo, la proprietà privata diventa, al contrario, una catena per la produzione, caso che si verifica oggi tanto nel piccolo quanto nel grande possesso fondiario.

Sorge necessariamente l'esigenza che anch'essa sia negata, riconvertita in bene comune. Ma quest'esigenza non implica il ristabilimento della vecchia proprietà comune primitiva, ma l'instaurazione di una forma molto più elevata, più sviluppata di proprietà comune che ben lungi dal diventare una catena per la produzione, la libererà piuttosto dalle sue pastoie e le permetterà di utilizzare in pieno le moderne scoperte della chimica e le moderne invenzioni della meccanica.

O ancora: la filosofia antica fu un materialismo primitivo, spontaneo. Come tale, essa era incapace di venire in chiaro del rapporto tra pensiero e materia. Ma la necessità di chiarirsi questo rapporto portò ad una dottrina di un'anima separabile dal corpo, quindi all'affermazione dell'immortalità di quest'ultima e finalmente al monoteismo. L'antico materialismo fu dunque negato con l'idealismo. Ma nello sviluppo ulteriore della filosofia anche l'idealismo divenne insostenibile e fu negato col moderno materialismo. Quest'ultimo, la negazione della negazione, non è la semplice restaurazione dell'antico materialismo, ma invece alle durevoli basi di esso aggiunge anche tutto il pensiero contenuto in un bimillenario sviluppo della filosofia e della scienza della natura, nonché il pensiero contenuto in questa stessa storia bimillennaria. Insomma non è più una filosofia, ma una semplice concezione del mondo che non ha da trovare la sua riprova e la sua conferma in una scienza della scienza per sé stante, ma nelle scienze reali. La filosofia è dunque qui "superata", cioè "insieme sorpassata e mantenuta", sorpassata quanto alla sua forma, mantenuta quanto al suo contenuto reale. Perciò, dove Dühring vede solo "giuochi di parole", si trova, considerando più attentamente le cose, un contenuto reale.

Finalmente, perfino la dottrina egualitaria rousseauiana, di cui la dühringiana è solo una cattiva copia falsificata, non viene alla luce senza che la hegeliana negazione della negazione debba far da levatrice, e per giunta quasi venti anni prima della nascita di Hegel. E ben lontana dal sentirne vergogna, ostenta quasi sfarzosamente nella sua prima presentazione il marchio della sua origine dialettica. Nello stato di natura e di selvatichezza gli uomini erano eguali; e poiché Rousseau vede nel linguaggio già una falsificazione dello stato di natura, ha completamente ragione nell'applicare, in tutta la sua estensione, l'eguaglianza degli animali di una specie determinata anche a questi uomini-animali che di recente Haeckel ha classificato, in via ipotetica, come alali, cioè privi di linguaggio. Ma questi uomini-animali, eguali tra di loro, avevano una qualità che li rendeva superiori agli altri animali: la perfettibilità, l'idoneità ad uno sviluppo ulteriore; e fu questa la causa della disuguaglianza. Nel sorgere della disuguaglianza Rousseau vede dunque un progresso. Ma questo progresso era antagonistico, era ad un tempo un regresso.

"Tutti gli ulteriori progressi" (che oltrepassano lo stato primitivo) "sono stati in apparenza altrettanti passi verso la *perfezione dell'individuo*, e in effetti verso la *decrepitezza della specie* (...) La metallurgia e l'agricoltura furono le due arti la cui invenzione produsse questa grande rivoluzione" (la trasformazione della foresta vergine in terra coltivata, ma anche l'introduzione della miseria e della schiavitù per opera della proprietà). "L'oro e l'argento per il poeta, ma per il filosofo sono il ferro e il grano che hanno *civilizzato* gli uomini e *prodotto* il genere umano."

Ogni nuovo progresso della civiltà è ad un tempo un nuovo progresso della disuguaglianza. Tutte le istituzioni che si dà la società nata con la civiltà si mutano nel contrario di quello che era il loro fine primitivo.

"È dunque incontestabile, ed è la massima fondamentale di tutto il diritto politico, che i popoli si son dati dei capi per difendere la propria libertà e non per servirli."

E tuttavia questi capi diventano necessariamente gli oppressori dei popoli e spingono questa oppressione sino al punto in cui la disuguaglianza, portata al suo culmine, si converte a sua volta nel suo contrario, diventa causa dell'eguaglianza: davanti al despota tutti sono uguali, ossia uguali a zero.

"È qui l'ultimo termine dell'ineguaglianza, è il punto estremo che chiude il cerchio e torna al punto da cui siamo partiti: ora tutti gli individui ridivengono eguali, perché non sono niente, e (...) i sudditi" (non hanno) "altra legge che la volontà del padrone."

Ma il despota è padrone solo finché ha la forza, perciò quando

"Lo si può cacciare non può reclamare contro la violenza (...) Solo la forza lo sorreggeva, solo la forza lo abbatte; tutto avviene in tal modo secondo l'ordine naturale".

E così la disuguaglianza si muta a sua volta in eguaglianza, non però nell'antica eguaglianza naturale degli uomini primitivi privi di linguaggio, ma in quella più elevata del contratto sociale. Gli oppressori vengono oppressi. È negazione della negazione.

Qui abbiamo dunque, già in Rousseau, non solo un corso di idee che è perfettamente uguale a quello seguito nel "Capitale" di Marx, ma, anche nei particolari, tutta una serie di quegli sviluppi dialettici di cui si serve Marx: processi che per loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione, il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo di tutto, la negazione della negazione. Se dunque Rousseau nel 1754 non poteva ancora parlare il gergo hegeliano, tuttavia, sedici anni prima della nascita di Hegel, era già profondamente corrotto dalla peste hegeliana, dalla dialettica della contraddizione, dalla dottrina del logos, dal neologismo, ecc. E se Dühring, rendendo superficiale la dottrina egualitaria rousseauiana, opera coi suoi vittoriosi due uomini, è anche lui già su quel piano inclinato sul quale scivolerà senza scampo tra le braccia della negazione della negazione. Lo stato di cose in cui fiorisce l'eguaglianza dei due uomini e che è anche rappresentato come uno stato ideale, a p. 271 della "Filosofia" viene designato come "stato primitivo". Questo stato primitivo, secondo la p. 279, viene però necessariamente soppresso dal "sistema di rapina": prima negazione. Ma, grazie alla filosofia della realtà, siamo arrivati ora ad abolire il sistema di rapina e ad introdurre al suo posto quella comunità economica, poggiante sull'eguaglianza, che è stata inventata da Dühring: negazione della negazione, eguaglianza ad un grado più elevato. Delizioso spettacolo che allarga beneficamente l'orizzonte, vedere Dühring commettere, con la sua augusta persona, il delitto capitale della negazione della negazione!

Che cos'è dunque la negazione della negazione? Una legge di sviluppo estremamente generale della natura, della storia e del pensiero e che appunto perciò ha un raggio d'azione e un'importanza estremamente grandi; legge che, come abbiamo visto, si afferma nel mondo animale e vegetale, nella geologia, nella matematica, nella storia, nella filosofia, e alla quale, malgrado ogni lotta e ogni resistenza, anche Dühring, senza saperlo, è obbligato, in qualche modo, ad obbedire. È evidente per se stesso che, riguardo al *particolare* processo di sviluppo che compie, per es., il chicco di orzo dalla germinazione sino alla morte della pianta che reca la spiga, io non dico assolutamente niente dicendo che è negazione della negazione. Infatti, se affermassi il contrario, poiché il calcolo integrale egualmente è negazione della negazione, affermerei solo l'assurdo che il processo biologico di una spiga di orzo sia calcolo integrale, o anche, ahimè!, socialismo. Ma questo è ciò che i metafisici continuano, nelle scuole, ad attribuire alla dialettica. Se di tutti questi processi io dico che sono negazione della negazione, li comprendo tutti insieme sotto questa unica legge del movimento e precisamente trascuro la particolarità di ogni singolo processo speciale. Ma la dialettica non è niente altro che la scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura, della società umana e del pensiero.

Si può obiettare però che la negazione che qui ha avuto luogo non è una vera negazione: io nego un chicco d'orzo anche macinandolo, un insetto anche calpestandolo, la grandezza positiva *a* anche cancellandola, ecc. Ovvero, io nego la proposizione "la rosa è una rosa" dicendo "la rosa non è una rosa"; ma che risultato si ha negando di nuovo questa ultima proposizione e dicendo: "ma pure, la rosa è una rosa"? queste obiezioni sono in effetti gli argomenti principali dei metafisici contro la dialettica e sono del tutto degni della loro limitatezza di pensiero. Nella dialettica negare non significa dir di no, o dichiarare che una cosa non è sussistente o comunque distruggerla. Già Spinoza dice: Omnis determinatio est negatio, ogni limitazione o determinazione è ad un tempo una negazione. E inoltre qui il carattere specifico della negazione è determinato in primo luogo dalla natura generale e in secondo luogo dalla natura particolare del processo. Io devo non soltanto negare, ma anche di nuovo sopprimere la negazione. Devo

quindi costruire la prima negazione in un modo tale che la seconda resti o diventi possibile. Come? A seconda della natura particolare di ogni singolo caso. Macinando un chicco di orzo, calpestando un insetto, ho certo compiuto il primo atto, ma ho reso impossibile il secondo. Ogni genere di cose ha una sua maniera peculiare di essere negata in modo che ne risulti uno sviluppo, e la stessa cosa si ha per ogni genere di idee e di concetti. Nel calcolo infinitesimale la negazione avviene in un modo diverso che nella costruzione di potenze positive per mezzo di radici negative. È questa una cosa che deve essere appresa come tutte le altre. Con la semplice cognizione che la spiga di orzo e il calcolo infinitesimale sono sottoposti alla negazione della negazione, io non potrò né coltivare con successo dell'orzo, né derivare o integrare, così come non saprò senz'altro suonare il violino con le semplici leggi della determinazione dei toni mediante la dimensione delle corde. Ma è chiaro che da una negazione della negazione che consista nell'occupazione puerile di scrivere e cancellare alternativamente  $a$ , o di affermare alternativamente di una rosa che essa è o non è una rosa, non può risultare nient'altro che la stupidità di chi si dà a tali fastidiosi procedimenti. Eppure i metafisici vorrebbero darci a bere che se mai volessimo compiere la negazione della negazione, è questa la maniera giusta.

Quindi ancora una volta non altri che Dühring è quello che ci mistifica, affermando che la negazione della negazione è un giochetto analogico inventato da Hegel, preso a prestito dal campo della religione, fondato sulla storia del peccato originale e della redenzione. Gli uomini hanno pensato dialetticamente molto tempo prima di sapere che cosa fosse la dialettica, proprio nello stesso modo che parlavano in prosa molto tempo prima che esistesse la parola prosa. Alla legge della negazione della negazione, che opera inconsciamente nella natura e nella storia, e, sino a quando non venga finalmente riconosciuta, opera inconsciamente anche nella nostra testa, Hegel ha soltanto dato per la prima volta una formulazione netta. E se Dühring vuole anche esercitare la cosa in segreto, ed è solo il nome ciò che non può sopportare, non ha che da trovare un nome migliore. Se invece è proprio la cosa che egli vuol cacciar via dal pensiero, di grazia cominci col cacciarla via dalla natura e dalla storia e inventi una matematica in cui  $-a \times -a$  non dia  $+a^2$  e in cui il derivare e l'integrare siano vietati sotto minaccia di pena.

---

#### XIV Conclusioni

Con la filosofia siamo ormai alla fine; quel tanto di fantasie avveniristiche che ancora si trova nel "Corso" ci occuperà quando avremo occasione di trattare del dühringiano rivoluzionamento del socialismo. Che cosa ci ha promesso Dühring? Tutto. E che cosa ha mantenuto? Assolutamente nulla. "Gli elementi di una filosofia positiva e conseguentemente rivolta alla realtà della natura e della vita", la "visione del mondo rigorosamente scientifica", le "idee creatrici di sistema", e tutte le altre gesta di Dühring, da Dühring strombazzate in frasi altisonanti, tutte queste cose, ovunque ci abbiamo messo le mani, si sono rivelate *puro imbroglio*. La schematizzazione del mondo che "senza rinunciare in niente alla profondità del pensiero, ha stabilito saldamente le forme fondamentali dell'essere" si è rivelata una cattiva copia, infinitamente superficiale, della logica hegeliana, e di questa condivide la superstizione che tali "forme fondamentali" o categorie logiche conducano una misteriosa esistenza in qualche luogo prima e fuori del mondo, al quale debbono essere "applicate". La filosofia della natura ci ha offerto una cosmogonia il cui punto di partenza è "uno stato eguale a se stesso della materia", stato che si può rappresentare solo facendo la più disperata confusione sul nesso di materia e movimento, e inoltre solo ammettendo un dio personale extramondano, l'uomo che può aiutare questo stato a raggiungere il movimento. Nel trattare la natura organica, la filosofia della realtà, dopo aver rigettato la lotta per l'esistenza e la selezione naturale di Darwin come "un campione di brutalità diretta contro l'umanità", è costretta a farle rientrare entrambe per la porta di servizio, come fattori efficienti della natura, se anche fattori di second'ordine. La filosofia della realtà, inoltre, ha trovato modo di dar saggio, nel campo della biologia, di un'ignoranza che, da quando non si può più sfuggire alle conferenze scientifiche popolari, bisognerebbe cercare col lanternino persino tra le ragazze di buona famiglia. Nel campo della morale e del diritto, la filosofia della realtà non è stata più felice nel rendere banale Rousseau di quanto non lo fosse stata prima nel rendere superficiale Hegel e, anche per quanto riguarda le scienze giuridiche,

malgrado ogni assicurazione in contrario, ha dimostrato un'ignoranza che solo raramente si potrebbe trovare tra i più comuni giuristi della vecchia Prussia. La filosofia "che non ammette orizzonti meramente apparenti" si accontenta, nel campo del diritto, di un orizzonte reale che coincide col territorio in cui vige il Landrecht prussiano. Le "stelle e i cieli della natura esterna ed interna" che questa filosofia ha promesso di dispiegare davanti a noi nel suo moto possentemente rivoluzionario, li stiamo sempre aspettando, non meno delle "verità definitive di ultima istanza" e di "ciò che è assolutamente fondamentale". Il filosofo la cui maniera di pensare "esclude ogni velleità di rappresentare il mondo in modo fantastico e soggettivamente limitato" si rivela soggettivamente limitato non solo, come si è dimostrato, per l'estrema deficienza delle sue conoscenze, per la sua maniera di pensare angustamente metafisica e per la sua istrionica presunzione, ma persino per le sue fanciullesche ubbie personali. Costui non può venire a capo della sua filosofia della realtà senza imporre come una legge universalmente valida la sua avversione per il tabacco, i gatti e gli ebrei a tutto il resto dell'umanità, inclusi gli ebrei. Il suo "punto di vista realmente critico" di fronte agli altri consiste nell'attribuir loro con insistenza cose che essi non hanno mai detto e che sono invece prodotti assolutamente esclusivi e propri di Dühring. Le sue ampie elucubrazioni su temi piccolo-borghesi, come il valore della vita e la miglior maniera di goder la vita, sono di un filisteismo che spiega la sua ira contro il Faust di Goethe. È stato certamente imperdonabile da parte di Goethe l'aver preso come suo eroe l'immortale Faust anziché il grave filosofo della realtà Wagner. In breve la filosofia della realtà, presa nel suo complesso, si rivela, per dirla con Hegel, il "più superficiale sottoprodotto illuministico del superficiale illuminismo tedesco", sottoprodotto la cui insipidità e i cui trasparenti luoghi comuni sono resi solo più grossolani e più torbidi dai brani smozzicati di retorica oracologgiante che vi sono mescolati. E quando siamo alla fine del libro, ne sappiamo proprio quanto ne sapevamo prima e siamo costretti a confessare che la "nuova maniera di pensare", cioè "i risultati e le vedute originali sin dalle fondamenta" e le "idee che creano un sistema" ci hanno certo presentato vari assurdi nuovi ma neanche una riga da cui avremmo potuto imparare qualche cosa. E quest'uomo che decanta le sue arti e le sue merci a suon di timpani e di trombe come il più volgare ciarlatano e dietro alle cui parole non c'è niente, ma proprio assolutamente niente, quest'uomo si permette di chiamar ciarlatani uomini come Fichte, Schelling e Hegel, il più piccolo dei quali è sempre un gigante di fronte a lui. Ciarlatano in effetti, -ma chi?

## **Seconda Sezione: Economia**

### **I. Oggetto e metodo**

L'economia politica nel senso più lato è la scienza delle leggi che regolano la produzione e lo scambio dei mezzi materiali di sussistenza nella società umana. Produzione e scambio sono due funzioni diverse. Può esserci la produzione senza lo scambio, non lo scambio -che proprio per sua essenza è solo scambio di prodotti- senza la produzione. Ognuna di queste due funzioni sociali sta sotto l'influenza di azioni esterne, per lo più particolari, e perciò ha, per lo più, le sue particolari leggi. Ma d'altra parte esse in ogni momento si condizionano l'un l'altra ed agiscono l'una sull'altra in tale misura da potersi caratterizzare come l'ascissa e l'ordinata della curva economica.

Le condizioni, in base alle quali gli uomini producono e scambiano, mutano di paese in paese, e in ogni paese, a loro volta, di generazione in generazione. L'economia politica non può quindi essere la stessa per tutti i paesi e per tutte le epoche storiche. Dall'arco e dalla freccia, dal coltello di pietra e dall'atto di scambio, puramente occasionale, del selvaggio, fino alla macchina a vapore dalla forza di mille cavalli, al telaio meccanico, alle strade ferrate e alla Banca d'Inghilterra, c'è una distanza enorme. Gli abitanti della Terra del Fuoco, come non sono arrivati alla produzione standardizzata e al commercio su scala mondiale, così non sono arrivati ai maneggi cambiari e ad un crac di Borsa. Chi volesse trattare l'economia della Terra del Fuoco secondo le stesse leggi vigenti nella moderna Inghilterra, evidentemente non potrebbe arrivare che al luogo comune più banale. L'economia politica è perciò essenzialmente una scienza *storica*. Essa si occupa di una materia che appartiene alla storia, vale a dire di una materia in continuo cambiamento; indaga anzitutto le leggi particolari di ogni singola fase di sviluppo della

produzione e dello scambio; e solo alla fine di questa indagine potrà stabilire le poche leggi assolutamente generali, valide per la produzione e lo scambio in genere. Con tutto ciò è evidente per se stesso che le leggi valide per determinati modi di produzione e per determinate forme di scambio hanno validità anche per tutti i periodi storici cui sono comuni quei modi di produzione e quelle forme di scambio. Così, per es., con l'introduzione della moneta metallica, entrano in vigore una serie di leggi che continuano ad essere valide per tutti i paesi e i periodi storici nei quali la moneta metallica serve da mezzo di scambio.

Con la maniera e la specie di produzione e di scambio di una società storicamente determinata e con le condizioni storiche preliminari di questa società, sono dati contemporaneamente anche la maniera e la specie della distribuzione dei prodotti. Nella comunità tribale o di villaggio, con la proprietà comune del suolo con la quale, o con le cui sopravvivenze molto ben riconoscibili, tutti i popoli civili hanno fatto il loro ingresso nella storia, è naturale che si abbia una distribuzione dei prodotti pressoché eguale; allorché si presenta una considerevole disuguaglianza distributiva tra i membri, questa è già un sintomo dell'incipiente dissoluzione della comunità. Sia la grande che la piccola agricoltura ammettono, a seconda delle condizioni storiche preliminari da cui si sono sviluppate, forme molto diverse di distribuzione. Ma è evidente che la grande agricoltura determina una distribuzione assolutamente diversa da quella determinata dalla piccola agricoltura; che la grande agricoltura presuppone o produce un antagonismo di classe, tra padroni di schiavi e schiavi, fra signori della terra e servi della gleba, tra capitalisti e salariati, mentre la piccola agricoltura non implica affatto una differenza di classi tra gli individui impiegati nella produzione agricola, anzi, al contrario, la semplice esistenza di questa differenza di classi indica l'incipiente decadenza dell'economia parcellare. L'introduzione e la diffusione della moneta metallica in un paese dove sinora è stata in vigore esclusivamente o prevalentemente l'economia naturale, sono sempre legate ad un sovvertimento più o meno rapido della distribuzione che sino a quel momento è stata in vigore, e precisamente in guisa che la disuguaglianza distributiva tra i singoli, e quindi il contrasto tra ricchi e poveri, si viene sempre più accentuando. L'industria artigiana locale, corporativa, del medioevo, rendeva impossibile l'esistenza di grandi capitalisti e di salariati a vita, così come necessariamente li generano la grande industria moderna, l'odierno sistema creditizio, e la forma di scambio adeguata allo sviluppo che l'una o l'altro hanno raggiunto: la libera concorrenza.

Con le differenze nella distribuzione, appaiono invece le *differenze di classe*. La società si divide in classi privilegiate e diseredate, sfruttatrici e sfruttate, dominanti e dominate; e lo Stato, al quale raggruppamenti naturali di comunità dello stesso ceppo erano giunti nel loro progressivo sviluppo in un primo tempo solo al fine di tutelare i loro interessi comuni (in Oriente, per esempio, l'irrigazione) e per proteggersi all'esterno, da ora in poi assume, nella stessa misura, il fine di mantenere con la forza le condizioni di vita e di dominio della classe dominante contro la classe dominata.

La distribuzione, però, non è un semplice risultato passivo della produzione e dello scambio: essa reagisce nella stessa misura su entrambi. Ogni nuovo modo di produzione o ogni nuova forma di scambio, in principio vengono inceppati non solo dalle vecchie forme e dalle istituzioni politiche ad esse corrispondenti, ma anche dal vecchio modo di distribuzione. Solo con una lunga lotta essi potranno conquistarsi la forma di distribuzione loro adeguata. Ma quanto più un dato modo di produzione e di scambio è mobile, quanto più è capace di perfezionamento e di sviluppo, tanto più rapidamente anche la distribuzione raggiunge un grado in cui supera le condizioni che l'hanno generata, e in cui viene a conflitto con la forma di produzione e di scambio esistente fino allora. Le vecchie comunità naturali di cui si è già parlato, possono esistere per secoli, come oggi ancora presso gli indù e gli slavi, prima che il traffico col mondo esterno produca al loro interno quelle differenze di fortune, in conseguenza delle quali subentra la loro dissoluzione. Per contro, la moderna produzione capitalistica, che ha appena trecento anni e che solo dall'introduzione della grande industria, quindi da cento anni, è diventata dominante, in questo breve corso di tempo ha dato origine a contrasti nella distribuzione -da una parte, concentrazione dei capitali nelle mani di pochi e, dall'altra, concentrazione nelle grandi città delle masse pauperizzate- contrasti che necessariamente la conducono alla rovina.

In ogni periodo, il nesso tra la distribuzione e le condizioni materiali di esistenza di una società è così insito nella natura delle cose da rispecchiarsi regolarmente nell'istinto popolare. Sino a quando un modo di produzione si trova nella fase ascendente della parabola del suo sviluppo, è salutato con gioia perfino da coloro che nel modo di distribuzione ad esso corrispondente hanno tutto da perdere. Caso questo che si è verificato per gli operai inglesi al sorgere della grande industria. Sino a quando questo modo di produzione resta socialmente normale si è anche completamente soddisfatti della distribuzione, e se una protesta si eleva, essa parte dal seno delle stesse classi dominanti (Saint-Simon, Fourier, Owen) e da principio non trova nessun favore tra le masse sfruttate. Solo allorché il modo di produzione in oggetto ha percorso un buon tratto della sua parabola discendente, allorché esso per metà è sopravvissuto a se stesso, allorché le condizioni della sua esistenza sono in gran parte scomparse e il suo successore già batte alla porta, solo allora la distribuzione, che va diventando sempre più diseguale, appare ingiusta, solo allora le sopravvivenze si appellano alla cosiddetta giustizia eterna. Questo appello alla morale e alla giustizia non ci aiuta ad andare avanti di un passo nella scienza, la scienza economica non può vedere nell'indignazione morale, per giustificata che essa possa anche essere, un argomento, ma solo un sintomo. Il suo compito è invece quello di dimostrare che gli inconvenienti sociali di recente emersi sono conseguenze necessarie del modo di produzione vigente, ma che ad un tempo sono anche sintomi del suo imminente dissolvimento, e di scoprire nella forma del processo economico in dissolvimento gli elementi della futura nuova organizzazione della produzione e dello scambio, che eliminerà quegli inconvenienti. L'indignazione, che fa i poeti, è completamente al suo posto quando descrive questi inconvenienti o quando attacca gli apologeti dell'armonia che nell'interesse della classe dominante negano o velano questi inconvenienti; ma quanto poco essa *provi* nel caso particolare, risulta già dal fatto che in *ogni* epoca della storia che si è svolta sinora si trova abbastanza materia per essa.

L'economia politica, come scienza delle condizioni e delle forme nelle quali le diverse società umane hanno prodotto e scambiato e nelle quali hanno volta per volta distribuito i loro prodotti in modo conforme a questa produzione e a questo scambio, l'economia politica in questa estensione così lata, deve tuttora esser creata. La scienza economica che sinora possediamo si limita quasi esclusivamente alla genesi e allo sviluppo del modo di produzione capitalistico: comincia con la critica delle sopravvivenze delle forme feudali di produzione e di scambio, dimostra la necessità della loro sostituzione con forme capitalistiche, sviluppa quindi le leggi del modo di produzione capitalistico e delle forme di scambio ad esso corrispondenti, sotto l'aspetto positivo, cioè secondo l'aspetto per cui esse assecondano i fini generali della società, e conclude con la critica socialista del modo di produzione capitalistico, cioè con l'esposizione delle sue leggi sotto l'aspetto negativo, con la dimostrazione che, mediante il suo peculiare sviluppo, questo modo di produzione porta al punto in cui esso stesso si rende impossibile. Questa critica dimostra che le forme capitalistiche di produzione e di scambio diventano sempre più un vincolo insopportabile per la stessa produzione, che il modo di distribuzione, che quelle forme necessariamente determinano, ha prodotto una situazione delle classi che di giorno in giorno diventa più intollerabile, quell'antagonismo che diventa ogni giorno più acuto tra capitalisti, sempre in minor numero ma sempre più ricchi, e tra salariati pauperizzati sempre in maggior numero e le cui condizioni nel complesso diventano sempre peggiori; e infine che quelle abbondanti forze produttive che si sono prodotte in seno al modo di produzione capitalistico, che da questo non possono più essere dominate, aspettano solo di essere prese in possesso da una società organizzata per la cooperazione secondo un piano, al fine di assicurare a tutti i membri della società i mezzi di sussistenza e alle loro capacità il libero sviluppo: e ciò in una misura che precisamente andrà sempre crescendo.

Per effettuare compiutamente questa critica dell'economia borghese, non era sufficiente la conoscenza della forma capitalistica della produzione, dello scambio e della distribuzione. Si dovevano del pari indagare e raffrontare, almeno nelle loro grandi linee, le forme che l'hanno preceduta o che è accaduto ad essa sussistono ancora in paesi meno sviluppati. Un'indagine e un raffronto siffatti sono stati sinora compiuti nel loro complesso solo da Marx e perciò dobbiamo anche quasi esclusivamente alle sue ricerche ciò che sinora è stato stabilito sulla teoria dell'economia politica preborghese.

Malgrado sia sorta in alcune menti geniali del secolo XVII, l'economia politica in senso stretto, nella formulazione fatta dai fisiocratici e da Adam Smith, è essenzialmente figlia del secolo XVIII e si allinea alle conquiste dei grandi illuministi francesi contemporanei, con tutti i pregi e i difetti di quell'epoca. Ciò che abbiamo detto per gli illuministi vale anche per gli economisti del tempo. La nuova scienza non era per loro l'espressione dei rapporti e dei bisogni della loro epoca, ma l'espressione della ragione eterna; le leggi della produzione e dello scambio da essa scoperte non erano leggi di una forma storicamente determinata di quelle attività, ma leggi naturali eterne; esse venivano dedotte dalla natura dell'uomo. Ma quest'uomo, esaminato più da vicino, era il borghese medio del tempo, nella sua fase di transizione al borghese moderno, e la sua natura consisteva nel produrre e nel commerciare nei rapporti storicamente determinati di quel tempo.

Dopo avere sufficientemente appreso dalla Filosofia chi sia il nostro "fondatore critico", Dühring, e che cosa sia il suo metodo, potremo predire senza difficoltà anche il modo con cui costui concepirà l'economia politica. Nella Filosofia, tranne laddove vaneggiava semplicemente (come nella filosofia della natura), la sua maniera di vedere le cose era una caricatura di quella del XVIII secolo. Non si trattava di leggi dello sviluppo storico, ma di leggi di natura, di verità eterne. Relazioni sociali, quali la morale e il diritto, erano determinate non in base alle condizioni storicamente presenti in ogni periodo, ma dai due famosi uomini dei quali l'uno o sottometteva l'altro o non lo sottometteva, caso, quest'ultimo, che disgraziatamente sinora non si è mai dato. Ci inganneremo dunque solo di poco se trarremo la conclusione che Dühring ridurrà parimenti l'economia a verità definitive di ultima istanza, a leggi naturali eterne, ad assiomi tautologici di una desolante mancanza di contenuto, ma che accanto a tutto questo reintrodurrà di contrabbando, facendolo passare per la porticina di servizio, tutto il contenuto positivo dell'economia, sin dove gli è noto; e che non farà sorgere la distribuzione, come fatto sociale, dalla produzione e dallo scambio, ma la rinvierà ai suoi famosi due uomini perché la sbrighino definitivamente. E poiché tutti questi artifici sono per noi vecchie conoscenze, tanto più qui potremo essere brevi.

In effetti Dühring ci dichiara già a pagina 2 che la sua Economia si riferisce a ciò "*che è stato stabilito*" nella sua Filosofia e che si "appoggia in certi punti essenziali a *verità* di ordine superiore *ormai fissate* in un campo più elevato di indagine". Dappertutto lo stesso importuno autoincensamento. Dappertutto il trionfo di Dühring su ciò che Dühring ha stabilito e fissato. Fissato in effetti, l'abbiamo visto in lungo e in largo... ma come si fissa il coperchio di una bara.

Subito dopo abbiamo "le più generali *leggi* di natura di tutta l'economia"... avevamo dunque proprio indovinato. Ma queste leggi di natura non permettono una giusta intelligenza della storia passata se non allorché

"le si indaghino in quella determinazione più prossima che i loro risultati hanno subito per opera delle forme politiche dell'assoggettamento e del raggruppamento. Istituzioni politiche quali la schiavitù e la servitù salariale, alla quale si associa, come loro gemella, la proprietà fondata sulla violenza, devono considerarsi come forme istituzionali economico-sociali di natura puramente politica: esse formano, nel mondo quale è sinora, la cornice entro la quale soltanto si son potuti manifestare gli effetti di leggi economiche naturali".

Questa frase è la fanfara che come un Leitmotiv wagneriano ci annuncia l'avvicinarsi dei famosi due uomini. Ma è ancora di più: il tema fondamentale di tutto il libro di Dühring. Nel diritto Dühring non ci ha saputo offrire altro che una cattiva traduzione socialista della teoria egualitaria di Rousseau, tale che da anni se ne possono sentire di molto migliori in ogni ritrovo operaio parigino. Qui egli ci dà una non migliore traduzione socialista delle querimonie degli economisti sulla falsificazione delle leggi economiche naturali eterne e dei loro effetti, dovuta all'ingerenza dello Stato, della violenza. E con ciò egli sta meritatamente del tutto solo tra i socialisti. Ogni operaio socialista, senza differenza, qualunque sia la sua nazionalità, sa benissimo che la violenza non fa che proteggere lo sfruttamento ma non lo causa; che la base del suo sfruttamento è il rapporto tra capitale e lavoro salariato e che questo è sorto per via puramente economica e niente affatto per via di violenza.



Ora ci si dice in tutte lettere che in ogni questione economica "si potranno distinguere due processi, quello della produzione e quello della distribuzione"; inoltre che il noto e superficiale J. B. Say ha aggiunto ancora un terzo processo, quello dell'uso, del consumo, ma non ha saputo dire niente di sensato, come niente di sensato ne hanno saputo dire i suoi successori. Ma lo scambio, o circolazione, sarebbe solo una sottodivisione della produzione, alla quale appartiene tutto ciò che deve avere luogo perché i prodotti arrivino agli ultimi ed effettivi consumatori. Se Dühring confonde i due processi della produzione e della circolazione, essenzialmente distinti anche se interdipendenti, e afferma senza scomporsi che evitando quella confusione può solo "sorger confusione", con ciò dimostra semplicemente di non conoscere o di non intendere l'enorme sviluppo che proprio la circolazione ha percorso negli ultimi cinquanta anni, ciò che del resto è anche confermato nel seguito del suo libro. Ma non basta. Dopo aver semplicemente fuso in un tutto unico, come produzione, la produzione e lo scambio, pone *accanto* alla produzione la distribuzione, come un secondo processo completamente esteriore, che col primo non ha assolutamente niente a che fare. Noi abbiamo visto che la distribuzione, nelle sue linee decisive, è di volta in volta il risultato necessario dei rapporti di produzione e di scambio di una società determinata, nonché delle condizioni storiche preliminari di questa società, e precisamente abbiamo esposto il concetto che se conosciamo questi rapporti e queste condizioni, possiamo con precisione trarre le conclusioni sul modo di distribuzione vigente in questa società. Ma vediamo del pari che Dühring, se non vuole diventare infedele ai principi "stabiliti" nella sua concezione della morale, del diritto e della storia, deve negare questi fatti economici elementari, e specialmente deve negarli se gli tocca di introdurre di contrabbando nell'economia i suoi indispensabili due uomini. E una volta che la distribuzione si è felicemente sbarazzata di ogni nesso con la produzione e lo scambio, può aver luogo il grande evento.

Richiamiamoci per intanto alla memoria come la cosa si è svolta per la morale e per il diritto. Qui Dühring cominciava originariamente con un uomo solamente e diceva:

"Un uomo in quanto sia pensato come singolo o, ciò che fa lo stesso, come fuori di ogni nesso con gli altri, non può avere *doveri*. Per lui non c'è un *dovere*, ma solo un *volere*".

Ma che cos'altro è quest'uomo che viene pensato come privo di doveri, come singolo, se non un fastidioso "ebreo primigenio Adamo" nel paradiso terrestre, dove è senza peccati perché non può commetterne? Ma anche su questo Adamo della filosofia della realtà incombe la caduta nel peccato. Accanto a questo Adamo compare improvvisamente, non certo un'Eva dall'ondeggiante chioma ricciuta. Ma un secondo Adamo ancora. E subito Adamo ha dei doveri e... li respinge. Invece di considerare suo fratello come pari a lui nei diritti e stringerselo al seno, lo sottomette al suo dominio, lo asservisce... e delle conseguenze di questo primo peccato, del peccato originale dell'asservimento, soffre tutta la storia universale sino al giorno d'oggi, e per questo per Dühring essa non vale neanche un quattrino.

Se dunque Dühring, diciamolo incidentalmente, ha creduto di aver sufficientemente abbandonato al disprezzo la "negazione della negazione", caratterizzandola come brutta copia della vecchia storia del peccato originale e della redenzione, che cosa dobbiamo dire allora della *sua* recentissima edizione della stessa teoria? (Infatti col tempo "ci approssimeremo", per servirci di un'espressione da rettili, anche alla redenzione.) In ogni caso è pur certo che noi preferiamo la vecchia leggenda tribale semitica nella quale per il maschio e per la femmina valeva pur la pena di uscire dallo stato di innocenza, e che a Dühring resterà incontestata la gloria di aver costruito il suo peccato originale con due maschi.

Sentiamo dunque la traduzione del peccato originale in termini economici:

"All'idea della produzione può in ogni caso dare uno schema ideale appropriato il rappresentare un Robinson che con le sue forze sta di fronte alla natura, isolato e non ha niente da spartire con nessuno (...) Parimente opportuno per rendere evidente ciò che vi è di più essenziale nell'idea della distribuzione è lo schema ideale di due individui le cui forze economiche si combinano e che devono evidentemente in qualche forma intendersi l'un l'altro per quel che si riferisce alle loro quote. Non occorre in effetti più di questo semplice dualismo

per rappresentare con ogni rigore alcuni dei più importanti rapporti distributivi e per studiare embrionalmente le leggi nella loro necessità logica (...) Qui si può pensare egualmente tanto alla cooperazione su un piede di eguaglianza quanto alla combinazione delle forze mediante l'oppressione completa di una delle parti, che poi viene costretta a servigi di natura economica come schiava o semplice strumento, e proprio solo come strumento viene anche mantenuta (...) Tra lo stato di eguaglianza e di nullità da una parte e quello di onnipotenza e di partecipazione unilaterale attiva dall'altra, si trova una serie di casi ad occupare le quali hanno provveduto con ricca varietà gli eventi della storia universale. Una visione universale delle diverse istituzioni storiche della *giustizia* e dell'*ingiustizia* è qui il presupposto essenziale (...)"

e, per concludere, tutta la distribuzione si trasforma in una "sistemazione giuridica dei rapporti economici della distribuzione".

Ora finalmente Dühring poggia di nuovo i piedi sulla terra ferma. A braccetto coi suoi due uomini può sfidare il suo secolo. Ma dietro a questa trinità c'è ancora un Innamorato.

"Il capitale non ha inventato il *pluslavoro*. Ovunque una parte della società posseda il monopolio dei mezzi di produzione, il lavoratore, libero o schiavo, deve aggiungere al tempo di lavoro necessario al suo sostentamento tempo di lavoro eccedente per produrre il sostentamento per il possessore dei mezzi di produzione, sia questo proprietario □□□□□□□□□□ [bello e buono, cioè nobile] ateniese, teocrate etrusco, *civis romanus*" (cittadino romano), "barone normanno, negriero americano, boiardo valacco, proprietario agrario moderno o capitalista" (Marx, "Capitale", I, seconda edizione, pag. 227.).

Dopo avere appreso in questo modo che cosa sia la forma fondamentale dello sfruttamento comune a tutte le forme di produzione esistite fino ad oggi, nella misura in cui si muovono sul piano degli antagonismi di classe, a Dühring restava solo da applicarvi i suoi due uomini e la base dell'economia della realtà, che si profonda sino alle radici, sarebbe stata pronta. Ed egli non ha esitato neppure un momento a dare esecuzione a questa "idea che crea un sistema". Lavoro senza contropartita, oltre il tempo di lavoro necessario al mantenimento dell'operaio: è questo il punto. L'Adamo che qui si chiama Robinson fa sgobbare senza tregua il suo secondo Adamo, Venerdì. Ma perché dunque Venerdì sgobba più di quanto è necessario per il suo mantenimento? Anche questa questione trova parzialmente la sua risposta in Marx. Ma questa risposta è troppo lunga per i due uomini. La cosa viene liquidata in breve: Robinson "opprime" Venerdì, lo costringe "come schiavo o strumento a servigi economici" e lo mantiene "anche, solo come strumento". Con questa novissima "svolta creatrice", Dühring, per così dire, prende due piccioni con una fava. Anzitutto si risparmia la fatica di spiegare le diverse forme sinora assunte dalla distribuzione, le loro differenze e le loro cause: tutte queste insieme non valgono assolutamente niente, poggiano tutte sull'oppressione, sulla violenza. Avremo da parlarne tra breve. E in secondo luogo trasferisce così tutta la teoria della distribuzione dal campo economico a quello della morale e del diritto, cioè dal campo dei fatti materiali che sono ben saldi, a quello delle opinioni e dei sentimenti che più o meno oscillano. Quindi non ha più bisogno di indagare o di dimostrare, ma solo di continuare allegramente a declamare senza tregua e può esigere che la distribuzione dei prodotti del lavoro non si regoli secondo le sue cause reali, ma secondo ciò che a lui, Dühring, appare morale e giusto. Ma ciò che a Dühring appare giusto non è affatto immutabile e quindi è molto lontano dall'essere una verità autentica. Infatti queste verità sono proprio, secondo lo stesso Dühring, "in generale immutabili". Nell'anno 1868 Dühring affermava ("I destini del mio memoriale sociale ecc.") che è

"nella tendenza di ogni civiltà superiore *il dare un carattere sempre più netto alla proprietà* e che qui e non in una confusione dei diritti e delle sfere della sovranità risiedono l'essenza e l'avvenire dello sviluppo moderno". E affermava inoltre che non poteva assolutamente concepire "*come una trasformazione del lavoro salariato in un'altra forma di guadagno avesse mai a*

*conciliarsi con le leggi della natura umana e dell'organizzazione per sua natura necessaria del corpo sociale".*

Quindi nel 1868 proprietà privata e lavoro salariato sono necessari per natura e perciò giusti; nel 1876 sono entrambi conseguenza della violenza e della "rapina" e quindi ingiusti. E non possiamo assolutamente sapere che cosa, a distanza di qualche anno, potrà sembrare morale e giusto ad un genio così possentemente impetuoso nel suo dire e perciò, in ogni caso, faremo meglio, nella nostra trattazione della distribuzione delle ricchezze, ad attenerci alle leggi economiche reali ed obiettive e non all'idea, momentanea, mutevole, soggettiva di Dühring, di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto.

Se dell'imminente rovesciamento dell'odierna distribuzione dei prodotti del lavoro con i suoi stridenti contrasti di miseria e di fasto, di fame e di gozzoviglia, non avessimo certezza migliore della coscienza che questo modo di produzione è ingiusto e che finalmente il diritto deve pur trionfare un giorno, le nostre cose andrebbero male e noi potremmo aspettare un pezzo. I mistici medievali che sognavano del regno millenario che si avvicinava, avevano già la coscienza dell'ingiustizia degli antagonismi delle classi. Alle soglie della storia moderna, trecentocinquanta anni fa, Thomas Münzer lo proclamò alto nel mondo. Nella rivoluzione borghese inglese come in quella francese risuona lo stesso grido e... si spegne. E se oggi lo stesso grido che invoca l'abolizione degli antagonismi e delle differenze delle classi e che fino al 1830 lasciava fredde le classi lavoratrici e sofferenti, se oggi questo grido trova un'eco in milioni di voci, se conquista un paese dopo l'altro e precisamente nello stesso ordine e con la stessa intensità con cui nei singoli paesi si sviluppa la grande industria, se nel tempo di una generazione umana ha conquistato una potenza tale da potere affrontare tutte le potenze riunite contro di esso ed essere certo della vittoria in un prossimo futuro: da dove proviene tutto ciò? Dal fatto che la grande industria moderna ha creato da una parte un proletariato, una classe che per la prima volta nella storia può porre l'esigenza dell'abolizione non di questa o di quella particolare organizzazione di classe, o di questo o di quel privilegio particolare di classe, ma delle classi in generale, e che è messa nella condizione di dovere fare trionfare tale esigenza sotto pena di sprofondare nella condizione del coolie [facchino] cinese. E dal fatto che la stessa grande industria, dall'altra parte, ha creato nella borghesia una classe che possiede il monopolio di tutti i mezzi di produzione e i mezzi di sussistenza, ma che, in ogni periodo di ascesa vertiginosa e in ogni crisi che lo segue, dimostra di essere incapace di dominare ancora in avvenire le forze produttive che, crescendo, sono sfuggite al suo potere; una classe sotto la cui guida la società corre verso la rovina, come una locomotiva il cui macchinista è troppo debole per aprire le valvole di sicurezza che si sono bloccate. In altri termini proviene dal fatto che sia le forze produttive create dal moderno modo di produzione capitalistico, sia anche il sistema di distribuzione dei beni da esso creato, sono caduti in flagrante contraddizione con quello stesso modo di produzione e precisamente in tal modo che, a meno che tutta la società moderna debba andare in rovina, deve aver luogo un rivoluzionamento del modo di produzione e di distribuzione che elimini tutte le differenze di classe. Su questo fatto materiale, tangibile, che, in una forma più o meno chiara, ma con necessità irresistibile, si oppone alla mente dei proletari sfruttati, su questo fatto e non sulle idee che questo o quel filosofo in pantofole hanno del giusto e dell'ingiusto, si fonda la certezza di vittoria del socialismo moderno.

---

## II. Teoria della violenza

"Il rapporto tra la politica generale e le formazioni giuridiche dell'economia è determinato nel mio sistema in una maniera così precisa e ad un tempo *così originale*, che non sarebbe superfluo, per facilitarne lo studio, un richiamo particolare a questo punto. La formazione delle relazioni *politiche* è il *fatto storico fondamentale* ed i fatti *economici* che ne dipendono sono soltanto un *effetto* o un caso speciale e perciò sono sempre *fatti di second'ordine*. Alcuni moderni sistemi socialisti prendono come loro principio direttivo l'idea, in apparenza evidentissima, di un rapporto assolutamente inverso, facendo nascere

e svilupparsi dalle condizioni economiche le derivazioni politiche. Ora, questi effetti di second'ordine sono, certo, esistenti in quanto tali e al presente sono massimamente sensibili; ma il *fatto primitivo* è da ricercarsi *nella violenza politica immediata* e non solamente in un'indiretta potenza economica."

Parimente in un altro passo in cui Dühring

"parte dal principio che le condizioni politiche siano la causa decisiva dell'ordine economico e che il rapporto inverso rappresenti solo una reazione di second'ordine (...) sino a quando il raggruppamento politico non sia preso per se stesso come punto di partenza, ma lo si consideri esclusivamente come un *mezzo che ha per fine il procacciarsi da mangiare*, per socialisti radicali e rivoluzionari che si appaia, si sarà sempre in larga misura dei reazionari travestiti".

Questa è la teoria di Dühring. Essa viene qui e in molti altri paesi semplicemente enunciata e, per così dire, decretata. Di un benché minimo tentativo di dimostrazione o di confutazione del punto di vista opposto, non si fa parola in nessun luogo di questi tre grossi volumi. Dühring non ci darebbe un argomento neanche se gli argomenti fossero a buon mercato come le more. La cosa è già stata ormai dimostrata dal famoso peccato originale, allorché Robinson asservì Venerdì. Fu quello un atto di violenza, quindi un atto politico. E poiché questo asservimento costituisce il punto di partenza e il fatto fondamentale di tutta la storia svoltasi sinora e le inocula la colpa ereditaria dell'ingiustizia, di guisa che questo asservimento nei periodi seguenti è stato solo attenuato e "trasformato in forme più indirette di dipendenza economica"; e poiché su questo asservimento primitivo poggia del pari tutta la "proprietà privata sulla violenza" rimasta vigente sinora, è chiaro che tutti i fenomeni economici si devono spiegare partendo da cause politiche, cioè dalla violenza. E colui al quale ciò non basta è un reazionario travestito.

Notiamo anzitutto che bisogna essere innamorati di se stessi non meno di quanto lo sia Dühring, per ritenere "originale" questa opinione che originale non è affatto. L'idea che i drammoni politici siano l'elemento decisivo della storia è antica quanto la stessa storiografia ed è la causa principale del fatto che tanto poco ci sia stato conservato di ciò che riguarda lo sviluppo realmente progressivo dei popoli, che si compie silenziosamente nello sfondo di questa scena rumorosa. Questa idea ha dominato tutta la passata concezione della storia e ha ricevuto un primo colpo dagli storici borghesi della Francia del tempo della Restaurazione; "originale" qui è soltanto il fatto che, di tutto questo, Dühring ancora una volta non sappia niente.

Inoltre, se per un istante ammettiamo che Dühring abbia ragione nel dire che tutta la storia che sinora si è svolta si possa ridurre all'asservimento dell'uomo da parte dell'uomo, con ciò siamo ancora molto lontani dall'aver toccato il fondo della cosa. Ciò che anzitutto ci si chiede è invece come Robinson sia arrivato ad asservire Venerdì. Per il semplice piacere di asservirlo? Assolutamente no! Vediamo invece che Venerdì "come schiavo o semplice strumento viene costretto a servizi *economici* e precisamente come strumento viene anche mantenuto". Robinson ha asservito Venerdì solo perché Venerdì lavori a profitto di Robinson. E come può Robinson trarre un profitto per sé dal lavoro di Venerdì? Solo per il fatto che Venerdì produce col suo lavoro più mezzi di sussistenza di quanto gliene debba dare Robinson perché resti atto al lavoro. Robinson quindi, contrariamente all'esplicita prescrizione di Dühring, "non ha preso per se stesso come punto di partenza" il "raggruppamento politico" sorto con l'asservimento di Venerdì, "ma lo ha considerato esclusivamente come *un mezzo che ha per fine il procacciarsi da mangiare*", ed ora veda egli stesso il modo di sbrigarcela col suo signore e padrone Dühring.

L'esempio puerile che Dühring ha inventato espressamente per dimostrare che la violenza è il "fatto fondamentale della storia", dimostra solo che la violenza è solo il mezzo e che il fine invece è il vantaggio economico. Quanto il fine è "più fondamentale" del mezzo che si impiega per raggiungerlo, tanto più fondamentale è nella storia il fatto economico del rapporto, di fronte al lato politico. L'esempio prova dunque precisamente il contrario di ciò che doveva provare. E come per Robinson e Venerdì, così è per tutti i casi di dominio e servitù che si sono avuti sinora. Il soggiogamento è stato sempre, per usare l'elegante modo di esprimersi di Dühring, un "mezzo che ha per fine il procacciarsi da mangiare" (preso questo procacciarsi da mangiare nel senso

più lato), ma mai e in nessun luogo un raggruppamento politico instaurato "per amore del raggruppamento politico stesso". Bisogna essere Dühring per poter pensare che nello stato le imposte siano solo "effetti di second'ordine" o che il raggruppamento politico odierno di borghesia dominante e proletariato dominato esista "per amore del raggruppamento politico stesso" e non in vista del "fine di procurarsi da mangiare" della borghesia dominante, cioè in vista del profitto e dell'accumulazione del capitale.

Ritorniamo pertanto ancora una volta ai nostri due uomini. Robinson, "la spada in pugno", ha fatto di Venerdì il suo schiavo. Ma per riuscire a questo, Robinson ha bisogno di qualche altra cosa oltre una spada. Non è da tutti possedere uno schiavo. Per potersene servire bisogna avere a disposizione due cose: in primo luogo gli strumenti e gli oggetti per il lavoro dello schiavo ed in secondo luogo i mezzi necessari per il suo mantenimento. Quindi, prima che la schiavitù diventi possibile bisogna che sia raggiunto un certo livello nella produzione e che sia comparso un certo grado di disuguaglianza nella distribuzione. E perché il lavoro degli schiavi diventi il modo di produzione dominante di tutta la società, occorre un incremento ancora maggiore della produzione, del commercio e dell'accumulazione della ricchezza. Nelle antiche comunità naturali con proprietà comune del suolo, la schiavitù o non compare affatto o ha solo una parte di second'ordine. Così era nella Roma primitiva, città contadina; quando invece Roma divenne "città universale", e la proprietà fondiaria degli italici cadde sempre maggiormente nelle mani di una classe poco numerosa di proprietari enormemente ricchi, allora la popolazione contadina fu soppiantata da una popolazione di schiavi. Se al tempo delle guerre persiane il numero degli schiavi salì a Corinto a 460.000, a Egina a 470.000 e su ogni membro della popolazione libera c'erano dieci schiavi, ciò implicava qualche cosa di più ancora della "violenza"; implicava un'industria artistica e artigiana altamente sviluppata e un commercio estero. La schiavitù negli Stati Uniti d'America era fondata molto meno sulla violenza che sull'industria cotoniera inglese; in quei distretti in cui non cresceva il cotone o che non esercitavano, come gli Stati confinanti, l'allevamento di schiavi per gli Stati cotonieri, la schiavitù si estinse da se stessa senza uso di violenza, semplicemente perché non era remunerativa.

Se dunque Dühring chiama la proprietà moderna proprietà fondata sulla violenza e la caratterizza come

"quella forma di dominio che *ha a suo fondamento* non già semplicemente un'esclusione del prossimo dall'uso dei mezzi naturali di sussistenza, ma anche, ciò che è molto più significativo, il soggiogamento dell'uomo in servitù",

così facendo rovescia tutto quanto il rapporto. Il soggiogamento dell'uomo in servitù in tutte le sue forme presuppone che colui che soggioga disponga dei mezzi di lavoro mediante i quali soltanto egli può impiegare l'asservito e, nel caso della schiavitù, che disponga inoltre anche dei mezzi di sussistenza con i quali solamente può mantenere in vita lo schiavo. In ogni caso, quindi, presuppone già il possesso di un certo patrimonio superiore alla media. Come è sorto questo patrimonio? È certo chiaro in ogni caso che è possibile che esso sia frutto di rapina e che quindi poggi sulla *violenza*, ma ciò non è affatto necessario. Può essere stato ottenuto col lavoro, col furto, col commercio, con la frode. Anzi, prima che possa essere rubato, in generale è necessario che esso sia stato ottenuto col lavoro.

In generale la proprietà privata non appare affatto nella storia come risultato della rapina e della violenza. Al contrario. Essa sussiste già, anche se limitatamente a certi soggetti, nella comunità primitiva naturale di tutti i popoli civili. Già entro questa comunità essa si sviluppa, dapprima nello scambio con stranieri, assumendo la forma di merce. Quanto più i prodotti della comunità assumono forma di merci, cioè quanto meno vengono prodotti da essa per l'uso personale del produttore e quanto più vengono prodotti per il fine dello scambio, quanto più lo scambio soppianta, anche all'interno della comunità, la primitiva divisione naturale del lavoro, tanto più diseguali divengono le fortune dei singoli membri della comunità, tanto più profondamente viene minato l'antico possesso comune del suolo, tanto più rapidamente la comunità si spinge verso la sua dissoluzione e la sua trasformazione in un villaggio di contadini parcellari. Per secoli il dispotismo orientale e il domino mutevole di popoli nomadi conquistatori non poterono intaccare queste antiche comunità; le porta sempre più a

dissoluzione la distruzione graduale della loro industria domestica naturale operata dalla concorrenza dei prodotti della grande industria. Così poco si può parlare qui di violenza, come se ne può parlare per la sparizione che avviene anche oggi dei campi posseduti in comune dalle "Gehöferschaften" [comunità di villaggio] sulla Mosella o nello Hochwald; i contadini trovano che è precisamente nel loro interesse che la proprietà privata del campo subentri alla proprietà comune. Anche la formazione di un'aristocrazia naturale, quale si ha nei celti, nei germani e nel Punjab basata sulla proprietà comune del suolo, in un primo tempo non poggia affatto sulla violenza, ma sul consenso e sulla consuetudine. Dovunque si costituisce la proprietà privata, questo accade in conseguenza di mutati rapporti di produzione e di scambio, nell'interesse dell'aumento della produzione e dell'incremento del traffico: quindi per cause economiche. La violenza qui non ha assolutamente nessuna parte. È pur chiaro che l'istituto della proprietà privata deve già sussistere prima che il predone possa *appropriarsi* l'altrui bene; che quindi la violenza può certo modificare lo stato di possesso, ma non produrre la proprietà privata come tale.

Ma anche per spiegare "il soggiogamento dell'uomo allo stato servile" nella sua forma più moderna, cioè nel lavoro salariato, non possiamo servirci né della violenza, né della proprietà fondata sulla violenza. Abbiamo già fatto menzione della parte che, nella dissoluzione delle antiche comunità, e quindi nella generalizzazione diretta o indiretta della proprietà privata, rappresenta la trasformazione dei prodotti del lavoro in merci, la loro produzione non per il consumo proprio, ma per lo scambio. Ma ora Marx ha provato con evidenza solare nel "Capitale", e Dühring si guarda bene dal riferirvisi sia pure con una sola sillaba, che ad un certo grado di sviluppo la produzione di merci si trasforma in produzione capitalistica, e che in questa fase

"la legge dell'appropriazione poggiate sulla produzione e sulla circolazione delle merci ossia legge della proprietà privata si converte direttamente nel proprio diretto opposto, per la sua propria, intima, inevitabile dialettica. Lo scambio di equivalenti che pareva essere l'operazione originaria si è rigirato in modo che ora si fanno scambi solo per l'apparenza in quanto, in primo luogo, la quota di capitale scambiata con forza-lavoro è essa stessa solo una parte del prodotto lavorativo altrui appropriato senza equivalente, e, in secondo luogo, essa non solo deve essere reintegrata dal suo produttore, l'operaio, ma deve essere reintegrata come un nuovo sovrappiù (...) Originariamente il diritto di proprietà ci si è presentato come fondato sul rapporto di lavoro (...) Adesso" (alla fine del suo sviluppo dato da Marx) "la proprietà si presenta, dalla parte del capitalista come diritto di appropriarsi lavoro altrui non retribuito ossia il prodotto di esso, e dalla parte dell'operaio come impossibilità di appropriarsi il proprio prodotto. La separazione tra proprietà e lavoro diventa conseguenza necessaria di una legge che in apparenza partiva dalla loro identità".

In altri termini: anche se escludiamo la possibilità di ogni rapina, di ogni atto di violenza, di ogni imbroglio, se ammettiamo che tutta la proprietà privata originariamente poggia sul lavoro proprio del possessore, e che in tutto il processo ulteriore vengano scambiati solo valori eguali con valori eguali, tuttavia, con lo sviluppo progressivo della produzione e dello scambio, arriviamo necessariamente all'attuale modo di produzione capitalistico, alla monopolizzazione dei mezzi di produzione e di sussistenza nelle mani di una sola classe poco numerosa, alla degradazione dell'altra classe, che costituisce l'enorme maggioranza, a classe di proletari pauperizzati, arriviamo al periodico affermarsi di produzione vertiginosa e di crisi commerciale e a tutta l'odierna anarchia della produzione. Tutto il processo viene spiegato da cause puramente economiche senza che neppure una sola volta ci sia stato bisogno della rapina, della violenza, dello Stato, o di qualsiasi interferenza politica. La "proprietà fondata sulla violenza" si dimostra qui semplicemente come una frase da spaccone destinata a coprire la mancanza di intelligenza dello svolgimento reale delle cose.

Questo svolgimento, espresso storicamente, è la storia dello sviluppo della borghesia. Se le "condizioni politiche sono la causa decisiva dell'ordine economico", è d'uopo che la borghesia

moderna non si sia sviluppata in lotta col feudalesimo, ma sia la sua diletta creatura, da esso volontariamente generata. Ognuno sa che è accaduto il contrario. Originariamente ceto oppresso, tributario della nobiltà feudale, reclutato tra i villani e i servi della gleba di ogni genere, la borghesia, con una lotta incessante contro la nobiltà, le ha strappato un posto di comando dopo l'altro, e finalmente, nei paesi più sviluppati, ha preso possesso del potere soppiantandola; in Francia rovesciandola direttamente, in Inghilterra imborghesendola sempre più e incorporandosela come suo proprio fastigio ornamentale. E come è riuscita a far questo? Unicamente attraverso un cambiamento dell'"ordine economico", cui seguì, presto o tardi, spontaneamente o mediante la lotta, un cambiamento delle condizioni politiche. La lotta della borghesia contro la nobiltà feudale è la lotta della città contro la campagna, dell'industria contro la proprietà terriera, dell'economia monetaria contro l'economia naturale, e in questa lotta l'arma decisiva dei borghesi fu la loro potenza *economica* costantemente crescente mediante lo sviluppo dell'industria, prima artigiana, poi, progressivamente, manifatturiera, e mediante l'estensione del commercio. Durante tutta questa lotta la violenza politica stette dalla parte della nobiltà, ad eccezione di un periodo in cui il potere regio si servì della borghesia contro la nobiltà per tenere in scacco un ceto mediante l'altro; ma dal momento in cui la borghesia, politicamente ancora sempre impotente, grazie alla sua crescente potenza economica, cominciò a diventare pericolosa, la monarchia si legò di nuovo con la nobiltà e così, prima in Inghilterra e poi in Francia, provocò la rivoluzione della borghesia. Le "condizioni politiche" in Francia erano rimaste immutate, mentre l'"ordine economico" nel suo sviluppo le aveva sorpassate. Quanto alla condizione politica il nobile era tutto e il borghese nulla; quanto alla condizione sociale, il borghese rappresentava ora la classe più importante dello Stato, mentre il nobile aveva perduto tutte le sue funzioni sociali, e solo nelle sue rendite continuava ad incassare la retribuzione di queste funzioni scomparse. Ma questo non basta: la borghesia, in tutta la sua produzione, era rimasta stretta nella morsa delle forme politiche feudali del medioevo superate da lungo tempo dallo sviluppo di questa produzione, non solo dalla manifattura, ma anche dall'artigianato: tutti i mille privilegi corporativi e le barriere doganali locali e provinciali, diventati, gli uni e le altre, semplici angherie e ceppi per la produzione. La rivoluzione della borghesia mise fine a tutto questo. Ma solo perché essa, secondo il principio di Dühring, adattasse la situazione dell'economia alle condizioni politiche, cosa che, invero, nobiltà e monarchia avevano invano tentato per anni, ma invece perché gettò da una parte il vecchio e ammuffito ciarpame politico e creò condizioni politiche nelle quali il nuovo "ordine economico" poteva esistere e svilupparsi. Ed in questa atmosfera politica e giuridica ad essa confacente, la borghesia si è sviluppata splendidamente, tanto splendidamente che ormai non è molto lontana da quella posizione che la nobiltà occupava nel 1789: essa diventa sempre più non solo socialmente superflua, ma un ostacolo sociale; si allontana sempre più dall'attività produttiva e diventa sempre più, come ai suoi tempi la nobiltà, una classe che semplicemente intasca rendite; e questo rovesciamento della sua propria posizione e la reazione di una nuova classe, il proletariato, essa lo ha compiuto per via puramente economica, senza nessun intervento cabalistico della violenza. E c'è di più. Essa non ha affatto voluto questo risultato del suo operare che, al contrario, si è affermato con forza irresistibile contro la volontà e contro l'intenzione della borghesia, le cui forze produttive si sono sottratte al suo controllo, e spingono, come se fossero mosse da necessità naturale, tutta la società borghese alla rovina o al rovesciamento. E se la borghesia fa ora appello alla violenza per preservare dal crollo l'"ordine economico" che va in rovina, con ciò prova solo che essa è schiava della stessa illusione di Dühring, di potere, con l'"elemento primitivo", con la "violenza politica immediata", trasformare quelle "cose di second'ordine", quali l'ordine economico e il suo sviluppo ineluttabile, e quindi a sua volta cacciar via dal mondo, con i cannoni di Krupp ed i fucili di Maser, le conseguenze economiche della macchina a vapore e del meccanismo che essa mette in moto, del commercio mondiale e dell'odierno sviluppo bancario e creditizio.

---

### III. Teoria della violenza (continuazione)

Consideriamo però un po' più da vicino questa onnipotente "violenza" di Dühring. "La spada in pugno", Robinson asservisce Venerdì. Dove ha preso la spada? Neanche nelle isole

fantastiche delle imprese robinsoniane le spade sinora crescono sugli alberi, e Dühring resta debitore di una risposta qualsiasi a questa domanda. A Robinson era tanto possibile procurarsi una spada quanto è possibile a noi il supporre che un bel giorno Venerdì gli possa apparire con un revolver carico in mano, nel qual caso tutto il rapporto di "violenza" si rovescia: Venerdì comanda e Robinson deve sgobbare. Chiediamo scusa al lettore se ritorniamo con tutta questa insistenza alla storia di Robinson e Venerdì, che propriamente è più al suo posto in un giardino di infanzia anziché nella scienza, ma che possiamo farci? Siamo costretti ad applicare coscienziosamente il metodo assiomatico di Dühring e non è colpa nostra se così ci muoviamo nell'ambito della puerilità pura e semplice. Dunque il revolver ha la meglio sulla spada e questo fatto farà comprendere, malgrado tutto, anche al più puerile assertore di assiomi che la violenza non è un semplice atto di volontà, ma che esige per manifestarsi condizioni preliminari molto reali, soprattutto *strumenti*, di cui il più perfetto ha la meglio sul meno perfetto; che questi strumenti devono inoltre essere prodotti, il che dice ad un tempo che il produttore di più perfetti strumenti di violenza, vulgo armi, vince il produttore di strumenti meno perfetti e che, in una parola, la vittoria della violenza poggia sulla produzione di armi, e questa poggia a sua volta sulla produzione in generale, quindi sulla "potenza economica", sull'"ordine economico", sui mezzi *materiali* che stanno a disposizione della violenza.

La violenza, al giorno d'oggi, è rappresentata dall'esercito e dalla marina da guerra, e l'uno e l'altra costano, come tutti sappiamo a nostre spese, "una tremenda quantità di denaro". Ma la violenza non può far denaro, può, tutt'al più, portar via quello che è già stato fatto, e anche questo non giova gran che, come abbiamo sperimentato, anche questa volta a nostre spese, con i miliardi francesi. In ultima analisi, quindi, il denaro deve pur essere fornito dalla produzione economica; la violenza dunque è a sua volta una condizione dell'ordine economico che le procura i mezzi per allestire e mantenere i suoi strumenti. Ma non basta ancora. Nulla dipende dalle condizioni economiche preesistenti quanto precisamente l'esercito e la marina. Armamento, composizione, organizzazione, tattica, e strategia dipendono innanzi tutto in ogni epoca dal livello raggiunto dalla produzione e dalle comunicazioni. Qui hanno agito rivoluzionariamente non le "libere creazioni dell'intelletto" di comandanti geniali, ma le invenzioni di armi migliori e la modificazione del materiale umano; nel migliore dei casi l'azione esercitata dai comandanti geniali si limita ad adeguare la maniera di combattere alle nuove armi e ai nuovi combattimenti.

All'inizio del secolo XIV venne dagli arabi agli europei dell'occidente la polvere da sparo e, come ogni scolare sa, rivoluzionò tutta l'arte della guerra. L'introduzione della polvere da sparo e delle armi da fuoco non fu però in nessun modo un atto di violenza, ma un progresso industriale e quindi economico. L'industria rimane sempre industria, o che si indirizzi alla produzione o che si indirizzi alla distribuzione di oggetti. E l'introduzione delle armi da fuoco agì rivoluzionariamente non solo sulla stessa arte della guerra, ma anche sui rapporti politici di dominio e di servitù. Per ottenere polvere e armi da fuoco occorre industria e denaro e l'una e l'altro erano in possesso dei borghesi della città. Da principio le armi da fuoco furono perciò armi delle città e della monarchia che appoggiandosi alla città si levava contro la nobiltà feudale. Le mura di pietra dei castelli nobiliari, sino allora inespugnabili, soggiacquero ai cannoni dei borghesi, le palle degli archibugi dei borghesi attraversarono le corazze dei cavalieri. Assieme alle corazze dei cavalieri della nobiltà cadde anche il dominio della nobiltà; con lo sviluppo della borghesia, fanteria e cannone divennero sempre più le armi decisive; costretta dal cannone, l'arte militare dovette arricchirsi di una nuova specialità completamente industriale: il genio.

Il perfezionamento delle armi da fuoco avvenne molto lentamente. Il pezzo d'artiglieria rimase pesante e il moschetto, malgrado molte invenzioni particolari, rimase rozzo. Passarono più di trecento anni prima che si creasse un'arma adatta all'equipaggiamento di tutta la fanteria. Solo sul principio del XVIII secolo il fucile a pietra con baionetta eliminò definitivamente la picca dall'equipaggiamento della fanteria. La fanteria di allora era composta dai mercenari del principe, marzialmente istruiti, ma assolutamente malfidi e tenuti insieme dalla disciplina del bastone. Essi venivano reclutati tra gli elementi più corrotti della società, e spesso tra i prigionieri di guerra nemici arruolati a forza. La sola forma di combattimento in cui questi soldati potevano utilizzare la nuova arma era la tattica di linea che raggiunse il suo più alto grado di perfezione sotto Federico II. Tutta la fanteria di un esercito veniva disposta in modo da



formare tre lati di un lungo quadrilatero vuoto al centro e che si muoveva come formazione di combattimento solo come un tutto: tutt'al più era concesso ad una delle due ali di portarsi un po' più avanti o un po' più indietro. Questa massa impacciata poteva muoversi in formazione solo su un terreno assolutamente piano ed anche qui solo con un andatura lenta (settantacinque passi al minuto); una modificazione della formazione di combattimento, mentre l'azione era in corso, era impossibile e la vittoria o la sconfitta veniva decisa in breve tempo, in una sola battaglia, non appena la fanteria veniva impegnata sulla linea del fuoco.

A queste linee impacciate si opposero, nella guerra di indipendenza americana, le schiere di ribelli che, pur non sapendo fare gli eserciti, sapevano però tirare meglio con le loro carabine a canna rigida, che combattevano per i loro più personali interessi, che quindi non disertavano come le truppe mercenarie e che non facevano agli inglesi la gentilezza di muover contro di loro alla stessa maniera, in linea e su un piano aperto, ma procedevano in gruppi sciolti e rapidamente mobili di franchi tiratori e al riapro dei boschi. La formazione in linea era qui inefficiente e soggiaceva agli avversari, invisibili e inafferrabili. Fu riscoperta la guerriglia, nuovo modo di combattere dovuto ad un mutamento nel materiale umano.

Ciò che la rivoluzione americana aveva cominciato, fu completato dalla Rivoluzione francese, anche nel campo militare. La Rivoluzione francese, al pari dell'americana, non poteva opporre agli sperimentati eserciti mercenari della coalizione che masse poco sperimentate ma numerose, la leva di tutta la nazione. Ma con queste masse si trattava di proteggere Parigi, quindi di coprire un territorio determinato, e questo non poteva farsi senza una vittoria in una battaglia campale delle masse. La semplice guerriglia non era sufficiente, doveva essere trovata un'altra forma che permettesse l'impiego di masse e questa forma fu trovata con la *colonna*. La formazione in colonna permetteva, anche a truppe poco sperimentate, di muoversi con discreto ordine ed anche con una maggiore celerità di marcia (cento passi e più al minuto), permetteva di infrangere le rigide forme della vecchia formazione in linea, di combattere su ogni terreno e quindi anche su quello più sfavorevole alla linea, di raggruppare le truppe in qualsiasi modo fosse opportuno e, in collegamento col combattimento di tiratori sparpagliati, arrestare, impegnare, indebolire le linee nemiche sino a quando sopraggiungeva il momento di sbaragliarle nel punto decisivo dello schieramento, con le masse tenute in riserva. Questo modo nuovo di combattere, poggiante sul collegamento di tiratori e di colonne e sull'inquadramento dell'esercito in divisioni o corpi d'armata indipendenti, composti di tutte le armi, portati da Napoleone alla loro più compiuta perfezione sia dal punto di vista tattico che da quello strategico, era dunque diventato necessario grazie anzitutto al mutato materiale umano fornito dalla Rivoluzione francese. Ma esso aveva anche altre due condizioni tecniche preliminari molto importanti: in primo luogo gli affusti più leggeri costruiti da Gribeauval per i cannoni da campagna, che così poterono avere quella maggiore capacità di movimento che ad essi oggi si richiede, e, in secondo luogo, l'innovazione del fucile mediante la curvatura del calcio, il quale sino allora era stato una continuazione della canna, che così veniva prolungata in linea perfettamente retta; innovazione che fu introdotta in Francia nel 1777, sul modello del fucile da caccia, e rese possibile prender di mira un uomo singolo, senza mandar necessariamente il colpo a vuoto. Ma senza questo progresso, con la vecchia arma non si sarebbe potuto condurre la guerriglia.

Il sistema rivoluzionario di armare tutto il popolo fu ridotto ben presto ad una coscrizione obbligatoria (con la sostituzione, per gli abbienti, del pagamento in denaro), e adottato in questa forma dalla maggior parte degli Stati del continente. Solo la Prussia tentò col suo sistema della Landwehr di sfruttare in maggior misura l'efficienza bellica del popolo. La Prussia fu inoltre il primo Stato che, dopo la funzione di breve durata del fucile militare a bocchetta e a canna rigida perfezionato tra il 1830 e il 1860, dotò tutta la sua fanteria dell'arma più moderna: il fucile a retrocarica a canna rigata. A queste due innovazioni essa dovette i suoi successi del 1866.

Nella guerra franco-prussiana si affrontarono per la prima volta due eserciti che portavano, entrambi, fucili a retromarcia a canna rigata ed entrambi con formazioni tattiche in sostanza eguali a quelle del tempo del vecchio fucile a pietra a canna liscia. La sola differenza era che la Prussia, con l'introduzione della compagnia incolonnata, aveva fatto il tentativo di trovare una formazione di combattimento più adeguata al nuovo armamento. Ma quando, il 18 agosto a Saint-Privat, la guardia prussiana tentò di impiegare seriamente la compagnia incolonnata, i cinque reggimenti più impegnati perdettero, in due ore al massimo, i due terzi dei loro effettivi

(176 ufficiali e 5.114 uomini di truppa), e da allora la compagnia incolonnata fu condannata come formazione di combattimento, non meno che il battaglione incolonnato e la linea; fu abbandonato il tentativo di esporre ulteriormente una qualsiasi formazione chiusa di truppe al fuoco dei fucili nemici e, da parte tedesca, il combattimento fu condotto solo con quei grossi pattuglioni di tiratori nei quali solo allora si era di regola scomposta spontaneamente la colonna sotto il grandinare incalzante delle palle, cosa che però dall'alto era stata condannata come antiregolamentare; e parimenti il *passo di corsa* divenne l'unica forma di movimento sul terreno battuto dal fuoco dei fucili nemici. Il soldato ancora una volta era stato più intelligente dell'ufficiale; *egli* aveva trovato istintivamente l'unica formazione di combattimento che sinora ha fatto buona prova sotto il fuoco dei fucili a retrocarica e, malgrado la resistenza opposta dal comando, la fece adottare con successo.

La guerra franco-prussiana ha segnato una svolta di ben maggior importanza di tutte le precedenti. In primo luogo le armi hanno raggiunto un tal punto di perfezione che non è più possibile un nuovo progresso che abbia un qualche influsso rivoluzionario. Se si fanno cannoni con i quali si può colpire un battaglione ad una distanza che permette appena all'occhio di distinguerlo e fucili che hanno la stessa efficienza avendo come bersaglio un singolo uomo e nei quali il caricare prende meno tempo del mirare, ogni progresso ulteriore è più o meno irrilevante per le operazioni belliche campali. L'era dello sviluppo è quindi essenzialmente chiusa in questa direzione. In secondo luogo questa guerra ha però costretto tutti i grandi Stati del continente ad introdurre il sistema prussiano del Landwehr intensificato e, conseguentemente, di caricarsi di gravami militari che necessariamente li condurranno alla rovina nel corso di pochi anni. L'esercito è diventato fine precipuo dello Stato e fine a se stesso; i popoli non esistono più se non nel fornire e nutrire i soldati. Il militarismo domina e divora l'Europa. Ma questo militarismo reca in sé anche il germe della sua propria rovina. La concorrenza reciproca dei singoli Stati li costringe da una parte ad impiegare ogni anno più denaro per esercito, marina, cannoni, ecc., e quindi ad affrettare sempre di più la rovina finanziaria; dall'altra a prendere sempre più sul serio il servizio militare obbligatorio per tutti e con ciò, in definitiva, a familiarizzare tutto il popolo con l'uso delle armi e a renderlo quindi capace di far valere ad un certo momento la sua volontà di fronte ai signori della casta militare che esercitano il comando. E questo momento si presenta non appena la massa del popolo, operai delle campagne e delle città e contadini, *ha* una volontà. A questo punto l'esercito dei principi si muta in un esercito del popolo; la macchina si rifiuta di servire, il militarismo soggiace alla dialettica del suo proprio sviluppo. Ciò che non poté compiere la democrazia borghese del 1848, precisamente perché era *borghese* e non proletaria, cioè dare alle masse lavoratrici una volontà il cui contenuto corrisponda alla loro condizione di classe: questo sarà infallibilmente realizzato dal socialismo. E ciò significa far saltare in aria *dall'interno* il militarismo e, con esso, tutti gli eserciti permanenti.

Questa è la prima morale della nostra storia della fanteria moderna. La seconda morale, che ancora una volta ci riporta a Dühring, è che tutta l'organizzazione e il modo di combattere degli eserciti e, conseguentemente, vittoria e sconfitta, si dimostrano dipendenti da condizioni materiali, vale a dire economiche, dal materiale-uomo e dal materiale-armi, quindi dalla qualità e dalla quantità della popolazione e della tecnica. Solo un popolo di cacciatori, quali gli americani, poteva riscoprire la guerriglia, ed essi erano cacciatori per cause puramente economiche, come oggi precisamente per cause puramente economiche questi stessi yankees dei vecchi Stati si sono trasformati in agricoltori, in industriali, in navigatori e in mercanti che non fanno più la guerriglia nelle foreste vergini, ma per ciò tanto meglio la fanno nel campo della speculazione, dove sono andati anche molto lontano nell'utilizzazione delle masse. Solo una rivoluzione quale la francese, che emancipò economicamente il borghese e specialmente il contadino, poté ritrovare quegli eserciti di massa e ad un tempo quelle libere forme di movimento, contro cui si infransero le vecchie linee impacciate, riflessi militari di quell'assolutismo per il quale combattevano. E abbiamo visto caso per caso come i progressi della tecnica, appena divennero militarmente utilizzabili, e furono anche effettivamente utilizzati, imposero subito quasi violentemente modificazioni, anzi rivoluzioni, nel modo di combattere, e per giunta spesso contro la volontà dei comandi militari. E oggigiorno anche uno zelante sottufficiale potrebbe spiegare a Dühring a che punto la condotta della guerra dipenda tra l'altro dalle forze produttive e dai mezzi di comunicazione, sia del retroterra che della zona di

operazioni di un singolo paese. In breve, dovunque e sempre sono le condizioni e i mezzi economici che portano la "forza" alla vittoria, senza la quale questa cessa di essere forza e chi, seguendo i principi di Dühring, volesse riformare la guerra da un punto di vista opposto, non raccoglierebbe altro che bastonate.

Se dalla terraferma passiamo al mare, ci si presenta, a considerare solo gli ultimi vent'anni, una rivoluzione incomparabilmente più radicale. La nave da battaglia della guerra di Crimea era il bastimento di legno a due o tre ponti, munito di cannoni, il cui numero andava da 60 a 100, mosso di preferenza ancora da vele e dotato solo sussidiariamente di una debole macchina a vapore. Portava principalmente pezzi da 32 libbre, con canna del peso di circa 50 quintali e in aggiunta solo pochi pezzi da 68 libbre, con canna dal peso di 95 quintali. Verso la fine della guerra comparvero batterie galleggianti con corazze di ferro, mostri pesanti, che era quasi impossibile spostare, ma che erano invincibili ai colpi del pezzo di artiglieria del tempo. Presto la corazzatura di ferro fu applicata anche alle navi da battaglia; da principio le piastre erano ancora molto sottili: si riteneva già straordinariamente pesante una corazza di quattro pollici di spessore. Ma il regresso dell'artiglieria si lasciò presto indietro la corazzatura; per ogni spessore di corazzatura che successivamente veniva impiegato si trovava un nuovo pezzo d'artiglieria, più pesante, che lo spezzava con facilità. Così oggi, da una parte, siamo già arrivati a corazze di dieci, dodici, quattordici, ventun pollici di spessore (l'Italia vuol far costruire una nave con una corazzatura di tre piedi di spessore) e, dall'altra, a cannoni rigati con canna del peso di 25, 35, 80 e anche 100 tonnellate (tonnellate da 20 quintali) che tirano a distanze inaudite nel passato proiettili del peso di 300, 400, 1.700 e perfino 2.000 libbre. L'odierna nave da battaglia è un gigantesco vapore ad elica corazzato, che stazza da 8.000 a 9.000 tonnellate e sviluppa una potenza da 6.000 a 8.000 cavalli-vapore, con torri girevoli, e quattro, e al massimo sei, cannoni pesanti, munito di una prua che sotto la linea di immersione si protende in uno sperone capace di colare a picco le navi nemiche. È un'unica macchina colossale nella quale il vapore non solo effettua un veloce spostamento, ma anche aziona il timone, solleva le ancore, fa girare le torri, effettua il puntamento e il caricamento dei cannoni, pompa l'acqua, issa e cala le scialuppe, in parte azionate anche esse a vapore, ecc. E tanto poco la concorrenza tra corazza e cannone è giunta alla sua conclusione, che al giorno d'oggi una nave quasi regolarmente non risponde più alle esigenze, è già invecchiata, prima di essere uscita dal cantiere. La moderna nave da battaglia non solo è un prodotto, ma nello stesso tempo è un campione della grande industria moderna, un'officina galleggiante specializzata invero nella produzione di... sperpero di denaro. Il paese nel quale la grande industria ha raggiunto il più alto sviluppo ha quasi il monopolio della costruzione di queste navi. Tutte le corazzate turche, quasi tutte le russe e la maggior parte delle tedesche sono costruite in Inghilterra; piastre di corazze per qualsiasi uso vengono fabbricate quasi esclusivamente a Sheffield; delle tre aziende metallurgiche d'Europa che sole sono in condizione di fornire i cannoni più pesanti, due appartengono all'Inghilterra (Woolwich e Elswick) e la terza (Krupp) alla Germania. Si vede qui con la più palmare evidenza come la "violenza politica immediata", che, secondo Dühring, è "la causa decisiva dell'ordine economico", sia al contrario completamente soggiogata all'ordine economico; come non soltanto la costruzione, ma anche la manovra degli strumenti della violenza sul mare, le navi da battaglia, siano diventate anch'esse un ramo della grande industria moderna. E non vi è nessuno che sia disturbato da questo stato di cose quanto la violenza stessa, lo Stato, al quale oggi una nave costa tanto quanto costava prima un'intera piccola flotta; il quale deve rassegnarsi al fatto che queste navi, così care, siano invecchiate e abbiano quindi perduto il loro valore prima ancora di scendere in mare; e deve sentire lo stesso disgusto di Dühring di fronte al fatto che l'uomo dell'"ordine economico", l'ingegnere, a bordo sia oggi più importante dell'uomo della "violenza immediata", il capitano. Noi invece non abbiamo nessuna ragione di arrabbiarci se vediamo come in questa gara tra corazza e cannone la nave da battaglia raggiunga quel vertice di perfezione che la rende tanto esorbitantemente costosa quanto inutilizzabile militarmente e come questa lotta riveli conseguentemente, anche nel campo della guerra navale, le leggi di quell'interno moto dialettico per cui il militarismo, come ogni altro fenomeno storico, sarà condotto alla rovina dalle conseguenze del suo proprio sviluppo.

Anche qui vediamo quindi con chiarezza perfetta che non è assolutamente vero che "l'elemento primitivo" debba "essere cercato nella violenza politica immediata e non solamente in una potenza economica indiretta". Al contrario! Che cosa appare precisamente come

"l'elemento primitivo" della stessa violenza? La potenza economica; la disponibilità dei mezzi della grande industria. La forza politica sul mare, fondata sulle moderne navi da battaglia, si appalesa non già "immediata", ma precisamente *mediata* dalla potenza economica, dall'alto sviluppo raggiunto dalla metallurgia, dall'aver ai propri ordini tecnici esperti e ricche miniere di carbone.

Ma frattanto, a che serve tutto questo? Nella prossima guerra navale si dia a Dühring l'alto comando ed egli semplicemente mediante la sua "violenza immediata", senza torpedini o altri artifici, annienterà tutte le flotte corazzate asservite all'ordine economico.

#### IV. Teoria della violenza (conclusione)

"Una circostanza molto importante sta nel fatto che effettivamente l'assoggettamento della *natura* ha proceduto in generale (!), solo per mezzo dell'assoggettamento dell'*uomo*" (Un assoggettamento che ha proceduto!). "Lo sfruttamento economico della proprietà terriera in appezzamenti piuttosto grandi non si è compiuto mai e in nessun luogo senza che in precedenza l'uomo fosse stato assoggettato da una qualsiasi forma di prestazioni schiavistiche o servili. Lo stabilirsi di un dominio economico sulle cose ha avuto come presupposto il dominio politico, sociale ed economico dell'uomo sull'uomo. Come si sarebbe potuto pensare ad un grande proprietario terriero senza nello stesso tempo includere in questo pensiero il suo dominio su schiavi, servi o su gente indirettamente priva di libertà? Che cosa mai potrebbe aver significato e significare per un'agricoltura, condotta su scala piuttosto vasta, la forza del singolo che si veda provvisto tutt'al più dell'aiuto delle forze della sua famiglia? Lo sfruttamento della terra o l'estensione del dominio economico su di essa in un ambito che oltrepassi le forze naturali del singolo, nella storia sinora è stato possibile solo per il fatto che, prima o contemporaneamente allo stabilirsi del dominio sul suolo, si è compiuto anche il corrispondente asservimento dell'uomo. Nei periodi posteriori allo sviluppo questo asservimento è stato mitigato (...) la forma che al presente esso ha assunto negli Stati di più alta civiltà è quella di un lavoro salariato più o meno controllato dal dominio della polizia. Sul lavoro salariato poggia dunque la pratica possibilità di quella forma odierna della ricchezza che si presenta nel dominio su zone piuttosto vaste di terreno e (!) nel più vasto possesso fondiario. S'intende senz'altro che tutte le altre forme di distribuzione della ricchezza debbono spiegarsi storicamente in modo analogo e che la dipendenza indiretta dell'uomo dall'uomo, la quale costituisce al presente il fatto fondamentale delle condizioni economicamente più avanzate, non si può intendere e spiegare da se stessa, ma solo come l'eredità al quanto modificata di un assoggettamento e di una espropriazione che nel passato erano diretti."

Così Dühring.

Tesi: La dominazione della natura (per mezzo dell'uomo) presuppone la dominazione dell'uomo (per mezzo dell'uomo).

Prova: Lo sfruttamento economico della *proprietà* terriera in *appezzamenti piuttosto grandi* non si è compiuto mai e in nessun luogo altrimenti che per mezzo di servi.

Prova della prova: Come può esserci grande proprietario terriero senza servi, dato che il grande proprietario terriero con la sua famiglia, senza servi, non potrebbe coltivare, invero, che una piccola parte di ciò che possiede?

Dunque: Per provare che l'uomo, per assoggettarsi la natura, ha dovuto precedentemente asservire l'uomo, Dühring trasforma senz'altro "la natura" in "proprietà terriera in appezzamenti piuttosto grandi" e questa proprietà terriera (non è specificato di chi sia) a sua volta la trasforma immediatamente nella proprietà di un grande proprietario terriero, che naturalmente senza servi non può coltivare la sua terra.

In primo luogo "dominazione della natura" e "sfruttamento economico" della proprietà non sono affatto la stessa cosa. La dominazione della natura viene esercitata nell'industria in una

misura ben altrimenti grandiosa che nell'agricoltura, che sino ad oggi è costretta a lasciarsi dominare dalle condizioni meteorologiche anziché dominarle.

In secondo luogo, se ci limitiamo allo sfruttamento economico della proprietà terriera in appezzamenti piuttosto grandi, l'importante è qui sapere a chi appartiene questa proprietà terriera. E troviamo allora al principio della storia di tutti i popoli civili non già il "grande proprietario terriero", che Dühring fa spuntare qui con la sua abituale arte di prestigiatore, che lui chiama "dialettica naturale", ma invece comunità tribali e di villaggio con possesso comune del suolo. Dall'India sino all'Irlanda lo sfruttamento economico della proprietà terriera in appezzamenti piuttosto grandi è avvenuto originariamente mediante tali comunità tribali e di villaggio e, precisamente, ora con la coltivazione in comune della terra arabile per conto della comunità, ora con la distribuzione per un dato periodo di appezzamenti parcellari operata dalla comunità, a beneficio delle famiglie, permanendo l'uso comune del terreno boschivo e prativo. Ancora una volta è caratteristico per "i più profondi studi specialistici" di Dühring "nel campo politico e giuridico", il fatto che di tutte queste cose egli non sappia una parola; che in tutta la sua opera spiri una totale ignoranza degli scritti di Maurer che fanno epoca nel campo della costituzione primitiva della marca tedesca, base di tutto il diritto tedesco, e una totale ignoranza della letteratura, sempre più vasta, che si richiama a Maurer e riguarda le prove della primitiva proprietà comune del suolo nei popoli civili dell'Asia e dell'Europa, l'esposizione delle forme diverse della sua esistenza e della sua dissoluzione. Come nel campo del diritto francese e inglese Dühring si era "guadagnata da se stesso tutta la sua ignoranza", per grande che fosse, così si guadagna da se stesso la sua ignoranza ancora maggiore nel campo del diritto tedesco. L'uomo che si adira così violentemente per la limitatezza di orizzonte dei professori di università, è ancor oggi, nel campo del diritto tedesco, tutt'al più al livello cui erano quei professori vent'anni fa.

È una pura "libera creazione ed immaginazione" di Dühring la sua affermazione che per lo sfruttamento della proprietà terriera in appezzamenti piuttosto grandi siano stati necessari proprietari terrieri e servi. In tutto l'oriente dove proprietario terriero è la comunità o lo Stato, manca nelle lingue perfino la parola proprietario terriero e su questo argomento Dühring può consultare i giuristi inglesi, che sulla questione "Chi è il proprietario?" si sono affaticati in India tanto invano quanto già la buon'anima del principe Enrico LXXII di Reuss-Greiz-Schleiz-Lobenstein-Eberswalde sulla questione "Chi è il guardiano notturno?". In oriente solo i turchi hanno introdotto nelle terre da loro conquistate una forma di proprietà terriera feudale. La Grecia già nell'età eroica fa il suo ingresso nella storia con un'organizzazione in ceti che a sua volta è il prodotto evidente di una preistoria piuttosto lunga e sconosciuta; ma anche qui il suolo viene economicamente sfruttato in prevalenza da contadini indipendenti; le più vaste proprietà dei notabili e dei capi delle tribù costituiscono l'eccezione e del resto scompaiono subito dopo. L'Italia fu dissodata prevalentemente da contadini; quando negli ultimi tempi della repubblica romana i grandi complessi di fondi rustici, i latifondi, cacciarono via i contadini parcellari e li sostituirono con schiavi, nello stesso tempo sostituirono all'agricoltura l'allevamento del bestiame e, come già sapeva Plinio, mandarono in rovina l'Italia (*latifundia Italiam perdidere*). Nel medioevo predomina in tutta l'Europa (specialmente nel dissodamento di terre vergini) la coltivazione contadina; e allora, per la questione che stiamo trattando, è indifferente se e quali tributi questi contadini avessero da pagare ad un signore feudale. I coloni della Frisia, della bassa Sassonia, della Fiandra e del basso Reno, che misero a coltura le terre ad oriente dell'Elba, strappate agli slavi, lo fecero come contadini liberi sottoposti a tributi molto favorevoli e non già assolutamente a "prestazioni feudali di qualsiasi genere". Nell'America del nord la parte di gran lunga maggiore del paese fu aperta alla coltura dal lavoro di contadini liberi, mentre i grandi proprietari terrieri del sud, con i loro schiavi e con la loro coltura di sfruttamento, esaurirono il suolo al punto che ormai poteva continuare a dar vita solo ad abeti, cosicché la coltura del cotone dovette emigrare sempre più verso occidente. In Australia e nella Nuova Zelanda tutti i tentativi del governo inglese di istituire artificialmente un'aristocrazia terriera sono andati a monte. In breve se eccettuiamo le colonie tropicali e subtropicali, nelle quali il clima impedisce all'europeo il lavoro dei campi, il grande proprietario terriero che per mezzo dei suoi schiavi e dei suoi servi della gleba assoggetta la natura al suo dominio e dissoda il terreno, appare una pura immagine di fantasia. Al contrario: laddove nell'antichità il grande proprietario terriero fa la sua comparsa, come in Italia, esso non dissoda terre desertiche, ma trasforma in

pascoli i terreni arativi dissodati dai contadini, li spopola e rovina interi paesi. Solo nell'età moderna, solo dopo che la maggior densità della popolazione ha fatto salire il valore del suolo, e specialmente da quando lo sviluppo dell'agronomia ha reso più utilizzabili anche terreni di cattiva qualità, solo allora il grande proprietario terriero ha cominciato a partecipare in misura notevole al dissodamento di terre desertiche e di prati, e ciò principalmente rubando ai contadini le terre di proprietà comune, tanto in Inghilterra quanto in Germania. Ma anche questo non è stato senza contropartita. Per ogni acro di terra di proprietà comune che i grandi proprietari terrieri hanno dissodato in Inghilterra, in Scozia hanno trasformato almeno tre acri di terra coltivabile in pascolo per le pecore e infine addirittura in semplice riserva per la caccia del cervo.

Ma qui abbiamo da fare solamente con l'affermazione di Dühring che il dissodamento di appezzamenti piuttosto grandi di terreno e quindi su per giù di tutta la terra coltivata, "mai e in nessun luogo" è stato compiuto altrimenti che per mezzo di grandi proprietari terrieri e di servi, affermazione che, abbiamo visto, ha "come suo presupposto" un'ignoranza veramente inaudita della storia. Non dobbiamo quindi preoccuparci qui né della misura in cui, in epoche diverse, appezzamenti di terre coltivabili siano stati totalmente o in massima parte per mezzo di schiavi (come avvenne nel periodo in cui fiorì la Grecia) o per mezzo di servi (come è avvenuto nei fondi rustici feudali a partire dal medioevo), né di quale sia stata la funzione dei grandi proprietari terrieri nelle diverse epoche.

E, dopo averci presentato questo magistrale quadro di fantasia in cui non si sa se si debba ammirare maggiormente l'arte del prestigiatore della deduzione o la falsificazione della storia, Dühring esclama trionfante: "Va da sé che tutte le altre forme di distribuzione della ricchezza *si debbono spiegare storicamente in maniera analoga!*". E così naturalmente si risparmia la fatica di perdere anche una sola parola in più sull'origine, per es., del capitale.

Se Dühring con la sua dominazione dell'uomo per mezzo dell'uomo come condizione preliminare della dominazione della natura per mezzo dell'uomo, ci vuol dire in generale solamente che il nostro ordine economico attuale nella sua interezza, il grado di sviluppo raggiunto oggi dall'agricoltura e dall'industria è il risultato di una storia della società che si è sviluppata in antagonismi di classi, in condizioni di dominio e servitù, dice qualcosa che dopo il "Manifesto comunista" è da lungo tempo diventato luogo comune. Quel che importa è spiegare storicamente l'origine delle classi e dei rapporti di dominio e se a questo fine Dühring ha solamente e sempre la parola "violenza", con ciò siamo precisamente al punto di partenza. Il semplice fatto che i dominati e gli sfruttati in ogni epoca sono molto più numerosi dei dominatori e degli sfruttatori, e che quindi la forza reale poggia sui primi, è sufficiente da solo a chiarire tutta la stoltezza della teoria della violenza. Quindi resta sempre la questione di spiegare i rapporti di dominio e servitù.

Questi rapporti sono sorti per due vie.

Gli uomini, appena nelle origini emergono dal mondo animale (in senso stretto), fanno il loro ingresso nella storia: ancora mezzo animali, rozzi, ancora impotenti di fronte alle forze della natura, ancora ignari delle proprie; perciò poveri come gli animali e di poco più produttivi di essi. Domina una certa eguaglianza delle condizioni di vita, e per i capifamiglia anche una specie di eguaglianza della condizione sociale: in ogni caso un'assenza di classi sociali, che perdura ancora nelle comunità naturali agricole dei popoli civili del periodo posteriore. In ognuna di tali comunità esistono sin dal principio certi interessi comuni, la cui salvaguardia deve essere delegata a singoli, se anche sotto il controllo della comunità: decisioni di litigi, repressione di prepotenze di singoli che vanno al di là dei loro diritti, controllo di acque, particolarmente in paesi caldi e, finalmente, data la loro primitività, attribuzioni religiose. Siffatti incarichi si trovano in ogni epoca nelle comunità primitive, per es., nelle antichissime marche tedesche e ancor oggi in India. Sono ovviamente dotati di una certa autonomia di poteri e costituiscono i primi rudimenti del potere dello Stato. A poco a poco le forze produttive si accrescono; la maggiore densità crea interessi, comuni in un luogo, contrastanti in un altro, tra le singole comunità il cui raggruppamento in complessi maggiori provoca a sua volta una nuova divisione del lavoro e la creazione di organi per la salvaguardia degli interessi comuni e la difesa contro gli interessi contrastanti. Questi organi, che già come rappresentanti degli interessi comuni di tutto il gruppo hanno di fronte ad ogni singola comunità una posizione particolare e, in certe circostanze, perfino antagonistica, si rendono ben presto ancor più indipendenti, in parte

per quella ereditarietà delle funzioni ufficiali che si presenta quasi ovviamente in un mondo in cui tutto procede in modo spontaneo, in parte per la loro indispensabilità crescente con l'aumento del numero dei conflitti con altri gruppi. Come questo rendersi indipendente dalla funzione sociale di fronte alla società abbia potuto accrescersi col tempo sino ad arrivare al dominio della società, come l'originario servitore, presentandosi l'occasione favorevole, a poco a poco si sia trasformato nel signore, come, a seconda delle circostanze, questo signore si sia presentato come despota o satrapo orientale, come capotribù greco, come capo del clan celtico, ecc., in che misura in questa trasformazione costui si sia servito infine anche della violenza, come da ultimo anche le singole persone che esercitavano il dominio si siano riunite in una classe dominante; tutte queste sono cose nelle quali non abbiamo qui bisogno di addentrarci. Quello che qui importa stabilire è che dappertutto il dominio politico ha avuto a suo fondamento l'esercizio di una funzione sociale, e che il dominio politico ha continuato ad esistere per lungo tempo solo laddove ha mantenuto l'esercizio di questa sua funzione sociale. Per quanto numerosi siano stati i governi dispotici che si sono formati e che sono caduti in Persia e in India, ognuno di essi sapeva in modo assolutamente preciso di essere l'imprenditore generale dell'irrigazione delle vallate fluviali, senza di che laggiù non sarebbe stata possibile l'agricoltura. Era riservato solo agli illuminati inglesi non tener conto di ciò in India; essi lasciarono andare in rovina i canali d'irrigazione e le cateratte e, finalmente, con le carestie che si ripetono con regolarità, scoprono oggi di aver trascurato quell'unica attività che poteva legittimare il loro dominio nell'India almeno nella stessa misura di quello dei loro predecessori.

Accanto a questo sviluppo delle classi ne procedeva però anche un altro. La divisione naturale del lavoro in seno alla famiglia agricola permetteva, ad un certo livello di benessere, di introdurre una o più forze-lavoro estranee. Questo fatto avveniva particolarmente in paesi in cui l'antico possesso comune del suolo era già scomparso o almeno l'antica coltivazione in comune aveva ceduto il posto alla coltivazione separata di appezzamenti parcellari del suolo per opera delle rispettive famiglie. La produzione si era tanto sviluppata che ora la forza-lavoro dell'uomo poteva produrre di più di quanto era necessario per il suo semplice mantenimento; i mezzi per mantenere più forze-lavoro c'erano e del pari quelli per impiegarle; la forza-lavoro acquistò un *valore*. Ma la comunità in sé e l'aggregato di cui essa faceva parte non fornivano forze-lavoro eccedenti disponibili. Le forniva invece la guerra e la guerra era antica quanto la coesistenza simultanea di più gruppi di comunità. Sinora non si sapeva che fare dei prigionieri di guerra che quindi venivano semplicemente uccisi e, in un periodo ancora anteriore, mangiati. Ma al livello raggiunto ora dall'"ordine economico" essi acquistarono un valore, furono quindi lasciati vivere e si utilizzò il loro lavoro. E così la violenza, anziché dominare l'ordine economico, fu costretta invece a servire l'ordine economico. La *schiavitù* era stata scoperta. Presto essa diventò la forma dominante di produzione presso tutti i popoli che si sviluppavano superando la vecchia comunità, ma in definitiva divenne anche una delle cause principali della loro decadenza. Solo la schiavitù rese possibile che la divisione del lavoro tra agricoltura ed industria raggiungesse un livello considerevole e con ciò rese possibile il fiore del mondo antico: la civiltà ellenica. Senza la schiavitù non sarebbero esistiti né lo Stato, né l'arte, né la scienza della Grecia; senza la schiavitù non ci sarebbe stato l'impero romano. Ma senza le basi della civiltà greca e dell'impero romano non ci sarebbe stata l'Europa moderna. Non dovremmo mai dimenticare che tutto il nostro sviluppo economico, politico e intellettuale ha come suo presupposto una stato di cose in cui la schiavitù era tanto necessaria quanto generalmente riconosciuta. In questo senso abbiamo il diritto di dire che senza l'antica schiavitù non ci sarebbe il moderno socialismo.

È molto facile inveire con frasi generali contro la schiavitù e cose simili e sfogare un elevato sdegno morale contro siffatta infamia. Disgraziatamente non si dice niente di più di ciò che ognuno sa, cioè che queste antiche istituzioni non sono più adeguate alle condizioni odierne ed ai nostri sentimenti, che da queste condizioni sono determinati. Ma così non veniamo a sapere proprio nulla intorno all'origine di queste istituzioni, alla ragione per le quali esse sussistero e alla funzione che ebbero nella storia. E, se ci addentriamo in questo argomento, dobbiamo dire, per quanto ciò possa suonare contraddittorio ed eretico, che l'introduzione della schiavitù nelle circostanze di allora fu un grosso progresso. Ormai è un fatto che l'umanità ebbe principio dagli animali e che perciò ha avuto necessità di mezzi barbarici e quasi bestiali per trarsi fuori dalla barbarie. Le antiche comunità, dove hanno continuato a sussistere, dall'India alla Russia, costituiscono da millenni la base della forma più rozza di Stato, il dispotismo

orientale. Solo dove esse si sono dissolte, i popoli sono diventati padroni di se stessi e il loro ulteriore progresso è consistito nell'incremento e nel progresso della produzione per mezzo del lavoro degli schiavi. È chiaro: sino a quando il lavoro umano era ancora così poco produttivo da non fornire che una piccola eccedenza oltre ai mezzi necessari all'esistenza, l'incremento delle forze produttive, l'estensione del traffico, lo sviluppo di Stato e diritto, la creazione dell'arte e delle scienze erano possibili solo per mezzo di un'accresciuta divisione del lavoro che doveva avere, come sua base, la grande divisione del lavoro tra le masse occupate nel semplice lavoro manuale e quei pochi privilegiati che esercitavano la direzione del lavoro, il commercio, gli affari di Stato e più tardi la professione dell'arte e della scienza. La forma più semplice, più naturale di questa divisione del lavoro fu precisamente la schiavitù. Dati i presupposti storici del mondo antico, e specialmente del mondo ellenico, il progresso verso una società fondata sugli antagonismi delle classi si poté compiere solo nella forma della schiavitù. E questo fu un progresso anche per gli schiavi: ora i prigionieri di guerra, dai quali si reclutava la massa degli schiavi, conservarono almeno salva la vita, mentre precedentemente venivano uccisi e, ancor prima, addirittura arrostiti.

Aggiungiamo a questo punto che tutti gli antagonismi storici sinora esistiti tra classi sfruttatrici e classi sfruttate, classi dominanti e classi oppresse, trovano la loro spiegazione nella stessa produttività, relativamente poco o nulla sviluppata, del lavoro umano. Sino a quando la popolazione effettivamente lavoratrice è stata tanto impegnata nel suo lavoro necessario da non aver tempo di occuparsi degli affari comuni della società, direzione del lavoro, affari di Stato, questioni giuridiche, arte, scienze, ecc., ha sempre dovuto esistere una classe dominante che, libera dall'effettivo lavoro, si occupasse di questi affari; ma così facendo, in effetti, questa classe non ha mai mancato di addossare alle masse lavoratrici un fardello di lavoro sempre crescente per il proprio profitto. Solo l'enorme incremento delle forze produttive, raggiunto mediante la grande industria, permette di distribuire il lavoro fra tutti i membri della società senza eccezioni, e perciò di limitare il tempo di lavoro per ciascuno in tal misura che per tutti rimanga un tempo libero sufficiente per partecipare, sia teoricamente che praticamente, agli affari generali della società. Quindi solo oggi ogni classe dominante e sfruttatrice è diventata superflua, anzi è diventata un ostacolo allo sviluppo della società e solo ora essa sarà anche inesorabilmente eliminata, per quanto possa essere in possesso della "violenza immediata".

Se quindi Dühring storca il naso di fronte alla civiltà ellenica perché era fondata sulla schiavitù, con lo stesso diritto potrà rimproverare ai greci di non aver avuto la macchina a vapore e il telegrafo elettrico. E se afferma che il nostro asservimento salariale moderno è un'eredità alquanto trasformata e mitigata della schiavitù e che non si può spiegare per esso (cioè con le leggi economiche della società moderna), ciò vuol dire solamente che il lavoro salariato, come la schiavitù, sono forme della servitù e del dominio di classe, cosa che fanno tutti i bambini, o è falso. Infatti con lo stesso diritto potremmo dire che il lavoro salariato deve spiegarsi come la forma attenuata del cannibalismo, oggi universalmente considerato come la prima forma di impiego dei nemici vinti.

È chiaro, di conseguenza, quale funzione abbia la violenza nella storia di fronte allo sviluppo economico. In primo luogo, ogni forza politica è fondata originariamente su una funzione economica, sociale e si accresce nella misura in cui, con la dissoluzione delle comunità primitive, i membri della società vengono trasformati in produttori privati e quindi vengono estraniati ancor più da coloro che amministrano le funzioni sociali comuni. In secondo luogo dopo che la forza politica si è resa indipendente di fronte alla società, si è trasformata da serva a padrona, essa può agire in duplice direzione. O agisce nel senso e nella direzione del regolare sviluppo economico. In questo caso tra i due non sussiste alcun conflitto e lo sviluppo economico viene accelerato. O invece agisce nel senso opposto, e in questo caso, con poche eccezioni, soggiace regolarmente allo sviluppo economico. Queste poche eccezioni sono casi isolati di conquista, in cui i conquistatori, più rozzi, hanno sterminato o cacciato via la popolazione di un paese e ne hanno guastate o distrutte le forze produttive di cui non sapevano che fare. Così fecero i cristiani nella Spagna moresca distruggendo la massima parte di quelle opere di irrigazione sulle quali poggiavano l'agricoltura e la floricoltura altamente sviluppate dei mori. Ogni conquista operata da un popolo più rozzo turba ovviamente lo sviluppo economico e distrugge numerose forze produttive. Ma nell'enorme maggioranza dei casi di conquista durevole il conquistatore più rozzo deve adattarsi all'"ordine economico" superiore quale risulta



dalla conquista, e viene assimilato dai conquistati e per lo più deve perfino accettarne il linguaggio. Laddove invece -prescindendo dai casi di conquista- il potere statale interno di un paese è entrato in opposizione col suo sviluppo economico, come ad un certo grado di sviluppo è occorso sinora ogni potere politico, la lotta ogni volta è finita con la caduta del potere politico. Senza eccezione ed ineluttabilmente lo sviluppo economico si è aperta la via; abbiamo già ricordato l'ultimo e più lampante esempio di questo fenomeno: la grande Rivoluzione francese. Se l'ordine economico e con esso la costituzione economica di un determinato paese dipendessero semplicemente, secondo la dottrina di Dühring, dal potere politico, non si capirebbe affatto perché Federico Guglielmo IV dopo il 1848 non potesse riuscire, malgrado il suo "magnifico esercito", ad innestare le corporazioni medievali ed altre ubbie romantiche nelle strade ferrate, nelle macchine a vapore e nella grande industria del suo paese che erano appunto in fase di sviluppo; o perché lo zar di Russia, che eppure è ancora molto più potente, non solo non possa pagare i suoi debiti, ma non possa neppure tenere in piedi la sua "forza" senza continuamente attingere all'"ordine economico" dell'Europa occidentale.

Per Dühring la violenza è il male assoluto, il primo atto di violenza è per lui il peccato originale, tutta la sua esposizione è una geremiade sul fatto che la violenza, questa potenza diabolica, ha infettato tutta la storia fino ad ora con la tabe del peccato originale, ed ha vergognosamente falsificato tutte le leggi naturali e sociali. Ma che la violenza abbia nella società ancora un'altra funzione, una funzione rivoluzionaria, che essa, seguendo le parole di Marx, sia la levatrice della vecchia società gravida di una nuova, che essa sia lo strumento con cui si compie il movimento della società, e che infrange forme politiche irrigidite e morte, di tutto questo in Dühring non si trova neanche una parola. Solo con sospiri e con gemiti egli ammette la possibilità che per abbattere l'economia dello sfruttamento sarà forse necessaria la violenza... purtroppo! Infatti ogni uso di violenza avvilisce colui che la usa. E questo di fronte all'elevato slancio morale e intellettuale che è stato il risultato di ogni rivoluzione vittoriosa! E questo in Germania, dove la violenta collisione, che potrebbe anche essere imposta al popolo, avrebbe almeno il vantaggio di estirpare lo spirito servile che, a causa dell'avvilimento conseguente alla guerra dei trent'anni, ha permeato la coscienza nazionale. E questa mentalità da predicatore, fiacca, insipida e impotente, ha la pretesa di imporsi al partito più rivoluzionario che la storia conosca?

---

## V. Teoria del valore

Sono passati circa cento anni da quando a Lipsia apparve un libro che, sino all'inizio di questo secolo, ha avuto più di trenta edizioni e che autorità, predicatori e filantropi di tutte le specie diffusero, distribuirono e prescissero in generale come libro di lettura per le scuole elementari in città e in campagna. Questo libro si chiamava "L'amico dei fanciulli" di Rochow ed aveva il fine di istruire i giovani rampolli dei contadini e degli artigiani sulla loro vocazione e sui loro doveri verso i loro superiori nella società e nello Stato, e parimente ispirar loro un benefico senso di appagamento della loro sorte terrena, del pane nero e delle patate, del servizio feudale, del basso salario, delle paterne bastonate e delle altre piacevolezze del genere, e tutto ciò servendosi delle idee illuministiche allora correnti nel paese. A questo fine si mostrava alla gioventù della città e della campagna quale saggia istruzione della natura sia il fatto che l'uomo debba guadagnarsi il suo sostentamento e i suoi godimenti col lavoro e quanto perciò debbano sentirsi felici il contadino e l'artigiano del fatto che sia loro permesso di condire il proprio pasto con aspro lavoro invece di soffrire, come il grasso crapulone, di dispepsia, di mal di fegato o di stitichezza e di non poter ingoiare che a malavoglia le più scelte leccornie. Gli stessi luoghi comuni che il vecchio Rochow riteneva adatti per i giovani contadini dell'Elettorato di Sassonia del suo tempo, Dühring, a pag. 14 e seguenti del suo "Corso", ce li offre come l'"elemento assolutamente fondamentale" dell'economia politica più recente.

"I bisogni umani hanno come tali le loro leggi naturali che li regolano e, riguardo al loro incremento, sono racchiusi entro limiti che solo innaturalmente possono essere violati, per un certo tempo, sino a che da questa violazione

conseguono disgusto, tedio della vita, decrepitezza, mutilazione sociale e finalmente salutare annientamento (...) Un giuoco fatto solamente di piaceri, senza un altro fine serio, porta presto all'apatia o, ciò che è lo stesso, all'esaurimento di ogni capacità di sentire. Un lavoro reale in una forma qualsiasi è quindi la naturale legge sociale di formazioni sane (...) Se gli impulsi e i bisogni fossero senza una contropartita porterebbero con sé appena un'esistenza infantile e non già uno sviluppo di una vita storicamente evoluta. Se fossero soddisfatti e pienamente senza pena, presto si esaurirebbero e lascerebbero una vita vuota fatta di intervalli pietosi in attesa del riapparire di quegli impulsi e di quei bisogni (...) La dipendenza della soddisfazione degli istinti e delle passioni dal superamento di un ostacolo economico è quindi, sotto ogni rapporto, una benefica legge fondamentale della struttura esterna e della costituzione interna dell'uomo" ecc. ecc.

Come si vede, le più banali banalità del reverendo Rochow celebrano in Dühring il loro centenario e per giunta come "fondazione radicale" dell'unico "sistema socialitario" veramente critico e scientifico.

Poste le basi, Dühring può quindi continuare a costruire. Applicando il metodo matematico egli ci dà in primo luogo, secondo l'esempio del vecchio Euclide, una serie di definizioni. E ciò tanto più comodamente in quanto può subito stabilire le sue definizioni in modo tale che ciò che col loro aiuto deve essere dimostrato sia già in parte contenuto in esse. Così veniamo a sapere anzitutto che il concetto conduttore di tutta l'economia, quale sinora si è presentata, si chiama ricchezza e che la ricchezza, come sinora è stata realmente intesa sul piano della storia universale, e come ha sviluppato il suo regno, è la "potenza economica sugli uomini e le cose". Ciò è doppiamente inesatto. In primo luogo la ricchezza delle antiche comunità tribali e di villaggio non era affatto un dominio su uomini. E in secondo luogo, anche nelle società che si muovono sul piano degli antagonismi di classe, la ricchezza, nella misura in cui include un dominio su uomini, include prevalentemente e quasi esclusivamente un dominio su uomini in *virtù e per mezzo* del dominio su cose. A partire dal tempo remotissimo in cui la cattura e lo sfruttamento degli schiavi divennero rami distinti di attività, gli sfruttatori di lavoro e di schiavi dovettero comprare gli schiavi, dovettero acquistare il dominio sugli uomini solo per mezzo del dominio sulle cose, sul prezzo di acquisto e sui mezzi di mantenimento e di lavoro dello schiavo. In tutto il medioevo il grande possesso fondiario è la condizione preliminare grazie alla quale la nobiltà feudale arriva ad avere contadini tributari e servi, e al giorno d'oggi finanche un bambino di sei anni vede che la ricchezza domina sull'uomo esclusivamente per mezzo delle cose di cui dispone.

Ma perché Dühring è costretto ad ammannire questa falsa definizione della ricchezza? Perché è costretto ad infrangere il nesso reale delle cose quale sinora è stato vigente in tutte le società divise in classi? Per trascinare la ricchezza dal campo dell'economia a quello della morale. Il dominio sulle cose è assolutamente buono, invece il dominio sugli uomini è del maligno; e poiché Dühring si è interdetto di spiegare il dominio sugli uomini per mezzo del dominio sulle cose, può fare un'audace colpo di mano e spiegare senz'altro il dominio sugli uomini per mezzo della sua amata violenza. La ricchezza, in quanto domina sull'uomo, è la "rapina", e così siamo arrivati ad una edizione peggiorata del vecchissimo detto di Proudhon: "La proprietà è il furto".

E con ciò, invero, siamo riusciti felicemente a considerare la ricchezza dai due punti di vista essenziali della produzione e della distribuzione: ricchezza come dominio su cose, ricchezza di produzione, lato buono; ricchezza come dominio su uomini, ricchezza della distribuzione quale sinora esiste, lato cattivo; aboliamolo! Applicato alle condizioni odierne ciò vuol dire: il modo di produzione capitalistico è buono e può restare, invece il modo di distribuzione capitalistico non vale niente e deve essere eliminato. A un tale assurdo si arriva scrivendo di economia senza neppure avere un concetto del nesso tra produzione e distribuzione.

Dopo la ricchezza, il valore viene definito come segue: "Il valore è la valutazione che le cose e le prestazioni economiche trovano nello scambio". Questa valutazione corrisponde "al prezzo o a qualsiasi altro termine equivalente, per es. al salario". In altre parole: il valore è il prezzo. O piuttosto, per non fare torto a Dühring e riprodurre l'assurdo della sua definizione

usando il più possibile i suoi stessi termini: il valore sono i prezzi. Infatti a p. 19 egli dice: "il valore e i prezzi che lo esprimono in denaro", facendo quindi, egli stesso, la constatazione che lo stesso valore ha prezzi differentissimi e di conseguenza anche altrettanti valori differenti. Se Hegel non fosse morto da gran tempo, si impiccherebbe. Con tutto il suo teologismo non avrebbe potuto escogitare questo valore che è altrettanti valori diversi quanti sono i prezzi che ha. Ancora una volta si deve proprio possedere la sicurezza di Dühring per inaugurare una nuova e più radicale fondazione dell'economia con la dichiarazione che non si conosce altra differenza tra prezzo e valore, se non che il primo è espresso in denaro e l'altro no.

Ma con ciò continuiamo sempre ad ignorare che cosa sia il valore e ancor più come si determina. Dühring è quindi costretto a tirare fuori ulteriori spiegazioni:

"Parlando assolutamente in generale, la legge fondamentale della comparazione e dell'apprezzamento su cui poggiano il valore e i prezzi che lo esprimono in denaro, ha la sua base anzitutto nel campo della pura produzione, prescindendo dalla distribuzione che nel concetto di valore porta solo un secondo elemento. Gli ostacoli maggiori o minori, che la diversità delle condizioni naturali porta agli sforzi intesi a procurarsi le cose e che perciò rende necessarie delle erogazioni maggiori o minori di forza economica, determinano anche (...) il maggiore o minore valore", e questo viene valutato a seconda della "resistenza che all'acquisto oppongono la natura e le condizioni (...) La misura in cui noi incorporiamo le cose" (nelle cose) "la nostra propria forza è la causa immediatamente decisiva dell'esistenza del valore in generale e dell'esistenza di una particolare grandezza di esso."

Ciò, nella misura in cui ha un senso, significa: il valore di un prodotto di lavoro è determinato dal tempo di lavoro necessario per la sua produzione, e questo lo sappiamo da gran tempo anche senza Dühring. Invece di presentarci il fatto così semplicemente, bisogna che lo contorca in una formula oracolare. È semplicemente falso che la misura in cui ciascuno incorpora in una qualche cosa la sua forza (per attenerci a questo stile pomposo) sia la causa immediatamente decisiva del valore e della sua grandezza. In primo luogo ciò che qui importa è in quale cosa la forza viene incorporata e in secondo luogo il modo in cui viene incorporata. Se il nostro qualcuno crea una cosa che per altri non ha nessun valore d'uso, tutta quanta la sua forza non crea un atomo di valore; e se si ostina a produrre con le sue mani un oggetto che una macchina produce venti volte più a buon mercato, i diciannove ventesimi della forza che egli incorpora non producono né valore né una particolare grandezza di esso.

Inoltre vuol dire sovvertire completamente l'argomento il trasformare in un superamento semplicemente negativo di una resistenza il lavoro produttivo, che crea prodotti positivi. Dovremmo in questo caso, per riuscire ad avere una camicia, procedere all'incirca nel modo che segue: in primo luogo superiamo la resistenza opposta dal seme di cotone ad essere seminato e a crescere, poi la resistenza opposta dal cotone maturo ad essere raccolto, imballato e spedito, poi la resistenza opposta dal filo ad essere tessuto, quella opposta dal tessuto ad essere imbiancato e cucito e finalmente la resistenza che la camicia pronta oppone ad essere indossata.

Ma perché queste contorsioni e queste assurdità infantili? Per venire, per mezzo della "resistenza" e del "valore di produzione", del valore vero, ma sinora solo ideale, a quel "valore di distribuzione" falsato dalla violenza e che solo sinora ha avuto corso nella storia:

"Oltre alla resistenza che oppone la natura (...) c'è ancora un altro ostacolo puramente sociale (...) Tra l'uomo e la natura appare una potenza che ostacola e questa è ancora una volta l'uomo. L'uomo concepito come essere singolo e isolato è libero di fronte alla natura (...) La situazione si configura diversamente allorché ne immaginiamo un secondo che, la spada in pugno, impedisca ogni accesso alla natura e alle sue risorse e per lasciar passare chieda, in qualsiasi forma, un prezzo. Questo secondo uomo (...) grava, per così dire, il primo di tributi e così egli è la ragione per cui il valore di ciò di cui si aspira finisce per esser maggiore di quanto potrebbe essere, senza questo ostacolo politico e sociale all'acquisto o alla produzione dell'oggetto (...) Svariaticissime sono le

forme particolari assunte da questa valutazione artificialmente aumentata delle cose, che naturalmente ha la sua concomitante contropartita in una corrispondente diminuzione della valutazione del lavoro (...) è perciò un'illusione il voler considerare sin dal principio il valore come un equivalente nel senso proprio della parola, cioè come qualche cosa che valga egualmente, o come un rapporto di scambio istituitosi in conformità al principio dell'eguaglianza di prestazione o controprestazione (...) Al contrario la caratteristica di una giusta teoria del valore è che la causa della valutazione, che in questa teoria viene pensata nel modo più generale, non coincide con la forma particolare che assume la valutazione fondata sulla costrizione della distribuzione. Questa forma si muta con la costituzione sociale, mentre il valore specificamente economico può essere solo un valore di produzione misurato rispetto alla natura e perciò si modificherà solo con gli ostacoli naturali e tecnici che la produzione pura e semplice incontra".

Il valore che una cosa ha in pratica consta quindi, secondo Dühring, di due parti: in primo luogo del lavoro in essa contenuto e in secondo luogo dell'aggiunta di un tributo estorto "con la spada in pugno". In altri termini il valore oggi valido è un prezzo di monopolio. Se dunque, secondo questa teoria, tutte le merci hanno un tale prezzo di monopolio, sono possibili solo due casi. O ciascuno torna a perdere come compratore quello che ha guadagnato come venditore; i prezzi si sono modificati in quanto al nome, ma in realtà, nel loro rapporto specifico, sono rimasti uguali; e allora tutto resta com'era e il celeberrimo valore di distribuzione è una mera parvenza. O invece le pretese aggiunte di tributi rappresentano una reale somma di valore, ossia quella somma di valore che è prodotta dalla classe lavoratrice creatrice di valore, ma di cui si appropria la classe dei monopolisti, e allora questa somma di valore consiste semplicemente in lavoro non pagato; in questo caso, malgrado l'uomo con la spada in pugno, e le pretese aggiunte di tributi, ritorniamo di nuovo alla teoria marxiana del *plusvalore*.

Consideriamo tuttavia alcuni aspetti del celeberrimo "valore di distribuzione". A p. 153 e seguenti leggiamo:

"Anche la formazione dei prezzi mediante la concorrenza individuale deve considerarsi come una forma della distribuzione economica e della reciproca imposizione di tributi (...) si immagini che la scorta di una merce necessaria improvvisamente diminuisca in misura considerevole: sorgerà allora da parte dei venditori un potere di sfruttamento senza limiti (...) quali enormi proporzioni possa assumere l'aumento dei prezzi è mostrato particolarmente da quelle situazioni anormali nelle quali per una durata considerevole sono troncati i rifornimenti di articoli necessari, ecc."

Inoltre anche nel corso normale delle cose ci sarebbero monopoli virtuali che permetterebbero un aumento arbitrario dei prezzi, per es. nelle strade ferrate, nelle società che riforniscono le città di acqua, di gas illuminante, ecc. Che tali occasioni di sfruttamento monopolistico si verifichino, è noto da un pezzo. Ma che i prezzi di monopolio che così si producano debbano valere non come eccezioni e come casi speciali, ma precisamente come esempio classico del processo con cui si determina oggi il valore, questo è nuovo. Come si stabiliscono i prezzi dei mezzi di sussistenza? Andate in una città assediata dove sono troncati i rifornimenti e informatevi! Così risponde Dühring. Come agisce la concorrenza nella determinazione dei prezzi di mercato? Interrogate il monopolio, esso vi darà la risposta.

Del resto anche in questi monopoli non si può scoprire l'uomo che con la spada in pugno starebbe dietro ad essi. Al contrario, in città assediate, di solito l'uomo con la spada in pugno, il comandante, se fa il suo dovere, mette rapidamente fine al monopolio e requisisce le scorte sottoposte al monopolio, al fine di un'equa distribuzione, e in quanto al resto, gli uomini con la spada in pugno, allorché hanno tentato di fabbricare un "valore di distribuzione", non altro hanno raccolto che cattivi affari e perdite di denaro. Gli olandesi, monopolizzando il commercio delle Indie orientali, hanno rovinato il loro monopolio e il loro commercio. I due governi più forti che siano mai esistiti, il governo rivoluzionario nordamericano e la Convenzione nazionale

francese, ebbero l'ardire di volere imporre un calmier dei prezzi e fallirono miseramente. Da anni il governo russo lavora per far salire a Londra, per mezzo di continui acquisti di lettere di credito tratte sulla Russia, il corso della cartamoneta russa, che esso deprime in Russia con emissioni del pari continue di biglietti di banca inconvertibili. Questo piacere gli è costato circa sessanta milioni di rubli in pochi anni e il rublo vale ora meno di due marchi anziché più di tre. Se la spada ha la magica potenza economica che Dühring le attribuisce, perché nessun governo ha potuto mai effettivamente imporre che una moneta cattiva avesse alla lunga il "valore di distribuzione" di una buona, o che degli assegnati avessero il valore di distribuzione dell'oro? E dove è quella spada che esercita il comando sul mercato mondiale?

Inoltre c'è ancora un'altra forma principale nella quale il valore di distribuzione rende possibile l'appropriazione di prestazioni altrui senza contropartita: la rendita del possesso, cioè la rendita fondiaria e l'interesse del capitale. Per il momento ne prendiamo atto solamente per poter dire che questo è tutto ciò che veniamo a saper sul famoso "valore di distribuzione". Tutto? Non ancora completamente tutto. Ascoltiamo:

"Malgrado il duplice punto di vista che emerge dalla conoscenza dell'esistenza di un valore di produzione e di un valore di distribuzione, tuttavia resta sempre alla loro base un *qualche cosa di comune, come quell'oggetto di cui constano tutti i valori* e con cui perciò debbono anche misurarsi. La misura immediata naturale è l'erogazione della forza e la più semplice unità è la forza umana nel senso più crudo del termine. Quest'ultima si riporta al tempo di esistenza in cui il *mantenersi con i propri mezzi* rappresenta a sua volta il superamento di una certa soglia di difficoltà per procacciarsi il cibo e per vivere. Il valore di distribuzione o valore di appropriazione si trova propriamente ed esclusivamente là dove c'è il potere di disporre di cose che non si sono prodotte, o, per dirla in modo più familiare, dove queste cose stesse vengono scambiate con prestazioni o beni aventi un reale valore di produzione. L'elemento comune, quale si trova significato e rappresentato in ogni espressione del valore, e perciò anche negli elementi costituiti del valore di cui ci si appropria mediante la distribuzione senza contropartita, consiste nell'erogazione di forza umana, che si (...) trova incorporata (...) in ogni merce".

Che cosa dobbiamo dire su questo punto? Se il valore di ogni merce deve essere misurato con l'erogazione di forza umana incorporata nelle merci, dove vanno a finire allora il valore di distribuzione, il sovrapprezzo, l'imposizione di tributi? Dühring ci dice invero che anche cose che non si sono prodotte, e che quindi non sono capaci di un valore propriamente detto, possono acquisire un valore di distribuzione ed essere scambiate con cose prodotte, aventi un valore. Ma dice nello stesso tempo che *tutti i valori*, e quindi anche i valori di distribuzione puri ed esclusivi, consistono in erogazione di forza incorporata in essi. Ma con questo disgraziatamente noi non riusciamo a capire come in una cosa che non è stata prodotta possa incorporarsi una erogazione di forza. In ogni caso quel tanto che in tutto questo intrecciarsi di valori appare chiaro, è finalmente che il valore di distribuzione, i sovrapprezzi imposti alle merci in virtù della posizione sociale, l'imposizione di tributi per mezzo della spada, ancora una volta non contano nulla; i valori delle merci sono determinati unicamente dall'erogazione di forza umana, vulgo lavoro, che si trova incorporata in essi? Prescindendo dalla rendita fondiaria e da pochi prezzi di monopolio, Dühring dice quindi, solo più vagamente e più confusamente, la stessa cosa che la teoria del valore ricardiano-marxiana, tanto deprecata, aveva già detto da molto tempo con molta maggiore chiarezza e precisione?

Lo dice, e nello stesso tempo dice il contrario. Marx, movendo dalle indagini di Ricardo, dice: il valore delle merci è determinato dal lavoro genericamente umano e socialmente necessario che è incorporato in esse e che trova a sua volta la misura nella sua durata nel tempo. Il lavoro è la misura di ogni valore, esso stesso però non ha valore. Dühring, dopo avere, nella sua maniera confusa, presentato anche il lavoro come misura del valore, prosegue: esso " si riporta al tempo di esistenza in cui il mantenersi con i propri mezzi rappresenta a sua volta il superamento di una certa soglia di difficoltà per procacciarsi il cibo e per vivere". Trascuriamo la confusione, dovuta a puro e semplice amore di originalità, tra tempo di lavoro, che è la sola

cosa che qui importa, e tempo di esistenza, che sinora non ha mai creato né misurato valori. Trascuriamo anche la falsa partenza "socialitaria" che il "mantenersi con i *propri mezzi*" di questo tempo di esistenza dovrebbe introdurre; dacché il mondo è esistito e sino a che esisterà, ognuno deve mantenere se stesso, nel senso che consuma, *egli stesso*, i suoi mezzi di sostentamento. Se ammettiamo che Dühring si sia espresso in linguaggio economico e con precisione, la frase riportata o non significa nulla o significa che il valore di una merce è determinato dal tempo di lavoro incorporato in essa, e il valore di questo tempo di lavoro è determinato dai mezzi di sussistenza necessari per il mantenimento del lavoratore durante questo tempo. E ciò per la società odierna significa che il valore di una merce è determinato dal *salario* in essa contenuto.

Con questo siamo infine arrivati a ciò che propriamente Dühring vuol dire. Il valore di una merce si determina, secondo il comune linguaggio economico, mediante i costi di produzione; per contro Carey "ha messo in rilievo la verità che non i costi di produzione, ma i costi di riproduzione determinano il valore" ("Storia critica" p. 401). Che cosa siano questi costi di produzione o di riproduzione lo vedremo più tardi; qui ci limitiamo al fatto che essi constano, come è noto, di salario e di profitto del capitale. Il salario rappresenta l'"erogazione di forza" incorporata nella merce, cioè il valore di produzione. Il profitto rappresenta il tributo o sovrapprezzo che il capitalista impone grazie al suo monopolio, alla sua spada in pugno, cioè il valore di distribuzione. E così tutta la contraddittoria confusione della teoria dühringiana del valore si risolve finalmente nella più bella e armoniosa chiarezza.

La determinazione del valore delle merci mediante il salario, che ancora in Adam Smith si intreccia sovente con la determinazione del valore mediante il tempo di lavoro, dopo Ricardo è stata bandita dall'economia scientifica e oggi solo nell'economia volgare continua ancora trascinare la sua esistenza. Sono precisamente i più banali sicofanti del vigente ordinamento capitalistico quelli che predicano la determinazione del valore mediante il salario e che così contemporaneamente spacciano anche il profitto del capitalista per una specie superiore del salario, per un salario di astinenza (dovuto al fatto che il capitalista non ha dissipato nei piaceri il suo capitale), per un premio del rischio, per un salario di direzione dell'impresa, ecc. Dühring si distingue da costoro solo per il fatto che dichiara che il profitto è rapina. In altri termini Dühring fonda il suo socialismo direttamente sulle dottrine dell'economia volgare della peggiore specie. Quanto vale questa economia, tanto vale il suo socialismo. L'una e l'altro si reggono e cadono insieme.

Comunque questo è chiaro: che ciò che un operaio produce e ciò che costa sono cose altrettanto diverse quanto ciò che una macchina produce e ciò che costa. Il valore che un operaio crea in un tempo di lavoro di dodici ore, non ha niente in comune con il valore dei mezzi di sussistenza che consuma in questa giornata di lavoro e nel relativo periodo di riposo. In questi mezzi di sussistenza può essere incorporato un tempo di lavoro della durata di tre, quattro, sette ore, a seconda del grado di sviluppo raggiunto dalla produttività del lavoro. Supponiamo che per la sua produzione siano state necessarie sette ore di lavoro; la teoria del valore dell'economia volgare, accettata da Dühring, dice che il prodotto di dodici ore di lavoro ha il valore di sette ore di lavoro, ossia che dodici ore di lavoro sono uguali a sette ore di lavoro, ossia:  $12=7$ . Per parlare ancora più chiaramente, un lavoratore agricolo, quali che siano le condizioni generali della società, produce una certa quantità di cereali, poniamo venti ettolitri di frumento all'anno. Durante questo tempo egli consuma una somma di valori che si esprime in una somma di quindici ettolitri di frumento. In questo caso i venti ettolitri di frumento hanno lo stesso valore dei quindici, e ciò nello stesso mercato e circostanze che peraltro restano esattamente uguali, in altri termini  $20$  è uguale a  $15$ . E questa si chiama economia!

Tutto lo sviluppo della società umana, al di là dello stadio di selvatichezza animalesca, comincia dal giorno in cui il lavoro familiare crea più prodotti di quanti ne siano necessari al suo mantenimento, dal giorno in cui una parte del lavoro può essere applicata alla produzione non più di semplici mezzi di sussistenza, ma di mezzi di produzione. Un'eccedenza del prodotto del lavoro sui costi del mantenimento del lavoro e la formazione e l'accrescimento di un fondo sociale di produzione e di riserva per mezzo di quest'eccedenza, è stata ed è la base di ogni progresso sociale, politico ed intellettuale. Nella storia sinora questo fondo è stato il possesso di una classe privilegiata, alla quale oltre a questo possesso sono toccati anche il dominio politico e la direzione sociale. L'imminente rivoluzione sociale farà per la prima volta di questo fondo di

produzione e di riserva sociale, cioè di tutta la massa di materie prime, strumenti di produzione e mezzi di sussistenza, un fondo realmente sociale, togliendone la disponibilità alla classe privilegiata e trasferendolo come bene comune a tutta la società.

Una delle due: o il valore delle merci si determina mediante le spese di mantenimento del lavoro necessario alla loro produzione, cioè, nella società odierna, mediante il salario. Allora ogni operaio *nel suo salario riceve il valore del prodotto del suo lavoro*, e quindi uno sfruttamento della classe dei salariati per mezzo della classe dei capitalisti è impossibile. Poniamo che le spese di mantenimento di un operaio siano espresse, in una data società, mediante la somma di tre marchi. Allora il prodotto giornaliero di un operaio, secondo la teoria dell'economia volgare che abbiamo riportato sopra, ha il valore di tre marchi. Supponiamo ora che il capitalista che impiega questo operaio aggiunga a questo prodotto un profitto, un tributo di un marco e lo venda a quattro marchi. Lo stesso fanno gli altri capitalisti. Ma allora l'operaio non può far fronte al suo quotidiano mantenimento con tre marchi, ne abbisogna invece anch'egli di quattro. Poiché si è supposto che tutte le altre circostanze restino identiche, il salario espresso in mezzi di sussistenza deve rimanere lo stesso, il salario espresso in denaro deve invece aumentare e precisamente da tre a quattro marchi al giorno. Ciò che i capitalisti sottraggono alla classe operaia sotto forma di profitto, glielo debbono restituire sotto forma di salario. Siamo precisamente al punto di partenza: se il salario determina il valore, non è possibile sfruttamento alcuno dell'operaio per mezzo del capitalista. Ma non è possibile neanche la formazione di un'eccedenza di prodotti; infatti, secondo il nostro presupposto, gli operai consumano precisamente tanto valore quanto ne producono. E poiché i capitalisti non producono nessun valore, non è dato scorgere di che cosa possano vivere. Ma se una tale eccedenza della produzione sul consumo, un tale fondo di produzione e di riserva tuttavia esiste, precisamente nelle mani dei capitalisti, non rimane altra spiegazione se non che gli operai consumano per il loro mantenimento semplicemente il *valore* delle merci, ma le merci stesse le hanno lasciate ai capitalisti per uso ulteriore.

O invece: se questo fondo di produzione e di riserva esiste realmente nelle mani della classe capitalistica, se realmente si è formato mediante accumulazione di profitto (lasciamo per ora fuori causa la rendita fondiaria), esso consiste necessariamente nell'eccedenza accumulata del prodotto del lavoro fornito dalla classe operaia alla classe capitalistica, eccedenza oltrepassante la somma di salari pagati dalla classe capitalistica alla classe operaia. Ma allora il valore non viene determinato dal salario, ma dalla quantità di lavoro, allora la classe operaia fornisce come prodotto di lavoro alla classe capitalistica una quantità di valore maggiore di quella che dalla classe capitalistica le viene pagata come salario e allora il profitto capitalistico, come tutte le altre forme di appropriazione di prodotto altrui non pagato, si spiega come semplice elemento costitutivo di questo plusvalore scoperto da Marx.

Incidentalmente: della grande scoperta con cui Ricardo apre la sua opera capitale:

"Che il valore di una merce (...) dipende dalla quantità di lavoro necessario alla sua produzione e non dal compenso più o meno alto pagato per questo lavoro "

Di questa scoperta che fa epoca, in tutto il "Corso" di economia non si dice niente in nessun luogo. Nella "Storia critica" essa viene liquidata con la frase oracolare:

"Non fu tenuto conto" (da Ricardo) "che la misura più o meno grande in cui il salario può (!) essere un'indicazione dei bisogni della vita (...) porta necessariamente con sé anche forme molteplici di valore!".

Frase, questa, con cui il lettore può pensare tutto quello che vuole e con cui la cosa più sicura sarebbe per lui il non pensare assolutamente niente.

Ed ora il lettore, delle cinque specie di valore che Dühring ci fornisce, si cerchi da se stesso quella che più gli aggrada: o il valore di produzione che viene dalla natura, o il valore di distribuzione che è stato creato dalla malvagità degli uomini e che è caratterizzato dal fatto che è misurato dall'erogazione di forza non contenuta in esso, o in terzo luogo il valore che è misurato per mezzo del tempo di lavoro, o in quarto luogo quello che è misurato per mezzo delle spese di

riproduzione o finalmente quello che è misurato per mezzo del salario. La scelta è ricca, la confusione completa e a noi non resta altro che esclamare con Dühring: "La dottrina del valore è la pietra di paragone della solidità dei sistemi economici!".

---

## VI. Lavoro semplice e lavoro composto

Dühring ha scoperto in Marx una cantonata economica grossolana, che è degna di un ginnasiale e contiene al tempo stesso un'eresia socialista pericolosissima. La teoria marxiana del valore

"non è altro che la solita (...) dottrina che il lavoro è causa di tutti i valori e che il tempo di lavoro è la misura di essi. In questo modo resta completamente oscuro quale idea ci si deve formare del valore specifico del cosiddetto lavoro qualificato (...) Certo, anche secondo la nostra teoria solo il tempo di lavoro impiegato può misurare i costi naturali e conseguentemente il valore assoluto dei beni economici; ma qui il tempo di lavoro di ciascuno dovrà essere considerato a priori come assolutamente eguale e dovrà riguardarsi soltanto il caso in cui le prestazioni più qualificate (...) per es. nell'uso di uno strumento (...) col tempo di lavoro individuale del singolo collabori anche quello di altre persone. Non è dunque vero, come nebulosamente immagina Marx, che il tempo di lavoro di qualcuno abbia in sé più valore di quello di un altro, perché qui sarebbe, per così dire, considerato un maggior tempo di lavoro medio; invece ogni tempo di lavoro, senza eccezioni e in linea di principio, quindi senza che se ne debba prendere una media, è di egual valore, e nelle prestazioni fornite da una persona, così come in ogni prodotto finito, si dovrà considerare solamente quanto tempo di lavoro di altre persone possa essere celato nell'erogazione di un tempo di lavoro in apparenza solo personale. Per la rigorosa validità della teoria non ha la minima importanza se sia uno strumento di produzione della mano o la mano stessa o la testa, ciò che non poteva acquisire la particolare qualità o capacità di prestazione senza il tempo di lavoro di altri. Marx, invece, nelle sue elucubrazioni sul valore non riesce a liberarsi dello spettro, che appare nello sfondo, di un tempo di lavoro qualificato. Ciò che gli ha impedito di andare sino in fondo in questa direzione è la mentalità tradizionale delle classi colte alle quali necessariamente deve apparire una mostruosità il riconoscere che dal punto di vista economico il tempo di lavoro del carrettiere e quello dell'architetto abbaino assolutamente lo stesso valore".

Il passo di Marx che provoca questa "violenta ira" di Dühring è molto breve. Marx indaga da che cosa sia determinato il valore delle *merci* e risponde: dal lavoro umano contenuto in esse. Questo, egli prosegue,

"è dispendio di quella semplice forza-lavoro che ogni uomo comune possiede in media nel suo organismo fisico, senza particolare sviluppo (...) Un lavoro complesso vale soltanto come lavoro semplice potenziato o piuttosto moltiplicato, cosicché una quantità minore di lavoro complesso è uguale a una quantità maggiore di lavoro semplice. L'esperienza insegna che questa riduzione avviene costantemente. Una merce può essere il prodotto del lavoro più complesso di tutti, ma il suo valore la equipara al prodotto di lavoro semplice e rappresenta quindi soltanto una determinata quantità di lavoro semplice. Le varie proporzioni nelle quali differenti generi di lavoro sono ridotti a lavoro semplice come loro unità di misura, vengono stabilite mediante un processo sociale estraneo ai produttori, e quindi appaiono a questi ultimi date dalla tradizione".



In Marx qui si tratta in primo luogo solo della determinazione del valore di *merci* e quindi di oggetti che, in seno ad una società costituita da produttori privati, vengono prodotti e mutuamente scambiati da questi produttori privati per conto privato. Qui dunque non si tratta affatto del "valore assoluto", sempre che questo possa mai esistere, ma di quel valore che vige in una forma determinata di società. Questo valore, in questa determinata accezione storica, si rivela prodotto e misurato dal lavoro umano incorporato nelle singole merci e questo lavoro umano si rivela ulteriormente come erogazione di semplice forza-lavoro. Ma non ogni lavoro è una mera erogazione di semplice forza-lavoro umana; numerosissimi generi di lavoro includono in sé abilità o cognizioni acquistate con fatica e con impiego di tempo e di denaro più o meno grande. Queste specie di lavoro composto producono nello stesso intervallo di tempo lo stesso valore di merci del lavoro semplice, delle erogazioni di forma-lavoro pura e semplice? Evidentemente no! Il prodotto dell'ora di lavoro composto è una merce di valore più alto, doppio o triplo, in confronto al prodotto dell'ora di lavoro semplice. Il valore dei prodotti del lavoro composto viene espresso, mediante questo confronto, in quantità determinate di lavoro semplice; ma questa riduzione del lavoro composto si compie mediante un processo sociale che si effettua alle spalle dei produttori, mediante un processo che qui, nello sviluppo della storia del valore, può essere solo constatato ma non spiegato.

Questo semplice fatto, che nell'attuale società capitalistica si compie giornalmente sotto ai nostri occhi, è quello che viene qui constatato da Marx. Questo fatto è tanto irrefutabile che lo stesso Dühring non osa contestarlo nel suo "Corso" né nella sua storia dell'economia, e l'esposizione di Marx è così semplice e penetrante che nessuno "è lasciato in una completa oscurità" tranne Dühring. Grazie a questa sua completa oscurità costui scambia il valore delle merci, di cui Marx si occupa esclusivamente, con "i costi naturali" che rendono l'oscurità ancora più completa, e addirittura con quel "valore assoluto" che sinora nell'economia che è a nostra conoscenza non ha mai avuto diritto di cittadinanza. Ma checché intenda Dühring con i suoi costi naturali, quale che sia quello dei suoi cinque generi di valore che abbia l'onore di rappresentare il valore assoluto, una cosa è certa: che in Marx di tutte queste cose non si parla e si parla invece solo del valore delle merci e che in tutta la sezione del "Capitale" che tratta del valore non c'è neanche la più piccola indicazione che ci dica se e in quali limiti Marx ritenga questa teoria del valore delle merci applicabile anche ad altre forme di società.

Non è dunque, prosegue Dühring,

"non è dunque vero, come nebulosamente immagina Marx, che il tempo di lavoro di qualcuno abbia in sé più valore di quello di un altro, perché qui sarebbe, per così dire, considerato un maggior tempo di lavoro medio; invece ogni tempo di lavoro, senza eccezioni e in linea di principio, quindi senza che se ne debba prendere una media, è di equal valore".

È una fortuna per Dühring che il destino non ne abbia fatto un industriale e lo abbia quindi preservato dal fissare il valore delle sue merci secondo questa nuova regola e con ciò dall'andare a cadere senza fallo tra le braccia della bancarotta. E che? Forse qui ci troviamo ancora nella società degli industriali? Niente affatto. Con i costi naturali ed il valore assoluto Dühring ci ha fatto fare un salto, un vero salto mortale dal cattivo mondo degli sfruttatori del presente alla sua comunità economica dell'avvenire, alla pura atmosfera celeste dell'eguaglianza e della giustizia, e dunque, sia pur prematuramente, noi dobbiamo già da ora dare un'occhiata a questo mondo nuovo.

È vero che, secondo la teoria di Dühring, anche nella comunità economica il valore dei beni economici viene misurato dal tempo di lavoro impiegato, ma con ciò il tempo di lavoro di ciascuno deve a priori esser considerato di valore rigorosamente eguale, ogni tempo di lavoro è senza eccezione e in linea di principio di valore assolutamente eguale e ciò senza che prima se ne debba prendere una media. E ora opponete a questo socialismo dell'eguaglianza radicale l'idea nebulosa di Marx che il tempo di lavoro di qualcuno abbia più valore del tempo di lavoro di un'altra persona, perché ci sarebbe condensato più lavoro medio, idea della quale lo tiene prigioniero la mentalità tradizionale delle classi colte alla quale necessariamente deve apparire una mostruosità il riconoscere che dal punto di vista economico il tempo di lavoro del carrettiere e quello dell'architetto abbiano assolutamente lo stesso valore!

Disgraziatamente Marx fa seguire nel "Capitale" al passo citato sopra la seguente piccola annotazione:

"Il lettore deve notare che qui non si parla di *salario* o valore che il lavoratore *riceve*, per es., per una giornata lavorativa, ma del *valore della merce*, nel quale *si oggettiva* la sua giornata lavorativa".

Marx, che sembra qui abbia presentito il suo Dühring, prende le sue precauzioni contro il pericolo che i suoi principi sopra esposti siano applicati sia pure soltanto al salario che nella società attuale dovrebbe essere pagato per un lavoro composto. E se Dühring, non contento di farlo egualmente, spaccia quei principi per i principi fondamentali secondo i quali Marx vorrebbe veder regolata la distribuzione dei mezzi di sussistenza nella società organizzata socialisticamente, ciò costituisce una falsificazione di una spudoratezza che ha l'eguale solo nei romanzi della malavita.

Ma esaminiamo un po' più da vicino la dottrina della eguaglianza del valore. Ogni tempo di lavoro ha esattamente lo stesso valore, sia quello del carrettiere che quello dell'architetto. Quindi il tempo di lavoro, e conseguentemente il lavoro stesso, ha un valore. Ma il lavoro è il produttore di tutti i valori. Solo esso dà ai prodotti che si trovano in natura un valore in senso economico. Il valore stesso non è altro che l'espressione del lavoro umano socialmente necessario oggettivato in una cosa. Il lavoro non *può* dunque avere alcun valore. Tanto sarebbe possibile parlare di un valore del lavoro e volerlo determinare, quanto sarebbe possibile parlare del valore del valore, o voler determinare il peso non di un corpo pesante, ma di un peso stesso. Con uomini quali Owen, Saint-Simon e Fourier, Dühring se la sbriga con l'appellativo di alchimisti sociali. Ma, sottilizzando sul valore del tempo di lavoro, cioè del lavoro, dimostra di essere anche più in basso degli alchimisti veri e propri. Ed ora si misura l'audacia con cui Dühring imputa a Marx l'affermazione che il tempo di lavoro di qualcuno abbia in sé più valore di quello di un'altra persona, come se il tempo di lavoro e quindi il lavoro avesse un valore... a Marx che per primo ha spiegato come e perché il lavoro non *può* avere alcun valore!

Per il socialismo, che vuole liberare la forza-lavoro umana dalla sua posizione di *merce*, è di grande importanza che il lavoro non ha né può avere un valore. Con questo riconoscimento cadono tutti i tentativi che Dühring ha ereditato dal socialismo operaio primitivo, di regolare la futura distribuzione dei mezzi di sussistenza come una specie di salario più elevato. Da esso consegue ulteriormente il riconoscimento che la distribuzione, nella misura in cui viene dominata da considerazioni puramente economiche, sarà regolata nell'interesse della produzione e che la produzione viene favorita al massimo da un modo di distribuzione che permetta a *tutti* i membri della società di sviluppare, conservare ed esercitare le proprie capacità il più che sia possibile in tutte le direzioni. Alla mentalità delle classi colte, ereditata da Dühring, deve certamente apparire una mostruosità che non ci debbano più essere carrettieri ed architetti di professione e che l'uomo, che in una mezz'ora ha dato delle istruzioni come architetto, per un certo tempo possa anche spingere un carro sia a che venga di nuovo richiesta la sua attività di architetto. Bel socialismo, che eterna la professione del carrettiere!

Se l'eguaglianza di valore del tempo di lavoro deve avere il significato che ogni operaio in tempo pari produca pari valore senza che neppure se ne debba prendere una media, essa è evidentemente falsa. Dati due operai che esercitino anche lo stesso ramo di attività, il valore che essi producono in un'ora varia a seconda dell'intensità del lavoro e dell'abilità; a questo malanno -che tuttavia non è tale che per della gente à la Dühring- non può neppure portare rimedio nessuna comunità economica, almeno sul nostro pianeta. Che cosa resta allora della completa eguaglianza di valore di ogni e qualsiasi lavoro? Nient'altro che la pura e semplice frase roboante, che non ha altra base economica che non l'incapacità di Dühring di distinguere tra determinazione del valore mediante il lavoro e determinazione del valore mediante il salario... nient'altro che l'ukas, la legge fondamentale della nuova comunità economica: a pari tempo di lavoro, pari salario! Ma allora i vecchi comunisti-operai francesi e Weitling avevano ragioni molto migliori per sostenere la loro eguaglianza di salario.

Come si risolve dunque tutta questa importante questione della corresponsione di un salario più elevato per un lavoro composto? Nella società dei produttori privati, i privati o le loro famiglie fanno fronte alle spese per l'istruzione dell'operaio qualificato; spetta allora anzitutto ai

privati il più alto prezzo della forza-lavoro qualificata: lo schiavo abile è comprato a più caro prezzo, il salariato abile ha un salario più alto. Nella società organizzata socialisticamente queste spese sono affrontate dalla società, ad essa appartengono perciò anche i frutti, i valori maggiori che vengono prodotti dal lavoro composto. Lo stesso operaio non ha maggiori diritti da rivendicare. Da tutto ciò incidentalmente consegue la morale della favola che la rivendicazione cara all'operaio "del provento integrale del lavoro" ha anch'essa qualche volta i suoi punti deboli.

## VII. Capitale e plusvalore

"Per cominciare, per quanto riguarda il capitale, Marx non accetta il concetto universalmente corrente in economia, secondo il quale il capitale è un mezzo di produzione prodotto esso stesso e tenta invece di sublimarlo in una più specifica idea storico-dialettica che si addentra nel giuoco delle metamorfosi dei concetti e della storia. Secondo lui il capitale nasce dal denaro, e costituisce una fase storica che comincia col secolo XVI, cioè con gli inizi di un mercato mondiale, che si presuppone siano avvenuti in quest'epoca. Ora, è chiaro che in una tale concezione il rigore dell'analisi economica venga perduto. In concezioni tanto confuse che vorrebbero essere per metà storiche e per metà logiche e che invece sono in realtà soltanto prodotti bastardi di fantasie storiche e logiche, il potere di distinzione dell'intelletto naufraga insieme con ogni retto uso dei concetti", e così continua a chiacchierare per tutta una pagina; "(...) con la caratterizzazione che Marx ci dà del concetto di capitale non possono ingenerarsi che confusioni nella dottrina rigorosamente economica (...) facilonerie che si spacciano per verità logiche (...) fragilità dei fondamenti" ecc.

Quindi, secondo Marx, il capitale sarebbe nato dal denaro al principio del XVI secolo. È come se si dicesse che la moneta metallica ben tremila anni fa è nata dal bestiame, dato che prima, tra l'altro, il bestiame faceva le funzioni della moneta. Solo Dühring è capace di esprimersi in un modo così rozzo e maldestro. In Marx, nell'analisi delle forme economiche, nel cui seno avviene il processo di circolazione delle merci, come ultima forma appare il denaro.

"Questo ultimo prodotto della circolazione delle merci è la *prima forma fenomenica* del capitale. Dal punto di vista storico, il capitale si contrappone dappertutto alla proprietà fondiaria, nella forma di denaro, come patrimonio in denaro, capitale mercantile e capitale usuraio (...) La stessa storia si svolge ogni giorno sotto i nostri occhi. Ogni nuovo capitale calca la scena, cioè il mercato - mercato delle merci, mercato del lavoro, mercato del denaro- in prima istanza come denaro, ancora e sempre. Denaro che si dovrà trasformare in capitale attraverso processi determinati."

Dunque, è ancora una volta un fatto quello che Marx ha constatato. Incapace di contestarlo, Dühring lo deforma: il capitale nascerebbe dal denaro!

Marx indaga ora ulteriormente i processi per cui il denaro si trasforma in capitale e trova innanzitutto che la forma nella quale il denaro circola come capitale è il rovesciamento di quella forma nella quale circola come equivalente generale della merce. Il semplice possessore di merci vende per comprare; vende ciò di cui non ha bisogno e compra col denaro ricavato ciò di cui ha bisogno. Ai suoi inizi il capitalista comincia col comprare ciò di cui *non* ha bisogno egli stesso; compra per vendere e precisamente per vender più caro, per ricevere di ritorno il denaro che originariamente aveva investito nella compera, accresciuto di un incremento in denaro, e questo incremento Marx chiama *plusvalore*.

Da dove si origina questo plusvalore? Non può originarsi né dal fatto che il compratore abbia comprato le merci al di sotto del loro valore, né dal fatto che il venditore le venda al di sopra del loro valore. Infatti in entrambi i casi i guadagni e le perdite di ciascuno si compensano vicendevolmente perché ciascuno è alternativamente compratore e venditore. Non può neanche

originarsi da truffa; infatti la truffa può certo arricchire l'uno alle spese dell'altro, ma non può aumentare in modo generale la somma totale posseduta da entrambi e quindi neppure la somma dei valori circolanti in genere. "L'insieme della classe dei capitalisti di un paese non può sfruttare se stessa".

Eppure noi troviamo che l'insieme della classe dei capitalisti di ogni paese si arricchisce continuamente sotto i nostri occhi, vendendo più caro di quanto ha comprato e appropriandosi plusvalore. Siamo dunque al punto di partenza: da dove si origina questo plusvalore? La questione, che deve risolversi, e precisamente su un piano *puramente economico*, escludendo ogni truffa e ogni intromissione di qualsiasi violenza, è questa: come è possibile vendere costantemente più caro di quanto si è comprato, presupponendo pure che valori eguali vengano costantemente scambiati con valori eguali?

La soluzione di questa questione costituisce il merito più grande dell'opera di Marx. Essa diffonde chiara luce solare su quel campo dell'economia in cui i socialisti del passato, non meno degli economisti borghesi, brancolavano nella più profonda oscurità. Da essa prende inizio, in essa ha il suo centro il socialismo scientifico.

Ecco questa soluzione. L'incremento di valore del denaro che deve trasformarsi in capitale non può avere luogo in questo stesso *denaro*, né provenire *dall'atto della compra* poiché questo denaro costituisce qui solo il prezzo della merce e questo prezzo, dato il nostro presupposto che si scambiano valori eguali, non differisce dal valore della merce. Ma per la stessa ragione l'incremento di valore non può provenire neppure dalla *vendita* della merce. Il cambiamento quindi deve aver luogo nella *merce* che viene comprata, non però nel suo *valore*, poiché essa viene comprata e venduta secondo il suo valore, ma nel suo *valore d'uso* come tale; cioè il cambiamento di valore deve sorgere dall'uso della merce.

"Per estrarre valore dal consumo di una merce, il nostro possessore di denaro dovrebbe esser tanto fortunato da scoprire (...) sul mercato, una merce il cui valore d'uso stesso possedesse la peculiare qualità d'essere fonte di valore; tale dunque che il suo consumo reale fosse, esso stesso, oggettivazione di lavoro, e quindi *creazione di valore*. Il possessore di denaro trova sul mercato tale merce specifica: è la capacità di lavoro, ossia la *forza-lavoro*".

Se, come abbiamo visto, il lavoro come tale non può avere un valore, non avviene affatto così per la *forza-lavoro*. Questa acquista un valore non appena diventa *merce*, quale in realtà è oggi, e questo valore, "come quello di ogni altra merce, è determinato dal tempo di lavoro necessario alla produzione e quindi anche alla riproduzione di questo articolo specifico", cioè è determinato dal tempo di lavoro che è necessario per la produzione dei mezzi di sussistenza di cui abbisogna il lavoratore per mantenersi in condizione di essere capace di lavorare e per riprodurre la propria specie. Supponiamo che questi mezzi di sussistenza rappresentino giornalmente un lavoro di sei ore. Agli inizi, il nostro capitalista, che per condurre la sua impresa compra forza-lavoro, cioè prende in affitto un operaio, paga dunque a questo operaio il pieno valore giornaliero della sua forza-lavoro se gli corrisponde una somma di denaro che rappresenta del pari sei ore di lavoro. L'operaio dunque, allorché ha lavorato sei ore al servizio del futuro capitalista, ha restituito a costui il suo esborso per il suo valore giornaliero della forza-lavoro che gli viene pagata. Ma in questo modo il denaro non si sarebbe trasformato in capitale, non avrebbe prodotto alcun plusvalore. Il compratore della forza-lavoro ha perciò una maniera di vedere completamente diversa sulla natura dell'affare che ha concluso. Il fatto che siano necessarie sei ore di lavoro per mantenere in vita l'operaio ventiquattr'ore, non impedisce che egli lavori dodici ore su ventiquattro. Il valore della forza-lavoro e la sua utilizzazione nel processo lavorativo sono due grandezze diverse. Il possessore di denaro ha pagato il valore di un giorno della forza-lavoro, a lui appartiene quindi anche il suo uso durante il giorno intero, il lavoro della durata di un giorno. Che il valore *creato* dal suo uso durante il giorno sia doppio del suo proprio valore di un giorno, questo fatto costituisce una particolare fortuna per il compratore, ma secondo le leggi dello scambio delle merci non è affatto un torto fatto al venditore. L'operaio dunque, secondo la nostra ipotesi, *costa* al possessore di denaro il valore prodotto da sei ore di lavoro, ma gli *fornisce* giornalmente il valore prodotto da dodici ore di lavoro. Differenza a profitto del possessore di denaro: sei ore di pluslavoro non pagato,

plusprodotto non pagato in cui è incorporato il lavoro di sei ore. Il giuoco è fatto. È stato prodotto il plusvalore, il denaro si è trasformato in capitale.

Col mostrare in questo modo come nasce il plusvalore, e come solo sotto il dominio delle leggi che regolano lo scambio delle merci il plusvalore possa nascere, Marx ha messo a nudo il meccanismo dell'attuale modo di produzione capitalistico e del modo di produzione che su di esso è basato, e ha svelato il nucleo intorno al quale si è cristallizzato tutto l'odierno ordinamento della società.

Questa produzione di capitale ha tuttavia una condizione preliminare essenziale:

"Per trasformare il denaro in capitale il possessore di denaro deve trovare sul mercato delle merci il *lavoratore libero*; libero nel duplice senso che disponga della propria forza lavorativa come propria merce, nella sua qualità di libera persona, e che, d'altra parte, non abbia da vendere altre merci, che sia privo ed esente, libero di tutte le cose necessarie per la realizzazione della sua forza-lavoro".

Ma questo rapporto tra possessori di denaro o di merci da una parte e possessori di null'altro che la propria forza-lavoro dall'altra, non è un rapporto conforme ad alcuna legge di natura, né comune a tutti i periodi storici,

"esso stesso è evidentemente il risultato di uno svolgimento storico precedente, il prodotto (...) del tramonto di tutta una serie di formazioni più antiche della produzione sociale".

E precisamente questo lavoratore libero ci si presenta in massa per la prima volta nella storia intorno alla fine del XV e al principio del XVI secolo, in seguito alla dissoluzione del modo di produzione feudale. Ma con questo fatto e con la creazione del commercio mondiale e del mercato mondiale, che risalgono alla stessa epoca, furono poste le basi sulle quali la massa della ricchezza mobiliare esistente si doveva sempre più trasformare in capitale e il modo di produzione capitalistico indirizzato alla produzione di plusvalore doveva sempre più diventare il modo esclusivamente dominante.

Sin qui noi abbiamo seguito le "concezioni confuse" di Marx, questi "prodotti bastardi di fantasie storiche e logiche" nelle quali "il potere di distinzione dell'intelletto naufraga insieme con ogni retto uso dei concetti". È tempo ora di opporre a queste "facilonerie" le "verità logiche profonde" e il "procedimento definitivo e rigorosamente scientifico nel senso in cui è inteso dalle scienze esatte", quali ci sono offerti da Dühring.

Quindi, riguardo al capitale, Marx non accetta "il concetto universalmente corrente in economia, secondo il quale il capitale è un mezzo di produzione prodotto esso stesso"; e dice invece che una somma di valori si trasforma in capitale solo se la si *valorizza* formando un plusvalore. e che cosa dice Dühring?

"Il capitale è una sorgente di mezzi economici di potere per la continuazione della produzione *e per la formazione di partecipazioni ai frutti della forza-lavoro generale.*"

Per quanto oracolarmente e sciattamente tutto questo ancora una volta sia espresso, una cosa è sicura: la sorgente di mezzi economici di potere ha un bel continuare la produzione per l'eternità, ma, secondo le precise parole di Dühring, non diventerà mai capitale sino a quando non formerà "partecipazioni ai frutti della forza-lavoro generale", cioè sino a quando non forma un plusvalore o almeno un plusprodotto. La colpa dunque che Dühring rimprovera a Marx, di non accettare il concetto di capitale universalmente corrente in economia, non solo la commette egli stesso, ma commette inoltre un maldestro plagio di Marx, "malamente celato" da un linguaggio roboante.

A p. 262 questo concetto viene ulteriormente sviluppato:

"Il capitale in senso sociale" (e un capitale in senso non sociale Dühring ha ancora da scoprirlo) "è cioè specificatamente diverso dal puro mezzo di produzione; infatti, mentre quest'ultimo ha solo un carattere tecnico e in ogni circostanza è necessario, quello è caratterizzato dalla sua forza sociale di appropriazione e di partecipazione. Il capitale sociale in gran parte non è altro certamente che il mezzo di produzione tecnico *nella sua funzione sociale*; ma questa funzione è anche precisamente quella che... deve sparire".

Se riflettiamo che è stato proprio Marx colui che per primo ha messo in rilievo la "funzione sociale" per mezzo della quale, soltanto, una somma di valore diventa capitale, dovrà certamente "ogni attento osservatore del fatto aver la certezza che con la caratterizzazione data da Marx al concetto di capitale si creerà soltanto della confusione"... ma non, come pensa Dühring, nella rigorosa dottrina economica, ma come mostra il sillogismo, unicamente e solamente nella testa dello stesso Dühring, che nella "storia critica" ha già dimenticato in che gran misura abbia usato nel "Corso" il suddetto concetto di capitale.

Tuttavia Dühring non è pago di prendere in prestito da Marx, sia pure in forma "purgata", la sua definizione di capitale. E deve seguirlo anche "nel giuoco delle metamorfosi dei concetti e della storia" e ciò malgrado la sua migliore convinzione che da tutto questo non possono risultare altro che "concezioni confuse", "facilonerie", "fragilità delle basi", ecc. Da dove si origina questa "funzione sociale" del capitale, che lo rende atto ad appropriarsi dei frutti del lavoro altrui e per cui solamente si distingue dal semplice mezzo di produzione? Essa non è fondata, dice Dühring, "sulla natura dei mezzi di produzione e sulla loro indispensabilità tecnica". È dunque sorta storicamente, e Dühring ci ripete a p. 252 solo ciò che avevamo già udito dieci volte, quando egli spiega l'origine del capitale mediante la vecchia storiella dei due uomini, dei quali, agli inizi della storia, l'uno trasforma il suo mezzo di produzione in capitale facendo violenza sull'altro. Ma, non contento di attribuire un'origine storica alla funzione sociale mediante la quale soltanto una somma di valore si trasforma in capitale, Dühring ne profetizza anche una fine storica. Questa funzione "è anche precisamente quella che deve sparire". Un fenomeno che è sorto storicamente e a sua volta storicamente scompare, di solito, parlando in linguaggio comune, viene chiamato "una fase storica". Quindi il capitale è una fase storica non solo per Marx, ma anche per Dühring e siamo perciò costretti a concludere che qui ci troviamo tra i gesuiti. Se due uomini fanno la stessa cosa, questa cosa non è la stessa. Se Marx dice che il capitale è una fase storica, questa è una concezione confusa, un prodotto bastardo di fantasie storiche e logiche nelle quali il potere di distinzione naufraga insieme con ogni corretto uso dei concetti. Se Dühring dice del pari che il capitale rappresenta una fase storica, questa è una prova dell'acutezza dell'analisi economica e del procedimento definitivo e rigorosamente scientifico nel senso in cui è inteso dalle scienze esatte.

In che cosa l'idea del capitale di Dühring si distingue da quella di Marx?

"Il capitale" dice Marx, "non ha inventato il *pluslavoro*. Ovunque una parte della società posseda il monopolio dei mezzi di produzione, il lavoratore, libero o schiavo, deve aggiungere al tempo di lavoro necessario al suo sostentamento tempo di lavoro eccedente per produrre i mezzi di sostentamento per il possessore dei mezzi di produzione" (Marx, "Capitale", I, seconda edizione, pag. 227).

Pluslavoro, lavoro eccedente il tempo necessario per il mantenimento dell'operaio, e appropriazione da parte di altri del prodotto di questo pluslavoro, sfruttamento del lavoro, è dunque fenomeno comune a tutte le forme di società esistite sinora, nella misura in cui queste si sono mosse sul piano degli antagonismi di classe. Ma solo allorché il prodotto di questo pluslavoro assume la forma del plusvalore, allorché il proprietario dei mezzi di produzione trova di fronte a sé come oggetto dello sfruttamento il lavoratore libero, libero da vincoli sociali e libero da un possesso proprio, e lo sfrutta ai fini della produzione di *merci*, solo allora, secondo Marx, il mezzo di produzione assume il carattere specifico di capitale. E questo è accaduto in misura rilevante solo dalla fine del XV e dal principio del XVI secolo.

Dühring, per contro, dichiara capitale *ogni* sorta di mezzi di produzione che "forma partecipazioni ai frutti della forza-lavoro generale" e che quindi ha per risultato pluslavoro in una forma qualsiasi. In altri termini Dühring si appropria il pluslavoro scoperto da Marx per uccidere con esso il plusvalore, egualmente scoperto da Marx, ma che per il momento non gli conviene. Per Dühring, dunque, non solo la ricchezza mobiliare e immobiliare dei cittadini corinzi e ateniesi, con la loro economia fondata sulla schiavitù, ma anche quella dei grandi proprietari terrieri romani del periodo imperiale e non meno quella dei baroni feudali nel medioevo, nella misura in cui servivano in una maniera qualsiasi alla produzione, tutte, senza distinzione, sarebbero capitale.

Dühring stesso accetta dunque "riguardo al capitale, non il concetto comunemente corrente secondo il quale esso sarebbe un mezzo di produzione prodotto a sua volta", ma invece un concetto completamente opposto che include perfino i mezzi di produzione che non sono stati prodotti come la terra e le sue risorse naturali. Ma l'idea secondo cui il capitale sarebbe semplicemente un "mezzo di produzione prodotto a sua volta", è un'idea comunemente corrente nell'economia volgare. Al di fuori di questa economia volgare tanto cara a Dühring, il "mezzo di produzione prodotto a sua volta", o in generale una somma di valore, diventa capitale solo per il fatto che produce profitto o interesse, cioè si appropria del plusprodotto di lavoro non pagato nella forma di plusvalore, e precisamente se lo appropria in queste due determinate sottospecie di plusvalore. Resta così assolutamente irrilevante il fatto che tutta l'economia borghese sia prigioniera dell'idea che la proprietà di produrre profitto o interesse sia per se stessa inerente ad ogni somma di valore che in condizioni normali venga impiegata nella produzione o nello scambio. Capitale e profitto o capitale e interesse sono nell'economia classica altrettanto indivisibili, stanno nello stesso rapporto tra loro come causa ed effetto, padre e figlio, ieri e oggi. Ma la parola capitale si incontra nel suo moderno significato economico per la prima volta nell'epoca in cui la cosa stessa fa la sua comparsa, nell'epoca in cui la ricchezza mobiliare acquista sempre più la funzione di capitale, sfruttando il pluslavoro di liberi lavoratori per produrre merci, e precisamente questa parola viene introdotta dalla prima nazione capitalistica della storia: l'Italia del XV e XVI secolo. E se Marx per la prima volta ha analizzato sino alle fondamenta il modo di appropriazione peculiare del capitale moderno, se ha messo d'accordo il concetto di capitale coi fatti dai quali in ultima istanza era stato dedotto e ai quali deve la sua esistenza, se con ciò Marx ha liberato questo concetto economico da tutte le idee oscure e incerte che vi erano rimaste attaccate ancora nell'economia classica borghese e tra i socialisti sino ad ora, è stato dunque precisamente Marx che ha applicato quel "procedimento scientifico definitivo e rigoroso" che Dühring ha sempre sulle labbra e di cui con tanto dolore sentiamo in lui la mancanza.

In effetti le cose vanno per Dühring in modo completamente diverso. Costui non è contento di aver prima inveito contro la rappresentazione di capitale come fase storica definendolo un "prodotto bastardo di fantasie storiche e logiche", e di averla poi egli stesso presentata come un fase storica. Dichiara anche che sono, in blocco, capitale anche *tutti* i mezzi economici di potere e *tutti* i mezzi di produzione che si appropiano "partecipazioni ai frutti della forza-lavoro generale", inclusa quindi anche la proprietà fondiaria esistente in tutte le società classiste; la qual cosa però non gli impedisce affatto di distinguere, nel corso ulteriore dell'indagine, proprietà terriera e rendita fondiaria nella maniera in cui tradizionalmente si distinguono capitale e profitto e di caratterizzare come capitale solo quei mezzi di produzione che producono profitto o interesse, come più diffusamente si può vedere a p. 156 e sgg. del "Corso". Con lo stesso diritto Dühring potrebbe includere immediatamente sotto il nome di locomotiva anche cavalli, buoi, asini e cani perché anche con questi mezzi di trasporto si potrebbe far muovere un veicolo e potrebbe rimproverare agli ingegneri moderni che, limitando il nome di locomotiva alle moderne vetture a vapore, ne hanno fatto una fase storica, che hanno usato concezioni confuse, prodotti bastardi di fantasie storiche e logiche, ecc., e dichiarare infine che cavalli, asini, buoi e cani sono pure da escludere dalla denominazione di locomotiva e che questa denominazione vale solo per le vetture a vapore. E allora siamo costretti a dire ancora una volta che precisamente la concezione dühringiana del capitale è quella nella quale va perduto ogni rigore dell'analisi economica e naufraga il potere di distinzione insieme con ogni retto uso dei concetti e che le concezioni confuse, il disorientamento, le facilonerie, che vengono spacciate

per profonde verità logiche, e la fragilità delle basi sono in piena fioritura precisamente in Dühring.

Ma tutto questo non ha importanza. A Dühring con ciò resta pure la gloria di avere scoperto il centro di gravità intorno al quale si muove sinora tutta l'economia, tutta la politica e tutta la giurisprudenza, in una parola tutta la storia che si è svolta sinora. Eccolo:

"Forza e lavoro sono i due fattori principali che entrano in giuoco nella formazione dei rapporti sociali".

In questa unica frase è racchiusa tutta la costituzione del mondo economico sinora esistente. Essa è straordinariamente breve e così suona:

Articolo primo: il lavoro produce.

Articolo secondo: la forza distribuisce.

E con ciò "parlando da uomini e francamente" tutta la sapienza economica di Dühring è esaurita.

---

### VIII. Capitale e plusvalore (conclusione)

"Secondo il modo di vedere di Marx il salario rappresenta solo il pagamento di quel tempo di lavoro in cui l'operaio è effettivamente attivo per rendere possibile la propria esistenza. Ora per questo è sufficiente un numero di ore alquanto piccolo; tutto il resto della giornata lavorativa, spesso molto prolungata, costituisce un'eccedenza nella quale è contenuto quello che dal nostro autore è chiamato "plusvalore" o, detto nella lingua comunemente corrente, l'utile del capitale. Prescindendo dal tempo di lavoro che in ogni grado della produzione è già contenuto nei mezzi di lavoro e nelle relative materie prime, quell'eccedenza della giornata lavorativa rappresenta la parte dell'imprenditore capitalista. Il prolungamento della giornata lavorativa costituisce perciò un guadagno di puro sfruttamento a beneficio del capitalista."

Secondo Dühring, quindi, il plusvalore di Marx non sarebbe altro che ciò che in linguaggio comunemente corrente si chiama utile del capitale o profitto. Ascoltiamo Marx stesso. A p. 195 del "Capitale" il plusvalore viene spiegato dalle parole che seguono questo termine in parentesi : "Interesse, profitto, rendita". A p. 210 Marx dà un esempio in cui una somma di plusvalore di 71 scellini appare nelle sue diverse forme distributive: decime, imposte statali e locali 21 scellini, rendita fondiaria 28 scellini, profitto e interesse del fittavolo 22 scellini, totale del plusvalore 71 scellini. A p. 542 Marx dichiara che una delle più gravi lacune di Ricardo è il fatto che neppure lui "ha mai indagato il plusvalore come tale, ossia indipendentemente dalle sue forme particolari quali il profitto, la rendita fondiaria, ecc.", e che perciò confonde immediatamente le leggi del saggio sul plusvalore con le leggi sul saggio del profitto; per contro Marx annuncia:

"Dimostrerò più avanti, nel libro terzo, che, date determinate circostanze, uno stesso saggio del plusvalore può esprimersi in differentissimi saggi del profitto e che differenti saggi del plusvalore possono esprimersi in uno stesso saggio del profitto".

A p. 587 si legge:

"Il capitalista che *produce* il plusvalore, cioè estrae direttamente dagli operai il lavoro non retribuito e lo fissa in merci, è sì il primo ad appropriarsi questo plusvalore, ma non è affatto l'ultimo suo proprietario. Deve in un secondo tempo *spartirlo* con capitalisti che compiono altre funzioni nel complesso generale della produzione sociale, con i proprietari fondiari, ecc.



Quindi il plusvalore *si scinde* in parti differenti. I suoi frammenti toccano a differenti categorie di persone e vengono ad avere *forme* differenti, autonome tra loro, come profitto, interesse, guadagno commerciale, rendita fondiaria, ecc. Queste *forme trasmutate del plusvalore* potranno essere trattate solo nel libro terzo".

E parimenti in molti altri passi.

Non ci si può esprimere più chiaramente. In ogni occasione Marx richiama l'attenzione sul fatto che il suo plusvalore non deve affatto essere scambiato col profitto o utile del capitale e che quest'ultimo è invece una forma subordinata e molto spesso perfino solo un frammento del plusvalore. Se Dühring afferma tuttavia che il plusvalore di Marx "è detto nel linguaggio comunemente corrente, l'utile del capitale" e se è un fatto che tutto il libro di Marx si aggira intorno al plusvalore, solo due casi sono possibili: o non ne sa di più, e in questo caso deve avere una spudoratezza senza pari per attaccare un libro di cui ignora il contenuto essenziale. O ne sa di più, e allora commette una falsificazione intenzionale.

Proseguendo:

"L'odio velenoso che Marx nutre per questo modo di intendere lo sfruttamento è fin troppo comprensibile. Ma è possibile una collera più violenta e un riconoscimento ancora più pieno del carattere di sfruttamento che ha la forma economica fondata sul lavoro salariato, senza accettare per questo quella posizione teorica che si esprime nella teoria marxiana di un plusvalore".

L'espressione teorica di Marx, ricca di buone intenzioni, ma errata, gli è causa di un odio velenoso contro lo sfruttamento; la passione, in sé morale, riveste un'espressione immorale in conseguenza della "posizione teorica falsa" e si manifesta in ignobile odio e in bassa velenosità, mentre il procedimento scientifico definitivo e rigorosissimo di Dühring si estrinseca in una passione morale di natura adeguatamente nobile, in una collera che, anche nella sua collera, è moralmente e inoltre quantitativamente superiore all'odio velenoso, in una collera violenta. Mentre Dühring è intento a compiacersi di se stesso, vediamo da che cosa ha origine questa collera più violenta.

"Sorge in effetti", ci dice in seguito, "la questione del come gli imprenditori in concorrenza siano in condizione di realizzare durevolmente il pieno prodotto del lavoro, e con esso il plusprodotto, ad un valore che supera i costi naturali di produzione nella misura indicata nella proporzione dell'eccedenza delle ore di lavoro, cui abbiamo accennato. Una risposta a questa questione non si può trovare nella dottrina di Marx e precisamente per la semplice ragione che in questa dottrina non c'è neppure il posto dove porre la questione. Il carattere di lusso della produzione fondata sul lavoro assoldato non è affatto affrontato con serietà e l'ordinamento sociale, con le sue posizioni di spoliamento, non è stato riconosciuto in nessun modo come la ragione ultima della schiavitù bianca. Al contrario l'elemento politico-sociale ha sempre dovuto essere spiegato partendo dall'elemento economico."

Ma dai passi citati sopra abbiamo visto che Marx non afferma in nessun modo che il plusprodotto sia venduto in ogni circostanza e in media secondo il suo pieno valore dal capitalista industriale che è il primo ad appropriarselo, come qui suppone Dühring. Marx dice espressamente che anche l'utile commerciale costituisce una parte del plusvalore e questo, dati i presenti presupposti, è possibile solo nel caso il fabbricante venda al commerciante il suo prodotto *al di sotto* del suo valore e gli ceda così una parte del bottino. La questione come viene qui impostata non potrebbe invero trovar posto in Marx. Imposta razionalmente essa suona così: Come il plusvalore si trasforma nelle sue forme subordinate: profitto, interesse, utile commerciale, rendita fondiaria, ecc.? E questa questione invero Marx promette di risolverla nel terzo libro. Ma se Dühring non può aspettare che sia pubblicato il secondo volume del

"Capitale", dovrebbe frattanto cercare un po' più attentamente nel primo volume. Potrebbe allora, oltre ai passi già citati, leggere per es. a p. 323 che, secondo Marx, le leggi immanenti della produzione capitalistica agiscono nel movimento esterno dei capitali come leggi coercitive della concorrenza e che in questa forma si presentano alla coscienza del singolo capitalista come motivi determinanti; e che quindi un'analisi scientifica della concorrenza è possibile solo allorché si colga la natura interna del capitale, precisamente come il movimento apparente dei corpi celesti è intelligibile solo a colui che conosce il loro movimento reale, ma non percettibile sensibilmente; quindi Marx mostra con un esempio come una legge determinata, la legge del valore, si manifesti ed eserciti la sua forza motrice, in un caso determinato, nella concorrenza. Dühring poteva già desumere da questo esempio che la concorrenza esercita una funzione capitale nella distribuzione del plusvalore, e con un po' di riflessione queste indicazioni, date nel primo volume, sono in realtà sufficienti per far conoscere, almeno nelle sue linee generali, la trasformazione del plusvalore nelle sue forme subordinate.

Per Dühring è invece proprio la concorrenza l'ostacolo assoluto alla comprensione di questo fenomeno. Egli non può comprendere come gli imprenditori in concorrenza possano realizzare durevolmente il pieno prodotto del lavoro, e con esso il plusprodotto, ad un valore tanto superiore ai costi naturali di produzione. Ci si esprime qui con quel naturale "rigore" che in effetti è trascuratezza. Per *Marx*, invero, il plusprodotto come tale non ha *assolutamente nessun costo di produzione*, è quella parte del prodotto che al capitalista *non costa nulla*. Se dunque gli imprenditori in concorrenza volessero realizzare il plusprodotto al valore dei costi naturali di produzione, dovrebbero *regalarlo*. Ma non fermiamoci a tali "particolarità micrologiche". In realtà gli imprenditori in concorrenza non realizzano giornalmente il prodotto del lavoro ad un valore superiore ai costi naturali di produzione? Per Dühring i costi naturali di produzione consistono "in erogazione di lavoro, ossia di forza, la quale erogazione a sua volta, nelle sue basi ultime, può essere misurata dalle spese alimentari"; quindi, nella società attuale, questi costi consistono in spese effettivamente erogate in materia prima, mezzi di lavoro e salario, a differenza del "tributo", del profitto, dell'aggiunta estorta con la spada in pugno. Ora è noto a tutti che nella società in cui viviamo gli imprenditori in concorrenza *non* realizzano le loro merci al valore dei loro costi naturali di produzione, ma vi caricano la pretesa aggiunta, il profitto, e di regola la ricevono anche. La questione che, come credeva Dühring, bastava porre per rovesciare con un soffio tutto l'edificio di Marx, come la buon'anima di Giosuè rovesciò le mura di Gerico, questa questione esiste dunque anche per la teoria economica di Dühring. Vediamo la sua risposta.

"La proprietà capitalistica", egli dice, "non ha alcun significato pratico e non si può realizzarne il valore e non si include in essa, ad un tempo, il potere indiretto sul materiale umano. Il prodotto di questa forza è il profitto del capitale e la grandezza di quest'ultimo dipenderà perciò dall'ambito e dall'intensità dell'esercizio di questo dominio (...) Il profitto del capitale è un'istituzione politica e sociale che agisce con più forza della concorrenza. Gli imprenditori sotto questo rapporto agiscono come ceti e ognuno singolarmente mantiene la propria posizione. Una certa misura di profitto del capitale è una necessità per il genere di economia dominante."

Purtroppo continuiamo ancora a non sapere in che modo gli imprenditori in concorrenza siano in condizione di valorizzare durevolmente il prodotto del lavoro al di sopra dei costi naturali di produzione. È impossibile che Dühring abbia una così bassa opinione del suo pubblico da pascerlo della frase che il profitto sia al di sopra della concorrenza come al suo tempo il re di Prussia era al di sopra della legge. Gli espedienti con cui il re di Prussia raggiunse la sua posizione al di sopra della legge ci sono noti; gli espedienti con cui il profitto del capitale arriva ad essere più forte della concorrenza, ecco precisamente ciò che Dühring ci deve spiegare e che ostinatamente si rifiuta di spiegarci. Neanche può avere qui nessuna importanza il fatto che, come egli dice, gli imprenditori agiscano sotto questo rapporto come ceti e che così ognuno singolarmente mantenga la propria posizione. Dobbiamo forse credergli sulla parola che sia sufficiente che un certo numero di persone agiscano come ceti, perché ognuno singolarmente mantenga la propria posizione? I membri delle corporazioni medievali, i nobili

francesi del 1789, è noto, agivano molto decisamente come ceto, eppure andarono in rovina. Pure l'esercito prussiano a Jena agiva come ceto, ma, invece di mantenere la sua posizione, dovette prendere la fuga e poi, perfino, capitolare a pezzi. Egualmente non può bastarci l'assicurazione che una certa misura di profitto del capitale sia una necessità per il genere di economia dominante: infatti si tratta precisamente di mostrare il *perché* di questo fatto. Non ci avviciniamo alla meta neanche di un passo allorché Dühring ci informa:

"Il dominio del capitale si è sviluppato in connessione col dominio del suolo. Una parte dei lavoratori agricoli servi si è trasformata nelle città in lavoratori dell'industria e finalmente in materiale di fabbrica. Dopo la rendita fondiaria si è formata, come una seconda forma della rendita del possesso, il profitto del capitale".

Anche prescindendo dall'insensatezza storica di quest'affermazione, essa rimane sempre una semplice affermazione e si limita ad asserire ripetutamente ciò che precisamente dovrebbe spiegare e dimostrare. Non possiamo quindi venire ad altra conclusione se non che Dühring è incapace di rispondere alla sua propria domanda: come gli imprenditori concorrenti siano in condizione di valorizzare durevolmente il prodotto del lavoro al di sopra dei costi naturali di produzione; cioè egli è incapace di spiegare l'origine del profitto. Altro non gli resta che decretare senza tante storie: il profitto del capitale è il prodotto della *forza*, il che certamente si accorda con l'art. 2 della costituzione dühringiana della società: la forza distribuisce. Certo tutto questo è detto molto bene, ma ora "sorge la questione": la forza distribuisce... che cosa? Deve esserci qualche cosa da distribuire, altrimenti anche la forza più onnipotente con la più grande buona volontà non potrebbe distribuire niente. Il profitto che gli imprenditori concorrenti si mettono in tasca è qualche cosa di molto tangibile e di molto concreto, la forza lo può *prendere*, ma non lo può *produrre*. E se Dühring si rifiuta ostinatamente di spiegarci *in che modo* la forza prende il profitto dell'imprenditore, ci offre solo un silenzio di tomba come risposta alla domanda *da dove* lo prende. Dove non c'è niente, l'imperatore, come ogni altro potere, perde il suo diritto. Da niente non nasce niente e specialmente non nasce profitto. Se la proprietà capitalistica non ha nessun significato pratico e non si può valorizzare sino a quando non vi sia egualmente incluso il potere indiretto sul materiale umano, immediatamente risorge la questione: in primo luogo come la ricchezza capitalistica abbia raggiunto questo potere, questione che non è affatto risolta con le poche asserzioni citate sopra; in secondo luogo come questo potere si trasformi in valorizzazione del capitale, del profitto; e in terzo luogo da dove essa prenda questo profitto.

Da qualunque parte prendiamo l'economia dühringiana non faremo un passo avanti. Per tutte le cose spiacevoli, profitto, rendita fondiaria, salari di fame, asservimento del lavoratore, essa ha una sola parola di spiegazione: la forza e sempre di nuovo la forza, e la "collera violenta" di Dühring si risolve egualmente in collera contro la forza. Abbiamo visto in primo luogo che questo appello alla forza è un vano sotterfugio, un rinvio dal campo dell'economia a quello della politica, che non è in grado di spiegare nessun singolo fatto economico; e in secondo luogo che lascia senza spiegazione l'origine della forza stessa, e ciò prudentemente perché altrimenti dovrebbe arrivare al risultato che ogni forza sociale e ogni potere politico hanno la loro origine in condizioni economiche preliminari, nei modi di produzione e di scambio, dati dalla storia della società in ogni periodo.

Vediamo tuttavia se ci sarà possibile strappare all'inesorabile "profondissimo fondatore" dell'economia qualche altra ulteriore delucidazione sul profitto. Forse ci riuscirà se affronteremo la sua trattazione del salario. A p. 158 ci si dice:

"Il salario è la paga per il mantenimento della forza-lavoro e deve esser considerato esclusivamente come base della rendita fondiaria e del profitto del capitale. Per intendere con assoluta chiarezza i rapporti esistenti in questo campo, si immagini la rendita fondiaria e ulteriormente anche il profitto del capitale nella loro prima apparizione nella storia, senza salario, quindi sulla base della schiavitù e della servitù (...) Che debba essere mantenuto lo schiavo o il servo o il lavoratore salariato, ciò determina una differenza solo nel modo e

nella maniera in cui grava sui costi di produzione. *In ogni caso l'utile netto ottenuto mediante l'utilizzazione della forza-lavoro, costituisce il reddito del datore di lavoro (...)* Si vede dunque che (...) specificamente la contrapposizione fondamentale mediante la quale da una parte sta una specie qualsiasi di *rendita del possesso* e dall'altra il lavoro assoldato e privo di possesso non può cogliersi esclusivamente in uno dei membri di questa contrapposizione, ma in ogni caso solo e sempre in entrambi ad un tempo".

Ma rendita del possesso è, come apprendiamo a p. 188, una espressione comune per rendita fondiaria e profitto del capitale. Inoltre a p. 174 ci si dice:

"Il carattere del profitto del capitale è un'*appropriazione della parte principale dell'utile della forza-lavoro*. Il profitto del capitale è impensabile senza il correlativo del lavoro assoggettato direttamente o indirettamente in una forma qualsiasi".

E a p. 183:

Il salario "è in ogni caso null'altro che una paga per mezzo della quale devono essere assicurati in generale il mantenimento e la possibilità di riproduzione dell'operaio".

E finalmente a p. 195:

"La porzione spettante alla rendita fondiaria è necessariamente perduta per il salario e viceversa la porzione del generale rendimento (!) che tocca al lavoro deve essere sottratta ai redditi del possesso".

Dühring ci fa passare di sorpresa in sorpresa. Nella teoria del valore e nei capitoli seguenti sino alla dottrina della concorrenza inclusa, quindi da p. 1 a p. 155, i prezzi delle merci o valori si dividevano in primo luogo nei costi naturali di produzione o valore di produzione, cioè spese in materie prime, mezzi di lavoro e salario e, in secondo luogo, nell'aggiunta o valore di distribuzione, i tributi estorti con la spada in pugno a vantaggio della classe dei monopolisti; aggiunta che, come abbiamo visto, in realtà non poteva cambiare niente nella distribuzione della ricchezza, poiché doveva restituire con una mano quello che prendeva con l'altra e che inoltre, date le informazioni che Dühring ci fornisce sulla sua origine e sul suo contenuto, sorgeva dal nulla e perciò in nulla consisteva. Nei due capitoli seguenti che trattano delle specie del reddito, quindi da p. 156 a p. 217, non si parla più di aggiunta. Invece, il valore di ogni prodotto del lavoro, e quindi di ogni merce, si divide nelle seguenti parti: in primo luogo, in costi di produzione, in cui è compreso anche il salario pagato e, in secondo luogo, in "*utile netto ottenuto mediante l'utilizzazione della forza-lavoro*" e che costituisce il reddito del datore di lavoro. E questo utile netto ha una fisionomia assolutamente nota che nessun tatuaggio e nessuna verniciatura può nascondere. "Per intendere con assoluta chiarezza i rapporti esistenti in questo campo" il lettore immagini che i passi di Dühring ora citati siano stampati di fronte a quelli precedentemente citati di Marx, riguardanti il pluslavoro, il plusprodotto, il plusvalore: trovate allora che alla sua maniera qui Dühring ha *completamente copiato* il "Capitale".

Il pluslavoro in qualsiasi forma, sia esso schiavitù, servitù o lavoro salariato, viene riconosciuto da Dühring come fonte di reddito di tutte le classi sinora dominanti: questo concetto è preso dal passo del "Capitale", p. 227, più volte riportato: il capitale non ha inventato il pluslavoro, ecc. E l'"utile netto", che costituisce "il reddito del datore di lavoro", che cosa è se non l'eccedenza del prodotto del lavoro sul salario, il quale ultimo, anche per Dühring, malgrado il suo superfluo travestimento in paga, deve assicurare in generale il mantenimento e la possibilità di riproduzione dell'operaio? Come può avvenire l'"appropriazione della parte principale dell'utile della forza-lavoro", se non per il fatto che il capitalista, come per Marx, spreme dall'operaio più lavoro di quello che è necessario per la riproduzione dei mezzi di

sussistenza consumati da quest'ultimo, cioè per il fatto che il capitalista fa lavorare l'operaio più tempo di quanto non sia necessario per sostituire il valore del salario pagato all'operaio? Quindi prolungamento della giornata lavorativa al di là del tempo necessario per la riproduzione della sussistenza dell'operaio: il pluslavoro di Marx; questo e nient'altro è ciò che si cela dietro l'"utilizzazione della forza-lavoro" di Dühring. E il suo "utile netto", del datore di lavoro, in che cos'altro può essere rappresentato se non nel plusprodotto e nel plusvalore di Marx? E che cos'altro se non la sua inesatta formulazione distingue la rendita del possesso di Dühring dal plusvalore di Marx? Del resto il nome "rendita del possesso" Dühring lo ha preso a prestito da Rodbertus, il quale, nella sola espressione *rendita*, già aveva riunito la rendita fondiaria e la rendita del capitale o profitto del capitale, di guisa che Dühring non ha avuto che da aggiungere la parola: "possesso". E perché non rimanga nessun dubbio sul plagio, Dühring riassume alla sua maniera le leggi sulle variazioni di grandezza del prezzo della forza-lavoro e del plusvalore, esposte da Marx nel XV capitolo (p. 539 e sgg. Del "Capitale"), dicendo che la porzione che tocca alla rendita del possesso va perduta per il salario e viceversa e riduce così ad una vuota tautologia le leggi singole, così ricche di contenuto, formulate da Marx; infatti è evidente per se stesso che se una grandezza data si divide in due parti, l'una di queste parti non può crescere senza che l'altra diminuisca. E così è riuscito a Dühring di appropriarsi le idee di Marx in una maniera in cui va completamente perduto il "procedimento scientifico definitivo e rigoroso nel senso in cui è inteso dalle scienze esatte" che si trova certamente nell'esposizione di Marx.

Non possiamo quindi fare a meno di ammettere che il terribile baccano che Dühring fa nella "Storia critica" a proposito del "Capitale", e specialmente la polvere che solleva con la famosa questione a cui il plusvalore dà origine e che meglio avrebbe fatto a non porre, dato che egli stesso non sa rispondere; che tutte queste cose sono solo astuzie di guerra, abili espedienti per nascondere il plagio grossolano che delle idee di Marx egli commette nel suo "Corso". Dühring aveva in effetti tutte le ragioni di mettere in guardia i suoi lettori dall'occuparsi "di quel groviglio che Marx chiama capitale", di metterli in guardia contro i prodotti bastardi di fantasie storiche e logiche, contro le confuse, nebulose idee e le fandonie hegeliane, ecc. La Venere contro cui questo fedele Eckart mette in guardia la gioventù tedesca, era andato egli stesso a prenderla dalle riserve di Marx e l'aveva silenziosamente portata al sicuro per proprio uso e consumo. Congratuliamoci con lui per questo utile netto ottenuto mediante l'utilizzazione della forza-lavoro di Marx e per la luce particolare che la sua appropriazione del plusvalore di Marx sotto il nome di rendita del possesso getta sui motivi della sua falsa affermazione, ostinata perché ripetuta in due edizioni, che Marx intenda per plusvalore solo il profitto o utile del capitale.

"Secondo il modo di vedere di" Dühring "il salario rappresenta solamente il pagamento di quel tempo di lavoro in cui l'operaio è effettivamente attivo per rendere possibile la propria esistenza. Ora per questo è sufficiente un numero di ore alquanto piccolo; tutto il resto della giornata lavorativa, spesso molto prolungata, fornisce spesso un'eccedenza nella quale è contenuta quella che dal nostro autore viene chiamata" rendita del possesso. " Prescindendo dal tempo di lavoro che in ogni grado della produzione è già contenuto nei mezzi di lavoro e nelle relative materie prime, quell'eccedenza della giornata lavorativa rappresenta la parte dell'imprenditore capitalista. Il prolungamento della giornata lavorativa costituisce perciò un guadagno di puro sfruttamento a beneficio del capitalista. L'odio velenoso che" Dühring "nutre per questo modo di intendere lo sfruttamento è fin troppo comprensibile...".

Meno comprensibile è invece come egli possa ora arrivare alla sua "collera più violenta".

---

## **IX. Leggi naturali dell'economia. Rendita fondiaria**

Sinora con tutta la buona volontà non abbiamo potuto scoprire se Dühring arrivi "a presentarsi" nel campo dell'economia "pretendendo di avere apportato un nuovo *sistema* non

solo adeguato all'epoca, ma *di valore decisivo per l'epoca*". Ma ciò che non siamo riusciti a vedere né nella teoria della violenza né a proposito del valore e del capitale, forse ci salterà agli occhi con solare evidenza quando considereremo le "leggi naturali dell'economia" stabilite da Dühring. Infatti, esprimendosi con quell'originalità e quell'accuratezza che gli sono abituali, egli dice che

"il trionfo dei più elevati procedimenti scientifici consiste nel sorpassare le semplici descrizioni e suddivisioni della materia per così dire in quiete e arrivare alle conoscenze vive che illuminano la genesi delle cose. La conoscenza delle leggi è perciò la più perfetta, perché ci mostra come un fenomeno sia condizione dello svolgersi di un altro".

Subito, la prima legge naturale di tutta l'economia è stata scoperta proprio da Dühring.

Adam Smith "stranamente non solo non ha assegnato una funzione preminente al fattore più importante di ogni sviluppo economico, ma ha anche del tutto trascurato di darle una formulazione particolare, abbassando così involontariamente ad una funzione di secondo piano quella che aveva forza impresso la sua impronta sul moderno sviluppo dell'Europa".

Questa "legge fondamentale che deve avere una funzione preminente è quella dell'equipaggiamento tecnico, anzi si potrebbe dire dell'armamento della forza economica naturale dell'uomo". Questa "legge fondamentale" scoperta da Dühring è così formulata:

Legge n° 1: "La produttività dei mezzi economici, delle risorse della natura e della forza dell'uomo, viene accresciuta *da invenzioni e scoperte*."

Siamo sbalorditi. Dühring ci tratta come in Molière quel celebre capo ameno tratta il neoblasonato cui annuncia la novità che costui aveva per tutta la vita parlato in prosa senza saperlo. Che invenzioni e scoperte accrescano in molti casi la forza produttiva del lavoro (in molti casi però non lo accrescono affatto, come prova la gran quantità di carta straccia negli uffici di tutti gli uffici brevetti del mondo) lo sappiamo da un pezzo; ma che questa vecchissima banalità sia la legge fondamentale di tutta l'economia, questa luminosa spiegazione la dobbiamo a Dühring. Se "il trionfo dei più elevati procedimenti scientifici", nell'economia come nella filosofia, consiste solo nel dare un nome roboante al primo luogo comune che capita e strombazzarlo come legge di natura o addirittura legge fondamentale, allora il "fondare su basi profonde" e rivoluzionarie la scienza sarà possibile a chiunque, anche alla redazione della "Volks-Zeitung" di Berlino. Saremmo allora costretti "con ogni rigore" ad applicare allo stesso Dühring il giudizio di Dühring su Platone: "Se questa ha da essere scienza economica, l'autore delle" fondazioni critiche "la condivide con ogni persona che in genere abbia occasione di pensare" o anche solo di dire qualcosa "su ciò che gli capita tra le mani". Se per es. diciamo che gli animali mangiano, nella nostra innocenza pronunciamo con tutta calma una grande parola; infatti basta che diciamo che il mangiare è una legge fondamentale di tutta la vita animale, e abbiamo rivoluzionato tutta la zoologia.

Legge n° 2. Divisione del lavoro: "La separazione dei rami professionali e la divisione delle attività eleva la produttività del lavoro". Nella misura in cui è esatto, questo principio dopo Adam Smith è ugualmente un luogo comune. *La misura* in cui è esatto sarà mostrata nella terza sezione.

Legge n° 3: "*Distanza e trasporto* sono le cause principali che ostacolano o favoriscono la cooperazione delle forze produttive."

Legge n° 4: "Lo Stato industriale ha una capacità di popolazione incomparabilmente maggiore dello Stato agricolo."

Legge n° 5: "Nell'economia niente accade senza un interesse materiale."

Ecco le "leggi naturali" sulle quali Dühring fonda la sua nuova economia. Egli resta fedele al suo metodo già esposto nella filosofia. Pochi trismi, della più sconsolata banalità, spesso anche malamente esposti, formano anche nell'economia gli assiomi che non abbisognano di alcuna dimostrazione, i principi fondamentali, le leggi naturali. Col pretesto di sviluppare il contenuto di queste leggi che non hanno nessun contenuto viene qui sfruttata l'occasione per una

lunga chiacchierata di economia sui diversi temi, i cui *nomi* appaiono in queste pretese leggi, quindi su invenzioni, divisione del lavoro, mezzi di trasporto, popolazione, interesse, concorrenza, ecc., chiacchierata la cui piatta trivialità è solo condita da una magniloquenza degna di un oracolo e qua e là da un'errata interpretazione o da un pretenzioso sofisticare su sottigliezze casistiche di tutti i generi. Dopo, arriviamo finalmente alla rendita fondiaria, al profitto del capitale e al salario, e poiché in ciò che precede abbiamo considerato solo queste due ultime forme di appropriazione, vogliamo ora, a conclusione, indagare brevemente anche la concezione dühringiana della rendita fondiaria.

Lasciemo da parte tutti quei punti nei quali Dühring non fa che trascrivere il suo predecessore Carey; non dobbiamo qui occuparci di Carey, né difendere la concezione ricardiana della rendita fondiaria dalle distorsioni e dalle stoltezze di Carey. A noi interessa solo Dühring, e costui definisce la rendita fondiaria come "quel reddito che il proprietario *come tale* trae dal fondo". Dühring senz'altro traduce il concetto di rendita fondiaria, che egli deve sottoporre a indagine, dal linguaggio giuridico e in questo modo ne sappiamo quanto prima. Il nostro profondo fondatore, bene o male, deve degnarsi di darci perciò ulteriori schiarimenti. Egli confronta l'affitto di un fondo rustico ad un fittavolo col prestito di un capitale ad un imprenditore, ma presto trova che questo paragone, come parecchi altri, zoppica. Infatti, egli dice,

"se si volesse andare oltre nell'analogia, l'utile che resta al fittavolo, dopo il pagamento della rendita fondiaria, dovrebbe corrispondere a quel residuo di utile del capitale che tocca all'imprenditore che usa il capitale, dopo la corresponsione degli interessi. *Ma non si ha l'abitudine* di considerare gli utili dei fittavoli come il reddito principale e la rendita fondiaria come un residuo (...) Una prova della diversità della concezione che se ne ha è il *fatto* che nella dottrina della rendita fondiaria il caso della conduzione in proprio non è contrassegnato particolarmente e che non ha un peso speciale la differenza quantitativa tra la rendita che si produce nella forma di conduzione ad affitto e una rendita che viene prodotta nella forma della conduzione in proprio. *Per lo meno non si è trovato un motivo* per pensare che la rendita prodotta dalla conduzione in proprio sia divisa in modo tale che, per così dire, un elemento rappresenti l'interesse dell'apprezzamento della terra e l'altro il profitto supplementare dell'impresa. Prescindendo dal capitale proprio che il fittavolo apporta *sembra* che il suo *utile* specifico *si debba considerare per lo più* come una forma di salario. Pure è *pericoloso* voler affermare qualche cosa su questo argomento, perché la questione non è stata affatto posta con questa precisione. Dovunque si tratta di aziende piuttosto grandi si potrà vedere con facilità che non è possibile considerare come salario l'utile specifico del fittavolo. Questo utile, cioè, è basato esso stesso sull'antagonismo con la forza-lavoro agricola, il cui sfruttamento soltanto rende possibile questa forma di provento. È evidentemente *una porzione di rendita* quella che rimane nelle mani del fittavolo e che decurta la *rendita integrale* che si sarebbe ottenuta con la conduzione in proprio".

La teoria della rendita fondiaria è una parte dell'economia specificamente inglese e non potrebbe non esserlo perché solo in Inghilterra è esistito il modo di produzione nel quale la rendita si è separata anche effettivamente dal profitto e dall'interesse. È noto che in Inghilterra domina la grande proprietà e la grande coltivazione agricola. I proprietari terrieri affittano le loro terre in grandi e spesso grandissimi appezzamenti ad affittuari che sono provvisti di capitale sufficiente per la loro conduzione e che non lavorano essi stessi come i nostri contadini, ma, come veri e propri imprenditori capitalistici, impiegano il lavoro di servi della fattoria e di giornalieri. Qui abbiamo dunque le tre classi della società borghese e il reddito peculiare di ciascuna di esse: il proprietario terriero che percepisce la rendita fondiaria, il capitalista che percepisce il profitto e l'operaio che percepisce il salario. Non è mai accaduto ad un economista inglese di ritenere che, come *sembra* a Dühring, l'utile del fittavolo sia una forma di salario; e tanto meno ancora poteva essere *pericoloso* per questo economista affermare che il profitto del

fittavolo sia ciò che irrefutabilmente, evidentemente e concretamente esso è, cioè profitto del capitale. È addirittura ridicolo il dire qui che la questione sul che cosa propriamente sia l'utile del fittavolo non sia mai stata posta con questa precisione. In Inghilterra non c'è neanche bisogno di porsi questa questione: la questione così come la sua soluzione esistono già nella realtà da lungo tempo e dopo Adam Smith non è mai sorto alcun dubbio in proposito.

Il caso della conduzione in proprio, come dice Dühring, o piuttosto della conduzione effettuata da amministratori per conto del proprietario terriero, come in realtà accade in molte parti della Germania, non modifica affatto la cosa. Se il proprietario terriero fornisce anche il capitale e fa coltivare per suo conto, intasca, oltre alla rendita fondiaria, anche il profitto del capitale, come è ovvio e non può affatto essere diversamente, dato il modo di produzione odierno. E se Dühring afferma che sinora non si è trovato il motivo di pensare di dividere in due parti la rendita proveniente dalla conduzione in proprio (si dovrebbe dire reddito), questa affermazione è semplicemente falsa e nel migliore dei casi dimostra ancora una volta solo la sua ignoranza. Per esempio:

"Il reddito che si ricava dal lavoro si chiama salario, quello che ricava chi impiega capitale si chiama profitto (...) il reddito che proviene esclusivamente dal suolo si chiama rendita e appartiene al proprietario terriero (...) Se queste diverse forme di reddito toccano a persone diverse, è facile distinguerle, se invece toccano alla stessa persona, vengono spesso, almeno nel linguaggio comune, confuse l'una con l'altra. Un proprietario terriero che *conduca in proprio* una parte del suo terreno, sottrae le spese di produzione, dovrebbe ricevere sia la rendita del proprietario terriero che il profitto del fittavolo. Invece egli, almeno nel linguaggio comune, è portato a chiamare profitto tutto il suo utile, e così a confondere la rendita con il profitto. La maggior parte dei nostri piantatori dell'America del nord e dell'India occidentale sono in questa condizione; i più coltivano i propri possedimenti e così accade che raramente sentiamo parlare della rendita di una piantagione, e frequentemente invece del profitto che essa rende (...) Un giardiniere che coltivi con le sue mani il proprio giardino, è in una sola persona proprietario terriero, fittavolo e giornaliero. Il suo prodotto deve pagargli perciò la rendita del primo, il profitto del secondo e il salario del terzo. Il tutto però passa abitualmente per il guadagno del suo lavoro. Rendita e profitto, in questo caso, vengono confusi col salario".

Questo passo si trova nel capitolo sesto del primo libro di *Adam Smith*. Il caso della conduzione in proprio è stato indagato quindi già da cento anni e i pericoli e le incertezze che qui suscitano tante preoccupazioni in Dühring sorgono unicamente dalla sua propria ignoranza.

In ultimo con un colpo ardito si tira fuori dall'impaccio: l'utile del fittavolo è basato sullo sfruttamento della "forza-lavoro agricola", ed è perciò evidentemente una "porzione di rendita" della quale "viene decurtata" la "rendita integrale" che precisamente doveva fluire nelle tasche del proprietario terriero. Con ciò veniamo a sapere due cose. In primo luogo che il fittavolo "decurta" la sua rendita del proprietario terriero, cosicché per Dühring non è il fittavolo che come si è pensato sinora, *paga la rendita* al proprietario terriero, ma è *il proprietario terriero* che la paga al fittavolo... certo un'"idea originale dalle fondamenta". E in secondo luogo veniamo a sapere finalmente che cosa secondo Dühring sia la rendita fondiaria; ossia il plusprodotto totale dell'agricoltura ottenuto mediante lo sfruttamento del lavoro agricolo. Ma, poiché sinora questo plusprodotto nell'economia, tranne che in taluni economisti volgari, si divide in rendita fondiaria e profitto del capitale, dobbiamo constatare che neanche per la rendita fondiaria Dühring "accetta il concetto comunemente corrente".

Quindi, rendita fondiaria e profitto del capitale si distinguono per Dühring solo per il fatto che la prima si realizza nell'agricoltura e l'altro nell'industria o nel commercio. Ad una tale concezione acritica e confusa Dühring arriva necessariamente. Abbiamo visto che egli è partito da quella "concezione veramente storica" per la quale il dominio sul suolo si costituisce solo mediante il dominio sull'uomo. Quindi, appena il suolo viene coltivato per mezzo di una qualche forma di lavoro servile, sorge un'eccedenza per il proprietario terriero, e questa



eccedenza è precisamene la rendita, come nell'industria l'eccedenza del prodotto del lavoro sull'utile del lavoro è il profitto del capitale.

"in primo luogo è chiaro che la rendita fondiaria esiste in notevole misura sempre e dovunque l'agricoltura sia condotta mediante una delle forme di assoggettamento del lavoro."

Con questa rappresentazione della rendita come il complesso dell'intero plusprodotto ottenuto nell'agricoltura, Dühring urta da una parte contro il profitto del fittavolo inglese e, dall'altra, contro il concetto tratto da questo, accettato dall'economia classica, della divisione di quel plusprodotto in rendita fondiaria e profitto del fittavolo, e quindi contro alla *pura* e precisa concezione della rendita. Che cosa fa Dühring? Si comporta come se non sapesse una sola parola della divisione del plusprodotto agricolo in profitto del fittavolo e in rendita fondiaria e quindi tutta la teoria della rendita dell'economia classica, come se in tutta l'economia la questione di che cosa puramente sia il profitto del fittavolo non fosse mai stata posta "con questa precisione", come se si trattasse di un argomento assolutamente inesplorato di cui non si conoscono che parvenze e punti oscuri. E fugge dalla fastidiosa Inghilterra dove il plusprodotto dell'agricoltura, assolutamente senza l'intervento di qualsiasi scuola teorica, viene così spietatamente diviso nei suoi elementi costitutivi: rendita fondiaria e profitto del capitale; fugge verso le contrade care al suo cuore, nelle quali vige il Landrecht prussiano, nelle quali la conduzione in proprio è nella sua piena fioritura patriarcale, dove "il proprietario terriero intende per rendita gli introiti dei suoi terreni" e dove l'opinione che i signori Junker hanno della rendita pretende ancora di essere decisiva per la scienza, dove quindi Dühring può ancora sperare di farsi largo con le sue idee confuse sulla rendita e il profitto e perfino di trovar credito per la sua recentissima scoperta che la rendita fondiaria non viene pagata dal fittavolo al proprietario terriero, ma dal proprietario terriero al fittavolo.

## X. Dalla "Storia critica"

Diamo infine ancora uno sguardo alla "Storia critica dell'economia politica", a "questa impresa" di Dühring che, come egli dice, "assolutamente non ha precedenti". Forse qui finalmente incontreremo quei procedimenti scientifici definitivi e rigorosissimi che tante volte ci sono stati promessi.

Dühring dà molta importanza alla scoperta che la "dottrina dell'economia" è un "fenomeno straordinariamente moderno" (p. 12).

In effetti Marx nel "Capitale" ci dice: "L'economia politica (...) solo nel periodo manifatturiero prende piede come scienza speciale", e in "Per la critica dell'economia politica" leggiamo a p. 29 che "l'economia classica (...) ha inizio in Inghilterra con William Petty e in Francia con Boisguillebert e ha termine in Inghilterra con Ricardo e in Francia con Sismondi". Dühring segue questo cammino che gli è stato tracciato, solo che per lui l'economia *superiore* comincia solo con i miserabili aborti che la scienza borghese ha messo al mondo dopo la fase del suo periodo classico. Per contro, a conclusione della sua introduzione ha tutto il diritto di proclamare trionfante:

"Ma se questa impresa già nelle sue particolarità esteriormente percepibili e nella parte più recente del suo contenuto non ha assolutamente predecessori, è ancora molto più specificamente mia per i suoi interiori punti di vista critici e per la sua posizione generale" (p. 9).

Nei fatti egli avrebbe potuto annunziare, sia nell'aspetto interno che nell'aspetto esterno, la sua "impresa" (l'espressione industriale non è mal scelta) col titolo: L'unico e la sua proprietà.

Poiché l'economia politica, quale si è presentata nella storia, in realtà non è altro che la conoscenza scientifica dell'economia del periodo di produzione capitalistico, principi e teoremi che ad essa si riferiscono si possono trovare per es. negli scrittori della società greca antica solo nella misura in cui certi fenomeni, come produzione di merci, commercio, denaro, capitale

fruttante interessi ecc., sono comuni alle due società. Nella misura in cui i greci fanno incursioni occasionali in questo campo, mostrano la stessa genialità e originalità che mostrano negli altri campi. Le loro intuizioni costituiscono perciò storicamente i punti di partenza teorici della scienza moderna. Ascoltiamo ora Dühring, storiografo universale:

"Conseguentemente non avremmo da riferire nulla di positivo riguardo specificamente (!) alla teoria scientifica dell'economia dell'antichità, e il medioevo, completamente privo di ogni scienza, ci offre per questo" (per questo, cioè per non riferire *nulla!*) "appigli ancora molto minori. Ma poiché la maniera di trattare le cose che vanamente fa mostra di una parvenza di erudizione (...) ha sfigurato il carattere puro della scienza moderna, a titolo di informazione si dovranno almeno portare alcuni esempi".

E Dühring porta allora esempi di una critica che in realtà è immune anche dalla "parvenza di erudizione".

Il principio di Aristotele che

"duplice è l'uso di ogni bene, l'uno è proprio della cosa in quanto tale e l'altro no, così un sandalo può servire per essere calzato o per essere scambiato; entrambi sono modi di uso del sandalo, infatti anche colui che scambia il sandalo con qualche cosa di cui è privo, denaro o nutrimento, usa il sandalo come sandalo, ma non nel suo modo di uso naturale, poiché esso non esiste in vista dello scambio",

questo principio, secondo Dühring, "non solo è espresso in una maniera veramente triviale e pedantesca", ma coloro che trovano qui "una distinzione tra valore d'uso e valore di scambio", cadono inoltre anche nel "ridicolo" di dimenticare che "nell'epoca più recente" e "nel quadro del sistema più avanzato" -naturalmente quello di Dühring- valore d'uso e valore di scambio hanno fatto tutti il loro tempo.

"Negli scritti di Platone sullo Stato si è (...) voluto trovare anche il capitolo *moderno* della divisione del lavoro nell'economia."

questo probabilmente si riferisce al passo del "Capitale", cap. XII, 5, p. 369 della seconda edizione, in cui invece si dimostra, al contrario, che la concezione dell'antichità della divisione del lavoro è "rigorosamente antitetica" a quella moderna. Un gesto di riprovazione e nient'altro merita per Dühring la presentazione di Platone, geniale per il suo tempo, della divisione del lavoro come fondamento naturale della città (che per i greci si identificava con lo Stato), e ciò precisamente perché egli non fa menzione (ma la fa il greco Senofonte, sig. Dühring!) del

"limite che l'ambito del mercato, volta per volta, pone all'ulteriore differenziazione professionale e alla divisione tecnica delle operazioni specifiche: l'idea di questo limite è quella conoscenza che sola permette che questa idea, che altrimenti a stento può chiamarsi scientifica, si trasformi in una verità di grande rilievo economico".

Il "professor" Roscher, tanto disdegnato da Dühring, ha in effetti tracciato questo "limite", soltanto col quale l'idea della divisione del lavoro può diventare un'idea "scientifica" e perciò ha fatto espressamente di Adam Smith lo scopritore della legge della divisione del lavoro. In una società in cui la produzione delle merci è il modo di produzione dominante, il "mercato", per parlare una volta anche noi alla maniera di Dühring, è un "limite" molto noto tra gli "uomini d'affari". Ma occorre molto di più che "il sapere e l'istinto della routine" per vedere che non è stato il mercato a creare la divisione capitalistica del lavoro, ma che invece la dissoluzione di nessi sociali precedentemente esistenti e la divisione del lavoro che ne consegue hanno creato il

mercato (cfr. "Capitale", I, cap. XXIV, 5: Creazione del mercato interno per il capitale industriale).

"La funzione del denaro è stata in ogni epoca il primo e principale stimolo delle idee economiche (!). Ma che cosa sapeva un Aristotele di questa funzione? Evidentemente niente di più di ciò che è contenuto nell'idea che lo scambio in denaro ha tenuto dietro allo scambio naturale primitivo."

Ma se "un" Aristotele si permette di scoprire le due differenti *forme di circolazione* del denaro: una in cui questo agisce come semplice mezzo di circolazione, l'altra in cui agisce come capitale monetario, in questo modo, secondo Dühring, egli esprime "solo un'antipatia morale". Se "un" Aristotele ardisce addirittura di voler analizzare il denaro nella sua "funzione" *di misura del valore*, e nei fatti pone rettamente questo problema così decisivo per la dottrina della moneta, "un" Dühring volentieri tace su tutto, e certo per validi motivi reconditi, di una tale impertinente audacia.

Risultato finale: nel modo in cui si rispecchia nell'"informazione" dühringiana, l'antichità greca possiede in realtà solo "idee del tutto comuni" (p.25) posto che tale "maiserie" [sciocchezza] (p. 19) abbia in generale qualcosa in comune con delle idee, comuni o non comuni che siano.

Il capitolo di Dühring sul mercantilismo lo si legge meglio nell'"originale", cioè nel cap. 29 del "Sistema nazionale" di F. List: "Il sistema industriale detto impropriamente, dalla scuola, sistema mercantilistico". Con quanta cura anche qui Dühring sappia evirare ogni "parvenza di erudizione" lo mostra, fra l'altro, quanto segue:

List nel capitolo 28, "Gli economisti italiani", dice:

"L'Italia ha preceduto tutte le nazioni moderne, tanto nella pratica che nella teoria dell'economia politica"

e ricorda poi

"la prima opera scritta in Italia sull'economia politica in particolare, lo scritto del napoletano Antonio Serra sui mezzi per procurare ai regni un abbondante afflusso di denaro (1613)".

Dühring accetta tutto ciò senza esitazione e conseguentemente può considerare il "Breve trattato" di Serra "come una specie di iscrizione sulla soglia della preistoria moderna dell'economia". A tali "complimenti letterali" si limita in effetti il suo studio del "Breve trattato". Sfortunatamente la cosa nella realtà è andata in modo diverso e nel 1609, quindi quattro anni prima del "Breve trattato", comparve "A Discourse of Trade ecc." di Thomas Mun. Il significato speciale di questo scritto, già nella sua prima edizione, fu di essere stato diretto contro il primitivo sistema monetario che allora veniva ancora difeso in Inghilterra come prassi statale: quest'opera rappresenta quindi la *secessione* consapevole del sistema mercantile dal sistema da cui era nato. Già nella sua prima forma lo scritto ebbe più edizioni ed esercitò un influsso diretto sulla legislazione. Nell'edizione del 1664, completamente rielaborata dall'autore e stampata dopo la sua morte, "England's Treasure ecc.", il libro rimase per altri cento anni il vangelo del mercantilismo. Se quindi il mercantilismo ha un'opera che fa epoca "come una specie di iscrizione sulla soglia", quest'opera è quella di cui parliamo e proprio perciò essa non esiste affatto per "la storia" di Dühring "che osserva con molta cura i gradi di importanza".

Del fondatore dell'economia politica moderna, *Petty*, Dühring ci fa saper che egli aveva "una maniera di pensare discretamente superficiale", inoltre, "assenza di quel senso di distinzione interna e sottile dei concetti"... una "versatilità che conosce molto, ma che passa

facilmente da una cosa all'altra senza metter radici in nessuna idea che abbia un carattere di qualche profondità"... il suo "procedimento riguardo all'economia è ancora molto rozzo" e "arriva a delle ingenuità, il cui contrasto (...) può anche occasionalmente divertire il pensatore serio". Che inapprezzabile degnazione, quindi, che il "serio pensatore" Dühring si abbassi a prender nota di "un Petty"! E come ne prende nota?

I principi di Petty "sul lavoro e persino sul tempo di lavoro come misura del valore, in cui in lui si (...) trovano *tracce imperfette*" non vengono mai ulteriormente ricordati tranne che in questa proposizione tracce imperfette. Nel suo "Tractise on Taxes and Contributions" (prima edizione 1662) Petty dà un'analisi assolutamente chiara ed esatta della grandezza del valore delle merci. Illustrando anzitutto questo concetto con la eguaglianza di valore tra metalli nobili e grano, che costino la stessa quantità di lavoro, egli pronunzia la parola "teorica" definitiva sul valore dei metalli nobili. Ma egli enuncia anche con precisione e con valore universale che i valori delle merci sono misurati per mezzo di *lavoro eguale* (equal labor). Egli applica la sua scoperta alla soluzione di problemi diversi, e in parte molto intricati e, in diverse occasioni e in diversi scritti, anche dove questa legge fondamentale non è ripetuta, trae in certi punti da essa conseguenze importanti. Ma già nel suo primo scritto egli dice:

"Questa", la valutazione mediante lavoro eguale, "io affermo, è *il fondamento dell'equiparazione e della misurazione dei valori*; tuttavia nella sovrastruttura e nell'applicazione pratica di essa, lo confesso, c'è molta varietà e molta complessità".

Petty è dunque consapevole sia dell'importanza della sua scoperta, sia, e nella stessa misura, della difficoltà della sua utilizzazione nei particolari. Perciò cerca anche un'altra via per raggiungere certi fini di dettaglio. Si tratta cioè di trovare un rapporto di eguaglianza naturale (a natural Par) tra suolo e lavoro, di guisa che il valore possa esser espresso a piacere "in ognuno dei due termini, o meglio ancora in entrambi". Lo stesso errore è geniale.

Dühring fa quest'acuta annotazione alla teoria del valore di Petty:

"Se egli stesso avesse pensato con più acutezza, non sarebbe affatto possibile trovare in altri passi tracce di una concezione opposta, che è stata ricordata precedentemente",

cioè di cui "precedentemente" non è stato ricordato altro se non che le "tracce" sono "imperfette". È questo un modo di fare molto caratteristico di Dühring, "precedentemente" allude a qualche cosa con una frase vuota, per far credere "posteriormente" al lettore di aver avuto già "precedentemente" conoscenza dell'essenziale, su cui il predetto autore, in effetti, sia precedentemente che posteriormente sorvola.

Ora, in Adam Smith si trovano non solo "tracce" di "concezioni antitetiche" sul concetto di valore, e non solo due, ma perfino tre, e rigorosamente, perfino quattro concezioni grossolanamente antitetiche del valore, che si intrecciano tranquillamente l'una con l'altra. Ma ciò è naturale nel fondatore dell'economia politica, il quale necessariamente saggia, sperimenta, lotta con un caos di idee ancora in formazione, può sembrare strano in uno scrittore che sintetizza criticamente più di un secolo e mezzo di indagini, dopo che i loro risultati, dai libri, sono già passati in parte nella coscienza generale. E, per venire dal grande al piccolo, come abbiamo visto, lo stesso Dühring ci dà, anche lui, cinque diverse specie di valore da scegliere a nostro piacere e con esse altrettante concezioni antitetiche. Certo, "se egli stesso avesse pensato con più acutezza", non avrebbe sprecato tanta fatica per ricacciare i suoi lettori, dalla concezione perfettamente chiara di Petty sul valore, nella più assoluta confusione.

Un'opera veramente completa di Petty, dalla costruzione unitaria e armonica, è il suo "Quantulumcumque concernine Money" pubblicato nel 1682, dieci anni dopo la sua "Anatomy of Ireland" (che apparve "per la prima volta" nel 1672 e non nel 1691 come Dühring trascrive "dalle più correnti compilazioni manualistiche"). Le ultime tracce di idee mercantilistiche che si trovano in altri suoi scritti, qui sono completamente scomparse. È un piccolo capolavoro per forma e contenuto e proprio perciò in Dühring non ne viene mai nominato neppure il titolo. È assolutamente naturale che, di fronte al più generale e originale economista, una laboriosa

mediocrità da maestro di scuola possa esprimere solo il suo ringhioso scontento e possa scandalizzarsi che le scintille luminose della teoria non si allineino tronfie e pettorute come "assiomi" bell'e fatti, ma sorgano invece sparpagliate dall'approfondimento di un "rozzo" materiale pratico, quali per es. le imposte.

Petty, fondatore dell'"aritmetica politica", vulgo statistica, è trattato da Dühring nella stessa maniera in cui era trattato per i suoi lavori specificamente economici. Una sprezzante alzata di spalle sulla singolarità dei metodi usati da Petty! Considerando i metodi grotteschi applicati dallo stesso Lavoiser ancora cento anni più tardi in questo campo, considerando la grande distanza dell'odierna statistica dalla meta che le aveva tracciato con tratti vigorosi Petty, una tale aria di superiorità compiaciuta di se stessa, due secoli post festum, appare in tutta la sua schietta stupidità.

Le idee più significative di Petty, di cui ben poco si può notare nell'"impresa" di Dühring, sono per quest'ultimo solo trovate accidentali, idee fortuite, manifestazioni occasionali, alle quali solo nella nostra epoca si attribuisce, grazie a citazioni estratte dal loro contesto, un significato che esse in sé e per sé non hanno affatto. Queste idee non hanno quindi funzioni nella storia *reale* dell'economia politica, ma solo nei libri moderni, al di sotto del livello raggiunto dalla critica che va alle radici e dalla "maniera di delineare la storia in grande stile" di Dühring. Sembra che nella sua "impresa" egli abbia avuto davanti agli occhi una schiera di lettori pieni di fede cieca, che non oserebbe mai, per carità, esigere la prova di ciò che viene affermato. Ritorneremo presto (a proposito di Locke e di North) su questo argomento, ma frattanto dobbiamo dare di passaggio uno sguardo a Boisguillebert e a Law.

Per quel che riguarda il primo segnaliamo l'unica scoperta che appartenga a Dühring. Egli ha scoperto un nesso prima ignorato tra Boisguillebert e Law. Boisguillebert afferma cioè che i metalli nobili potrebbero essere sostituiti, nella funzione normale che compiono nella circolazione delle merci, da una moneta fiduciaria (un morceau de papier). Law immagina per contro che un arbitrario "accrescimento" di questi "pezzettini di carta" accresca la ricchezza di una nazione. Secondo Dühring ne consegue che la "svolta" di Boisguillebert "celava già in sé una nuova svolta del mercantilismo"... in altri termini celava in sé già Law. Tutto ciò è mostrato con solare evidenza nella maniera seguente:

"Si trattava *soltanto* di assegnare a questi "semplici pezzettini di carta" la stessa funzione che avrebbero *dovuto* avere i metalli nobili e così veniva compiuta istantaneamente una metamorfosi del mercantilismo".

Nella stessa maniera può istantaneamente compiersi la metamorfosi di uno zio in una zia. È vero che Dühring aggiunge conciliante: "Certo Boisguillebert non aveva una tale intenzione". Ma in nome del diavolo, come poteva aver l'intenzione di sostituire alla propria concezione razionalistica della funzione monetaria dei metalli nobili quella superstiziosa dei mercantilisti, per il fatto che secondo lui i metalli nobili sono sostituibili in quella funzione dalla carta? Pure, prosegue Dühring nella sua seria comicità, "pure, si può comunque ammettere che il nostro autore è riuscito qua e là a fare un'osservazione veramente appropriata" (p. 83).

Per quanto riguarda Law, Dühring riesce a fare solo questa "osservazione veramente appropriata":

"Neanche Law, come è comprensibile, ha mai potuto completamente *eliminare* l'ultimo fondamento" (ossia "la base dei metalli nobili") "ma egli ha spinto l'emissione dei biglietti sino all'estremo, cioè sino al naufragio del sistema" (p. 94).

In realtà però le farfalle di carta, semplici segni monetari, dovevano svolazzare tra il pubblico non per "eliminare" la base di metalli nobili, ma per attrarla dalle tasche del pubblico nelle disseccate tasche dello Stato.

Ma per ritornare a Petty e alla parte insignificante che Dühring gli fa rappresentare nella storia dell'economia, sentiamo anzitutto ciò che ci si comunica sui successori immediati di Petty: Locke e North. Nello stesso anno 1691 apparvero le "Consideration on Lowering of Interest and raising of money" di Locke e i "Discourses upon Trade" di North.

"Ciò che egli" (Locke) "ha scritto sull'interesse e sulla moneta non esce dal quadro delle riflessioni che erano correnti, sotto il dominio del mercantilismo, in relazione agli avvenimenti della vita politica" (p. 64).

Al lettore di questo "resoconto" deve ora esser chiaro come il sole perché il "Lowering of Interest" abbia avuto nella seconda metà del secolo XVIII un influsso così importante sull'economia francese e italiana e precisamente in un senso diverso.

"Sulla libertà del saggio d'interesse parecchi uomini d'affari avevano pensato analogamente" (a Locke) "e anche lo sviluppo della situazione portò con sé la tendenza a considerare inefficaci gli ostacoli frapposti all'interesse. In un'epoca in cui un Dudley North poteva scrivere i suoi "Discourses upon Trade" nel senso della libertà di commercio, dovevano già esserci nell'aria, per così dire, cose che non facevano apparire come qualche cosa di inaudito l'opposizione teorica alle limitazioni dell'interesse" (p. 64).

Bisognava dunque che Locke facesse sue le idee di questo o quell'"uomo d'affari" suo contemporaneo a che afferrasse a volo molto di ciò che al suo tempo "per così dire era nell'aria" per teorizzare sulla libertà d'interesse e non dir niente di "inaudito"! Ma in realtà Petty già nel 1662 nel suo "Tractise on Taxes and Contributions", opponeva l'interesse, inteso come rendita del denaro e chiamato usura (rent of money which we call usury), alla rendita fondiaria e immobiliare (rent of land and houses) e dimostrava ai proprietari di terre, che volevano legalmente comprimere non certo la rendita fondiaria ma la rendita del denaro, la vanità e la sterilità di emanare leggi civili positive contro le leggi della natura (the vanity and fruitlessness of making civil positive law against the law of nature). Nel suo "Quantulumcumque" (1682) dichiara perciò che la regolamentazione legale dell'interesse è stupida quanto una regolamentazione dell'esportazione dei metalli nobili oppure del corso del cambio. Nello stesso scritto dice la parola definitiva una volta per tutte sul raising of money [crescita di valore del denaro] (il tentativo, per es., di dare 1/2 scellino in nome di uno scellino coniano l'oncia d'argento in una quantità doppia di scellini).

Per quel che concerne quest'ultimo punto, esso è stato quasi solamente copiato da Locke e da North. Per quel che concerne l'interesse, invece, Locke si ricollega al parallelo di Petty tra interesse del denaro e rendita fondiaria, mentre North, andando oltre, contrappone l'interesse, come rendita del capitale (rent of stock), alla rendita fondiaria e gli stocklords ai landlords. Però, mentre Locke ammette solo con limitazioni la libertà d'interesse reclamata da Petty, North l'accetta assolutamente.

Dühring supera se stesso quando, essendo lui stesso ancora mercantilista feroce nel senso "più sottile" della parola, dà il benservito ai "Discourses upon Trade" di Dudley North con l'osservazione che essi sono scritti "nel senso della libertà di commercio". È come se si dicesse ad Harvey che egli ha scritto "nel senso" della circolazione del sangue. Lo scritto di North, a prescindere dagli altri suoi meriti, è una spiegazione classica, scritta con logicità spregiudicata, della dottrina della libertà di commercio, riguardante lo scambio tanto all'interno quanto con l'esterno: "cosa inaudita", certamente, nell'anno 1691!

Del resto Dühring informa che North era un "commerciante" e inoltre un cattivo soggetto e che il suo scritto "non poteva incontrare alcun successo". Non ci sarebbe mancato altro che un libro di questo genere, al tempo in cui trionfava definitivamente in Inghilterra il sistema protezionistico, avesse incontrato "successo" tra i signori che allora dettavano legge! Questo fatto non poté tuttavia impedire che la sua immediata efficacia teorica, dimostrabile in tutta una serie di scritti economici apparsi in Inghilterra subito dopo di lui, in parte ancora nel XVII secolo.

Locke e North ci fornirono la prova che le prime ardite breccie aperte da Petty in quasi tutti i campi dell'economia politica sono state singolarmente riprese e ulteriormente rielaborate dai suoi successori inglesi. Le tracce di questo processo nel periodo che va dal 1691 al 1752 si impongono anche all'osservatore più superficiale, già per il fatto che tutti gli scrittori economici di qualche rilievo appartenenti a questo periodo si ricollegano positivamente o negativamente a Petty. Questo periodo, pieno di teste originali, è perciò il più significativo per l'indagine della

genesi graduale dell'economia politica. "La maniera di delineare la storia in grande stile", che rimprovera a Marx come peccato imperdonabile l'aver dato nel "Capitale" tanto peso a Petty e agli scrittori di quel periodo, li cancella semplicemente dalla storia. Da Locke, North, Boisguillebert e Law essa salta immediatamente ai fisiocratici e poi all'ingresso del vero tempio dell'economia politica appare... David Hume. Col permesso di Dühring ristabiliamo l'ordine cronologico e quindi collochiamo Hume prima dei fisiocratici.

Gli "Essays" economici di Hume apparvero nel 1752. Nei saggi compresi in questo volume: "Of Money", "Of the Balance of Trade", "Of Commerce", Hume segue passo passo, spesso perfino nelle sue semplici ubbie, il "Money answers all things" di Jacob Vanderlint, Londra, 1734. Per quanto questo Vanderlint sia rimasto sconosciuto a Dühring, era ancora preso in considerazione negli scritti di economia inglesi verso la fine del secolo XVIII, cioè nel periodo post-smithiano.

Come Vanderlint, Hume considera il denaro come semplice simbolo del valore; egli copia quasi alla lettera da Vanderlint (e questo è importante perché la teoria del simbolo del valore avrebbe potuto trarla da molti altri scritti) le ragioni per cui la bilancia commerciale non può essere stabilmente favorevole o sfavorevole per un paese; insegna, come Vanderlint, che l'equilibrio delle bilance si stabilisce naturalmente in conformità con la posizione economica dei singoli paesi; predica, come Vanderlint, la libertà di commercio, solo con minore ardore e logicità; con Vanderlint, ma solo più superficialmente mette in rilievo i bisogni come stimolo della produzione; segue Vanderlint nell'errore di attribuire alla moneta bancaria e a tutta la carta moneta avente pubblico conto, un influsso sul prezzo delle merci; con Vanderlint respinge la moneta fiduciaria; come Vanderlint, fa dipendere il prezzo delle merci dal tempo del lavoro e quindi dal salario; ne copia perfino l'ubbia che la tesaurizzazione mantenga basso il prezzo delle merci ecc. ecc.

Dühring aveva già da gran tempo borbottato in tomo oracolare che altri avevano frainteso la teoria monetaria di Hume e, specialmente, aveva fatto delle allusioni minacciose a Marx che nel "Capitale" aveva segnalato, per giunta in maniera inurbana, le segrete connessioni di Hume con Vanderlint e con J. Massie, autore ancora da ricordare.

Per quel che concerne questi fraintendimenti i fatti stanno come segue. Riguardo alla effettiva teoria monetaria di Hume, secondo la quale il denaro è semplice simbolo del valore e perciò, rimanendo per il resto eguali le circostanze, i prezzi delle merci si abbassano nella misura in cui la quantità di denaro circolante cresce e crescono nella misura in cui questa decresce, Dühring, con tutta la sua buona volontà, non può che ripetere, sia pur nella luminosa maniera che gli è propria, gli errori dei suoi predecessori. Ma Hume, dopo aver stabilita la predetta teoria, obietta a se stesso (la stessa cosa aveva già fatto Montesquieu partendo dagli stessi presupposti) che pure è "certo" che, dopo la scoperta delle miniere americane, "l'industria aveva avuto un incremento in tutte le nazioni d'Europa tranne in quelle che possedevano queste miniere", e che questo fatto "è dovuto, tra le altre ragioni, anche all'aumento della quantità d'oro e d'argento". Egli spiega questo fenomeno col fatto che "l'alto prezzo delle merci, malgrado sia una conseguenza necessaria dell'aumento, della quantità d'oro e d'argento, tuttavia non consegue immediatamente a quest'aumento, ma si richiede un certo tempo perché l'oro circoli in tutto lo Stato e faccia sentire la sua azione in tutti gli strati della popolazione". In questo intervallo di tempo agisce beneficamente sull'industria e il commercio. A conclusione di questa spiegazione Hume ci dice anche il motivo, sebbene molto più unilateralmente di molti suoi predecessori e contemporanei: "È facile seguire il denaro nel suo progresso attraverso tutta la comunità civile e troveremo allora che esso necessariamente stimola l'attività di ciascuno *prima di elevare il prezzo del lavoro*".

In altri termini: Hume descrive qui l'effetto di una rivoluzione nel valore dei metalli nobili e precisamente di un deprezzamento, o, ciò che è lo stesso, di una rivoluzione nella *misura del valore* dei metalli nobili. E vi trova giustamente che, nell'equiparazione del prezzo delle merci che avviene solo gradualmente, questo deprezzamento soltanto in ultima analisi "eleva il prezzo del lavoro", vulgo salario; quindi accresce il profitto dei commercianti e degli industriali a spese degli operai (il che d'altronde egli trova perfettamente normale) e in questo modo "stimola l'attività". La questione scientifica vera e propria invece è questa: se e come un'accresciuta importazione di metalli nobili, rimanendo invariato il loro valore, agisca sul prezzo delle merci. Questa questione egli non se la pone e confonde *ogni* "accrescimento quantitativo dei metalli

nobili" con il loro deprezzamento. Hume dice proprio esattamente ciò che Marx ("Per la critica ecc.", p. 173) gli fa dire. Ritourneremo ancora una volta di passaggio su questo punto, ma volgiamoci prima sul saggio di Hume sull'"Interest".

L'argomentazione di Hume espressamente indirizzata contro Locke, che cioè l'interesse non è regolato dalla quantità di denaro esistente, ma dal saggio di profitto, e le altre sue spiegazioni sulle cause che determinano l'alto o basso livello del saggio d'interesse: tutto questo si trova, con esattezza molto maggiore e con spirito molto minore, in uno scritto apparso nel 1750, cioè due anni prima dello scritto di Hume. Questo scritto è intitolato: "An Essay on Governing Causes of the Natural Rate of Interest, wherein the sentiments of Sir W. Petty and Mr. Locke, on that head, are considered". Il suo autore è J. Massie, scrittore dalla attività multiforme e, come si può vedere dalla letteratura inglese contemporanea, molto letto. La maniera con cui Adam Smith ha discusso del saggio d'interesse è più vicina a Massie che a Hume. Né Massie né Hume sanno e dicono nulla sulla natura del "profitto" che pure ha una sua funzione nell'uno e nell'altro.

"In generale", sermoneggia Dühring, "si è preceduto per lo più con molta prevenzione nel valutare Hume e gli si sono attribuite idee che egli non accettava affatto." E di questo "procedere" Dühring stesso ci dà più di un esempio patente.

Così per es. il saggio di Hume sull'interesse comincia con queste parole:

"Non c'è segno più certo della floridezza di una nazione che il basso livello del saggio d'interesse, e con ragione; per quanto io creda che la causa di questo fatto sia alquanto diversa da quella che attualmente si ammette".

Quindi già nella prima proposizione Hume cita l'opinione secondo la quale il basso livello del saggio d'interesse è il segno più certo della floridezza di un popolo come un luogo comune, già diventato banale ai suoi giorni. E, in effetti, questa "idea" dopo Child aveva avuto ben cento anni di tempo per diventare corrente. Ma invece:

"dalle vedute" (di Hume) "sul saggio d'interesse *bisogna mettere principalmente in rilievo l'idea* che esso è il vero barometro delle condizioni" (di quali?) "e che il suo basso livello è un segno quasi infallibile della floridezza di un popolo" (p. 130).

Chi è quest'"essere impersonale" che con "molta prevenzione" così parla? Nessun altro che Dühring.

Ciò che del resto provoca nel nostro storiografo critico un ingenuo stupore è il fatto che Hume, a proposito di una certa idea felice, "neppure se ne proclami l'autore". Questo non sarebbe accaduto a Dühring.

Abbiamo visto come Hume confonda ogni accrescimento quantitativo del metallo nobile con quell'accrescimento quantitativo di esso che è accompagnato da un deprezzamento, da una rivoluzione nel proprio valore e quindi nella misura del valore delle merci. Questa confusione era inevitabile in Hume perché egli non aveva la minima conoscenza delle funzioni dei metalli nobili come *misura del valore*. E non poteva averla perché non sapeva assolutamente nulla del valore stesso. La stessa parola non comparve forse che una volta nei suoi saggi e precisamente là dove, credendo di correggere l'errore di Locke che i metalli nobili avrebbero solo "un valore immaginario", lo aggrava ulteriormente, dicendo che avrebbero "principalmente un valore fittizio".

Su questo punto egli è di molto inferiore non solo a Petty, ma anche a molti suoi contemporanei inglesi. E mostra la stessa "arretratezza" allorché, sempre fedele alla vecchia moda, continua ancora ad esaltare il "mercante" come la prima molla che spinge la produzione. Idea che Petty aveva già sorpassato di gran lunga. Per quel che si riferisce precisamente all'assicurazione di Dühring che Hume nei suoi saggi si sarebbe occupato dei "principali rapporti economici" non si ha che da confrontare lo scritto di Cantillon citato da Adam Smith (uscito come i saggi di Hume nel 1752, ma pubblicato molti anni dopo la morte dell'autore) per stupirsi dell'ambito ristretto dei lavori economici di Hume. Hume, come si è detto, malgrado il brevetto assegnatogli da Dühring, resta autorevole anche nel campo dell'economia politica, ma qui non è per niente un ricercatore originale e tanto meno è importante. L'azione esercitata dai



suoi saggi economici sugli ambienti economici del suo tempo nasceva non solamente dalla sua eccellente maniera di esporre, ma molto più ancora dal fatto che essi erano un'ottimistica esaltazione progressista dell'industria e del commercio, allora in fiore, in altri termini della società capitalistica, in quei tempi in rapida ascesa in Inghilterra, nella quale perciò essi dovevano incontrare "successo". Basti qui un'indicazione. Tutti sanno con quanta passione, proprio al tempo di Hume, la massa del popolo inglese combatté contro il sistema delle imposte indirette, sistematicamente sfruttato dal famigerato Robert Walpole al fine dello sgravio fiscale dei proprietari terrieri e dei ricchi in genere. Nel suo saggio sulle imposte ("Of Taxes"), in cui Hume, senza nominarlo, polemizza contro l'uomo che rappresentava la sua fonte in questa materia e che gli era sempre presente, Vanderlint, il più violento avversario delle imposte indirette, leggiamo:

"Bisogna che esse" (le imposte di consumo) "siano in realtà delle imposte molto forti e stabilite molto irrazionalmente, se il lavoratore non è in grado di pagarle neppure accrescendo la propria attività e la propria parsimonia, *senza elevare il prezzo del suo lavoro*".

Sembra di ascoltare lo stesso Robert Walpole, specialmente se si aggiunge il passo del saggio sul "debito pubblico" in cui a proposito della difficoltà di una tassazione dei creditori dello Stato si dice: "La diminuzione delle loro entrate non sarebbe *mascherata* sotto l'apparenza di essere una semplice voce della gabella o dogana".

Come non si poteva aspettare diversamente da uno scozzese, l'ammirazione di Hume per l'industriosità borghese non era affatto puramente platonica. Povero diavolo per nascita, riuscì a costruirsi un reddito di molte, molte migliaia di sterline all'anno, la qual cosa, poiché non si tratta di Petty, Dühring ingegnosamente così esprime: "Partendo da mezzi molto ristretti, era riuscito, mercé una saggia *economia domestica*, a non esser costretto a scrivere per compiacere qualcuno". Se più avanti Dühring dice: "Egli non aveva mai fatto la più piccola concessione all'influenza dei partiti, dei principi o delle università", si può dire che certo non è noto che Hume abbia mai fatto affari letterari in società con un "Wagener", ma che invece è ben noto che fu un instancabile partigiano dell'oligarchia whig, che onorava "*Chiesa e Stato*" e, come ricompensa per questi meriti, ebbe prima il posto di segretario d'ambasciata a Parigi e più tardi quello, incomparabilmente più importante e più redditizio, di sottosegretario di Stato.

"Dal punto di vista politico Hume fu e rimase sempre di sentimenti conservatori e strettamente monarchici. Per questa ragione, anche dai partigiani della Chiesa ufficiale non fu maltrattato con quella severità che si usò contro Gibbon",

dice il vecchio Schlosser.

"Questo Hume egoista, questo storico mendace" insulta i monaci inglesi, grassi, senza sposa e senza famiglia, viventi di questua, "ma egli stesso non ha mai avuto né una famiglia né una moglie, ed era, egli stesso, un tipo grasso e grosso, impinguato considerevolmente di denaro pubblico senza averlo mai guadagnato con qualche servizio pubblico", dice quel "rozzo" plebeo di Cobbett. Hume è "nella *pratica* della vita, nei lati essenziali, di gran lunga superiore a un Kant",

dice Dühring.

Ma perché nella "Storia critica" viene assegnata a Hume una posizione così esagerata? Semplicemente perché questo "pensatore serio e sottile" ha l'onore di rappresentare il Dühring del XVIII secolo. Come un Hume serve a provocare che "la creazione di tutto il ramo scientifico" (dell'economia) "è stato fatto dalla filosofia più illuminata", così il precedente di Hume offre la migliore garanzia che questo ramo scientifico troverà, per quanto da ora è dato prevedere, la sua conclusione in quell'uomo fenomenale che ha trasformato la filosofia

semplicemente "più illuminata" nell'assolutamente luminosa filosofia della realtà e nel quale, proprio come un Hume, ciò che "sinora è senza esempi su suolo tedesco (...) lo studio della filosofia in senso più stretto, si trova accoppiato con le ricerche scientifiche di economia". In conseguenza di tutto ciò troviamo Hume, pur autorevole come economista, gonfiato fino a farne una stella di prima grandezza in economia, il cui significato ha potuto sinora essere misconosciuto soltanto da quella stessa invidia che fino ad oggi uccide con un silenzio così ostinato anche i servizi "di valore decisivo per l'epoca" resi da Dühring.

\* \* \*

La scuola *fisiocratica*, come è noto, ci ha lasciato nel "*Tableau économique*" di Quesnay un enigma su cui invano sinora si sono rotte le corna i critici e gli storici dell'economia. Questo Tableau, che doveva far comprendere chiaramente l'idea che i fisiocratici si facevano della produzione e della circolazione della ricchezza complessiva di un paese, è rimasto abbastanza oscuro per le generazioni successive degli economisti. Anche su questo Dühring ci farà definitivamente luce. Che cosa questo "quadro economico della produzione e della distribuzione debba significare nello stesso Quesnay", egli dice, si può vedere solo quando si "siano precedentemente indagati con precisione i suoi peculiari concetti direttivi". E ciò tanto più, invero, in quanto questi concetti sino allora erano stati esposti con una "oscillante imprecisione" e neanche in Adam Smith se ne potevano "riconoscere i tratti essenziali". A siffatte "ricerche superficiali" della tradizione, Dühring metterà fine una volta per sempre. Ed ecco che per cinque intere pagine si mette a prendere in giro il suo pletore, cinque pagine nelle quali frasi boriose di tutti i generi, continue ripetizioni e un disordine calcolato dovrebbero nascondere il fatto spiacevole che, sui "concetti direttivi" di Quesnay, Dühring può comunicarci a stento quel tanto che dicono "le più correnti compilazioni manualistiche", contro le quali egli non si stanca di mettere in guardia. "Uno dei lati più pericolosi" di questa introduzione è costituito dal fatto che anche qui si sentono qua e là tracce del Tableau, sinora noto soltanto di nome, ma poi ci si perde in "riflessioni", di tutte le specie, come per es. "la differenza tra sforzo e risultato." Se questa differenza "invero non si può cogliere completamente elaborata nell'idea di Quesnay", per contro Dühring ce ne darà un esempio folgorante non appena arriva, dopo il suo prolungato "sforzo" introduttivo, al suo "risultato" stranamente misero, e cioè alla conclusione sul Tableau stesso. Diamo ora tutto, ma *letteralmente tutto* ciò che trova opportuno comunicarci sul Tableau di Quesnay.

Nello "sforzo" Dühring dice:

"A lui" (Quesnay) "appariva evidente per sé che il ricavo" (Dühring aveva parlato proprio allora del prodotto netto) "debba essere concepito e considerato come un *valore in denaro* (...) egli collegò immediatamente le sue riflessioni (!) ai *valori in denaro*, che presupponeva come risultati della vendita di tutti i prodotti agricoli dal momento che escono dalla mano del primo possessore. In questa maniera (!) egli opera nelle colonne del suo Tableau con alcuni miliardi" (cioè con valori in denaro).

Abbiamo così imparato in tre riprese che Quesnay nel Tableau opera coi "valori in denaro" dei "prodotti agricoli", ivi incluso il "prodotto netto" o "provento netto". Andiamo avanti nella lettura del testo:

"Se Quesnay avesse imboccato la via di una considerazione delle cose veramente naturale, e si fosse liberato non solo della preoccupazione dei metalli nobili e della quantità di denaro, ma anche della preoccupazione dei *valori in denaro* (...) ma egli conta invece solo con *somme di valore* e immaginava (!) che il prodotto netto sia a priori un *valore in denaro*".

Quindi per la quarta e la quinta volta: nel Tableau ci sono solo valori in denaro!

"Egli" (Quesnay) "otteneva la stessa cosa" (il prodotto netto) "sottraendo le spese e *pensando* (!) principalmente" (ricerca non tradizionale, ma in compenso tanto più superficiale) "a quel valore che spetta come rendita al proprietario terriero".

Non siamo ancora andati avanti di un passo; ma ora sì che ci siamo:

"D'altra parte, *purtuttavia*" (questo "purtuttavia" è una perla!) "il prodotto netto passa nella circolazione come oggetto naturale e in questo modo diventa un elemento per mezzo del quale (.) si mantiene (...) la classe indicata come sterile. Qui si può *subito* (!) rilevare la confusione che sorge dal fatto che il corso delle sue idee nell'un caso è determinato dal valore in denaro e nell'altro dalla cosa stessa".

In generale, è evidente, *tutta* la circolazione delle merci soffre di questa "confusione": che le merci vi entrano contemporaneamente come "oggetto naturale" e come "valore in denaro". Ma continuiamo ancora a girare sempre intorno ai "valori in denaro", perché "Quesnay vuole evitare una doppia applicazione del provento economico".

Con licenza di Dühring, in basso, nell'analisi del Tableau di Quesnay, le diverse specie di prodotti figurano come "oggetti naturali" e in alto, nel Tableau stesso, figurano i loro valori in denaro. Quesnay più tardi ha perfino fatto scrivere dal suo famulus, l'abate Bandeau, nel Tableau stesso, anche gli oggetti naturali *accanto* al loro valore in denaro.

Dopo tanto "sforzo" finalmente il "risultato". Udite, udite:

"Pure l'incongruenza" (in riferimento alla funzione assegnata da Quesnay ai proprietari terrieri) "diventa *subito* chiara, appena ci si domanda *che cosa avviene nel ciclo economico del prodotto netto appropriato come rendita*. Qui il modo di vedere dei fisiocratici e il *Tableau économique* hanno potuto dare solo confusione arbitraria spinta sino al misticismo".

Tutto è bene quel che finisce bene. Dunque Dühring non sa "che cosa nel ciclo economico" (che il Tableau rappresenta) "avviene del prodotto netto appropriato come rendita". Il Tableau è per lui la "quadratura del circolo". Per propria confessione egli non sa neanche l'abbcicci della fisiocrazia. Dopo tutto questo menare il can per l'aia, questo pestar l'acqua nel mortaio, questi zig-zag, arlecchinate, episodi, digressioni, ripetizioni e guazzabugli stupefacenti, che dovrebbero unicamente prepararci alla imponente chiarificazione su "ciò che il Tableau debba significare per Quesnay stesso"; dopo tutto questo, a conclusione, la pudibonda confessione di Dühring: che *egli stesso non lo sa*.

Una volta liberatosi di questo mistero doloroso, di questa atra Cura oraziana che gli stava in groppa durante la sua cavalcata per il paese della fisiocrazia, ecco il nostro "pensatore serio e sottile" soffiare ancora una volta allegramente nella sua tromba: "Le linee che Quesnay traccia in tutte le direzioni" (ce ne sono cinque in tutto!) "nel suo Tableau, del resto abbastanza semplice (!), e che debbono rappresentare la circolazione del prodotto netto", fanno sorgere il dubbio se "in queste strane combinazioni di colonne" non si nasconda una fantasia matematica e ci ricordano che Quesnay si è occupato della quadratura del circolo, ecc. Dato che queste linee, malgrado la loro semplicità, per confessione di Dühring stesso, gli rimangono inintelligibili, egli secondo la sua maniera prediletta, deve *disprezzarle*. E ora può tranquillamente dare al noioso Tableau il colpo di grazia: "Poiché abbiamo considerato il prodotto netto da questo suo *lato più dubbio*" ecc. Ossia, la confessione forzata di non intendere neanche la prima parola del Tableau économique e la funzione che in esso ha il prodotto che vi figura: Dühring la chiama "l'aspetto più dubbio del prodotto netto"! Che umorismo da condannato a morte!

Ma perchè i nostri lettori, riguardo al Tableau di Quesnay, non restino nella stessa atroce ignoranza in cui sono necessariamente coloro che traggono la loro sapienza economica "di prima mano" da Dühring, diciamo in breve quanto segue:

È noto che per la fisiocrazia la società si divide in tre classi: 1. la classe produttiva, cioè la classe realmente attiva nell'agricoltura: fittavoli e lavoratori agricoli; essi si dicono produttivi perché il loro lavoro lascia un'eccedenza: la rendita. 2. La classe che si appropria questa eccedenza, comprendente i proprietari terrieri e il personale dipendente da essi, il principe e in generale i funzionari pagati dallo Stato e finalmente anche la Chiesa, nella sua qualità particolare di ente che si appropria la decima. Per brevità, d'ora in poi, designeremo la prima classe semplicemente sotto il nome di "fittavoli" e la seconda sotto il nome di "proprietari terrieri". 3. La classe industriale o sterile (improduttiva); sterile perché, secondo il modo di vedere della fisiocrazia, alle materie prime fornitele dalla classe produttiva aggiunge solo tanto valore quanti sono i mezzi di sussistenza che la stessa classe le fornisce e che essa consuma. Ora, il Tableau di Quesnay serve per rendere evidente come il prodotto globale annuo di un paese (qui in realtà della Francia) circola tra queste tre classi e serve alla riproduzione annua.

Il primo presupposto del Tableau è che il sistema dell'affittanza, e con esso l'agricoltura esercitata su larga scala, nel senso che aveva al tempo di Quesnay, sia già stato generalmente introdotto, e per questo gli valgono da modello la Normandia, la Piccardia, l'Ile-de-France e alcune altre province francesi. Il fittavolo appare perciò come l'elemento veramente dirigente dell'agricoltura, rappresenta nel Tableau tutta quanta la classe produttiva (agricola) e paga al proprietario terriero una rendita in denaro. Ai fittavoli nella loro totalità viene attribuito un capitale investito, o inventario, di dieci miliardi di livres; un quinto di questa somma, ossia due miliardi, rappresenta il capitale d'esercizio che deve essere attualmente sostituito: calcolo, questo, fatto in base alle fattorie meglio condotte delle province surricordate.

Ulteriori presupposti sono: 1. che si verifichino prezzi costanti e riproduzione semplice, e ciò per semplificare lo studio; 2. che resti esclusa ogni circolazione che ha luogo all'interno di una singola classe e che si consideri semplicemente la circolazione tra classe e classe; 3. che tutte le compre e rispettivamente le vendite che si verificano tra classe e classe nel corso dell'anno di esercizio siano raccolte in una somma totale ultima. Si noti finalmente che al tempo di Quesnay in Francia, come più o meno in tutta l'Europa, l'industria casalinga, propriamente detta, della famiglia contadina provvedeva alla parte di gran lunga più considerevole dei suoi bisogni non rientranti nella classe dei generi alimentari, e perciò questa industria casalinga è qui presupposta come ovvio accessorio dell'agricoltura.

Il punto di partenza del Tableau è il raccolto totale, il prodotto lordo dei prodotti annui della terra, il quale per questa ragione figura subito in alto nel Tableau, ossia la "riproduzione totale" del paese, qui della Francia. La grandezza del valore di questo prodotto lordo viene valutata secondo i prezzi medi del prodotto del suolo delle nazioni che praticano il commercio. Esso comporta cinque miliardi di livres, cifre che, secondo le valutazioni statistiche allora possibili, rappresenta all'incirca il valore in denaro del prodotto lordo dell'agricoltura in Francia. Questa e nessun'altra è la ragione per cui nel suo Tableau Quesnay "opera con alcuni miliardi", cioè con cinque miliardi e non con cinque livres tournois.

Il prodotto lordo totale, del valore di cinque miliardi, si trova quindi nelle mani della classe produttiva, cioè anzitutto dei fittavoli, che lo hanno prodotto mediante l'erogazione di un capitale annuo di esercizio di due miliardi corrispondente ad un capitale investito di dieci miliardi. I prodotti agricoli, mezzi di sussistenza, materie prime, ecc., che sono richiesti per la sostituzione del capitale d'esercizio, e quindi anche per il mantenimento di tutto le persone direttamente attive nell'agricoltura, sono prelevati in natura sul raccolto totale ed erogati per la nuova produzione agricola. Poiché, come è stato detto, vengono presupposti prezzi costanti e riproduzione semplice, ad un livello dato, il valore in denaro di questa parte del prodotto lordo che è stata prelevata in precedenza, è uguale a due miliardi di livres. Questa parte, dunque, non rientra nella circolazione generale. Infatti, come è già stato notato, la circolazione, in quanto abbia luogo *all'interno* dell'ambito di ogni singola classe e non invece tra le diverse classi, viene esclusa dal Tableau.

Dopo la sostituzione del capitale d'esercizio effettuata sul prodotto lordo, resta un'eccedenza di tre miliardi, di cui due in mezzi di sussistenza e uno in materie prime. Ma la rendita che i fittavoli debbono pagare ai proprietari terrieri ammonta solo a due terzi di questa somma, pari a due miliardi. Perché solo questi due miliardi figurino sotto la rubrica "prodotto netto" o "reddito netto", lo vedremo presto.

Oltre alla "riproduzione" agricola "totale" del valore di cinque miliardi, di cui tre entrano nella circolazione generale, nelle mani dei fittavoli si trova però, *prima* che cominci il movimento rappresentato nel Tableau, anche tutto il "pécule" ["peculio", cioè il denaro risparmiato] della nazione, due miliardi di denaro contante. Ecco come accade questo fatto.

Poiché il punto di partenza del Tableau è il raccolto totale, esso costituisce allo stesso tempo il punto finale di un'annata economica, per es. dell'annata 1758, dopo la quale comincia una nuova annata economica. Durante questa nuova annata, 1759, la parte del prodotto lordo destinata alla circolazione si divide, mediante un certo numero di pagamenti, compre e vendite, tra le altre due classi. Questi movimenti che si succedono l'un l'altro frazionati e che si estendono per un'intera annata (come in ogni caso era inevitabile che avvenisse nel Tableau), sono però compendati in pochi atti caratteristici, ciascuno dei quali abbraccia tutt'insieme un'intera annata. In questo modo, in effetti, anche alla fine dell'annata 1758, alla classe dei fittavoli è riaffluito il denaro che essi avevano pagato ai proprietari terrieri come rendita dell'annata 1757 (come ciò accada, lo mostrerà il Tableau stesso), cioè la somma di due miliardi, cosicché nel 1759 essi possono rimettere in circolazione questa somma. Poiché quella somma, come nota Quesnay, è molto maggiore di quanto richiesto nella realtà per la circolazione totale del paese (la Francia), ove i pagamenti si ripetono costantemente in modo frazionato, i due miliardi di livres che si trovano nelle mani dei fittavoli rappresentano la somma totale del denaro circolante nella nazione.

La classe dei proprietari terrieri che incassano rendite si presenta, come del resto casualmente accade ancor oggi, anzitutto nella veste di riscuotitori di pagamenti. Secondo il presupposto di Quesnay, i proprietari terrieri propriamente detti ricevono solo quattro settimi della rendita di due miliardi, due settimi vanno al governo e un settimo ai riscuotitori di decime. Al tempo di Quesnay la Chiesa era il maggior proprietario terriero della Francia e per giunta intascava la decima su ogni altra proprietà fondiaria.

Il capitale d'esercizio (avances annuelles [anticipi annuali]) erogato durante un'intera annata dalla classe "sterile" consiste in materie prime del valore di un miliardo: solo materie prime, perché strumenti, macchine, ecc., contano tra i prodotti di questa stessa classe. Invece le molteplici funzioni che questi prodotti hanno nell'esercizio dell'industria di questa classe non rientrano nel Tableau più di quanto vi rientri la circolazione di merci e di denaro che ha luogo esclusivamente all'interno di questa classe. Il salario del lavoro, per mezzo del quale la classe sterile trasforma la materia prima in merce manifatturata, è uguale al valore delle merci di sussistenza che essa riceve in parte direttamente dalla classe produttiva, in parte indirettamente dai proprietari terrieri. Malgrado si divida, essa stessa, in capitalisti e salariati, essa, presa come classe globale, secondo l'idea fondamentale di Quesnay, sta al soldo della classe produttiva e dei proprietari terrieri. La produzione industriale totale, e perciò anche la sua circolazione totale, che si distribuisce nell'annata che segue il raccolto, vengono egualmente riunite in un tutto unico. Si presuppone perciò che al principio del movimento rappresentato nel Tableau la produzione annua delle merci della classe sterile si trovi completamente nelle sue mani, che quindi tutto il suo capitale d'esercizio, vale a dire materie prime del valore di un miliardo, sia stato trasformato in merci del valore di due miliardi, la metà dei quali rappresenta il prezzo dei mezzi di sussistenza consumati durante questa trasformazione. Si potrebbe qui obiettare: ma tuttavia anche la classe sterile usa prodotti industriali per i suoi bisogni domestici; dove dunque figurano questi prodotti se il suo proprio prodotto totale passa, mediante la circolazione, alle altre classi? Ecco la risposta che riceviamo a questa domanda: la classe sterile non solo consuma essa stessa una parte delle sue proprie merci, ma cerca inoltre di trattenerne quanto più le è possibile. Essa quindi vende le sue merci messe in circolazione al di sopra del loro valore reale e deve farlo perché noi registriamo queste merci al valore totale della loro produzione. Questo tuttavia non altera in nulla i dati stabiliti nel Tableau; infatti le altre due classi ricevono le merci manifatturate solo al valore della loro produzione totale.

Adesso dunque conosciamo la posizione economica delle tre diverse classi, al principio del movimento rappresentato nel Tableau.

La classe produttiva, dopo il rinnovo in natura del suo capitale d'esercizio, dispone ancora di tre miliardi in prodotti agricoli lordi e di due miliardi in denaro. La classe dei proprietari terrieri figura solamente col suo titolo di credito di due miliardi di rendita sulla classe produttiva. La classe sterile dispone di due miliardi di prodotti manifatturati. Una circolazione che avviene solo

tra due di queste tre classi è detta dai fisiocratici circolazione imperfetta, una circolazione che avviene tra tutte e tre le classi è detta circolazione perfetta.

Quindi passiamo ora al Tableau économique stesso.

*Prima circolazione* (imperfetta). I fittavoli pagano ai proprietari terrieri senza contropartita la rendita loro spettante, con due miliardi di denaro. Con uno di questi miliardi i proprietari terrieri comprano mezzi di sussistenza dai fittavoli ai quali così rifluisce una metà del denaro da loro erogato in pagamento della rendita.

Nella sua "Analyse du Tableau économique" Quesnay non parla più dello Stato che riceve due settimi e della Chiesa che riceve un settimo della rendita fondiaria, perché le loro funzioni sociali in generale sono note. riguardo ai proprietari terrieri propriamente detti, dice però che le loro spese, nelle quali figurano anche quelle di tutti i loro dipendenti, sono almeno per la massima parte improduttive, ad eccezione di quella piccola parte che viene impiegata "per il mantenimento e il miglioramento di loro fondi e per elevare il livello della loro coltura". Ma secondo il "diritto naturale" la loro specifica funzione consiste precisamente nel "provvedere alla buona amministrazione e alle spese per il mantenimento del loro patrimonio" o, come è spiegato più tardi, nelle avances foncières, cioè in spese per preparare il terreno, e nel provvedere le fattorie di tutti gli accessori che permettono al fittavolo di dedicare tutto il suo capitale esclusivamente all'effettiva coltura.

*Seconda circolazione* (perfetta). Col secondo miliardo, che si trovano ancora nelle loro mani, i proprietari terrieri comprano prodotti manifatturati dalla classe sterile, ma questo col denaro ricavato compra dai fittavoli mezzi di sussistenza per lo stesso ammontare.

*Terza circolazione* (imperfetta). I fittavoli comprano dalla classe sterile con un miliardo in denaro merci fatturate per lo stesso ammontare; una gran parte di queste merci consiste in strumenti agricoli ed altri mezzi di produzione necessari all'agricoltura. La classe sterile restituisce ai fittavoli lo stesso denaro, comprando con esso materie prime per un miliardo in modo da sostituire il proprio capitale d'esercizio. Con ciò sono rifluite nelle tasche dei fittavoli i due miliardi in denaro da loro erogati in pagamento della rendita e il ciclo è chiuso. E conseguentemente è risolto anche il grande enigma: "che cosa nel ciclo economico avvenga del prodotto netto appropriato sotto forma di rendita".

Abbiamo trovato sopra, al punto di partenza del processo, un'eccedenza di tre miliardi tra le mani della classe produttiva. Di essi solo due sono stati pagati ai proprietari terrieri sotto forma di rendita, come prodotto netto. Il terzo miliardo d'eccedenza forma l'interesse del capitale totale d'investimento dei fittavoli, quindi il 10% su dieci miliardi. Essi non ricevono questo interesse, si noti bene, dalla circolazione; esso si trova nelle loro mani in natura ed essi lo realizzano solo attraverso la circolazione, poiché per mezzo di essa lo sostituiscono con merci manifatturate dello stesso valore.

Senza questo interesse il fittavolo, l'agente principale dell'agricoltura, non anticiperebbe ad essa il capitale d'investimento. Già da questo punto di vista, secondo i fisiocratici, l'appropriazione da parte del fittavolo di questa parte del *plusprodotto* agricolo che rappresenta l'interesse è una condizione della produzione, altrettanto necessaria quanto la stessa classe dei fittavoli e perciò questo elemento non può essere contato nella categoria del "prodotto netto" o "reddito netto" nazionale; infatti quest'ultimo è caratterizzato precisamente dal fatto che può consumarsi senza nessun riguardo ai bisogni immediati della riproduzione nazionale. Ma questo fondo di un miliardo serve, secondo Quesnay, in gran parte per le riparazioni necessarie durante l'annata e in parte per il rinnovo del capitale d'investimento, inoltre come fondo di riserva per imparare ad infortuni e finalmente, quando è possibile, serve per arricchire il capitale d'investimento e di esercizio, nonché per migliorare il terreno ed estendere la coltura.

Tutto questo processo è, in verità, "abbastanza semplice". Vengono immessi nella circolazione; dai fittavoli, due miliardi in denaro per il pagamento della rendita e tre miliardi in prodotti, dei quali due terzi in mezzi di sussistenza e un terzo in materie prime; dalla classe sterile, merci manifatturate per due miliardi. Dei mezzi di sussistenza, dell'ammontare di due miliardi, una metà viene consumata dai proprietari terrieri con le loro dipendenze, l'altra metà dalla classe sterile in pagamento del suo lavoro. Le materie prime per un miliardo sostituiscono il capitale d'esercizio della stessa classe. Delle merci manifatturate in circolazione per l'ammontare di due miliardi, una metà spetta ai proprietari terrieri, l'altra metà ai fittavoli. Per i quali essa è solo una forma trasformata dell'interesse del loro capitale d'investimento, interesse

ricavato direttamente dalla riproduzione agricola. Invece il denaro che il fittavolo ha messo in circolazione col pagamento della rendita, riaffluisce nelle sue mani mediante la vendita dei suoi prodotti e così nella nuova annata economica può essere ripercorso lo stesso ciclo.

Ed ora si ammira l'esposizione "veramente critica" di Dühring, così infinitamente superiore alle "superficiali ricerche della tradizione". Dopo averci, per cinque volte di seguito, rappresentato in modo misterioso con quanto pericolo Quesnay, nel Tableau, operi con semplici valori in denaro, il che per giunta si rileva anche falso, finalmente appena si chiede "che cosa nel ciclo economico avvenga del prodotto netto appropriato sotto forma di rendita", egli giunge al risultato che "il Tableau economico" può dare "solo confusione ed arbitrio spinti sino al misticismo". Abbiamo visto che il Tableau, questa rappresentazione, tanto semplice quanto geniale per il suo tempo, del processo annuo di riproduzione, quale si compie per mezzo della circolazione, risponde in una maniera molto precisa alla domanda: che cosa nel ciclo economico avvenga del prodotto netto e con ciò ancora una volta il "misticismo" e la "confusione e l'arbitrio" restano unicamente e solamente a Dühring come il "lato più pericoloso" e l'unico "prodotto netto" dei suoi studi fisiocratici.

A Dühring l'influenza storica dei fisiocratici è precisamente tanto familiare quanto la loro teoria. "Con Turgot" egli insegna "la fisiocrazia in Francia era arrivata al suo termine sia in pratica che in teoria." Ma che Mirabeau nelle sue idee economiche fosse essenzialmente un fisiocratico, che egli fosse, nell'Assemblea costituente del 1789, la prima autorità economica, che questa assemblea nelle sue riforme economiche abbia tradotto dalla teoria alla pratica una gran parte dei principi fisiocratici e che specialmente abbia colpito con una forte imposta anche il prodotto netto che il possesso fondiario si appropriava "senza contropartita", cioè la rendita fondiaria: tutto questo per "un" Dühring non esiste.

Come il lungo tratto di penna tirato sul periodo che va dal 1691 al 1752 toglie di mezzo tutti i predecessori di Hume, così un altro tratto di penna toglie di mezzo sir James Stuart che sta tra Hume e Adam Smith. Della sua grande opera, che, prescindendo dalla sua importanza storica, ha durevolmente arricchito il campo dell'economia politica, nell'"impresa" di Dühring non c'è una sillaba. Ma per contro infligge allo Stuart la parola più ingiuriosa che c'è nel suo lessico e dice che è "un professore" del tempo di Adam Smith. Disgraziatamente questa insinuazione è una pura invenzione. Stuart in realtà fu un grande proprietario terriero scozzese che, per una pretesa partecipazione alla congiura degli Stuart, fu bandito dalla Gran Bretagna e, per via del suo soggiorno e dei suoi viaggi nel continente, ebbe modo di conoscere le condizioni economiche di vari paesi.

Per farla breve: secondo la "storia critica" tutti i precedenti economisti hanno avuto solo il valore o di servire da "rudimenti" per la profonda fondazione "di valore decisivo" di Dühring o, con la loro detestabilità, di metterla in particolare rilievo. Purtuttavia, anche nell'economia ci sono alcuni eroi che non rappresentano solo "rudimenti" per la "profonda fondazione", ma "tesi", partendo dalle quali essa, secondo la prescrizione della Filosofia della natura, non si è "svilupata", ma addirittura "composta": cioè l'"incomparabilmente grande ed eminente" List, che per utilità e vantaggio dei fabbricanti tedeschi ha gonfiato in "poderose" parole le "sottili" dottrine mercantilistiche di un Ferrier e di altri; inoltre Carey, che nella seguente tesi mette a nudo il vero nocciolo della sua sapienza: "Il sistema di Ricardo è un sistema della discordia (...) esso finisce col creare l'ostilità tra le classi (...) il suo scritto è il manuale del demagogo che aspira al potere mediante la divisione delle terre, la guerra e il saccheggio" e finalmente, buon ultimo, il Confusio della City di Londra, Macleod.

Perciò la gente che nel presente e nell'immediato avvenire vuole studiare la storia dell'economia politica andrà sempre più sicura se si metterà al corrente dei "prodotti annacquati", delle "banalità" e delle "prolisse sbrodolature" delle "più correnti compilazioni manualistiche", che non affidandosi alla "maniera di delineare la storia in grande stile" di Dühring.

\* \* \*

Quale è allora il risultato finale della nostra analisi del "sistema" di economia politica "personalmente creato" da Dühring? Nient'altro che questo fatto: che con tutte le grandi parole e le promesse ancora più importanti siamo stati turlupinati proprio come nella "Filosofia". La

teoria del valore, questa "pietra di paragone della consistenza dei sistemi di economia", va a finire in questo risultato: che Dühring intende per valore cinque cose completamente diverse e diametralmente contraddittorie tra loro e che quindi nel migliore dei casi non sa neppure quello che vuole. Le "leggi naturali di tutta l'economia", annunziate con tanta pompa, si appalesano come banalità della peggior specie, note a tutto il mondo e spesso neppure comprese rettamente. L'unica spiegazione dei fatti economici che questo sistema, personalmente creato, può darci, e che essi sono il risultato della "violenza", espressione con la quale da millenni i filistei di tutte le nazioni si consolano di tutto ciò che di spiacevole capita loro e con la quale noi non sappiamo niente più di prima. Ma invece di indagare questa violenza nella sua origine e nei suoi effetti, Dühring ci invita ad esser paghi e grati della semplice parola "violenza" come causa ultima e spiegazione definitiva di tutti i fenomeni economici. Costretto a dare maggiori chiarimenti sullo sfruttamento capitalistico del lavoro, lo rappresenta prima in generale come fondato sull'imposizione di un tributo e su un sovrapprezzo, appropriandosi completamente, su questo punto, il "prelevamento" (*prélèvement*) proudhoniano; per spiegarlo poi nei particolari per mezzo della teoria marxiana del pluslavoro, plusprodotto e plusvalore. Egli riesce quindi a conciliare felicemente due modi di vedere totalmente contraddittori, copiandoli tutti e due contemporaneamente. E come nella filosofia trovava parole abbastanza forti per quello stesso Hegel che incessantemente sfruttava svuotandolo, così, nella "Storia critica", le calunnie più prive di fondamento contro Marx servono solo per coprire il fatto che tutto ciò che di razionale, sia pur unilateralmente, si trova nel "Corso" riguardo al capitale e al lavoro è parimenti un plagio che svuota Marx. L'ignoranza che nel "Corso" gli fa mettere al principio della "storia dei popoli civili" il "grande proprietario terriero" e gli fa ignorare completamente la proprietà comune del suolo delle tribù e dei villaggi dalla quale, in effetti, ha inizio tutta la storia, questa ignoranza, oggi quasi inconcepibile, è, direi, anche superata da quella che nella "Storia critica" mena non poco vanto di essere una "ampiezza universale dell'orizzonte storico" e di cui abbiamo solo dato pochi esempi ad deterrendum. In una parola: prima l'enorme "sforzo" di autoesaltazione, di ciarlatanesche strombazzature e di promesse che si accavallano l'una sull'altra, e poi il "risultato"... zero.

## **Terza Sezione: Socialismo**

### **I. Cenni storici**

Abbiamo visto nell'Introduzione come i filosofi francesi del XVIII secolo, coloro che prepararono la rivoluzione, si appellassero alla ragione come unico giudice di tutto ciò che esiste. Si doveva costruire uno Stato secondo ragione e una società secondo ragione e tutto ciò che contraddiceva alla ragione eterna doveva essere eliminato senza misericordia. Abbiamo visto del pari che questa ragione eterna in realtà non era altro che l'intelletto idealizzato del cittadino della classe media che proprio allora andava evolvendosi nel borghese moderno. Ora, quando la Rivoluzione francese ebbe realizzato questa società secondo ragione e questo Stato secondo ragione, le nuove istituzioni, per quanto razionali esse fossero a paragone del precedente stato di cose, tuttavia non risultarono affatto assolutamente razionali. Lo Stato secondo ragione era completamente andato in fumo. Il contratto sociale di Rousseau aveva trovato la sua realizzazione nel Terrore, uscita dal quale la borghesia, che aveva perduto la fede nella propria capacità politica, si era rifugiata prima nella corruzione del Direttorio, e finalmente sotto la protezione del dispotismo napoleonico. La pace perpetua che era stata promessa si trasformò in una guerra di conquista senza fine. La società secondo ragione non ebbe una sorte migliore. Il contrasto tra ricchi e poveri, anziché risolversi nel benessere generale, fu acuito dall'eliminazione dei privilegi corporativi e di altro genere che lo coprivano e delle istituzioni benefiche della Chiesa che lo attenuavano; lo slancio dell'industria su base capitalistica elevò miseria e povertà delle masse lavoratrici a condizione di vita per la società. Il numero dei delitti crebbe di anno in anno. Se i vizi feudali, che prima facevano spudoratamente mostra di sé alla luce del sole, furono, se non soppressi, almeno temporaneamente confinati in secondo piano, al loro posto tanto più rigogliosamente fiorirono i vizi borghesi sino allora coltivati in segreto. Il



commercio, sviluppandosi, divenne sempre più imbroglio. La parola d'ordine rivoluzionaria della "fratellanza" si realizzò nelle angherie e nelle invidie della lotta della concorrenza. Al posto dell'oppressione violenta subentrò la corruzione, al posto della spada, quale leva principale del potere sociale, subentrò il denaro. Il diritto della prima notte passò dai signori feudali ai fabbricanti borghesi. La prostituzione dilagò in misura sinora inaudita. Il matrimonio stesso rimase, come prima, una forma giuridicamente riconosciuta, un mantello che ufficialmente copriva la prostituzione e venne inoltre completato dall'adulterio praticato su larga scala. Per farla breve, confrontate con le pompose promesse degli illuministi, le istituzioni sociali e politiche instaurate con il "trionfo della ragione" si rivelarono caricature e amare delusioni. Mancavano ancora solo gli uomini che constatassero questa delusione: e questi uomini vennero all'inizio del nuovo secolo. Nel 1802 apparvero le "Lettere ginevrine" di Saint-Simon; nel 1808 apparve la prima opera di Fourier, quantunque le basi della sua teoria datassero dal 1799; il primo gennaio del 1800 Robert Owen prese la direzione di New Lanark.

Ma in questo periodo il modo di produzione capitalistico e con esso l'antagonismo tra borghesia e proletariato era ancora poco o nulla sviluppato. La grande industria che era appena sorta in Inghilterra era ancora sconosciuta in Francia. Ma solo la grande industria sviluppa, da una parte, quei conflitti che rendono ineluttabilmente necessario un rivoluzionamento del modo di produzione: conflitti non solo tra le classi che essa forma, ma anche tra le stesse forze produttive e le forme di scambio che essa parimente crea; e dall'altra sviluppa, proprio in queste gigantesche forze produttive, anche i mezzi per risolvere questi conflitti. Se quindi intorno al 1800 i conflitti scaturenti dal nuovo ordinamento sociale erano solo sul nascere, questo vale ancora molto di più riguardo ai mezzi per la loro soluzione. Le masse nullatenenti di Parigi durante il Terrore avevano potuto, per un istante, conquistare il potere, con questo fatto avevano dimostrato solo che nelle condizioni di allora questo potere non era possibile. Il proletariato che cominciava appena a distaccarsi da queste masse nullatenenti, come ceppo di una nuova classe, ancora assolutamente incapace di una azione politica indipendente, si presentava come un ceto oppresso, sofferente, al quale, nella incapacità in cui era di aiutarsi da se stesso, un aiuto poteva tutt'al più portarsi dall'esterno, dall'alto.

Questa situazione storica teneva in suo potere anche i fondatori del socialismo. All'immaturità della produzione capitalistica, all'immaturità della posizione delle classi, corrispondevano teorie immature. La soluzione delle questioni sociali, che restava ancora celata nelle condizioni economiche poco sviluppate, doveva uscire dal cervello umano. La società non offriva che inconvenienti: eliminarli era compito della ragione pensante. Si trattava di inventare un nuovo e più perfetto sistema di ordinamento sociale e di elargirlo alla società dall'esterno, con la propaganda e, dove fosse possibile, con l'esempio di esperimenti modello. Questi nuovi sistemi sociali erano, sin dal principio, condannati ad essere utopie: quanto più erano elaborati nei loro particolari, tanto più dovevano andare a finire nella pura fantasia.

Una volta stabilito tutto questo, non ci fermeremo neanche un momento di più su questo lato che oggi appartiene completamente al passato. Possiamo lasciare a rigattieri della letteratura à la Dühring il compito di andare in giro sofisticando solennemente su queste fantasticherie, che oggi ormai fanno soltanto sorridere, e il far valere di fronte a tali "follie" la superiorità del loro sobrio modo di pensare. Noi preferiamo invece rallegrarci dei germi geniali di idee e dei pensieri che affiorano dovunque sotto questo manto fantastico e per i quali quei filistei non hanno occhi.

Saint-Simon già nelle sue "lettere ginevrine" stabilisce il principio che "tutti gli uomini debbono lavorare". Nello stesso scritto sa già che il dominio del Terrore fu il dominio delle masse, nullatenenti. "Guardate - grida loro - che cosa accade in Francia nel periodo in cui vi dominano i vostri compagni: essi portano la fame." Concepire invece la Rivoluzione francese come una lotta di classe fra nobiltà, borghesia e nullatenenti, era per l'anno 1802 una scoperta genialissima. Nel 1816 egli dichiara che la politica è la scienza della produzione e predice che la politica si dissolverà completamente nell'economia. Se il riconoscimento che la realtà economica è la base delle istituzioni politiche appare qui soltanto ancora in germe, tuttavia la trasformazione del governo politico, esercitato su uomini, in un'amministrazione di cose e in una direzione di processi produttivi è qui espressa già chiaramente, e con essa quell'abolizione dello Stato, su cui di recente si è fatto tanto chiasso. Con pari superiorità sui suoi contemporanei egli dichiara nel 1814, immediatamente dopo l'entrata degli alleati a Parigi, e ancora nel 1815

durante la guerra dei cento giorni, che l'alleanza della Francia con l'Inghilterra, e secondariamente l'alleanza di tutti e due i paesi con la Germania, è per l'Europa l'unica garanzia di uno sviluppo prospero e di pace. Per predicare ai francesi del 1815 l'alleanza con i vincitori di Waterloo, ci voleva certo un po' più di coraggio che per dichiarare una guerra di chiacchiere ai professori tedeschi.

Mentre in Saint-Simon scorgiamo una geniale larghezza di vedute grazie alla quale in lui sono contenute in germe quasi tutte le idee non rigorosamente economiche dei socialisti venuti più tardi, in Fourier troviamo una critica delle vigenti condizioni sociali, ricca di uno spirito schiettamente francese, ma non perciò meno profondamente penetrante. Fourier prende in parola la borghesia, i suoi ispirati profeti prerivoluzionari e i suoi interessati apologeti post-rivoluzionari. Egli svela spietatamente la misère materiale e morale del mondo borghese e le contrappone tanto le splendide promesse degli illuministi di una società in cui dominerà la ragione, di una civiltà che darà ogni felicità e di una perfettibilità umana illimitata, quanto l'ipocrita fraseologia degli ideologi borghesi contemporanei, dimostrando come, dovunque, alla frase più altisonante corrisponda la realtà più miserevole, e coprendo di beffe mordaci questo irrimediabile fiasco delle frasi. Fourier non è solo un critico; la sua natura perennemente gaia ne fa un satirico e proprio uno dei più grandi satirici di tutti i tempi. La speculazione e la frode che fiorirono col tramonto della rivoluzione, nonché la generale grettezza bottegaia del commercio francese di allora, vengono descritte da lui con uno spirito pari alla sua maestria. Ancora più magistrale è la sua critica della forma borghese dei rapporti sessuali e della posizione della donna nella società borghese. Egli dichiara per la prima volta che, in una data società, il grado di emancipazione della donna è la misura naturale dell'emancipazione generale. Ma dove Fourier appare più grande è nella sua concezione della storia della società. Egli divide tutto il suo corso quale sinora si è svolto, in quattro fasi di sviluppo: stato selvaggio, stato patriarcale, barbarie, civiltà, la quale ultima coincide con quella che oggi si chiama società borghese e dimostra che l'"ordinamento civile eleva ognuno di quei vizi, che la barbarie pratica in una maniera semplice, ad un modo di essere complesso, a doppio senso, ambiguo e ipocrita", che la civiltà si muove in un "circolo vizioso", in contraddizioni che continuamente riproduce senza poterle superare, cosicché essa raggiunge sempre il contrario di ciò che essa vuol raggiungere o che dà a vedere di voler raggiungere. Cosicché, per es., "nella civiltà *la povertà sorge dalla stessa abbondanza*". Fourier, come si vede, maneggia la dialettica con la stessa maestria del suo contemporaneo Hegel. Con pari dialettica egli, di fronte alle chiacchiere sull'infinita perfettibilità umana, mette in rilievo il fatto che ogni fase storica ha il suo ramo ascendente, ma ha anche il suo ramo discendente ed applica questo modo di vedere anche al futuro di tutta l'umanità. Come Kant introdusse nella scienza naturale la futura distruzione della Terra, così Fourier introduce nel pensiero storiografico la futura distruzione dell'umanità.

Mentre in Francia l'uragano della rivoluzione ripulì il paese, in Inghilterra avvenne una rivoluzione più silenziosa, ma non per ciò meno poderosa. Il vapore e le nuove macchine utensili trasformarono la manifattura nella grande industria moderna e rivoluzionarono così tutta la base della società borghese. Il sonnolento processo di sviluppo del periodo della manifattura si trasformò in un periodo di vero Sturm und Drang della produzione. Con velocità sempre crescente si compì la scissione della società in grandi capitalisti e proletari nullatenenti: tra queste due classi, invece del ceto medio ben definito di una volta, conduce oggi un'esistenza malsicura una massa instabile di artigiani e di piccoli commercianti, la parte più fluttuante della popolazione. Il nuovo modo di produrre era ancora solo all'inizio della sua fase ascendente: esso era ancora il modo di produzione normale e, date le circostanze, l'unico modo possibile. Ma già allora produceva inconvenienti sociali stridenti: assembrarsi di una popolazione senza sede nei peggiori quartieri delle grandi città; dissolversi di tutti i legami tradizionali, della subordinazione patriarcale, della famiglia; sopralavoro specialmente delle donne e dei fanciulli in misura spaventosa, enorme degradazione della classe operaia gettata improvvisamente a vivere in condizioni del tutto nuove. Apparve allora come riformatore un industriale ventinovenne, un uomo dal carattere di fanciullo, semplice sino al sublime e ad un tempo dirigente nato come pochi. Robert Owen aveva fatta sua la dottrina dei materialisti dell'illuminismo, secondo la quale il carattere dell'uomo è, da una parte, il prodotto dell'organizzazione in cui nasce e, dall'altra, delle circostanze che lo circondano durante la sua vita e specialmente durante il periodo del suo sviluppo. Nella rivoluzione industriale la maggior

parte degli uomini della sua classe vedevano solo confusione e caos, che permettono di pescare nel torbido ed arricchirsi rapidamente. Egli vide invece in essa l'occasione per applicare il suo principio favorito e così mettere ordine nel caos. Lo aveva già tentato con successo a Manchester come dirigente di una fabbrica di più di cinquecento operai; dal 1800 al 1829 diresse in qualità di condirettore le grandi filande di New Lanark in Scozia seguendo gli stessi principi, ma solo con maggiore libertà d'azione e con un successo che gli procurò rinomanza europea. Una popolazione, che salì poco a poco a 2.500 unità e che originariamente si componeva degli elementi più svariati e per la massima parte fortemente degradati, fu da lui trasformata in una perfetta colonia modello, nella quale l'ubriachezza, la polizia, il giudice penale, i processi, l'assistenza ai poveri, il bisogno di beneficenza erano cose sconosciute. E tutto questo semplicemente per il fatto che egli mise questa gente in condizioni più degne dell'uomo e, soprattutto, fece educare adeguatamente la generazione nuova. Egli fu l'inventore degli asili d'infanzia e li introdusse qui per la prima volta. A partire dal secondo anno di vita i bambini venivano a scuola dove tanto si divertivano che a stento potevano essere ricondotti a casa. Mentre i suoi concorrenti lavoravano da tredici a quattordici ore al giorno, a New Lanark si lavorava solo dieci ore e mezza. Allorché una crisi cotoniera costrinse a fermare il lavoro per la durata di quattro mesi, agli operai rimasti disoccupati fu corrisposto il pieno salario. E, così stando le cose, lo stabilimento aveva più che raddoppiato il valore e corrisposto sino all'ultimo ai proprietari un lauto profitto.

Con tutto ciò Owen non era soddisfatto. L'esistenza che aveva creato per i suoi operai era ancora ai suoi occhi molto lontana dall'essere un'esistenza degna dell'uomo; "quegli uomini erano miei schiavi": le condizioni relativamente favorevoli in cui egli li aveva messi erano ancora molto lontane dal permettere uno sviluppo generale e razionale del carattere e dell'intelletto e meno ancora permettevano una libera attività.

"E tuttavia la parte attiva di questi 2.500 uomini produceva per la società altrettanta ricchezza reale quanto appena un mezzo secolo prima avrebbe potuto produrne una popolazione di 600.000 uomini. Io mi chiedevo: che cosa avviene della differenza tra la ricchezza consumata da 2.500 persone e quella che i 600.000 avrebbero dovuto consumare?"

La risposta era chiara. Essa era stata impiegata per versare ai proprietari dello stabilimento il 5% di interesse sul capitale investito ed inoltre più di 300.000 lire sterline (6.000.000 di marchi) di profitto. E ciò che era vero di New Lanark, lo era, e in misura ancora maggiore, per tutte le fabbriche inglesi.

"Senza questa nuova ricchezza creata dalle macchine non si sarebbero potute condurre le guerre per abbattere Napoleone, e per mantenere i principi aristocratici della società. Eppure questo nuovo potere era stato creato dalla classe operaia"

Ad essa perciò ne appartenevano anche i frutti. Le nuove potenti forze produttive, che sino allora erano servite solo per l'arricchimento dei singoli e l'asservimento delle masse, offrivano a Owen la base per un rinnovamento sociale ed erano destinate, come proprietà comune, a lavorare solo per il benessere comune.

In una tale maniera, tipica del mondo degli affari, e, per così dire, frutto del calcolo commerciale, sorse il comunismo di Owen. E mantenne sempre lo stesso carattere orientato verso la pratica. Così nel 1823 Owen propose di alleviare la miseria irlandese mediante colonie comuniste e allegò ai progetti calcoli completi sulle spese di impianto, sulle spese annue e sui redditi prevedibili. E così nel suo piano definitivo per l'avvenire, l'elaborazione tecnica dei dettagli è condotta con tale cognizione di causa che, una volta ammesso il metodo di riforma sociale proposto da Owen, anche dal punto di vista di uno specialista ben poco si può dire contro l'organizzazione particolare.

Il passaggio al comunismo fu il punto critico della vita di Owen. Sino a quando si era presentato come semplice filantropo non aveva raccolto altro che ricchezza, plausi, onori e gloria. Era l'uomo più popolare d'Europa. Non solo uomini del suo ceto, ma uomini di Stato e

principi lo ascoltavano plaudendo. Ma quando si fece avanti con le sue teorie comuniste, la situazione cambiò di punto in bianco. Tre grandi ostacoli gli sembrava che soprattutto sbarrassero la strada alla riforma sociale: la proprietà privata, la religione e la forma attuale del matrimonio. Attaccandoli egli sapeva che cosa lo attendeva: il bando da tutta la sicurtà ufficiale e la perdita di tutta la sua posizione sociale. Ma non si lasciò distogliere dall'attaccarli senza riguardi e avvenne quello che aveva previsto. Messo al bando dalla società ufficiale, seppellito nel silenzio della stampa, impoverito dal fallimento di esperimenti comunisti in America ai quali aveva sacrificata tutta la sua fortuna, si volse direttamente alla classe operaia e rimase a lavorare nel suo seno per altri trent'anni. Tutti i movimenti sociali, tutti i veri progressi che in Inghilterra sono stati realizzati nell'interesse degli operai, sono legati al nome di Owen. Così nel 1819, dopo una lotta quinquennale, riuscì a fare approvare la prima legge per la limitazione del lavoro delle donne e dei fanciulli nelle fabbriche. Così presiedette il primo congresso in cui le Trade Unions di tutta l'Inghilterra si unirono in un'unica grande organizzazione sindacale. Così introdusse, come misure di transizione verso l'organizzazione completamente comunista della società, da una parte, le società cooperative (di consumo e di produzione) che da allora hanno per lo meno fornito la prova pratica che tanto il mercante quanto il fabbricante sono persone delle quali si può benissimo fare a meno, dall'altra parte, i magazzini di lavoro, istituzioni per lo scambio di prodotti del lavoro per mezzo di una carta-moneta lavoro la cui unità era costituita dall'ora lavorativa; istituzioni che necessariamente dovevano fallire, ma che anticipavano in modo perfetto la banca di scambio proudhoniana di molto posteriore, e se ne distinguevano solo perché non volevano rappresentare la panacea di tutti i mali sociali, ma solo un primo passo per una trasformazione molto più radicale della società.

Questi sono gli uomini ai quali il sommo Dühring, dall'alto della sua "verità definitiva di ultima istanza", guarda con quel disprezzo con cui nell'introduzione abbiamo dato qualche esempio. E questo disprezzo, sotto un certo rispetto, non è privo di una sua ragion sufficiente: poggia sostanzialmente su un'ignoranza veramente spaventosa delle opere dei tre utopisti. Così di Saint-Simon ci si dice che "la sua idea fondamentale era sostanzialmente giusta e che, prescindendo da alcune unilateralità, fornisce anche oggi l'impulso diretto verso delle riforme effettive". Ma quantunque sembri che Dühring abbia avuto effettivamente tra le mani alcune delle opere di Saint-Simon, invano cercheremo nelle ventisette pagine che vi si riferiscono l'"idea fondamentale" di Saint-Simon, così come prima invano cercavamo che cosa il Tableau économique di Quesnay "potesse significare per Quesnay stesso", e alla fine siamo costretti ad accontentarci di questa frase:

"l'immaginazione e il sentimento filantropico (...) con l'esaltazione della fantasia che vi si collega, domina tutta la cerchia delle idee di Saint-Simon"!

Di Fourier conosce e considera solo le fantasie avveniristiche dipinte con particolari romanzeschi, ciò che in verità, per stabilire l'infinita superiorità di Dühring su Fourier, è "molto più importante" che non l'indagare come costui "abbia tentato di criticare *occasionalmente* l'effettivo stato delle cose". Occasionalmente! Ma se quasi in ogni pagina sprizzano le scintille della satira e della critica sulle miserie della tanto esaltata civiltà! È come se si dicesse che Dühring solo "occasionalmente" dichiara Dühring il più grande pensatore di tutti i tempi. Quanto alle dodici pagine dedicate a Robert Owen, Dühring non ha altra fonte che la misera biografia del filisteo Sargant che ignorava anche lui gli scritti più importanti di Owen, quelli sul matrimonio e sull'organizzazione comunista. Dühring si può spingere arditamente sino all'affermazione che in Owen non si può "presupporre alcun comunismo deciso". Certo se Dühring avesse solo avuto tra le mani il "Book of the New Moral World" di Owen, vi avrebbe trovato espresso non soltanto il comunismo più deciso, con pari dovere di lavoro e pari diritto al prodotto, pari proporzionalmente all'età, come Owen non manca mai di aggiungere, ma anche l'elaborazione completa per l'edificio della comunità comunista dell'avvenire con lo schema, il piano e la veduta complessiva a volo d'uccello. Se invece si limita lo "studio diretto degli scritti originali dei rappresentanti delle idee socialiste" alla conoscenza del titolo o al massimo del *motto* di pochi di questi scritti, come fa qui Dühring, certo non rimane altro che una tale asserzione stupida e inventata di sana pianta. Non solo Owen ha predicato il "comunismo deciso", ma lo ha praticato per cinque anni (dalla fine del quarto al principio del quinto decennio

del secolo) nella colonia di Harmony Hall nello Hampshire, il cui comunismo, quanto a decisione, non lascia niente a desiderare. Io stesso ho conosciuto molti che parteciparono allora a questo esperimento comunista modello. Ma di tutto questo, come in generale di tutta l'attività di Owen tra il 1836 e il 1850, Sargant non sa assolutamente nulla ed ecco perché la "profonda storiografia" di Dühring rimane nella più buia ignoranza. Dühring chiama Owen "sotto ogni riguardo un vero mostro di importuna filantropia". Ma allorché lo stesso Dühring ci istruisce intorno a libri di cui a stento conosce titolo e motto, noi non abbiamo assolutamente il diritto di dire che egli è "sotto ogni riguardo un vero mostro di importuna ignoranza", perché questo sulle *nostre* labbra sarebbe certamente "ingiurioso".

Gli utopisti, abbiamo visto, furono utopisti perché non potevano essere altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era ancora così poco sviluppata. Essi furono obbligati a costruire gli elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello, perché nella vecchia società questi elementi generalmente non erano ancora chiaramente visibili; per i tratti fondamentali del loro nuovo edificio essi furono ridotti a fare appello alla ragione, precisamente perché non potevano ancora fare appello alla storia del loro tempo. Ma se oggi, quasi ottant'anni dopo la loro apparizione, Dühring entra in scena con la pretesa di sviluppare un sistema "di valore decisivo" di un nuovo ordinamento sociale, traendolo come risultato necessario non già dal materiale fornito dallo sviluppo storico, ma dal suo sommo intelletto, dalla sua ragione gravida di verità definitive, egli, che dovunque fiuta epigoni, proprio egli stesso non è che l'epigono degli utopisti, l'ultimo utopista. Egli chiama i grandi utopisti col nome di "alchimisti sociali". Può darsi. L'alchimia fu necessaria a suo tempo. Ma da quel tempo la grande industria ha sviluppato le contraddizioni che erano latenti nel modo di produzione capitalistico, facendole diventare antagonismi così stridenti, che l'imminente crollo di questo modo di produzione si può per così dire toccare con mano; che le stesse nuove forze produttive possono essere mantenute e ulteriormente sviluppate solo mediante l'introduzione di un nuovo modo di produzione, adeguato al grado di sviluppo che al presente hanno raggiunto; che la lotta tra le due classi prodotte dal modo di produzione sinora vigente, e che si riproducono sempre in una posizione di inasprito antagonismo, ha invaso tutti i paesi civili e diventa ogni giorno più accanita, e che, infine, anche la conoscenza di questo nesso storico, delle condizioni della trasformazione sociale che esso rende necessaria e dei tratti essenziali di questa trasformazione parimente da esso condizionati, è già acquisita. E se oggi Dühring fabbrica un nuovo ordinamento sociale utopistico, traendolo dalla sua sublime scatola cranica anziché dal materiale economico presente, egli non fa soltanto della semplice "alchimia sociale", ma si comporta piuttosto come un uomo che, dopo la scoperta e la constatazione delle leggi della chimica moderna, volesse ristabilire di nuovo la vecchia alchimia e utilizzare i pesi atomici, le formule molecolari, le valenze degli atomi, la cristallografia e l'analisi spettroscopica, unicamente per la scoperta... *della pietra filosofale*.

## II. Elementi teorici

La concezione materialistica della storia parte dal principio che la produzione e, con la produzione, lo scambio dei suoi prodotti sono la base di ogni ordinamento sociale, che, in ogni società che si presenta nella storia, la distribuzione dei prodotti, e con essa l'articolazione della società in classi o stati, si modella su ciò che si produce, sul modo come si produce e sul modo come si scambia ciò che si produce. Conseguentemente le cause ultime di ogni mutamento sociale e di ogni rivolgimento politico vanno ricercate non nella testa degli uomini, nella loro crescente conoscenza della verità eterna e dell'eterna giustizia, ma nei mutamenti del modo di produzione e di scambio; esse vanno ricercate non nella *filosofia*, ma nell'*economia* dell'epoca che si considera. Il sorgere della conoscenza che le istituzioni sociali vigenti sono irrazionali ed ingiuste, che la ragione è diventata un nonsenso, il beneficio un malanno, è solo un segno del fatto che nei metodi di produzione e nelle forme di scambio si sono inavvertitamente verificati dei mutamenti per i quali non è più adeguato quell'ordinamento sociale che si atteggiava a condizioni economiche precedenti. Con ciò è detto nello stesso tempo che i mezzi per eliminare gli inconvenienti che sono stati scoperti debbono del pari esistere, più o meno sviluppati, negli stessi mutati rapporti di produzione. Questi mezzi non devono, diciamo, essere *inventati* dal cervello, ma essere *scoperti* per mezzo del cervello nei fatti materiali esistenti della produzione.

Su queste basi, quale è dunque la posizione del socialismo moderno?

L'ordinamento sociale vigente, ed è questo un fatto ammesso ora quasi generalmente, è stato creato dalla classe oggi dominante, la borghesia. Il modo di produzione peculiare della borghesia, da Marx in poi designato col nome di modo di produzione capitalistico, era incompatibile con i privilegi locali e di ceto e con i vincoli reciproci dell'ordinamento feudale; la borghesia infranse l'ordinamento feudale e sulle sue rovine instaurò l'ordinamento sociale borghese, il regno della libera concorrenza, della libertà di domicilio, dell'uguaglianza dei diritti dei possessori delle merci, insomma tutte quelle che si chiamano delizie borghesi. Il modo di produzione capitalistico si poté ora sviluppare liberamente. Le forze produttive elaborate sotto la direzione della borghesia si svilupparono da quando il vapore e le nuove macchine utensili trasformarono la vecchia manifattura nella grande industria con celerità e proporzioni fino allora inaudite. Ma come al loro tempo la manifattura e l'artigianato, che sotto la sua azione si era ulteriormente sviluppato, erano venuti in conflitto con i vincoli feudali delle corporazioni, così la grande industria, arrivata al suo più pieno sviluppo, viene in conflitto con i limiti entro i quali la confina il modo di produzione capitalistico. Le nuove forze produttive hanno ormai superato la forma borghese del loro sfruttamento; né questo conflitto tra forze produttive e modo di produzione è un conflitto sorto nella testa degli uomini, come press'a poco quello tra il peccato originale e la giustizia divina, ma esiste nei fatti, obiettivamente, fuori di noi, indipendentemente dalla volontà e dalla condotta stessa di quegli uomini che lo hanno determinato. Il socialismo moderno non è altro che il riflesso ideale di questo conflitto reale, il suo ideale rispecchiarsi, in primo luogo nella testa della classe che sotto di esso direttamente soffre, la classe operaia.

Ora, in che cosa consiste questo conflitto?

Prima della produzione capitalistica, cioè nel medioevo, sussisteva dappertutto la piccola produzione, fondata sul fatto che i lavoratori avevano la proprietà privata dei loro mezzi di produzione: l'agricoltura dei piccoli contadini, liberi o servi, l'artigianato delle città. I mezzi di lavoro, terra, attrezzi agricoli, laboratori, utensili, erano mezzi di lavoro individuali, destinati solo all'uso individuale, quindi necessariamente modesti, minuscoli, limitati. Ma proprio perciò essi appartenevano anche, di regola, al produttore stesso. Concentrare questi mezzi di produzione sparpagliati e ristretti, estenderli, trasformarli nelle leve potentemente efficienti della produzione attuale: questa è stata precisamente la funzione storica del modo di produzione capitalistico e della classe che lo rappresenta, la borghesia. Come essa abbia adempiuto questa sua funzione, a partire dal XV secolo, passando per i tre stadi della cooperazione semplice, della manifattura e della grande industria, è stato descritto diffusamente da Marx nella quarta sezione del "Capitale". Ma la borghesia, come vi è parimente dimostrato, non poteva trasformare quei mezzi di produzione limitati in possenti forze produttive, senza trasformarli da mezzi di produzione individuali in mezzi di produzione *sociali* che possono esser usati solo da una *collettività di uomini*. Al posto del filatoio, del telaio a mano, del maglio del fabbro, subentrarono la macchina per filare, il telaio meccanico, il maglio a vapore; al posto del laboratorio individuale subentrò la fabbrica, che esige il lavoro associato di centinaia e migliaia di uomini. E con i mezzi di produzione, così la produzione stessa si trasformò da una serie di atti individuali in una serie di atti sociali e i prodotti si trasformarono da prodotti individuali in prodotti sociali. Il filo, il tessuto, gli oggetti di metallo che ora uscivano dalla fabbrica, erano il prodotto comune di molti operai, per le cui mani essi dovevano passare successivamente prima di essere pronti. Nessuno di loro può dire individualmente: "Questo l'ho fatto io, è il *mio* prodotto".

Ma laddove la divisione naturale del lavoro in seno alla società è la forma naturale della produzione, essa imprime ai prodotti la forma di *merci* il cui scambio reciproco, compra e vendita, mette i singoli produttori in condizione di soddisfare i loro svariati bisogni. Questo avveniva già nel medioevo. Il contadino, per es., vendeva prodotti agricoli all'artigiano e a sua volta comprava da esso prodotti artigiani. In questa società di produttori individuali, di produttori di merci, si insinuò dunque il nuovo modo di produzione. Nel bel mezzo della divisione del lavoro naturale, *priva di un piano*, quale dominava in tutta la società, questo nuovo modo di produzione instaurò la divisione del lavoro *secondo un piano*, con cui era organizzata nella fabbrica; accanto alla produzione *individuale* apparve la produzione *sociale*. I prodotti di entrambi venivano venduti allo stesso mercato e quindi a prezzi, almeno approssimativamente,

eguali. Ma l'organizzazione secondo un piano era più forte della divisione naturale del lavoro; le fabbriche che lavoravano socialmente producevano i loro prodotti più a buon mercato che non i piccoli produttori individuali. La produzione individuale soggiacque successivamente in tutti i campi, la produzione sociale rivoluzionò tutto l'antico modo di produzione. Ma questo suo carattere rivoluzionario fu così poco riconosciuto che, al contrario, essa fu introdotta come mezzo per accrescere e favorire la produzione delle merci. Essa sorse ricollegandosi direttamente a leve determinate e già esistenti della produzione e dello scambio delle merci: il capitale mercantile, l'artigianato, il lavoro salariato. Poiché essa stessa si presentava come una nuova forma della produzione di merci, le forme di appropriazione della produzione di merci rimasero in pieno vigore anche per essa.

Nella produzione di merci, quale si era sviluppata nel medioevo, non poteva affatto sorgere la questione a chi dovesse appartenere il prodotto del lavoro. Il produttore individuale lo aveva, di regola, confezionato con una materia prima che gli apparteneva e che spesso era prodotta da lui stesso, con mezzi di lavoro propri e col lavoro manuale proprio e della sua famiglia. Non c'era assolutamente nessun bisogno che egli se lo appropriasse, gli apparteneva in modo assolutamente spontaneo. La proprietà dei prodotti era quindi fondata *sul proprio lavoro*. Anche laddove ci si serviva del lavoro altrui, di regola questo aiuto restava cosa accessoria e chi lo prestava frequentemente riceveva, oltre al salario, anche un'altra remunerazione: l'apprendista e il garzone delle corporazioni lavoravano per avviarsi a diventare maestri, più che per il vitto e il salario. A questo punto venne la concentrazione dei mezzi di produzione in grandi officine e manifatture, la loro trasformazione in mezzi di produzione effettivamente sociali. Ma i mezzi di produzione e i prodotti sociali furono trattati come se fossero ancora quali erano prima, mezzi di produzione e prodotti individuali. Se ancora il possessore di mezzi di lavoro si era appropriato il prodotto perché di regola era un prodotto suo proprio, e il lavoro sussidiario altrui era solo l'eccezione, ora il possessore degli strumenti di lavoro continuò ad appropriarsi il prodotto, malgrado non fosse più il *suo* prodotto, ma esclusivamente il prodotto *del lavoro altrui*. In questo modo i prodotti, oramai creati socialmente, se li appropriarono non già coloro che mettevano effettivamente in movimento i mezzi di produzione e che effettivamente creavano i prodotti, ma il *capitalista*. I mezzi di produzione e la produzione sono diventati essenzialmente sociali, ma sono sottoposti ad una forma di appropriazione che ha come presupposto la produzione privata individuale, nella quale quindi ognuno possiede il proprio prodotto e lo porta al mercato. Il modo di produzione viene sottoposto a questa forma di appropriazione malgrado ne elimini il presupposto. In questa contraddizione che conferisce al nuovo modo di produzione il suo carattere capitalistico, *risiede già in germe tutto il contrasto del nostro tempo*. Quanto più il nuovo modo di produzione divenne dominante in tutti i campi decisivi della produzione e in tutti i paesi di importanza economica decisiva, e conseguentemente soppiantò la produzione individuale sino ai suoi residui insignificanti, *tanto più crudamente doveva apparire anche l'inconciliabilità della produzione sociale e dell'appropriazione capitalistica*.

I primi capitalisti, come abbiamo detto, trovarono già esistente la forma del lavoro salariato; ma lavoro salariato come eccezione, occupazione ausiliaria, accessoria, fase transitoria. Il lavoratore agricolo che andava temporaneamente a lavorare a giornata aveva il suo palmo di terra col quale, in mancanza di meglio, poteva vivere. Gli ordinamenti delle corporazioni si davano cura che il garzone di oggi diventasse il maestro di domani. Ma non appena i mezzi di produzione divennero sociali e furono concentrati nelle mani dei capitalisti, tutto questo mutò. Il mezzo di produzione, così come il prodotto del piccolo produttore individuale, perdette sempre più di valore e a costui non restò altro che andare a salario presso il capitalista. Il lavoro salariato, prima eccezione e occupazione sussidiaria, divenne regola e forma fondamentale di tutta la produzione; prima occupazione accessoria, diventò ora l'attività esclusiva dell'operaio. Il salariato temporaneo si trasformò nel salariato a vita. La quantità dei salariati a vita fu inoltre smisuratamente accresciuta dal contemporaneo crollo dell'ordinamento feudale, dalla dispersione del personale dei signori feudali, dall'espulsione dei contadini dalle loro fattorie, ecc. La separazione tra i mezzi di produzione concentrati nelle mani dei capitalisti e i produttori, ridotti a non possedere altro che la loro forza-lavoro, divenne perfetta. *La contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica si presentò come antagonismo tra proletariato e borghesia*.

Abbiamo visto che il modo di produzione capitalistico si inserì in una società di produttori di merci, di produttori individuali, il cui nesso sociale era determinato dallo scambio dei loro prodotti. Ma ogni società fondata sulla produzione di merci ha questo di particolare: che in essa i produttori hanno perduto il dominio sui loro propri rapporti sociali. Ognuno produce per sé con mezzi di produzione che casualmente possiede e per il fabbisogno del suo scambio individuale. Nessuno sa né quale quantità del suo articolo arriva al mercato, né in generale quale quantità ne è richiesta; nessuno sa se il suo prodotto individuale risponde ad un effettivo bisogno, né se potrà cavarne le spese, né se in generale potrà vendere. Domina l'anarchia della produzione sociale. Ma la produzione di merci, come ogni altra forma di produzione, ha le sue leggi specifiche, immanenti, inseparabili da essa. E queste leggi si attuano malgrado l'anarchia, in essa e per mezzo di essa. Esse compaiono nell'unica forma di nesso sociale che continua ad esistere, nello scambio, e si fanno valere sui prodotti individuali come leggi coattive della concorrenza. Da principio esse sono quindi sconosciute a questi stessi produttori e devono essere scoperte da loro a poco a poco e solo con una lunga esperienza. Esse dunque si attuano senza i produttori e contro i produttori, come leggi naturali della loro forma di produzione agenti ciecamente. Il prodotto domina i produttori.

Nella società medievale, specialmente nei primi secoli, la produzione era essenzialmente indirizzata al consumo personale. Essa appagava in prevalenza soltanto i bisogni del produttore e della sua famiglia. Laddove, come nella campagna, sussistevano rapporti di dipendenza personale, la produzione contribuiva anche all'appagamento dei bisogni del signore feudale. Quindi non c'era scambio e conseguentemente i prodotti non assumevano neppure il carattere di merci. La famiglia del contadino produceva quasi tutto quello di cui abbisognava, attrezzi e indumenti nonché mezzi di sussistenza. Solo allorché venne a produrre un'eccedenza sul proprio fabbisogno e sui versamenti in natura dovuti al signore feudale, solo allora cominciò a produrre anche merci; questa eccedenza immessa nello scambio, offerta in vendita, divenne merce. Gli artigiani cittadini dovettero, certo, già sin dal principio, produrre per lo scambio. Ma essi provvedevano col proprio lavoro anche alla massima parte del loro fabbisogno personale; avevano orti e piccoli campi; mandavano il loro bestiame nel bosco comunale che forniva loro inoltre legname da costruzione e legna da ardere; le donne filavano il lino, la lana, ecc. La produzione per lo scambio, la produzione di merci, era solo sul nascere. Da qui scambio limitato, mercato limitato, modo di produzione stabile, isolamento locale verso l'esterno e unione locale all'interno: la marca nella campagna, la corporazione nella città.

Ma con l'estensione della produzione di merci, e specialmente con l'apparire del modo di produzione capitalistico, entrarono più apertamente e più prepotentemente in azione le leggi della produzione di merci sinora latenti. I vecchi vincoli si allentarono, e vecchie barriere di separazione furono infrante, i produttori si trasformarono sempre più in produttori di merci indipendenti e isolati. Apparve l'anarchia della produzione sociale e sempre più fu spinta al suo estremo. Ma il principale strumento con cui il modo di produzione capitalistico accresceva questa anarchia della produzione sociale era precisamente l'opposto dell'anarchia: era la crescente organizzazione della produzione, in quanto produzione sociale, in ogni singola azienda produttiva. Con questa leva, esso mise fine alla vecchia pacifica stabilità. Laddove veniva introdotto in un ramo di industria, non tollerava accanto a sé nessun altro modo di produzione più vecchio. Laddove si impadroniva di un mestiere ne distruggeva l'antica forma artigiana. Il campo del lavoro divenne un campo di battaglia. Le grandi scoperte geografiche e le colonizzazioni che seguirono moltiplicarono i territori di sbocco e accelerarono la trasformazione dell'artigianato in manifattura. La lotta non scoppiò soltanto tra i singoli produttori di una località; le lotte locali sviluppandosi divennero a loro volta lotte nazionali; come le guerre commerciali dei secoli XVII e XVIII. Finalmente la grande industria e la creazione del mercato mondiale resero universale la lotta e ad un tempo le conferirono una violenza inaudita. Tra i singoli capitalisti, così come tra intere industrie e interi paesi, il problema della loro esistenza viene deciso dalle condizioni più o meno favorevoli della produzione, che possono essere naturali o artificiali. Chi soccombe viene eliminato senza nessun riguardo. È la lotta darwiniana per l'esistenza dell'individuo, trasportata, con accresciuto furore, dalla natura alla società. Il punto di vista dell'animale nella natura appare come l'apice dell'umano sviluppo. La contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica si



riproduce come *antagonismo tra l'organizzazione della produzione nella singola fabbrica e l'anarchia della produzione nel complesso della società*.

Il modo di produzione capitalistico si muove entro queste due forme nelle quali si manifesta quella contraddizione che gli è immanente per la sua origine e descrive, senza possibilità di uscirne, quel "circolo vizioso" che già Fourier vi aveva scoperto. Ciò che Fourier non poteva invero ancora scorgere ai suoi tempi, è che questo circolo progressivamente si restringe, che il movimento rappresenta piuttosto una spirale, e che, come quello dei pianeti, raggiungerà la sua fine collidendo col centro. È la forza motrice dell'anarchia sociale della produzione che trasforma sempre più la grande maggioranza degli uomini in proletari e, a loro volta, sono le masse proletarie che metteranno termine, infine, all'anarchia della produzione. È la forza motrice dell'anarchia sociale della produzione che trasforma l'infinita perfettibilità delle macchine della grande industria in una legge coercitiva che impone al singolo capitalista industriale di perfezionare sempre più le proprie macchine, pena la rovina. Ma perfezionare le macchine significa render superfluo del lavoro umano. Se l'introduzione e l'aumento del macchinario significa soppiantare milioni di operai manuali con pochi operai addetti alle macchine, il miglioramento del macchinario significa soppiantare un numero sempre crescente di operai - essi stessi addetti alle macchine - e in ultima analisi creare una massa di salariati disponibili superiore alla quantità media di unità che il capitale ha bisogno di occupare: creare cioè un vero esercito di riserva industriale, come lo chiamavo già nel 1845, disponibile per i tempi in cui l'industria lavora ad alta pressione, gettato sul lastrico nella crisi che necessariamente segue, in tutti i tempi palla di piombo al piede della classe operaia nella sua lotta per l'esistenza col capitale, regolatore che serve a tenere il salario a quel basso livello che è adeguato alle esigenze dei capitalisti. Così avviene che, per dirla con Marx, la macchina diviene il più potente mezzo di guerra del capitale contro la classe operaia; che lo strumento di lavoro strappa giornalmente dalle mani dell'operaio i mezzi di sussistenza; che il prodotto stesso dell'operaio si trasforma in uno strumento per l'asservimento dell'operaio. Così accade che l'economizzare mezzi di lavoro diventa a priori ad un tempo una dilapidazione senza ritengo della forza-lavoro ed una rapina ai danni dei normali presupposti della funzione del lavoro; che le macchine, che sono il mezzo più potente per abbreviare il tempo di lavoro, si mutano nel mezzo più infallibile per trasformare tutta la vita dell'operaio e della sua famiglia in tempo di lavoro disponibile per la valorizzazione del capitale; così accade che il sopralavoro degli uni diventa il presupposto della disoccupazione degli altri, e che la grande industria che dà la caccia a nuovi consumatori su tutta la superficie terrestre, in patria riduce il consumo delle masse ad un minimo di fame e così mina il proprio mercato interno.

"La legge infine che equilibra costantemente sovrappopolazione relativa, ossia l'esercito industriale di riserva da una parte e volume ed energia dell'accumulazione dall'altra, incatena l'operaio al capitale in maniera più salda che i cunei di Efesto non saldassero alla roccia Prometeo. Questa legge determina un'accumulazione di miseria proporzionata all'accumulazione di capitale. L'accumulazione di ricchezza all'uno dei poli è dunque al tempo stesso accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitù, ignoranza, brutalizzazione e degradazione morale al polo opposto, ossia dalla parte della classe che *produce il proprio prodotto come capitale*"

(Marx, "Il Capitale", pag. 671)

E aspettare dal modo di produzione capitalistico un'altra distribuzione dei prodotti, significa pretendere che gli elettrodi di una batteria, stando in collegamento con la batteria, non debbano scomporre l'acqua e sviluppare ossigeno al polo positivo e idrogeno al polo negativo.

Abbiamo visto come la perfettibilità della macchina moderna, spinta al punto più alto, si trasformi, mediante l'anarchia della produzione nella società, in un'imposizione che costringe il singolo capitalista industriale a migliorare necessariamente le proprie macchine, ad elevarne la forza produttiva. La semplice eventualità effettiva di estendere l'ambito della sua produzione, si trasforma per lui in un'imposizione di egual natura. La enorme forza espansiva della grande industria, di fronte alla quale quella dei gas è un vero giuoco da bambini, si presenta ora ai

nostri occhi come un *bisogno* di espansione sia qualitativa che quantitativa che si fa beffa di ogni pressione contraria. Questa pressione contraria è formata dal consumo, dallo scambio, dai mercati per i prodotti della grande industria. Ma la capacità di estensione dei mercati, sia estensiva che intensiva, è dominata anzitutto da leggi affatto diverse, che agiscono in modo molto energico. La espansione dei mercati non può andare pari passo con quella della produzione. La collisione diviene inevitabile e poiché non può presentare nessuna soluzione sino a che non manda a pezzi lo stesso modo di produzione capitalistico, diventa periodica. La produzione capitalistica genera un nuovo "circolo vizioso".

In effetti, dal 1825, anno in cui scoppiò la prima crisi generale, tutto il mondo industriale e commerciale, la produzione e lo scambio di tutti i popoli civili e di tutte le loro appendici più o meno barbariche, si sfasciano una volta ogni dieci anni circa. Il commercio langue, i mercati sono ingombri, si accumulano i prodotti tanto numerosi quanto inesorabili, il denaro contante diviene invisibile, il credito scompare, le fabbriche si fermano, le masse operaie, per aver prodotto troppi mezzi di sussistenza, mancano di mezzi di sussistenza; fallimenti e vendite all'asta si susseguono. La stagnazione dura per anni, forze produttive e prodotti vengono dilapidati e distrutti in gran copia, sino a che finalmente le masse di merci accumulate defluiscono grazie ad una svalutazione più o meno grande e produzione e scambio a poco a poco riprendono il loro cammino. Gradualmente la loro andatura si accelera, si mette al trotto, il trotto dell'industria si trasforma in galoppo e questo si accelera sino ad assumere l'andatura sfrenata di un vero steeple-chase [corsa ad ostacoli] industriale, commerciale, creditizio e speculativo per ricadere finalmente, dopo salti da rompersi il collo, nel baratro del crac. E così sempre da capo, tutto questo dal 1825 lo abbiamo sperimentato per ben cinque volte e in questo momento (1877) lo stiamo sperimentando per la sesta volta. E il carattere di queste crisi è così nettamente marcato che Fourier le ha colte tutte quante, allorché definì la prima come *crise pléthorique*, crisi di sovrabbondanza.

Nelle crisi la contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica perviene allo scoppio violento. La circolazione delle merci è momentaneamente annientata; il mezzo della circolazione, il denaro, diventa un ostacolo per la circolazione; tutte le leggi della produzione e della circolazione delle merci vengono sovvertite. La collisione economica raggiunge il suo culmine. *Il modo della produzione si ribella contro il modo dello scambio, le forze produttive si ribellano contro il modo di produzione che esse hanno già superato.*

Il fatto che l'organizzazione sociale della produzione nell'interno della fabbrica ha raggiunto il punto in cui diventa incompatibile con l'anarchia della produzione esistente nella società accanto ad essa e al di sopra di essa, questo fatto viene reso tangibile agli stessi capitalisti dalla potente concentrazione dei capitali che ha luogo durante le crisi, mediante la rovina di un gran numero di grandi capitalisti e di un numero ancora maggiore di piccoli capitalisti. Tutto il meccanismo del modo di produzione capitalistico si arresta sotto la pressione delle forze produttive che esso stesso produce. Esso non riesce più a trasformare in capitale tutta questa massa di mezzi di produzione: essi giacciono inoperosi e, precisamente per questa ragione, anche l'esercito industriale di riserva è costretto a restare inoperoso. Mezzi di produzione, mezzi di sussistenza, operai disponibili, tutti gli elementi della produzione e della ricchezza generale, esistono in sovrabbondanza. Ma "la sovrabbondanza diventa fonte di miseria e penuria" (Fourier) perché è precisamente essa che ostacola la trasformazione dei mezzi di produzione e di sussistenza in capitale. Infatti nella società capitalistica i mezzi di produzione non possono entrare in azione se prima non si sono trasformati in capitale, in mezzi per lo sfruttamento della forza-lavoro umana. La necessità che i mezzi di produzione e di sussistenza assumano il carattere di capitale si erge come uno spettro tra essi e gli operai. Essa sola impedisce il contatto tra le leve reali e le leve personali della produzione; essa sola proibisce ai mezzi di produzione di funzionare e agli operai di lavorare e di vivere. Da una parte dunque viene conclamata la incapacità del modo di produzione capitalistico di continuare a dirigere queste forze produttive. Dall'altra queste stesse forze produttive spingono con forza sempre crescente alla soppressione della contraddizione, alla propria emancipazione dal loro carattere di capitale, *all'effettivo riconoscimento del loro carattere di forze produttive sociali.*

È questa reazione al proprio carattere di capitale delle forze produttive nel loro rigoglioso sviluppo, è questa progressiva spinta a far riconoscere la propria natura sociale, ciò che obbliga la stessa classe capitalistica a trattare sempre più come sociali queste forze produttive, nella

misura in cui è possibile, in generale, sul piano dei rapporti capitalistici. Tanto il periodo di grande prosperità nell'industria con la sua illimitata inflazione creditizia, quanto lo stesso crac con la rovina di grandi imprese capitalistiche, spingono a quella forma di socializzazione di masse considerevolmente grandi di mezzi di produzione, che incontriamo nelle diverse specie di società anonime. Molti di questi mezzi di produzione e di scambio sono sin dal principio così enormi da escludere, come ad es. avviene nelle strade ferrate, ogni altra forma di sfruttamento capitalistico. Ad un certo grado di sviluppo, neanche questa forma è più sufficiente; il rappresentante ufficiale della società capitalistica, lo Stato, deve assumerne la direzione. La necessità della trasformazione in proprietà statale si manifesta anzitutto nei grandi organismi di comunicazione: poste, telegrafi, ferrovie.

Se le crisi hanno rivelato l'incapacità della borghesia a dirigere ulteriormente le moderne forze produttive, la trasformazione dei grandi organismi di produzione e di traffico in società anonime e in proprietà statale mostra che la borghesia non è indispensabile per il raggiungimento di questo fine. Tutte le funzioni sociali del capitalista sono oggi compiute da impiegati salariati. Il capitalista non ha più nessuna attività sociale che non sia l'intascar rendite, il tagliar cedole e il giocare in borsa, dove i capitali si spogliano a vicenda dei loro capitali. Se il modo di produzione capitalistico ha cominciato col soppiantare gli operai, oggi esso soppianta i capitalisti e li relega, precisamente come gli operai, tra la popolazione superflua, anche se in un primo tempo non li relega tra l'esercito industriale di riserva.

Ma né la trasformazione in società anonime [b45], né la trasformazione in proprietà statale, sopprime il carattere di capitale delle forze produttive. Nelle società anonime [b45] questo carattere è evidente. E a sua volta lo Stato moderno è l'organizzazione che la società capitalistica si dà per mantenere il modo di produzione capitalistico di fronte agli attacchi sia degli operai che dei singoli capitalisti. Lo Stato moderno, qualunque ne sia la forma, è una macchina essenzialmente capitalistica, uno Stato dei capitalisti, il capitalista collettivo ideale. Quanto più si appropria le forze collettive, tanto più diventa un capitalista collettivo, tanto maggiore è il numero di cittadini che esso sfrutta. Gli operai rimangono dei salariati, dei proletari. Il rapporto capitalistico non viene soppresso, viene invece spinto al suo apice. Ma giunto all'apice, si rovescia. La proprietà statale delle forze produttive non è la soluzione del conflitto, ma racchiude in sé il mezzo formale, la chiave della soluzione.

Questa soluzione può consistere solo nel fatto che si riconosca in effetti la natura sociale delle moderne forze produttive e che quindi il modo di produzione, di appropriazione e di scambio sia messo in armonia con il carattere sociale dei mezzi di produzione. E questo può accadere solo a condizione che, apertamente e senza tergiversazioni, la società si impadronisca delle forze produttive le quali si sottraggono ad ogni altra direzione che non sia quella sua. Così il carattere sociale dei mezzi di produzione e dei prodotti che oggi si volge contro gli stessi produttori, che sconvolge periodicamente il modo di produzione e di scambio e si impone con forza possente e distruttiva solo come cieca legge naturale, viene fatto valere con piena consapevolezza dai produttori e, da causa di turbamento e di sconvolgimento periodico, si trasforma nella più potente leva della produzione stessa.

Le forze socialmente attive agiscono in modo assolutamente uguale alle forze naturali: in maniera cieca, violenta, distruttiva, sino a quando non le riconosciamo e non facciamo i conti con esse. Ma una volta che le abbiamo riconosciute, che ne abbiamo compreso il modo di agire, la direzione e gli effetti, dipende solo da noi il sottometterle sempre più al nostro volere e per mezzo di esse raggiungere i nostri fini. E questo vale in modo tutto particolare per le odierne potenti forze produttive. Fino a quando ostinatamente ci rifiuteremo di intenderne la natura e il carattere, e a questa intelligenza si oppongono il modo di produzione capitalistico e i suoi sostenitori, queste forze agiranno malgrado noi e contro di noi, e, come abbiamo diffusamente esposto, ci domineranno. Ma una volta che siano comprese nella loro natura, esse, nelle mani dei produttori associati, possono essere trasformate da demoniache dominatrici in docili serve. È questa la differenza tra la forza distruttiva dell'elettricità nel lampo nella tempesta e l'elettricità domata del telegrafo e della lampada ad arco; la differenza tra l'incendio e il fuoco che agisce al servizio dell'uomo. Quando le odierne forze produttive saranno considerate in questo modo, conformemente alla loro natura finalmente conosciuta, all'anarchia sociale della produzione subentrerà una regolamentazione socialmente pianificata della produzione, conforme ai bisogni sia della comunità che di ogni singolo. Così il modo di appropriazione capitalistico, in cui il

prodotto asservisce anzitutto chi lo produce, ma poi anche colui che se lo appropria, viene sostituito dal modo di appropriazione dei prodotti fondato sulla natura stessa dei moderni mezzi di produzione: da una parte da un'appropriazione direttamente sociale come mezzo per mantenere ed allargare la produzione, dall'altra da un'appropriazione direttamente individuale come mezzo di sussistenza e di godimento.

Il modo di produzione capitalistico, trasformando in misura sempre crescente la grande maggioranza della popolazione in proletari, crea la forza che, pena la morte, è costretta a compiere questo rivolgimento, spingendo in misura sempre maggiore alla trasformazione dei grandi mezzi di produzione socializzati in proprietà statale, essa stessa mostra la via per il compimento di questo rivolgimento. *Il proletariato si impadronisce del potere dello Stato e anzitutto trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello Stato.* Ma così sopprime se stesso come proletariato, sopprime ogni differenza di classe e ogni antagonismo di classe e sopprime anche lo Stato come Stato. La società esistita sinora, smovendosi sul piano degli antagonismi di classe, aveva necessità dello Stato, cioè dell'organizzazione della classe sfruttatrice in ogni periodo, per conservare le condizioni esterne della sua produzione e quindi specialmente per tener con la forza la classe sfruttata nelle condizioni di oppressione date dal modo vigente di produzione (schiavitù, servitù della gleba, semiservitù feudale, lavoro salariato). Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile, ma lo era in quanto era lo Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta quanta la società: nell'antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia. Ma, diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende, esso stesso, superfluo. Non appena non ci sono più classi sociali da mantenere nell'oppressione, non appena con l'eliminazione del dominio di classe e della lotta per l'esistenza individuale fondata sull'anarchia della produzione sinora esistente, saranno eliminati anche le collisioni e gli eccessi che sorgono da tutto ciò, non ci sarà da reprimere più niente di ciò che rendeva necessaria una forza repressiva particolare, uno Stato. Il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione in nome della società, è ad un tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo successivamente in ogni campo e poi viene meno da se stesso. Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo stato non viene "abolito": esso *si estingue*. Questo è l'apprezzamento che deve farsi della frase "Stato popolare libero", tanto quindi per la sua giustificazione temporanea in sede di agitazione, quanto per la sua definitiva insufficienza in sede scientifica; e questo è del pari l'apprezzamento che deve farsi dell'esigenza dei cosiddetti anarchici che lo Stato debba essere abolito dall'oggi al domani.

La presa di possesso di tutti i mezzi di produzione da parte della società, sin dall'apparire del modo di produzione capitalistico nella storia, è stata spesso assai sognata più o meno oscuramente sia dai singoli che da intere sette, come un ideale dell'avvenire. Ma essa poteva diventare possibile, poteva diventare una necessità storica, solo quando fossero esistite le condizioni materiali della sua attuazione. Essa, come ogni altro progresso sociale, diviene realizzabile non già per mezzo della conoscenza acquisita che l'esistenza delle classi contraddice alla giustizia, all'eguaglianza, ecc., non già per la semplice volontà di abolire queste classi, ma per mezzo di certe nuove condizioni economiche. La divisione della società in una classe che sfrutta e in una classe che è sfruttata, in una classe che domina e in una classe che è oppressa, è stata la conseguenza necessaria del precedente angusto sviluppo della produzione. Sino a quando il complessivo lavoro sociale fornisce solo un provento che supera soltanto di poco ciò che è necessario per un'esistenza stentata di tutti, sino a quando perciò il lavoro impegna tutto o quasi tutto il tempo della maggioranza dei membri della società, necessariamente la società si divide in classi. Accanto a questa grande maggioranza dedita esclusivamente al lavoro, si forma una classe emancipata dal lavoro immediatamente produttivo, la quale cura gli affari comuni della società: direzione del lavoro, affari di Stato, giustizia, scienza, arti, ecc. A base della divisione in classi sta quindi la legge della divisione del lavoro. Ma ciò non impedisce che questa divisione in classi non si sia effettuata mediante forza e rapina, astuzia e inganno e che la classe dominante, una volta in sella, non abbia mai mancato di consolidare il proprio dominio a

spese della classe che lavora e di trasformare la direzione della società in sfruttamento delle masse.

Ma se, di conseguenza, la divisione in classi ha una certa giustificazione storica, tale giustificazione essa l'ha soltanto per un determinato intervallo di tempo, per determinate condizioni sociali. Essa si è fondata sull'insufficienza della produzione e sarà eliminata dal pieno sviluppo delle moderne forze produttive. Ed in effetti, l'abolizione delle classi sociali ha come suo presupposto un grado di sviluppo storico di cui non solo l'esperienza di questa o di quella determinata classe dominante, ma in generale l'esistenza di una classe dominante e quindi della stessa differenza di classe, è diventata un anacronismo, un vecchiume. Essa ha quindi come suo presupposto un alto grado di sviluppo della produzione nel quale l'appropriazione dei mezzi di produzione e dei prodotti, e perciò del potere politico, del monopolio della cultura e del potere spirituale da parte di una particolare classe della società non solo è diventata superflua, ma è diventata anche economicamente, politicamente e intellettualmente un ostacolo allo sviluppo. Questo punto oggi è raggiunto. Se ormai è difficile dire che il fallimento politico e intellettuale della borghesia sia ancora un segreto per essa stessa, il suo fallimento economico si ripete regolarmente ogni dieci anni. In ogni crisi la società soffoca sotto il peso delle proprie forze produttive e dei propri prodotti che essa non può utilizzare, ed è impotente davanti all'assurda contraddizione che i produttori non hanno niente da consumare perché mancano i consumatori. La forza di espansione dei mezzi di produzione strappa i legami che ad essi sono imposti dal modo di produzione capitalistico. La loro liberazione da questi legami è la sola condizione preliminare di uno sviluppo ininterrotto e costantemente accelerato delle forze produttive, e quindi di un incremento praticamente illimitato della produzione stessa. Ma non basta. L'appropriazione sociale dei mezzi di produzione elimina non solo l'ostacolo artificiale oggi esistente della produzione, ma anche la vera e propria completa distruzione di forze produttive e di prodotti, che al presente è l'immane campagna della produzione e che raggiunge il suo punto culminante nelle crisi. L'appropriazione sociale, eliminando l'insensato sciupio del lusso delle classi oggi dominanti e dei loro rappresentanti politici, libera inoltre a vantaggio della collettività una massa di mezzi di produzione e di prodotti. La possibilità di assicurare, per mezzo della produzione sociale, a tutti i membri della collettività un'esistenza che non solo sia completamente sufficiente dal punto di vista materiale e diventi ogni giorno più ricca, ma garantisca loro lo sviluppo e l'esercizio completamente liberi delle loro facoltà fisiche e spirituali: questa possibilità esiste ora per la prima volta, ma *esiste*.

Con la presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società, viene eliminata la produzione di merci e con ciò il dominio del prodotto sui produttori. L'anarchia all'interno della produzione sociale viene sostituita dall'organizzazione cosciente secondo un piano. La lotta per l'esistenza individuale cessa. In questo modo, in un certo senso, l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza effettivamente umane. La cerchia delle condizioni di vita che circondano gli uomini e che sinora li hanno dominati passa ora sotto il dominio e il controllo degli uomini, che adesso, per la prima volta, diventano coscienti ed effettivi padroni della natura, perché, diventano padroni della loro propria organizzazione in società. Le leggi della loro attività sociale che sino allora stavano di fronte a loro come leggi di natura estranee e che li dominavano, vengono ora applicate dagli uomini con piena cognizione di causa e quindi dominate. L'organizzazione in società propria degli uomini, che sino ad ora stava loro di fronte come una legge elargita dalla natura e dalla storia, diventa ora la loro propria libera azione. Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini stessi. Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà.

Compiere quest'azione di liberazione universale è il compito storico del proletariato moderno. Studiarne a fondo le condizioni storiche e conseguentemente la natura stessa e dare così alla classe, oggi oppressa e chiamata in azione, la coscienza delle condizioni e della natura della sua propria azione è il compito del socialismo scientifico, espressione teorica del movimento proletario.

### III. Produzione

Dopo tutto ciò che precede, il lettore non si meraviglierà di apprendere che lo sviluppo dei principi del socialismo esposto nell'ultimo capitolo non si accorda affatto con il modo di vedere di Dühring. Al contrario. Egli dovrà buttarli nell'abisso in cui giace tutto ciò che è condannato, a far compagnia agli altri "prodotti bastardi della fantasia storica e logica", alle "concezioni arruffate", alle "idee confuse e nebulose" ecc. Per lui il socialismo non è affatto uno sviluppo necessario dello sviluppo storico, né, tanto meno, delle condizioni storiche del presente, grossolanamente materiali e indirizzate al semplice fine di procacciarsi da mangiare. Dühring ha qualcosa di molto meglio di questo. Il suo socialismo è una verità definitiva di ultima istanza: è "il sistema naturale della società", trova le sue radici in un "principio universale di giustizia" e se per migliorarlo non può fare a meno d'informarsi del vigente stato di cose creato dalla storia sinora peccaminosa, ciò deve piuttosto essere considerato come una disgrazia per il puro principio della giustizia. Dühring crea il suo socialismo, come ogni altra cosa, per mezzo dei suoi famosi due uomini. Queste due marionette, invece di rappresentare, come hanno fatto sin qui, le parti del padrone e del servo, rappresentano, tanto per cambiare, la commedia della parità dei diritti... e le basi del socialismo dühringiano sono già poste.

È evidente perciò che per Dühring le crisi industriali periodiche non hanno affatto quel significato storico che noi abbiamo dovuto attribuire loro. Per lui le crisi sono solo deviazioni occasionali dalla "normalità" e tutt'al più provocano "lo sviluppo di un ordinamento più regolato". La "maniera abituale" di spiegare le crisi per mezzo della sovrapproduzione non è affatto sufficiente alla sua "concezione più esatta". Certo una tale spiegazione sarebbe "ammissibile per crisi speciali in campi particolari". Così per es. "un ingorgo del mercato librario con edizioni di opere di cui sia improvvisamente scaduta la proprietà riservata e che si prestano ad uno smercio in massa". Certo Dühring può andare a letto con la gradevole convinzione che le sue opere immortali non procureranno mai al mondo una tale disgrazia. Ma per le grandi crisi "ciò che rende così criticamente vasta la voragine tra scorta e smercio" non sarebbe la sovrapproduzione, ma sarebbero invece "l'inadeguatezza del consumo popolare (...) il sottoconsumo artificialmente prodotto (...) l'ostacolo incontrato dal *bisogno popolare* (!) nella sua crescita naturale". Ed ha avuto anche la fortuna di trovare un discepolo per questa sua teoria delle crisi.

Ma disgraziatamente il sottoconsumo delle masse, la limitazione del consumo delle masse a ciò che è necessario per il mantenimento e la riproduzione, non è affatto un fenomeno nuovo. Esso esiste da quando sono esistite classi sfruttatrici e sfruttate. Si ha sottoconsumo delle masse anche nei periodi storici in cui, come per es. nel XV secolo in Inghilterra, la condizione delle masse era particolarmente favorevole. Esse erano assai lontane dall'avere la disponibilità di tutto il loro prodotto annuo per il consumo. Or dunque, se il sottoconsumo è un fenomeno stabile da millenni, mentre l'ingorgo generale degli sbocchi che scoppia nelle crisi in seguito a sovrapproduzione si è potuto vedere solo da cinquant'anni, ci vuole tutta la banalità dell'economia volgare di Dühring per spiegare la nuova collisione, non già col fenomeno *nuovo* della sovrapproduzione, ma col sottoconsumo, vecchio di millenni. Sarebbe come se in matematica si volesse spiegare la variazione del rapporto di due grandezze, una costante ed una variabile, non già col fatto che la variabile varia, ma col fatto che la costante è rimasta la stessa. Il sottoconsumo delle masse è una necessità di tutte le forme sociali poggianti sullo sfruttamento è quindi anche della forma sociale capitalistica; però solo la forma capitalistica conduce a delle crisi. Il sottoconsumo delle masse è dunque anch'esso una condizione preliminare delle crisi ed in esse rappresenta una parte riconosciuta da molto tempo; ma tanto poco essa ci dice dell'esistenza attuale delle crisi, quanto poco ci dice sulle cause della loro assenza nel passato.

Dühring ha in generale strane idee sul mercato mondiale. Abbiamo visto come egli, da genuino letterato tedesco, cerchi di spiegare effettive crisi speciali dell'industria ricorrendo a crisi immaginarie del mercato librario di Lipsia, che è come spiegare la tempesta sul mare con la tempesta in un bicchier d'acqua. Immagina inoltre che la moderna produzione d'impresa debba "aggirarsi col suo sbocco prevalentemente *nella cerchia delle classi possidenti*", la qual cosa non gli impedisce, solo 16 pagine dopo, di presentare, nella maniera che gli è familiare, le industrie del ferro e del cotone come industrie moderne decisive, quindi precisamente i due rami della produzione i cui prodotti solo per una parte minima sono consumati nella cerchia delle

classi possidenti e sono diretti, più di ogni altro, al consumo delle masse. Dovunque ci volgiamo, in Dühring non troviamo altro che chiacchiere vuote e contraddittorie per dritto e per rovescio. Ma prendiamo un esempio nell'industria del cotone. Se nella sola, relativamente piccola, città di Oldham, una delle dodici città intorno a Manchester, con una popolazione da 50 a 100.000 abitanti, che esercitano l'industria cotoniera, se in questa sola città il numero dei fusi che filano solo il numero 32 nei quattro anni dal 1872 al 1875 è aumentato dai due milioni e mezzo a cinque milioni, cosicché in una sola città media dell'Inghilterra filano un solo numero tanti fusi quanti in generale ne possiede tutta la Germania insieme all'Alsazia, e se l'espansione delle altre branche e altre località dell'industria cotoniera dell'Inghilterra e della Scozia ha avuto luogo in proporzioni approssimativamente eguali, ci vuole una buona dose di radicale sfrontatezza per spiegare l'odierna stagnazione totale degli sbocchi dei filati e dei tessuti di cotone col sottoconsumo delle masse inglesi e non con la sovrapproduzione dei cotonieri inglesi.

E basta. Non si disputa con gente che in economia è ignorante quanto basta per considerare il mercato libraio di Lipsia, in generale, per un mercato nel senso dell'industria moderna. Constatiamo quindi semplicemente che Dühring non sa dirci altro sulle crisi, se non che esse sono soltanto "un semplice giuoco di ipertensione e di rilassamento", che la superspeculazione "non proviene solamente dall'accumularsi disordinato di imprese private", ma che "bisogna contare, tra le cause che originano l'eccesso di offerta, anche la precipitazione dei singoli imprenditori e la mancanza di circospezione dei privati". E, a sua volta, che cosa è la "causa che origina" la precipitazione e la mancanza di circospezione? Proprio quella stessa mancanza di un piano della produzione capitalistica che appare nell'accumularsi disordinato delle imprese private. Vedere nella traduzione di un fatto economico in un rimprovero morale la scoperta di una nuova causa, è anch'essa "precipitazione".

E con ciò abbandoniamo le crisi. Dopo aver mostrato nel capitolo precedente il loro necessario prodursi nel modo di produzione capitalistico e il loro significato come crisi di questo stesso modo di produzione, come mezzo che spinge alla rivoluzione sociale, non abbiamo più bisogno di opporre su questo soggetto una sola parola sulla superficialità di Dühring. Passiamo alle sue creazioni positive, al "sistema naturale della società".

Questo sistema costruito su un "principio universale di giustizia", quindi libero di ogni preoccupazione di fastidiosi fatti materiali, consiste in una federazione di comunità economiche tra le quali esiste "libertà di movimento e accettazione obbligatoria di nuovi membri, secondo leggi e norme amministrative determinate". La comunità economica stessa è anzitutto "un ampio schematismo di portata storica e umana" e molto superiore alle "aberranti mezze misure" per es. di un certo Marx. Essa significa "una comunità di persone associate grazie al loro diritto pubblico di disporre di un'estensione determinata di suolo e di un gruppo di imprese di produzione, in vista di un'attività comune e di una comune partecipazione agli introiti". Il diritto pubblico è "un diritto reale (...) nel senso di un *rapporto puramente pubblicistico verso la natura* e verso le istituzioni della produzione". I futuri giuristi della comunità economica si rompano pure la testa per saper che cosa ciò voglia significare, noi rinunziamo ad ogni tentativo. Quanto veniamo a sapere e che ciò non è affatto tutt'uno con la "proprietà corporativa di società operaie", le quali non escluderebbero né la concorrenza reciproca e neppure lo sfruttamento salariale. Di passaggio viene poi fatta cadere l'osservazione che l'idea di una "proprietà comune", quale si trova anche in Marx, sarebbe "per lo meno oscura e dubbia, poiché questa idea avventuristica ha sempre l'aria di non poter significare altro che una proprietà corporativa di gruppi operai". È questo ancora una volta uno dei molti "vili mezzucci" di insinuazione abituali di Dühring e "al cui carattere di volgarità" (come egli stesso dice) "si adatterebbe perfettamente solo il termine volgare di insolente"; è una menzogna tanto campata in aria quanto l'altra invenzione di Dühring che per Marx la proprietà comune sia una "proprietà ad un tempo individuale e sociale".

In ogni caso una cosa sola appare chiara, e cioè che il diritto pubblicistico di una comunità economica sui suoi strumenti di lavoro è un diritto di proprietà esclusivo, almeno di fronte ad ogni altra comunità economica e anche di fronte alla società e allo Stato. Ma questo diritto non avrebbe il potere "di agire in modo esclusivistico (...) verso l'esterno, infatti tra le diverse comunità economiche esiste libertà di movimento e accettazione obbligatoria di nuovi membri secondo leggi e norme amministrative determinate (...) analogamente (...) come oggi

l'appartenenza ad una formazione politica e la partecipazione alle spettanze economiche di una comunità". Ci saranno dunque comunità economiche ricche e povere e il livellamento ha luogo mediante l'afflusso di popolazione nelle comunità ricche e il suo deflusso dalle comunità povere. Mentre quindi Dühring vuole eliminare mediante l'organizzazione nazionale del commercio la concorrenza tra le singole comunità riguardo ai prodotti, lascia sussistere indisturbata la loro concorrenza riguardo ai produttori. Le cose si sottraggono alla concorrenza, gli uomini restano sotto il suo controllo.

Ma ancora noi siamo molto lontani dall'aver chiaro che cosa sia il "diritto pubblicistico". Due pagine più oltre Dühring ci spiega che la comunità commerciale si estende "anzitutto a quell'area politico-sociale i cui membri sono riuniti in un'unica persona giuridica e in tale qualità hanno la disponibilità di tutto il suolo, delle abitazioni e delle istituzioni della produzione". Dunque non è ancora la singola comunità ad avere questa disponibilità, ma la nazione tutta quanta. Il "diritto pubblicistico", il "diritto reale", il "rapporto pubblicistico verso la natura" ecc. non è quindi semplicemente "almeno oscuro e dubbio", ma è in contraddizione diretta con se stesso. In effetti, almeno nella misura in cui ogni singola comunità economica è del pari una persona giuridica, c'è "una proprietà ad un tempo individuale e sociale" e quest'ultima "forma ibrida e nebulosa" si può quindi, ancora una volta, incontrare solo in Dühring.

In ogni caso la comunità economica dispone dei suoi strumenti di lavoro al fine della produzione. Come avviene questa produzione? Dato tutto ciò che Dühring ci dice, tutto procede alla vecchia maniera, tranne che al posto del capitalista subentra la comunità. Tutt'al più veniamo a sapere che per la prima volta la scelta della professione è ora libera per ciascuno ed esiste pari obbligo di lavoro.

La forma fondamentale di tutta la produzione sinora è la divisione del lavoro, da una parte all'interno della società, dall'altra all'interno di ogni singola azienda di produzione. Come si comporta la "socialità" dühringiana rispetto alla divisione del lavoro?

La prima grande divisione sociale del lavoro è la separazione tra città e campagna. Questo antagonismo è, secondo Dühring, "inevitabile per la stessa natura delle cose". Ma "in generale è pericoloso (...) immaginare incolmabile (...) l'abisso tra agricoltura e industria. Infatti in certa misura c'è già un costante passaggio che promette di accentuarsi ancora considerevolmente nel futuro". Nell'agricoltura e nella produzione agricola si sarebbero sin da ora introdotte due industrie: "in prima linea la distillazione e in seconda linea la preparazione dello zucchero da barbabietola (...) la produzione degli alcolici è di significato tale da essere piuttosto sottovalutata che sopravvalutata". E "se fosse possibile che in conseguenza di alcune scoperte si costituisse una notevole cerchia di industrie di tal genere da imporsi la necessità di localizzarne l'esercizio nelle campagne e di poggiare immediatamente sulla produzione delle materie prime", si indebolirebbe perciò l'antagonismo tra città e campagna e "sarebbero acquisite le basi più larghe per lo sviluppo della civiltà". Tuttavia

"qualcosa di simile potrebbe pure aversi per una via ancora diversa. Oltre che sulle necessità tecniche la questione verte sempre più sui bisogni sociali, e se questi ultimi sono decisivi per il raggruppamento delle attività umane, non sarà più possibile trascurare quei vantaggi che risultano da uno stretto legame sistematico tra le occupazioni della campagna vera e propria e le operazioni di lavoro tecnico di trasformazione".

Ora, nella comunità la questione verte precisamente sui bisogni sociali, e quindi essa non si affretterà forse ad appropriarsi nella misura più completa dei surricordati vantaggi della riunione di agricoltura e industria? Dühring non farà a meno di comunicarci, con l'ampiezza che egli predilige, le sue "più esatte conclusioni" sulla posizione che assume la comunità economica riguardo questo problema? Il lettore che credesse a tutto questo sarebbe deluso. I luoghi comuni di cui abbiamo parlato sopra, striminziti, impacciati, che tornano sempre ad aggirarsi nel campo della distillazione dell'acquavite e dello zucchero di barbabietola, campo in cui vige il Landrecht prussiano, sono tutto ciò che Dühring sa dirci dell'antagonismo di città e campagna per il presente e per l'avvenire.

Passiamo alla divisione del lavoro in particolare. Qui Dühring è già un po' "più esatto". Egli parla di "una persona che deve consacrarsi *esclusivamente* ad un genere di attività". Se si tratta



di introdurre un nuovo ramo di produzione la questione consiste semplicemente in questo: se, cioè, si possano, per così dire, creare un certo numero di *esistenze* che debbano *dedicarsi alla produzione di un articolo* ed insieme al consumo (!) che per essi è necessario. Un qualsiasi ramo di produzione nella socialità "*non impegnerà una popolazione molto numerosa*". Anche nella socialità ci sono "*varietà economiche*" di uomini "che si distinguono l'uno dall'altro per il modo in cui vivono". Conseguentemente nella sfera della produzione tutto resta pressappoco nel vecchio ordine. Certo sinora regna nella società una "falsa divisione del lavoro"; ma quanto a sapere che cosa questa consista e da che cosa debba essere sostituita nella comunità economica, apprendiamo solo questo:

"Per quel che si riferisce alla stessa divisione del lavoro, abbiamo già detto sopra che essa può considerarsi risolta non appena si tenga conto delle opportunità naturali e delle capacità personali diverse".

Accanto alle capacità risalta anche l'inclinazione personale:

"Lo stimolo ad elevarsi ad attività che mettano in giuoco migliori capacità e maggiore preparazione poggerrebbe esclusivamente sull'inclinazione che si sente per l'occupazione di cui si tratta e sulla gioia dell'esercizio *precisamente di questa cosa*" (esercizio di una cosa!) "*e di nessun'altra*".

Ma così nella socialità viene stimolata l'emulazione e

"la produzione stessa acquisterà un interesse, e quello stupido sfruttamento che la apprezza solo come mezzo per il profitto non sarà più l'impronta dominante dello stato delle cose".

In ogni società nella quale la produzione si sviluppa con spontaneità naturale, e la società odierna è di questo genere, non sono i produttori a dominare i mezzi di produzione, ma i mezzi di produzione a dominare i produttori. In una società siffatta ogni nuova leva della produzione si muta necessariamente in un nuovo mezzo per l'asservimento dei produttori ai mezzi di produzione. Questo vale anzitutto per quella leva della produzione che sino all'introduzione della grande industria è stata di gran lunga la più potente: la divisione del lavoro. La prima grande divisione del lavoro, la separazione di città e campagna, ha immediatamente condannato la popolazione rurale all'istupidimento per migliaia di anni e i cittadini all'asservimento di ogni individuo al proprio mestiere individuale. Essa ha distrutto le basi dello sviluppo spirituale degli uni e dello sviluppo fisico degli altri. Se il contadino si appropria il suolo e il cittadino si appropria il suo mestiere, nella stessa misura il suolo si appropria del contadino e il mestiere si appropria l'artigiano. Essendo diviso il lavoro, anche l'uomo è diviso. Tutte le altre capacità fisiche e spirituali sono sacrificate alla formazione di una sola attività. Questa minorazione dell'uomo cresce nella stessa misura in cui cresce la divisione del lavoro, che raggiunge il suo più alto sviluppo nella manifattura. La manifattura scompone il mestiere nelle sue singole operazioni parziali, assegna ciascuna di queste stesse operazioni ad ogni singolo operaio come compito della sua vita e così lo incatena vita natural durante ad una determinata azione parziale e ad un determinato strumento.

"Storpiata l'operaio e ne fa una mostruosità favorendone, come in una serra, l'abilità di dettaglio, mediante la soppressione di un mondo intero di impulsi e di disposizioni produttive (...) L'individuo stesso vien diviso, vien trasformato in motore automatico di un lavoro parziale" (Marx),

un motore che in molti casi raggiunge la sua perfezione solo mediante un letterale storpiamento spirituale e fisico dell'operaio. Il macchinismo della grande industria degrada l'operaio, da macchina, a semplice accessorio di una macchina.

"Dalla specialità di tutt'una vita, consistente nel maneggiare uno strumento parziale, si genera la specialità di tutt'una vita, consistente nel servire una macchina parziale. Del macchinario si abusa per trasformare l'operaio stesso, fin dall'infanzia, nella parte di una macchina parziale" (Marx).

E non solo gli operai, ma anche le classi che sfruttano direttamente o indirettamente gli operai vengono, dalla divisione del lavoro, asservite allo strumento della loro attività: il borghese dallo spirito squallido, al proprio capitale e alla propria avidità di profitto; il giurista alle sue incartapecorite idee giuridiche che lo dominano come un potere per sé stante; i "ceti colti" in generale alle molteplici meschinità o unilateralità del proprio ambiente, alla loro miopia fisica e spirituale, al loro storpiamento prodotto dall'educazione impostata secondo una specializzazione e dall'incatenamento vita natural durante a questa specializzazione stessa, anche se poi questa specializzazione è il puro far niente.

Gli utopisti si erano già resi perfettamente conto degli effetti della divisione del lavoro, della minorazione, da una parte, dell'operaio e, dall'altra, della stessa attività lavorativa, che viene ridotta ad una ripetizione che dura tutta la vita, monotona, meccanica di un solo e medesimo atto. La soppressione dell'antagonismo di città e campagna è reclamata, tanto da Fourier quanto da Owen, come la prima e fondamentale condizione della soppressione della vecchia divisione del lavoro in generale. Per entrambi la popolazione deve esser spezzettata, per il paese, in gruppi che vanno da milleseicento a tremila, ogni gruppo abita, nel centro del proprio distretto, un palazzo gigantesco con comune amministrazione. È vero che Fourier parla qua e là di città, ma anche esse constano, a loro volta, solo di quattro o cinque di tali palazzi, situati vicini l'uno all'altro. In entrambi ogni membro della società partecipa tanto all'agricoltura quanto all'industria; in Fourier nell'industria hanno la parte principale l'artigianato e la manifattura, in Owen invece questa parte è rappresentata già dalla grande industria ed in lui viene già reclamata l'introduzione del vapore e delle macchine nel lavoro domestico. Ma anche all'interno, sia dell'agricoltura che dell'industria, entrambi esigono per ciascun individuo la massima variazione dell'occupazione, e corrispondentemente l'assuefazione della gioventù ad un'attività tecnica quanto più possibile multilaterale. Per entrambi l'uomo deve svilupparsi in tutti i lati mediante un'attività pratica universale, e il lavoro deve recuperare quello stimolo dell'attrazione che la divisione gli ha tolto, anzitutto mediante questa variazione di attività e la corrispondente breve durata delle "sedute" dedicate ad ogni singolo lavoro, per servirci di un'espressione di Fourier. Entrambi hanno di gran lunga sorpassata la mentalità delle classi sfruttatrici ereditata da Dühring, la quale ritiene l'antagonismo di città e campagna inevitabile per la natura stessa delle cose, è prigioniera di quella veduta limitata per cui un certo numero di "esistenze" dovrebbero, in ogni caso, essere condannate a produrre solo un articolo e vorrebbe eternare quelle "varietà economiche" di uomini che si dividono tra loro per il modo in cui vivono, gente che ha la propria gioia nell'esercizio precisamente di questa e di nessun'altra cosa e che quindi è tanto degradata da *gioire* del proprio asservimento e del proprio unilaterale immiserimento. Di fronte alle idee fondamentali contenute nelle pur stravaganti fantasie di quell'"idiota" di Fourier, di fronte anche alle più meschine idee del "rozzo, piatto e meschino" Owen, Dühring, ancora interamente asservito alla divisione del lavoro, fa la figura di un nano presuntuoso.

La società, impadronendosi di tutti i mezzi di produzione per usarli socialmente e secondo un piano, distrugge il precedente asservimento degli uomini ai loro propri mezzi di produzione. Evidentemente la società non si può emancipare senza che ogni singolo sia emancipato. Il vecchio modo di produzione deve quindi essere rivoluzionato sin dalle fondamenta e specialmente deve sparire la vecchia divisione del lavoro. Al suo posto deve subentrare un'organizzazione della produzione in cui, da una parte nessun singolo può scaricare sulle spalle di altri la propria partecipazione al lavoro produttivo, fondamento naturale dell'umana esistenza, in cui, dall'altra, il lavoro produttivo, anziché mezzo per l'asservimento, diventa mezzo per l'emancipazione degli uomini, poiché fornisce ad ogni singolo l'occasione di sviluppare e di mettere in azione tutte quante le sue capacità sia fisiche che spirituali in tutte le direzioni: e in cui così il lavoro, da peso diverrà gioia.

Tutto questo oggi non è più né una fantasia né un pio desiderio. Con il presente sviluppo delle forze produttive, l'incremento della produzione determinato dalla socializzazione delle stesse forze produttive, l'eliminazione degli ostacoli e dei turbamenti derivanti dal modo di

produzione capitalistico, e l'eliminazione dello sciupio dei prodotti e dei mezzi di produzione, sono già sufficienti per ridurre, posta una partecipazione generale al lavoro, il tempo di lavoro ad una misura che, secondo le idee odierne, è minima.

Né egualmente la soppressione della vecchia divisione del lavoro è un'esigenza che potrebbe attuarsi solo a spese della produttività del lavoro. Al contrario. Essa è diventata una condizione della stessa produzione, mediante la grande industria.

"Il funzionamento a macchina elimina la necessità di consolidare questa distribuzione come accadeva per la manifattura, mediante l'appropriazione permanente dello stesso operaio alla stessa funzione. Siccome il movimento complessivo della fabbrica non parte dall'operaio ma dalla macchina, può aver luogo un continuo cambiamento delle persone senza che ne derivi un'interruzione del processo lavorativo (...) Infine, la velocità con la quale il lavoro della macchina viene appreso nell'età giovanile, elimina anche la necessità di preparare una particolare classe di operai esclusivamente al lavoro delle macchine."

Ma mentre il modo con cui il capitalismo impiega il macchinario perpetua necessariamente la vecchia divisione del lavoro con le sue specializzazioni fossilizzate, malgrado queste siano diventate tecnicamente superflue, lo stesso macchinismo si ribella a questo anacronismo. La base tecnica della grande industria è rivoluzionaria.

"Con le macchine, con i processi chimici e con altri metodi essa sovverte costantemente, oltre alla base tecnica della produzione, le funzioni degli operai e le combinazioni sociali del processo lavorativo. Così essa rivoluziona con altrettanta costanza la divisione del lavoro entro la società e getta incessantemente masse di capitale e masse di operai da una branca della produzione all'altra. Quindi la natura della grande industria porta con sé variazione del lavoro, fluidità delle funzioni, mobilità dell'operaio in tutti i sensi (...) Si è visto come questa contraddizione assoluta (...) si sfoghi nell'olocausto ininterrotto della classe operaia, nello sperpero più sfrenato delle energie lavorative e nelle devastazioni derivanti dall'anarchia sociale. Questo è l'aspetto negativo. Però, se ora la variazione del lavoro si impone soltanto come prepotente legge naturale e con l'effetto ciecamente distruttivo di una legge naturale che incontri ostacoli dappertutto, la grande industria, con le sue stesse catastrofi, fa sì che il riconoscimento della variazione dei lavori e quindi la maggiore versatilità possibile dell'operaio come legge sociale generale della produzione e l'adattamento delle circostanze all'attuazione normale di tale legge, diventino una questione di vita o di morte. Per essa diventa una questione di vita o di morte sostituire a quella mostruosità che è una miserabile popolazione operaia disponibile, tenuta in riserva per il variabile bisogno di sfruttamento del capitale, la disponibilità assoluta dell'uomo per il variare delle esigenze del lavoro; sostituire all'individuo parziale, mero veicolo di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo totalmente sviluppato, per il quale differenti funzioni sociali sono modi di attività che si danno il cambio l'uno con l'altro" (Marx, "Capitale").

La grande industria, insegnandoci a trasformare il movimento di molecole, che più o meno si può realizzare dovunque, in un movimento di masse per fini tecnici, ha in notevole misura emancipato la produzione dai limiti di luogo. La forza idraulica era legata ad un luogo, la forza del vapore è libera. Se la forza idraulica appartiene necessariamente alla campagna, la forza del vapore non appartiene affatto necessariamente alla città. È la sua utilizzazione capitalistica a concentrarla prevalentemente nella città e a trasformare i villaggi industriali in città industriali. Ma con ciò essa distrugge ad un tempo le condizioni del suo proprio sfruttamento. La prima esigenza della macchina a vapore, e l'esigenza principale di quasi tutti i rami di sfruttamento della grande industria, è un'acqua relativamente pura. Ma la città industriale trasforma qualsiasi

acqua il fetido liquido di scolo. Quindi nella misura in cui la concentrazione urbana è la condizione fondamentale della produzione capitalistica, nella stessa misura ogni singolo capitalista industriale tende costantemente ad abbandonare le grandi città, create dalla produzione capitalistica, per andare ad esercitare lo sfruttamento industriale in campagna. Questo processo si può studiare nei suoi particolari nei distretti dell'industria tessile del Lancashire e dello Yorkshire; la grande industria capitalistica crea in quei luoghi sempre nuove grandi città, perché costantemente fugge dalla città verso la campagna. Lo stesso accade nei distretti dell'industria metallurgica, dove, talvolta, cause diverse producono gli stessi effetti.

Ancora una volta, solo la soppressione del carattere capitalistico dell'industria moderna permette la soppressione di questo nuovo circolo vizioso, di questa contraddizione costantemente riproducendosi dell'industria moderna, solo una società che faccia ingranare, armoniosamente, le une nelle altre le sue forze produttive, secondo un solo grande piano, può permettere all'industria di stabilirsi in tutto il paese con quella dislocazione che è più appropriata al suo sviluppo e alla sua conservazione, ovvero allo sviluppo, degli altri elementi della produzione.

Conseguentemente la soppressione dell'antagonismo di città e campagna non solo è possibile, ma è divenuta una diretta necessità della stessa produzione industriale, così come è diventata del pari una necessità della produzione agricola ed inoltre dell'igiene pubblica. Solo con la fusione di città e campagna può essere eliminato l'attuale avvelenamento di acqua, aria e suolo, solo con questa fusione le masse che oggi agonizzano nelle città saranno messe in una condizione in cui i loro rifiuti saranno adoperati per produrre le piante e non le malattie.

L'industria capitalistica si è già resa relativamente indipendente dai limiti locali dei luoghi di produzione delle sue materie prime. La sua industria tessile elabora materie prime importate in gran quantità. Minerali ferrosi spagnoli vengono lavorati in Inghilterra e in Germania, minerali di rame spagnoli e sudamericani vengono lavorati in Inghilterra. Ogni giacimento carbonifero rifornisce di combustibile molto al di là dei suoi confini un distretto industriale, che si accresce ogni anno. Su tutte le coste europee macchine a vapore vengono messe in azione da carbone inglese ed in parte da carbone tedesco e belga. La società emancipata dai limiti della produzione capitalistica può andare ancora molto più avanti. Producendo una generazione di produttori provvisti di un'educazione sviluppata in tutti i sensi, i quali intendano le basi scientifiche di tutta la produzione industriale e ognuno dei quali abbia praticamente percorso da cima a fondo tutta una serie di rami della produzione, essa crea una nuova forza produttiva che compensa largamente il lavoro richiesto per il trasporto a grandi distanze di materie prime e di combustibili.

La soppressione della separazione di città e campagna non è dunque un'utopia, neanche sotto l'aspetto per cui essa ha come sua condizione la distribuzione più omogenea possibile della grande industria in tutto il paese. La civiltà ci ha senza dubbio lasciato nelle grandi città un'eredità la cui eliminazione costerà molto tempo e molta fatica. Ma esse debbono essere e saranno eliminate, anche se questa eliminazione sarà un processo molto laborioso. Qualunque sia il destino riservato all'impero tedesco della nazione prussiana, Bismarck potrà discendere la tomba con la fiera coscienza che il desiderio del suo cuore, il tramonto delle grandi città, sarà certamente appagato.

Ed ora si veda quanto sia puerile l'idea di Dühring che la società possa prender possesso della totalità dei mezzi di produzione senza rivoluzionare dalle fondamenta il vecchio modo di produrre e, anzitutto, senza abolire la vecchia divisione del lavoro; che tutto sia apposto non appena "si tenga conto delle opportunità naturali e delle capacità personali", mentre poi intere masse di uomini restano come prima asservite alla produzione di *un solo* articolo, intere "popolazioni" vengono impiegate in un singolo ramo di produzione e l'umanità continua a dividersi come prima in un numero di differenti "varietà economiche" storpiate, quali, ad es., "carrettieri" e "architetti". La società dovrebbe diventare padrona dei mezzi di produzione in toto, perché ogni individuo resti schiavo del suo mezzo di produzione. E si veda del pari come Dühring consideri la separazione di città e campagna "inevitabile per la stessa natura delle cose" e come possa scoprire solo un piccolo palliativo nei due rami che insieme costituiscono un binomio tipicamente prussiano: la distillazione dell'acquavite e la produzione dello zucchero di barbabietola. Si veda come egli faccia dipendere la dislocazione dell'industria nel paese da qualche scoperta futura e dalla *necessità* di far pogiare l'industria direttamente sull'estrazione

delle materie prime -delle materie prime che già ora sono usate a distanza sempre maggiore dal loro luogo d'origine!- e come finalmente cerchi di coprirsi le spalle con l'assicurazione che i bisogni sociali imporranno, alla fine, il legame tra l'agricoltura e l'industria sia pure *contro* le considerazioni economiche, come se così si compiesse un sacrificio economico.

Certo, per capire che gli elementi rivoluzionari, i quali elimineranno la vecchia divisione del lavoro insieme con la separazione di città e campagna e rivoluzioneranno tutta la produzione, sono già contenuti in germe nelle condizioni della produzione della grande industria moderna e che il loro sviluppo viene ostacolato dall'attuale modo di produzione capitalistico; per capire questo, bisogna avere un orizzonte un po' più vasto di quello del dominio in cui vige il Landrecht prussiano, il paese nel quale grappa e zucchero di barbabietola sono i prodotti-base dell'industria e le crisi commerciali si possono studiare sul mercato librario. Per questo bisogna conoscere la grande industria reale nella sua storia e nella sua realtà attuale, specialmente in quel paese in cui solo essa ha la sua patria e in cui solo ha raggiunto il suo classico sviluppo; e allora non si potrà neppure pensare di impoverire il socialismo scientifico moderno e di avvilarlo al livello del *socialismo tipicamente prussiano* di Dühring.

#### IV. Distribuzione

Abbiamo già visto precedentemente che l'economia politica dühringiana sbocca nella seguente formulazione: il modo di *produzione* capitalistico va bene e può continuare a esistere, mentre il modo di *distribuzione* capitalistico è del maligno e deve sparire. Troviamo ora che la "socialità" di Dühring non è altro che l'attuazione di questo principio nella fantasia. In effetti si è visto che Dühring non ha quasi assolutamente niente da eccepire contro il modo di produzione, come tale, della società capitalistica; che egli vuol conservare la vecchia divisione del lavoro in tutti i rapporti essenziali e che perciò a stento ha da dire una sola parola anche riguardo alla produzione in seno alla sua comunità economica. La produzione è certo un campo in cui si tratta di fatti concreti e in cui perciò la "fantasia razionale" può dare solo poco spazio al colpo d'ala della sua anima libera, perché il periodo di fare una figuraccia è troppo vicino. Per contro la distribuzione, che, secondo il modo di vedere di Dühring, non ha assolutamente nessun rapporto con la produzione e che, secondo lui, non è determinata dalla produzione, ma da un puro atto della volontà, la distribuzione è il campo predestinato alla sua "alchimia sociale".

All'eguale dovere di produzione corrisponde l'eguale diritto di consumo, organizzato nella comunità economica e nella comunità commerciale che comprende un maggior numero di comunità economiche.

Qui il "lavoro viene scambiato con altro lavoro secondo il principio dell'eguale valutazione (...) Prestazione e controprestazione rappresentano qui eguaglianza reale delle quantità di lavoro".

E precisamente questa "parificazione delle forze umane" vige "se gli individui hanno potuto produrre più o meno o, per caso, *anche niente*"; infatti si può riguardare come prestazione di lavoro ogni occupazione che esiga tempo e forze e quindi anche il giocare a birilli e il passeggiare. Ma questo scambio non ha luogo tra i singoli, perché è la collettività quella che possiede tutti i mezzi di produzione e quindi anche tutti i prodotti: esso ha luogo invece da una parte tra ogni comunità economica e i suoi membri e dall'altra fra le diverse comunità economiche e commerciali stesse. "specialmente le singole comunità economiche entro il proprio ambito sostituiranno il piccolo commercio con uno smercio completamente pianificato." Del pari il commercio viene organizzato all'ingrosso:

"Il sistema della libera società economica (...) resta dunque una grande istituzione di scambio, le cui operazioni si compiono per mezzo delle basi fornite dai metalli nobili. La conoscenza della imprescindibile necessità di questa qualità fondamentale distingue il nostro schema da tutte quelle nebulosità cui sono affette anche le forme più razionali delle idee socialiste oggi correnti".

La comunità economica, in quanto è la prima ad appropriarsi i prodotti sociali, deve, in vista di questo scambio, fissare "un prezzo unitario per ogni genere di articoli" secondo i costi medi di produzione.

"Ciò che ora per il valore e il prezzo (...) significano i così detti costi naturali di produzione" (nella socialità) "(...) sarà indicato dal calcolo della quantità di lavoro da erogare. Questi calcoli che, secondo il principio dell'eguale diritto di ogni persona, anche nel campo dell'economia, si possono ridurre in definitiva alla considerazione del numero delle persone che partecipano al lavoro, forniranno il rapporto dei prezzi corrispondente ad un tempo alle condizioni naturali della produzione e al diritto sociale di valorizzazione. La produzione dei metalli nobili resterà, come oggi, decisiva per la determinazione del valore del denaro (...) Si vede da qui che, nella mutata costituzione della società, la base determinante e, anzitutto, la misura dei valori e quindi dei rapporti con cui i prodotti si scambiano tra loro, non solo non vengono perdute, ma per la prima volta prendono il loro giusto posto."

Il famoso "valore assoluto" è finalmente divenuto realtà.

Ma ora, d'altra parte, la comunità dovrà anche porre i singoli in condizione di comprare da essa gli articoli prodotti, pagando a ciascuno una certa somma giornaliera, settimanale, mensile, che per ciascuno dovrà essere eguale, come contropartita per il suo lavoro. "È perciò indifferente dal punto di vista della socialità il dire che il salario deve sparire o che deve diventare la forma esclusiva di reddito economico." Ma eguali salari e eguali prezzi formano l'"eguaglianza quantitativa, se non qualitativa, del consumo" e con ciò il "principio universale di giustizia" è realizzato sul piano dell'economia. Sulla determinazione del tasso di questo salario dell'avvenire Dühring ci dice solo che anche qui, come in tutti gli altri casi, si scambia "eguale lavoro con eguale lavoro". Per un lavoro di sei ore deve essere pagata una somma di denaro che incorpora in sé parimente sei ore lavorative.

Tuttavia il "principio universale di giustizia" non si deve in nessun modo scambiare con quel rozzo livellamento che tanto spesso fa irritare il borghese contro ogni comunismo e specialmente contro ogni comunismo spontaneo degli operai. La cosa non è poi così tremenda come vorrebbe apparire.

"L'eguaglianza di principio delle rivendicazioni economico-giuridiche non esclude che *spontaneamente* si aggiunga a quello che la giustizia esige, anche una espressione di riconoscimento e di onore particolari (...) La società *onora se stessa*, contrassegnando le prestazioni di specie superiore *con una possibilità moderatamente superiore* di consumo."

E anche Dühring onora se stesso allorché, fondendo l'innocenza della colomba e l'astuzia del serpente, dimostra una premura così commovente per il moderato sovraconsumo dei Dühring dell'avvenire.

Con ciò tutto il modo di distribuzione capitalistico è definitivamente eliminato. Infatti

"posto che, presupponendosi un tale stato di cose, qualcuno avesse realmente un'eccedenza di mezzi privati a sua disposizione, non potrebbe per essi trovare il modo di usarli in forma di capitale. Nessun individuo e nessun gruppo potrebbe acquistare da lui questi mezzi per la produzione, tranne che per via di scambio o di compra e non sarebbe mai in condizione di pagargli interessi o profitti".

Di conseguenza è ammissibile "un'ereditarietà adeguata al principio di eguaglianza". Essa è inevitabile: infatti "una certa ereditarietà accompagnerà sempre necessariamente il principio familiare". Neanche il diritto ereditario potrà "portare ad una accumulazione di fortune

considerevoli, infatti qui la formazione di proprietà (...) in specie, non potrà mai più avere il fine di creare mezzi di produzione ed esistenze fondate su pure rendite".

E così la comunità economica sarebbe felicemente sistemata. Vediamo ora come funziona amministrativamente.

Ammetteremo che tutte le supposizioni di Dühring siano completamente realizzate; supporremo quindi che la comunità economica paghi a tutti i suoi membri per un lavoro di sei ore una somma di denaro nella quale siano del pari incorporate sei ore di lavoro, mettiamo dodici marchi. Ammetteremo egualmente che i prezzi corrispondano con esattezza ai valori, e che quindi nei nostri presupposti abbraccino solo i costi delle materie prime, l'usura delle macchine, il consumo dei mezzi di lavoro e il salario pagato. Una comunità economica di cento membri che lavorano, produce allora generalmente merci per un valore di 1.200 marchi e nell'anno, in 300 giorni lavorativi, merci per 360.000 marchi e paga questa stessa somma ai suoi membri, ciascuno dei quali fa quello che crede della sua parte di 12 marchi giornalieri o 3.600 annui. Alla fine dell'anno o alla fine di cento anni la comunità non è più ricca di quanto era al principio. Durante questo tempo essa non sarà mai in condizione di fornire la possibilità moderatamente superiore di consumo di cui parla Dühring, a meno che non voglia intaccare il suo fondo di mezzi di produzione. L'accumulazione è stata totalmente dimenticata. Ma c'è ancora di peggio: poiché l'accumulazione è una necessità sociale e nella conservazione del denaro si ha una comoda forma di accumulazione, l'organizzazione della comunità economica spinge direttamente i suoi membri all'accumulazione privata e conseguentemente alla propria distruzione.

Come ovviare a questo dissidio nella natura della comunità economica? Essa potrebbe rifugiarsi nel suo diletto "tributo", nel rialzo dei prezzi e vendere la sua produzione annua anziché per 360.000 marchi per 480.000 marchi. Ma poiché tutte le altre comunità economiche sono nella stessa condizione, e dovrebbero quindi fare la stessa cosa, ciascuna nello scambio con le altre dovrebbe pagare un "tributo" pari a quello che incassa e il "tributo" cadrebbe quindi solo sui propri membri.

O invece essa taglia la testa al toro, pagando ad ogni membro per il lavoro di sei ore il prodotto di meno di sei ore di lavoro, poniamo di quattro ore di lavoro, quindi invece di 12 marchi solo 8 marchi al giorno, lasciando però sussistere i prezzi delle merci al vecchio livello. In questo caso fa direttamente e scopertamente ciò che nel caso precedente faceva nascostamente e per via indiretta: essa costituisce un plusvalore, secondo Marx, del valore di 120.000 marchi annui, pagando i suoi membri in maniera assolutamente capitalistica al di sotto del valore della loro prestazione e inoltre computando loro le merci che essi possono comprare solo da essa al pieno valore. La comunità economica può dunque arrivare ad un fondo di riserva solo svelandosi quale un *truksystem* "nobilitato" sulla base comunista più larga.

Quindi una delle due: o la comunità economica scambia "lavoro eguale con lavoro eguale", e allora non essa ma i privati possono accumulare un fondo per il mantenimento e l'estensione della produzione. O invece essa forma un tale fondo e allora non cambia "lavoro eguale con lavoro eguale".

Così nella comunità economica stanno le cose per il contenuto dello scambio. E come stanno per la forma? Lo scambio si effettua mediante moneta metallica e Dühring si dà non poco vanto della "portata storica per l'umanità" di questo miglioramento. Ma nello scambio tra la comunità e i suoi membri il denaro *non* è affatto denaro, non funge affatto da denaro. Esso serve da puro certificato di lavoro, esso constata, per dirla con Marx, "soltanto la partecipazione individuale del produttore al lavoro comune e il suo diritto individuale alla parte del prodotto comune destinata al consumo", ed in questa funzione esso "è 'denaro' tanto poco quanto è denaro per es. uno scontrino per il teatro". Esso può essere sostituito da un segno qualsivoglia, come Weitling lo sostituiva con un "libro di commercio", in cui in una pagina venivano registrate le ore di lavoro e nell'altra i godimenti che se ne traggono. In breve il denaro ha nello scambio della comunità economica con i suoi membri la stessa funzione dell'oweniana "moneta dell'ora di lavoro", questa "fantasticheria" che Dühring guardava tanto dall'alto in basso e che tuttavia è costretto egli stesso ad introdurre nella sua economia dell'avvenire. Che il buono che indica la natura in cui il "dovere di produzione" è stato compiuto e il "diritto di consumo" che con ciò si è acquisito, sia un pezzo di carta, una moneta di conto o un pezzo d'oro resta

assolutamente indifferente per *questo* fine. Per altri fini invece, come si dimostrerà, non lo è affatto.

Se quindi la moneta metallica, già nello scambio tra la comunità economica e i suoi membri non funge da denaro, ma da buono di lavoro camuffato, ancora meno adempie la sua funzione monetaria nello scambio tra le diverse comunità economiche. Qui, dati i presupposti di Dühring, la moneta metallica è totalmente superflua. In effetti, basterebbe una semplice registrazione, che, calcolando con il tempo, misura naturale del lavoro, l'unità dell'ora lavorativa, compi lo scambio di prodotti di eguale lavoro con prodotti di eguale lavoro in un modo molto più semplice che non traducendo prima in denaro le ore lavorative. Lo scambio è in realtà un semplice scambio in natura; tutte le richieste in eccedenza sono facilmente e semplicemente compensabili mediante tratte su altre comunità. Ma se una comunità dovesse realmente avere un deficit di fronte ad altre comunità, tutto "l'oro esistente nel mondo", fosse pure "denaro per natura", non potrebbe risparmiare a questa comunità la sorte di coprire questo deficit aumentando il proprio lavoro, a meno che non voglia cadere in una condizione di dipendenza, a causa di debiti, da altre comunità. Il lettore del resto abbia sempre ben presente che noi qui non facciamo affatto delle costruzioni avveniristiche. Noi accettiamo semplicemente i presupposti di Dühring e ne tiriamo solo le inevitabili conseguenze.

Quindi né nello scambio tra la comunità economica e i suoi membri, né in quello tra le diverse comunità, l'oro, che "per natura è denaro", può arrivare a realizzare questa sua natura. Tuttavia Dühring gli prescrive di compiere una funzione monetaria anche "nella socialità". Dobbiamo quindi cercare un altro campo per questa funzione monetaria. E questo campo esiste. Dühring, certo, dà a ciascuno una capacità di "consumo quantitativamente eguale", ma non può costringervi nessuno. Al contrario, egli è fiero che nel suo mondo ciascuno possa fare quello che vuole del suo denaro. Egli non può dunque impedire che gli uni mettano da parte un piccolo peculio, mentre gli altri non possono tirare avanti col salario che vien loro pagato. E rende questo fatto perfino inevitabile, poiché egli riconosce espressamente nel diritto ereditario la proprietà comune della famiglia, da cui discende inoltre il dovere dei genitori di allevare la prole. Ma così il consumo quantitativamente eguale viene compromesso. Lo scapolo vivrà da signore con i suoi otto o dodici marchi giornalieri, mentre il vedovo con otto figli riuscirà a campare con grandi stenti. D'altra parte la comunità economica, accettando senz'altro il pagamento in monete, lascia aperta la possibilità che questo denaro venga guadagnato diversamente che col proprio lavoro. Non olet [Non puzza]. Essa non sa da dove viene. Ma così sono poste tutte le condizioni perché la moneta metallica, che sinora ha avuto solo la funzione di buono di lavoro, possa presentarsi in reale funzione di denaro. Sussistono l'occasione e il motivo, da una parte, per la tesaurizzazione e, dall'altra, per l'indebitamento. Il bisognoso prende a prestito dal tesaurizzatore. Il denaro preso a prestito è accettato dalla comunità in pagamento per mezzi di sussistenza, diventa di nuovo ciò che è nella società odierna: incarnazione sociale del lavoro umano, reale misura del lavoro, mezzo universale di circolazione. Tutte "le leggi e le norme amministrative" del mondo sono altrettanto impotenti contro tutto ciò, quanto contro la tavola pitagorica o la composizione chimica dell'acqua. E poiché il tesaurizzatore è in condizione di estorcere interessi al bisognoso, con la moneta metallica che funge da denaro viene anche ristabilita l'usura.

Sin qui noi abbiamo considerato solo gli effetti del mantenimento della moneta metallica all'interno dell'area in cui vige la comunità economica di Dühring. Ma al di là di quest'area il resto del maledetto mondo continua frattanto tranquillamente a camminare come prima. Oro e argento restano sul mercato mondiale *moneta universale*, mezzo universale di acquisto e pagamento, incarnazione assolutamente sociale della ricchezza. E con questa qualità del metallo nobile appare ai singoli membri della comunità economica una nuova spinta per la tesaurizzazione, per l'arricchimento, per l'usura, la spinta per muoversi liberamente e indipendentemente di fronte alla comunità al di là dei suoi confini e per sfruttare sul mercato mondiale la ricchezza individuale accumulata. Gli usurai si trasformano in uomini che esercitano il commercio col mezzo di circolazione, in banchieri, in dominatori del mezzo di circolazione e del denaro che ha corso in tutto il mondo e conseguentemente in dominatori della produzione e quindi anche dei mezzi di produzione, anche se questi ancora per anni figurano, nominalmente, proprietà della comunità economica e della comunità commerciale. Ma con ciò teusarizzatori e usurai trasformati in banchieri sono sempre i padroni della comunità economica



e della comunità commerciale stessa. La "socialità" di Dühring si distingue in effetti in modo molto sostanziale dalla "nebulosità" degli altri giornalisti. Essa non ha altro fine che la rigenerazione dell'alta finanza, sotto il controllo, e per conto della quale, essa valorosamente si ammazzerà di lavoro, posto che in generale si costituisca e si mantenga. La sola salvezza per essa sarebbe che i teusarizzatori preferissero affrettarsi col loro denaro che ha corso in tutto il mondo a... fuggirsene dalla comunità.

Data la diffusa ignoranza, dominante in Germania, sul vecchio socialismo, un innocente giovane potrebbe ora porre la domanda se anche, per es., i buoni di lavoro oweniani non potrebbero dar luogo ad un abuso analogo. Sebbene noi non dobbiamo spiegare qui il significato di questi buoni di lavoro, tuttavia per raffrontare l'"ampio schematismo" di Dühring con le "idee rozze, piatte e meschine" di Owen può non essere fuori luogo quanto segue. Anzitutto per un tale abuso dei buoni di lavoro di Owen sarebbe necessaria la loro trasformazione in moneta reale, mentre Dühring presuppone una moneta reale, ma vuole proibirle di fungere altrimenti che da semplice buono di lavoro. Mentre nel primo caso avrebbe luogo un reale abuso, nel secondo si realizza la natura propria della moneta, indipendentemente dalla volontà umana, e la moneta realizza il suo giusto uso, quello che le è proprio, di fronte all'abuso che Dühring vuole imporre, in virtù della sua propria ignoranza sulla natura della moneta. In secondo luogo in Owen i buoni di lavoro sono solo una forma di transizione alla comunità perfetta e alla libera utilizzazione delle risorse sociali e, accessoriamente, sono tutt'al più anche un mezzo per rendere accettabile il comunismo anche al pubblico britannico. Se dunque un qualche abuso dovesse costringere la società oweniana ad abolire i buoni di lavoro, questa farebbe solo un altro passo avanti verso il suo fine ed entrerebbe in una fase più perfetta di sviluppo. Se invece la comunità economica dühringiana abolisce la moneta, essa distrugge in un colpo la sua "portata storica per l'umanità", elimina la sua bellezza più peculiare, cessa di essere comunità economica dühringiana e affoga in quelle nebulosità per liberarla dalle quali Dühring ha erogato tanto aspro lavoro della sua razionale fantasia.

Ma da dove ora sorgono tutti i singolari errori e tutte le singolari confusioni in cui si aggira la comunità economica dühringiana? Semplicemente dalla nebulosità che sviluppano nella testa di Dühring i concetti di valore e di moneta e che lo conduce finalmente a volere scoprire il valore del lavoro. Ma poiché Dühring non possiede affatto il monopolio di tali nebulosità per la Germania, e trova invece numerosa concorrenza, noi vogliamo "metterci d'impegno per un momento a sbrogliare la matassa" che egli qui ha combinato.

L'unico valore che l'economia conosca è il valore delle merci. Che cosa sono le merci? Prodotti creati in una società di produttori privati più o meno individuali, quindi anzitutto prodotti privati. Ma questi prodotti privati diventano merci solo non appena essi vengono prodotti non per il consumo proprio, ma per il consumo di altri e dunque per il consumo sociale; essi entrano nel consumo sociale per mezzo dello scambio. I produttori privati stanno dunque in un nesso sociale, costituiscono una società. I loro prodotti, sebbene prodotti privati di ciascun individuo, sono perciò ad un tempo, ma senza volere e per così dire contro voglia, anche prodotti sociali. Ma in che cosa consiste il carattere sociale di questi prodotti privati? Evidentemente in due proprietà: in primo luogo nel fatto che tutti appagano qualche bisogno umano ed hanno un valore di uso non solo per i produttori ma anche per gli altri; e in secondo luogo nel fatto che essi, sebbene prodotti dei più diversi lavori privati, sono ad un tempo prodotti di lavoro umano puro e semplice, sono lavoro genericamente umano. In quanto hanno un valore di uso anche per altri, essi possono in genere entrare nello scambio; in quanto in tutti è racchiuso lavoro genericamente umano, semplice erogazione di forza-lavoro umano, essi possono, secondo la quantità di questo lavoro che è racchiusa in ciascuno, essere raffrontati l'uno con l'altro nello scambio, essere posti come eguali o diseguali. In due prodotti privati eguali, restando eguali le condizioni sociali, può essere racchiusa una quantità diseguale di lavoro privato, ma sempre solo una quantità eguale di lavoro genericamente umano. Un fabbro incapace può fare cinque ferri da cavallo nello stesso tempo in cui uno capace ne fa dieci. Ma la società non attribuisce un valore alla casuale incapacità dell'uno, essa riconosce come lavoro genericamente umano solo il lavoro che di volta in volta è fornito da capacità media normale. Uno dei cinque ferri di cavallo del primo non ha quindi nello scambio più valore di uno dei dieci forgiati dall'altro nello stesso tempo. Il lavoro privato contiene lavoro genericamente umano solo in quanto è socialmente necessario.

Dicendo che una merce ha questo determinato valore io dico: 1. che essa è un prodotto socialmente utile; 2. che essa è prodotta da una persona privata per conto di privati; 3. che essa, malgrado sia prodotto di lavoro privato, tuttavia, nello stesso tempo e, per così dire, senza saperlo o volerlo, è anche un prodotto di lavoro sociale e precisamente di una quantità determinata di esso, fissata per via sociale, mediante lo scambio; 4. io esprimo questa quantità non in lavoro stesso, in tante e tante ore di lavoro, *ma in un'altra merce*. Se io dico quindi che questo orologio vale quanto questo pezzo di stoffa e che ognuno dei due vale cinquanta marchi, dico che nell'orologio, nella stoffa e nel denaro è racchiuso altrettanto lavoro sociale. Costato dunque che il tempo di lavoro sociale rappresentato in essi è stato misurato socialmente ed è stato trovato eguale. Ma non direttamente, assolutamente, come altrimenti si misura un tempo di lavoro in ore o giorni di lavoro ecc., bensì indirettamente, per mezzo dello scambio, in modo relativo. Io non posso perciò neanche esprimere questo quantum stabilito di tempo di lavoro in ore di lavoro, il cui numero mi resta ignoto, ma del pari, solo indirettamente, in modo relativo, con un'altra merce che rappresenta il quantum eguale di tempo di lavoro sociale. L'orologio vale quanto un pezzo di stoffa.

Ma poiché la produzione e lo scambio delle merci costringono la società basata su di essi a questa via indiretta, la costringono del pari a raccorciarla il più possibile. Essi scelgono dalla massa di merci comuni una merce sovrana, in cui una volta per sempre è esprimibile il valore di tutte le altre merci, una merce che vale come immediata incarnazione del lavoro sociale e che perciò diventa immediatamente e incondizionatamente scambiale con tutte le altre merci: il denaro. Il denaro è già contenuto in germe nel concetto di valore, esso è solo il valore sviluppato. Ma poiché il valore delle merci assume nel denaro un'esistenza indipendente di fronte alle merci stesse, un nuovo fattore appare nella società che produce e scambia merci, un fattore con funzioni ed effetti nuovi. Noi per ora dobbiamo stabilire solo questo punto senza occuparcene maggiormente.

L'economia della produzione di merci non è affatto l'unica scienza che deve fare i conti con fattori solo relativamente noti. Anche nella fisica noi non sappiamo quante singole molecole gassose sono presenti in un volume determinato di gas, di cui siano date anche pressione e temperatura. Ma sappiamo che, nei limiti in cui la legge di Boyle è esatta, un volume determinato di gas contiene un numero di molecole eguale a quello che contiene un pari volume di un altro gas qualsivoglia a pari pressione e temperatura. Noi possiamo perciò paragonare, quanto al loro contenuto molecolare, i più diversi volumi dei più diversi gas alle più diverse condizioni di pressione e di temperatura e se ammettiamo come unità un litro di gas a 0° centigradi e 760 di pressione, possiamo con questa unità misurare quel contenuto molecolare. Nella chimica i pesi atomici assoluti dei singoli elementi ci sono egualmente ignoti, ma li conosciamo in modo relativo poiché conosciamo i loro rapporti reciproci. Come quindi la produzione di merci e la sua economia ottengono un'espressione relativa per le quantità di lavoro, ad esse sconosciute, racchiuse nelle singole merci, mettendo a raffronto queste merci sulla base del lavoro relativamente contenuto in esse, così la chimica si procura un'espressione relativa per la grandezza dei pesi atomici ad essa sconosciuti, mettendo a raffronto i singoli elementi sulla base del loro peso atomico ed esprimendo il peso atomico dell'uno in multipli e sottomultipli dell'altro (zolfo, ossigeno, idrogeno). E come la produzione di merci eleva l'oro a merce assoluta, a universale equivalente delle altre merci, a misura di tutti i valori, così la chimica eleva l'idrogeno a moneta della chimica ponendo il suo peso atomico = 1, riducendo i pesi atomici di tutti gli altri elementi a idrogeno ed esprimendoli in multipli del peso atomico dell'idrogeno.

Tuttavia la produzione di merci non è affatto la forma esclusiva di produzione sociale. Nell'antica comunità indiana, nella comunità familiare degli slavi del sud, i prodotti non si trasformano in merci. I membri della comunità sono direttamente riuniti in società per la produzione, il lavoro viene diviso a seconda della tradizione e dei bisogni ed egualmente i prodotti, nella misura in cui arrivano al consumo. La produzione immediatamente sociale, così come la distribuzione diretta, escludono ogni scambio di merci, quindi anche la trasformazione dei prodotti in merci (almeno all'interno della comunità) e conseguentemente escludono anche la loro trasformazione in *valori*.

Non appena la società entra in possesso dei mezzi di produzione e, socializzandoli immediatamente, li usa per la produzione, il lavoro di ciascuno, per quanto possa essere diverso

il suo carattere specifico di utilità, diventa a priori direttamente lavoro sociale. La quantità di lavoro sociale racchiusa in un prodotto non ha bisogno allora di essere fissata solo indirettamente; l'esperienza giornaliera indica direttamente quanto lavoro è necessario in media. La società può semplicemente calcolare quante ore di lavoro sono contenute in una macchina a vapore, in un ettolitro di frumento dell'ultimo raccolto, in cento metri quadrati di stoffa di una qualità determinata. Né potrebbe quindi venirle in mente di esprimere le quantità di lavoro depositate nei prodotti e che essa conosce direttamente e assolutamente con una misura inoltre solo relativa, oscillante, insufficiente, precedentemente inevitabile come espediente, con un terzo prodotto e cioè non con la misura naturale adeguata, assoluta, il *tempo*. Egualmente non verrebbe in mente alla chimica di esprimere i pesi atomici ancora in modo relativo, passando per l'atomo di idrogeno non appena essa fosse in condizione di esprimerli nella loro misura adeguata, ossia in pesi reali, in bilionesimi o quadrilionesimi di grammo. Date le premesse sopracitate, la società non assegna neppure dei valori ai prodotti. Essa non esprimerà il fatto semplice che i cento metri quadrati di stoffa hanno richiesto per es. mille ore di lavoro per la loro produzione, dicendo in una maniera sciocca e assurda che essi hanno il *valore* di mille ore di lavoro. Certo anche allora la società dovrà sapere quanto lavoro richiede ogni oggetto di uso per la sua produzione. Essa dovrà organizzare il piano di produzione secondo i mezzi di produzione, ai quali appartengono, in modo particolare, anche le forze-lavoro. Il piano, in ultima analisi, sarà determinato dagli effetti utili dei diversi oggetti di uso considerati in rapporto tra di loro e in rapporto della quantità di lavoro necessaria alla loro produzione. Gli uomini sbrigheranno ogni cosa in modo assai semplice senza l'intervento del famoso "valore".

Il concetto di valore è l'espressione più generale e perciò più comprensiva delle condizioni economiche della produzione di merci. Nel concetto di valore è perciò contenuto il germe non solo del denaro, ma anche di tutte le forme più sviluppate della produzione e dello scambio di merci. Nel fatto che il valore è l'espressione del lavoro sociale contenuto nei prodotti privati risiede già la possibilità della differenza tra il lavoro sociale e il lavoro privato contenuto nel prodotto stesso. Se dunque un produttore privato continua a produrre alla vecchia maniera, mentre la produzione sociale progredisce, questa differenza gli diventa sensibilmente tangibile. Lo stesso accade non appena la totalità di coloro che producono privatamente un genere determinato di merci, produce una quantità eccedente il bisogno sociale. Nel fatto che il valore di una merce può essere espresso solo con un'altra merce e può essere realizzato solo nello scambio con essa, risiede la possibilità che lo scambio in generale non abbia luogo oppure che non realizzi il giusto valore. Finalmente se appare sul mercato la merce specifica forza-lavoro, il suo valore si determina, come quello di ogni altra merce, mediante il tempo di lavoro socialmente necessario per la sua produzione. Perciò nella forma di valore che assumono è già racchiusa tutta quanta la forma di produzione capitalistica, l'antagonismo di capitalisti e salariati, l'esercito di riserva industriale, le crisi. Voler sopprimere la forma di produzione capitalistica mediante la creazione del "vero valore" significa perciò voler sopprimere il cattolicesimo mediante la creazione del "vero" papa, o volere creare una società in cui i produttori finalmente dominano il loro prodotto, dando vita, con ciò stesso, ad una categoria economica che è l'espressione più piena dell'asservimento dei produttori mediante il proprio prodotto.

Quando la società produttrice di merci ha sviluppato ulteriormente la forma di valore inerente alle merci come tali, solo a farle raggiungere la forma di denaro, molti dei germi ancora nascosti nel valore vengono alla luce. L'effetto più prossimo e più essenziale è la generalizzazione della forma di merce. Il denaro impone la forma di merce anche agli oggetti prodotti per il proprio consumo diretto, li trascina nello scambio. Così la forma di merce e di denaro penetrano nell'economia interna della comunità associata direttamente per la produzione, rompono uno dopo l'altro tutti i legami della comunanza e dissolvono la comunità in una schiera di produttori privati. Il denaro dapprima, come si può vedere in India, mette al posto della coltivazione comune del suolo la coltura individuale; più tardi dissolve la proprietà comune del suolo coltivabile, che si presenta ancora nelle ripartizioni periodicamente ripetute, mediante una ripartizione definitiva (il che per es. è accaduto nelle *Gehöferschaften* [comunità di villaggio] della Mosella e comincia ad accadere anche nella comunità russa); e infine spinge alla ripartizione del possesso comune, ancora residuo, dei boschi e dei prati. Quali che siano le altre cause basate sullo sviluppo della produzione che anche qui collaborano, il denaro rimane

sempre il mezzo più potente della loro azione sulla comunità. E con la stessa necessità naturale, a dispetto di tutte "le leggi e le norme amministrative", il denaro dissolverebbe la comunità economica dühringiana, se mai essa venisse alla luce.

Abbiamo già visto (Economia, VI) che è una contraddizione in termini parlare di valore del lavoro. Poiché il lavoro, in certe condizioni sociali, crea non solo prodotti, ma anche valore, e questo valore viene, misurato dal lavoro, tanto poco è possibile che il lavoro abbia un valore particolare, quanto poco è possibile che la pesantezza come tale abbia un peso particolare o il calore una temperatura particolare. Ma è caratteristico di tutta la confusione socialista che va stillandosi il cervello intorno al "vero valore", immaginare che l'operaio non riceva nella società odierna il pieno "valore" del suo lavoro, e che il socialismo sia chiamato a porvi rimedio. Perciò è necessario anzitutto che cosa sia il valore del lavoro e lo si trova tentando di misurare il lavoro non con la misura ad esso adeguata, il tempo, ma col suo prodotto. L'operaio dovrebbe ricevere il "provento integrale del lavoro". Non solo il prodotto del lavoro, ma il lavoro stesso dovrebbe essere direttamente scambiabile col prodotto: un'ora di lavoro con il prodotto di un'altra ora di lavoro. Ma ciò crea subito una difficoltà molto "seria". Il *prodotto totale* viene ripartito. La più importante funzione sociale progressiva della società, l'accumulazione, viene sottratta alla società e rimessa nelle mani e all'arbitrio dei singoli. I singoli possono fare quello che vogliono dei loro "proventi", la società resta ricca o povera come era prima. Si sarebbero quindi accentrati nelle mani della società i mezzi di produzione accumulati nel passato solo perché tutti i mezzi di produzione che si saranno accumulati nel futuro vengano sparpagliati di nuovo nelle mani dei singoli. Si fa a pugni con i propri presupposti e si perviene ad una pura assurdità.

Lavoro fluido, forza-lavoro attiva dovrebbero esser scambiati con prodotto di lavoro. Allora questa forza-lavoro è una merce così come il prodotto con cui viene scambiata. Allora il valore di questa forza-lavoro non viene determinato affatto secondo il suo prodotto, ma secondo il valore sociale che vi è incorporato, quindi secondo la legge attuale del lavoro salariato.

Ma questo è proprio ciò che non deve essere. Il lavoro fluido, la forza-lavoro deve essere scambiabile col suo pieno prodotto. Ciò significa che deve essere scambiabile non col suo *valore*, ma col suo *valore di uso*; la legge del valore dovrebbe esser valida per tutte le altre merci ma essere soppressa per la forza-lavoro. E questa confusione che distrugge se stessa è ciò che si nasconde dietro il "valore del lavoro".

Lo "scambio di lavoro con lavoro secondo il principio della valutazione eguale", nella misura in cui ha un significato, e quindi la reciproca scambiabilità di prodotti di eguale lavoro, e quindi la legge del valore, è la legge fondamentale precisamente della produzione di merci e perciò anche della forma più alta di essa, la produzione capitalistica. Essa si afferma nella società attuale nella stessa maniera in cui unicamente possono realizzarsi leggi economiche in una società di produttori privati: come legge naturale insita nelle cose e nelle circostanze, indipendente dal volere e dall'agire dei produttori, ciecamente operante. Dühring, elevando questa legge a legge fondamentale della comunità economica ed esigendo che questa comunità economica debba attuarla con piena coscienza, fa, della legge fondamentale della società vigente, la legge fondamentale della sua società fantastica. Egli vuole la società vigente, ma senza i suoi inconvenienti. Si muove quindi completamente sullo stesso terreno di Proudhon. Come lui, egli vuole eliminare gli inconvenienti che sono sorti dall'evoluzione della produzione mercantile alla produzione capitalistica, facendo valere di fronte ad essa la legge fondamentale della produzione di merci la cui azione ha precisamente prodotto questi inconvenienti. Come Proudhon egli vuole sopprimere le conseguenze reali della legge del valore con delle conseguenze fantastiche.

Ma per quanto fieramente il nostro moderno don Chisciotte porta in groppa la sua nobile Ronzinante, "il principio universale di giustizia", seguito dal suo valente Sancio Panza, Abraham Enss, sul suo cammino di cavaliere errante, alla conquista dell'elmo di Mambrino, il "valore del lavoro", ahimè, temiamo che non porterà a casa altro che il vecchio, noto catino da barbiere.

## **V. Stato, educazione, famiglia**

Con i due capitoli precedenti avremmo dunque pressappoco esaurito la "nuova costruzione socialitaria" di Dühring. Al più ci sarebbe ancora da notare come l'"ampiezza universale

dell'orizzonte storico" non gli impedisca di coltivare i suoi interessi particolari, anche a prescindere dal noto sovraconsumo moderato. Poiché nella socialità continua a sussistere la vecchia divisione del lavoro, la comunità economica dovrà fare i conti, oltre che con architetti e carrettieri, anche con letterati di professione, per cui sorge la questione del come ci si dovrà contenere poi circa i diritti d'autore. Questa questione occupa Dühring più di ogni altra. Dovunque, per es. a proposito di Louis Blanc e di Proudhon, il diritto d'autore capita tra i piedi al lettore per essere poi diluito per nove pagine nel "Corso" e esser portato felicemente in salvo nel porto della socialità sotto forma di una misteriosa "remunerazione del lavoro", non è detto se con moderato sovraconsumo o senza. Un capitolo sulla posizione delle pulci nel sistema naturale della società sarebbe altrettanto appropriato e in ogni caso meno noioso.

Sull'ordinamento statale dell'avvenire la "Filosofia" ci dà precisazioni particolareggiate. Qui Rousseau, malgrado sia l'"unico predecessore di rilievo" di Dühring, tuttavia non ha posto basi abbastanza profonde; il suo più profondo successore ripara completamente, annacquando nel modo più straordinario Rousseau e mescolandovi avanzi della filosofia del diritto hegeliana cotti e stracotti in una misera brodaglia anch'essa troppo diluita. "La sovranità dell'individuo" costituisce la base del dühringiano Stato dell'avvenire; essa non dev'essere soppressa col dominio della maggioranza, ma deve esserne invece proprio il culmine. Come avviene tutto questo? In un modo molto semplice:

"Se si presuppongono accordi reciproci fra tutti e in tutti i sensi, e se questi contratti hanno come oggetto la reciproca prestazione di aiuto contro ingiuste offese, allora soltanto viene accresciuta la forza diretta al mantenimento del diritto e nessun diritto viene dedotto dalla semplice preponderanza della massa sui singoli o della maggioranza sulla minoranza."

Con siffatta facilità la forza viva dell'abracadabra della filosofia della realtà sorpassa gli ostacoli più insormontabili e, se il lettore ritiene di non saperne con ciò più di prima, Dühring gli risponde di non prendere la cosa così alla leggera perché "*il più piccolo errore* nella concezione della funzione della volontà collettiva *annullerebbe* la sovranità dell'individuo, e soltanto questa sovranità è ciò (!) che porta a dedurre reali diritti". Dühring, se prende in giro il suo pubblico, lo tratta proprio come questo merita. Avrebbe potuto somministrargli perfino delle cose notevolmente più grosse; gli studiosi della filosofia della realtà non se ne sarebbero neanche accorti.

La sovranità dell'individuo consiste dunque essenzialmente nel fatto che "il singolo è sottoposto ad una costrizione assoluta di fronte allo Stato", ma questa costrizione può giustificarsi solo nella misura in cui essa "serve veramente alla giustizia naturale". Per questo fine ci saranno "un'attività legislativa e un'attività giudiziaria", ma esse "debbono restare nella collettività"; inoltre ci sarà una lega difensiva che si estrinseca nell'"essere riuniti nell'esercizio o in una sezione esecutiva appartenente al servizio di sicurezza interna", quindi ci saranno anche esercito, polizia, gendarmi. Invero Dühring ha già spesse volte provato ad essere un bravo prussiano e qui mostra di essere pari a quel prussiano modello che, secondo la buonanima del ministro von Rochow, "porta il suo gendarme nel seno". Questa gendarmeria dell'avvenire non sarà però pericolosa come gli odierni "Zarucker". Qualunque cosa questa gendarmeria possa fare verso l'individuo sovrano, quest'ultimo avrà sempre *una consolazione*: "ciò poi che di giusto o di ingiusto in ogni circostanza egli sopporta da parte della società libera, non può mai essere *qualche cosa di peggio* di ciò che porterebbe con sé anche lo *stato di natura*"! E allora Dühring, dopo averci fatto incappare ancora una volta nel suo inevitabile diritto d'autore, ci assicura che nel suo mondo dell'avvenire ci sarà "un'avvocatura evidentemente del tutto libera e generale". "La società che oggi ci si immagina libera" diventa sempre più composita. Architetti, carrettieri, letterati, gendarmi ed ora, per di più, anche avvocati! Questo "regno ideale solido e critico" rassomiglia in modo perfetto ai vari paradisi delle varie religioni, nei quali il fedele ritrova sempre trasfigurate tutte le dolcezze che gli ha presentate la vita terrena. E Dühring appartiene a quello Stato in cui "ognuno può salvarsi l'anima alla sua maniera". Che cosa vogliamo di più?

Ma ciò che possiamo volere è qui indifferente. Quello che importa è quel che vuole Dühring. E costui si distingue da Federico II per il fatto che nel dühringiano Stato dell'avvenire

non avviene affatto che ognuno possa salvarsi l'anima alla sua maniera. Nella Costituzione di questo Stato dell'avvenire si legge:

"Nella società libera non ci sarà nessun culto; *infatti* ognuno dei suoi membri supera la fanciullesca fantasia primitiva secondo cui al di là o al di sopra della natura ci sarebbero degli esseri sui quali si possa influire mediante sacrifici o preghiere. Un sistema socialitario rettamente inteso *deve* perciò (...) *abolire* tutte le apparecchiature della magia scolastica e conseguentemente tutti gli elementi essenziali del culto".

La religione è proibita.

Ma ogni religione non è altro che il fantastico riflesso nella testa degli uomini di quelle potenze esterne che dominano la sua esistenza quotidiana, riflesso nel quale le potenze terrene assumono la forma di potenze sovraterrane. All'inizio della storia sono anzitutto le potenze della natura quelle che subiscono questo riflesso e che nello sviluppo ulteriore passano nei vari popoli per le più svariate e variopinte personificazioni. Questo primo processo è stato seguito, almeno per i popoli indoeuropei, dalla mitologia comparata, risalendo sino alla sua origine nei Veda indiani, e mostrato in particolare nel suo sviluppo presso gli indiani, i persiani, i greci, i romani, i germani e, nella misura in cui il materiale è sufficiente, anche presso i celti, i lituani e gli slavi. Ma presto, accanto alle forze naturali, entrano in azione anche forze sociali, forze che si ergono di fronte agli uomini altrettanto estranee e, all'inizio, altrettanto inspiegabili, e li dominano con la medesima necessità naturale delle stesse forze della natura. Le forme fantastiche nelle quali in principio si riflettevano solo le misteriose forze della natura, acquisiscono di conseguenza attributi sociali e diventano rappresentanti di forze storiche. Ad un grado di sviluppo ancora posteriore tutti gli attributi naturali e sociali dei molti dei vengono trasferiti ad un solo dio onnipotente che a sua volta è, esso stesso, solo il riflesso dell'uomo astratto. Così sorse il monoteismo, che fu storicamente l'ultimo prodotto della tarda filosofia volgare greca e trovò la sua incarnazione in Jahvè, dio esclusivamente nazionale degli ebrei. In questa forma comoda, palpabile, adattabile a tutto, la religione può continuare a sussistere come forma immediata, cioè sensibile, dell'atteggiamento degli uomini verso le forze naturali e sociali estranee che li dominano sino a quando gli uomini sono sotto il dominio di tali forze. Ma abbiamo visto ripetutamente che nella società borghese attuale gli uomini sono dominati, come da forza estranea, dai rapporti economici creati da loro stessi e dai mezzi di produzione da loro stessi prodotti. La base reale dell'azione riflessa della religione continua dunque a sussistere e con essa lo stesso riflesso religioso. E anche se l'economia borghese dà adito ad una certa conoscenza del nesso causale di questo dominio estraneo, ciò in sostanza non cambia niente. L'economia borghese non può né in genere impedire le crisi, né garantire il singolo capitalista da perdite, cattivi debitori e fallimenti e neppure garantire il singolo operaio dalla disoccupazione e dalla miseria. Si dice sempre: l'uomo propone e dio (cioè il dominio estraneo del modo di produzione capitalistico) dispone. La semplice conoscenza, anche se va molto più lontano e molto più a fondo di quella dell'economia borghese, non basta per sottomettere le forze sociali al dominio della società. Per questo occorre anzitutto un'*azione* sociale. E quando quest'azione sarà compiuta, quando la società, mediante la presa di possesso e l'uso pianificato di tutti i mezzi di produzione, avrà liberato se stessa e tutti i suoi membri dall'asservimento in cui essi sono mantenuti al presente da questi mezzi di produzione prodotti da loro stessi, ma che si ergono di fronte a loro come una prepotente forza estranea, quando dunque l'uomo non più semplicemente proporrà, ma anche disporrà, allora soltanto sparirà l'ultima forza estranea che ancora oggi ha il suo riflesso nella religione e conseguentemente sparirà anche lo stesso riflesso religioso, per la semplice ragione che non ci sarà più niente da rispecchiare.

Dühring non può aspettare che la religione muoia di questa morte naturale. Egli procede più radicalmente. Fa il Bismarck più di Bismarck; decreta leggi di maggio inasprite non solo contro il cattolicesimo, ma contro tutta la religione in generale; aizza i suoi gendarmi dell'avvenire e così l'aiuta ad acquistarsi il martirio e un prolungamento di esistenza. Dovunque giriamo lo sguardo troviamo socialismo tipicamente prussiano.

Dopo che così Dühring ha felicemente annientato la religione, "l'uomo che ora poggia solo su se stesso e sulla natura ed è maturo per riconoscere le sue forze collettive, può imboccare

arditamente l'intero cammino che gli aprono il corso delle cose e la sua propria natura". Consideriamo ora, per cambiare, quale "corso delle cose" può arditamente imboccare, guidato per mano di Dühring, l'uomo che poggia su se stesso.

Il primo corso delle cose per cui l'uomo è posto su se stesso è quello di esser nato. Poi rimane, per il tempo della sua minorità naturale, affidato alla madre, "naturale educatrice dei bambini". "Questo periodo può arrivare, come nell'antico diritto romano, sino alla pubertà, pressappoco perciò sino al quattordicesimo anno." Solo laddove i fanciulli più grandicelli non bene educati non rispettino convenientemente l'autorità della madre, l'aiuto paterno, ma specialmente le disposizioni educative statali, possono neutralizzare questa manchevolezza. Con la pubertà il fanciullo entra sotto la "naturale tutela del padre", se cioè ne esiste uno "la cui paternità sia realmente incontestata", altrimenti la comunità nomina un tutore.

Dühring, come prima immaginava che si possa sostituire il modo di produzione capitalistico con il modo di produzione sociale senza trasformare la produzione stessa, così ora immagina che si possa staccare la famiglia borghese moderna da tutta la sua base economica senza perciò mutare tutta quanta la sua forma. Questa forma è per lui tanto immutabile che arriva a rendere decisivo per l'eternità, per ciò che concerne la famiglia, l'"antico diritto romano", anche se in una forma alquanto "nobilizzata", e a potere immaginare la famiglia solo come unità "ereditante", cioè come unità possidente. Su questo punto gli utopisti sono molto più avanti di Dühring. Per loro, con la libera socializzazione degli uomini e con la trasformazione del lavoro privato domestico in un'industria pubblica, era data immediatamente anche la socializzazione dell'educazione della gioventù e con ciò un rapporto reciproco realmente libero dei membri della famiglia. E inoltre già Marx ha dimostrato ("Capitale", p. 515 e sg.) come "la grande industria crea il nuovo fondamento economico per una forma superiore della famiglia e del rapporto fra i due sessi, con la parte decisiva che essa assegna alle donne, agli adolescenti e ai bambini di ambo i sessi nei processi di produzione socialmente organizzati al di là della sfera domestica".

"Ogni sognatore di riforme sociali", dice Dühring, "naturalmente ha bell'è pronta la pedagogia adeguata alla sua nuova vita sociale". Prendendo come misura questo principio, Dühring appare come "un vero mostro" tra i sognatori di riforme sociali. La scuola dell'avvenire lo occupa almeno quanto il diritto d'autore e questo vuol dire veramente molto. Non solo egli ha un piano scolastico e universitario fisso e pronto per tutto "il futuro che può prevedersi", ma anche per il periodo di passaggio. Limitiamoci per tanto a ciò che sarà offerto alla gioventù di ambo i sessi nella socialità definitiva di ultima istanza.

La scuola elementare per tutti offre "tutto ciò che per se stesso e in linea di principio può avere un'attrattiva per gli uomini", quindi specialmente le "basi e i risultati principali di tutte le scienze che riguardano le conoscenze del mondo e della vita". Essa insegna quindi anzitutto matematica e precisamente in modo che venga "interamente percorso" il ciclo di tutti i concetti e i procedimenti principali, dalla semplice enumerazione e dall'addizione al calcolo integrale. Ma questo non significa che in questa scuola si debba veramente derivare e integrare: al contrario. In essa debbono invece essere insegnati elementi completamente nuovi della matematica generale che contengono in sé in germe tanto la solita matematica elementare quanto anche la matematica superiore. Ora, sebbene Dühring affermi di sé di avere già "davanti agli occhi schematicamente, nei suoi tratti essenziali", "il contenuto dei manuali" di questa scuola dell'avvenire, disgraziatamente sinora non è neppure riuscito a scoprire questi "elementi della matematica generale"; ma ciò che egli non può darci, "bisogna aspettarselo realmente solo dalle forze libere e accresciute delle nuove condizioni sociali". Ma se per il momento l'uva della matematica dell'avvenire è ancora molto acerba, tanto minori difficoltà offriranno l'astronomia, la meccanica e la fisica dell'avvenire, le quali "forniranno il nocciolo di ogni cultura", mentre "botanica e zoologia, per la loro forma e il loro metodo tuttora prevalentemente descrittivi, malgrado tutte le teorie (...) serviranno piuttosto come una facile forma di distrazione". Così sta stampato nella "Filosofia" a p. 417. Dühring sino ad oggi non conosce che una botanica e una zoologia prevalentemente descrittive. Tutta la morfologia organica che comprende l'anatomia comparata, l'embriologia e la paleontologia del mondo organico, gli sono ignote anche di nome. Mentre dietro alle sue spalle nascono quasi a dozzine nel campo della biologia scienze completamente nuove, il suo spirito puerile va tuttora a prendere "gli elementi culturali eminentemente moderni del modo naturale scientifico" nella "Storia naturale per fanciulli" di

Raff ed elargisce del pari questa costituzione del mondo organico a tutto "il futuro che può prevedersi". La chimica, come è sua abitudine, anche qui è completamente dimenticata.

Per quanto riguarda l'aspetto estetico dell'istruzione, Dühring doveva rifare tutto da capo. La poesia quale è stata finora non è utile a questo fine. Laddove la religione è proibita è chiaro che l'"apparato mitologico o comunque religioso" abituale nei poeti precedenti, non può essere tollerato nella scuola. Anche il "misticismo poetico, nella forma in cui per es. è stato fortemente coltivato da Goethe", è riprovevole. Dühring stesso dovrà quindi decidersi a fornirci egli stesso quei capolavori poetici che "corrispondono alle più elevate esigenze di una fantasia conciliata con l'intelletto" e rappresentano quel puro ideale che "significa la perfezione del mondo". Speriamo che non indugi. La comunità economica potrà conquistare il mondo solo appena essa avanzerà al passo di carica dell'alessandrinismo conciliato con l'intelletto.

L'adolescente cittadino dell'avvenire non sarà tormentato molto con la filologia, "Le lingue morte sono completamente sopresse (...) mentre le lingue straniere viventi restano (...) qualcosa di secondario." Solo dove lo scambio tra i popoli si estende al movimento delle stesse masse popolari, esse debbono essere rese facilmente accessibili a ciascuno a seconda delle esigenze. "L'istruzione linguistica veramente educativa" si troverà in una specie di grammatica generale e specialmente nella "materia e nella forma della propria lingua". La limitatezza nazionale degli uomini di oggi è ancora troppo cosmopolita per Dühring. Egli vuole abolire le due leve che nel mondo odierno offrono almeno l'opportunità di elevarsi al di sopra del limitato punto di vista nazionale: la conoscenza delle lingue antiche che dischiude, almeno agli uomini di tutte le nazioni che hanno ricevuto la cultura classica, un più ampio orizzonte comune, e la conoscenza delle lingue moderne, unico mezzo con il quale gli uomini delle varie nazioni possono intendersi tra loro e familiarizzarsi con ciò che accade fuori dei propri confini. Invece deve essere inculcato a fondo lo studio della grammatica della lingua nazionale. Ma "materia e forma della propria lingua" sono intelligibili solo allorché se ne seguono il nascere e il graduale sviluppo e questo non è possibile senza tener conto in primo luogo delle lingue vive e morte dello stesso ceppo. Ma così siamo tornati di nuovo al campo espressamente vietato. Ma se con ciò Dühring cancella dal suo piano scolastico tutta la moderna grammatica storica, per l'insegnamento linguistico non gli rimane altro che la grammatica tecnica di vecchio stampo, raffazzonata completamente nello stile della vecchia filologia classica, con tutte le sue casistiche e le sue arbitrarie, fondate sulla mancanza di una base storica. L'odio verso la filologia classica lo spinge ad elevare il prodotto deterioro della vecchia filologia a "fulcro di un'istruzione linguistica veramente educativa". Si vede chiaramente che abbiamo da fare con un linguista che non ha mai sentito parlare di tutta un'indagine storica linguistica che da sessant'anni a questa parte si è sviluppata con tanta impetuosità e tanto successo, e che perciò non cerca gli "elementi culturali eminentemente moderni" dell'istruzione linguistica in Bopp, Grimm e Diez, ma in Heyse e Becker, di felice memoria.

Ma con tutto ciò il giovane cittadino dell'avvenire sarebbe ancora molto lontano dal "poggiare su se stesso". Per questo occorre ancora una volta un fondamento più profondo dato dalla "assimilazione delle basi ultime della filosofia". "Ma un tale approfondimento non rimarrà (...) nient'altro, se non un compito gigantesco", dopo che qui Dühring ha aperto la strada. In effetti "se il poco sapere rigoroso di cui può menar vanto la schematizzazione generale dell'essere si purifica dai falsi ghirigori scolastici e ci si decide ad affermare dovunque come valida solo la realtà assodata" da Dühring, si rende assolutamente accessibile la filosofia elementare anche alla gioventù dell'avvenire. "Ci si ricordi di quei procedimenti *della più grande semplicità* con i quali si è reso possibile ai concetti di infinità e alla loro critica di raggiungere una portata sinora sconosciuta"; e allora "non si riesce assolutamente a capire perché gli elementi della concezione universale di spazio e tempo, resi così semplici dall'approfondimento e dalla precisazione attuale, non debbano finalmente passare nel campo delle cognizioni preliminari (...); i pensieri che vanno più alle radici" di Dühring "non debbono avere una funzione secondaria nel sistema universale di educazione della nuova società". Lo stato eguale a se stesso della materia e l'innomere numerato sono destinati invece "non solo a permettere" all'uomo "di poggiare sui suoi piedi, ma anche a fargli comprendere da se stesso che egli *ha sotto i piedi* il cosiddetto *assoluto*".

La scuola elementare dell'avvenire non è altro, come si vede, che un liceo prussiano alquanto "nobilizzato" nel quale il greco e il latino sono sostituiti da un po' di matematica, pura e



applicata, e specialmente dagli elementi della filosofia della realtà, e l'insegnamento del tedesco è di nuovo ridotto al Becker di felice memoria, cioè all'incirca al livello della quinta ginnasiale. In effetti "non si riesce assolutamente a capire" perché le "cognizioni" di Dühring, che in tutti i campi da lui toccati sono, come abbiamo ormai dimostrato, assolutamente elementari, o meglio ciò che in generale resta di esse, dopo la radicale "purificazione" che ne è stata fatta, "non debbano in blocco passare infine nel campo delle cognizioni preliminari", tanto più che esse non hanno in realtà mai abbandonato questo campo. Certo Dühring ha anche sentito parlare vagamente del fatto che nella società socialista lavoro ed educazione devono esser uniti insieme e che con ciò deve essere assicurata tanto una multiforme istruzione tecnica quanto una base pratica per l'educazione scientifica: anche questo punto viene perciò utilizzato per la socialità nella consueta maniera. Ma poiché, come abbiamo visto, la vecchia divisione del lavoro continua nella sua essenza a sussistere tranquillamente nella dühringiana produzione dell'avvenire, viene tolta a questa istruzione tecnica ogni futura applicazione pratica e ogni significato per la produzione stessa; essa ha precisamente e solo un fine scolastico: deve sostituire la ginnastica, della quale il nostro rivoluzionario che va alle radici non vuol sentir parlare. Egli perciò non può offrirci che poche frasi come per es.: "la gioventù e la maturità lavorano nel vero significato della parola". Ma veramente miserevoli appaiono queste chiacchiere insulse e vuote se si confrontano col passo del "Capitale" da p. 508 a p. 515, in cui Marx sviluppa il principio che "dal sistema della fabbrica, come si può seguire nei particolari negli scritti di Robert Owen, è nato il germe dell'educazione dell'avvenire, che collegherà, per tutti i bambini di una certa età, il lavoro produttivo con l'istruzione e la ginnastica, non solo come metodo per aumentare la produzione sociale, ma anche come unico metodo per produrre uomini di pieno e armonico sviluppo".

Passiamo all'università dell'avvenire nella quale la filosofia della realtà formerà il germe di ogni sapere e nella quale, accanto alla facoltà di medicina, continua pienamente a fiorire anche la facoltà giuridica; tralasciamo gli "istituti di specializzazione professionale" dei quali veniamo a sapere semplicemente che dovranno essercene solo "per poche materie". Ammettiamo finalmente che il giovane cittadino dell'avvenire dopo aver terminato tutto il corso di studi, finalmente "poggi su se stesso" al punto di essere in grado di cercar moglie. Quale corso delle cose gli apre qui Dühring?

"In considerazione dell'importanza della procreazione per la fissazione, l'eliminazione e la mescolanza delle qualità, come anche per un nuovo sviluppo formativo delle qualità, bisogna cercare le radici ultime di ciò che è umano e di ciò che non è umano in gran parte nell'unione e nella selezione sessuale e, inoltre, nella cura pro o contro un determinato risultato delle nascite. Il giudizio sulla confusione e la stupidaggine che dominano in questo campo deve essere lasciato praticamente ad un'epoca posteriore. Tuttavia, si deve almeno far comprendere sin dal principio, pur sotto la pressione dei pregiudizi, che certamente molto più che il numero deve prendersi in considerazione la qualità delle nascite, raggiunta con buono o cattivo successo dalla natura o dalla circospezione umana. Certo, in tutti i tempi e in tutte le organizzazioni giuridiche, i mostri sono votati all'annientamento, ma la scala che va dallo stato normale sino alle deformazioni che non hanno più nulla di umano, ha molti gradi intermedi (...) Se si previene la nascita di un uomo che non diventerebbe che un prodotto difettoso, questo fatto, è evidentemente un vantaggio".

In un altro passo si legge ancora:

"Per la considerazione filosofica non può essere difficile (...) concepire (...) il diritto del mondo non ancora nato ad una composizione quanto più buona possibile (...) Il concepimento e in ogni caso anche la nascita offrono l'occasione per fare intervenire a questo riguardo una sollecitudine preventiva e, eccezionalmente, anche selettiva."

E inoltre:

"L'arte greca che idealizzava l'uomo nel marmo non potrà conservare la stessa importanza storica non appena ci si sarà assunto il compito, meno artistico e perciò molto più serio per il destino della vita di milioni di uomini di perfezionare la formazione di uomini in carne ed ossa. Questa specie di arte non è semplicemente di pietra e la sua estetica non riguarda la contemplazione di forme morte" ecc.

Il nostro giovane cittadino dell'avvenire cade dalle nuvole. Che nel matrimonio non si tratti di un'arte semplicemente di pietra e neanche della contemplazione di forme morte, questo certamente lo sapeva anche senza Dühring; ma costui gli aveva pur promesso che egli avrebbe potuto imboccare ogni via che il corso delle cose e il suo proprio essere gli schiudono per trovare un cuore di donna in perfetto accordo col suo, insieme al corpo che ne è il necessario complemento. Niente affatto! gli urla addosso la "severa e profonda moralità". Si tratta anzitutto di eliminare la confusione e la stupidità che dominano nel campo dell'unione e della selezione sessuale e di tener conto del diritto dei nuovi nati ad una composizione quanto più buona possibile. Si tratta per lui in questo momento solenne di perfezionare la formazione dell'uomo in carne ed ossa e per così dire di diventare un Fidia in carne ed ossa. Come porvi mano? Le misteriose conciliazioni di Dühring, qui riferite, non gli danno a questo proposito la più piccola guida, malgrado lo stesso Dühring dica che questa è un'"arte". Avrebbe forse Dühring già "schematicamente davanti agli occhi" un manuale anche per quest'arte, simile a quelli così vari che al giorno d'oggi girano per le librerie tedesche, pudicamente velati? In effetti qui non ci troviamo più ormai nella socialità, ma nel "Flauto magico" con la differenza che il corpulento prete massone Sarastro può sembrare a stento un "prete di seconda classe" di fronte al nostro profondo e severo moralista. Gli esperimenti che costui intraprende con la sua coppietta amorosa di adepti sono un vero giuoco da bambini di fronte alle orribili prove che Dühring impone ai suoi due individui sovrani prima di permetter loro di entrare nello stato di "coppia morale e libera". E così può ben accadere che il nostro Tamino dell'avvenire che "poggia su se stesso" abbia certo sotto i suoi piedi il cosiddetto assoluto, ma che uno di questi piedi devii di pochi gradini dalla normalità e così che delle cattive lingue lo chiamino piede storto. E anche nel regno del possibile che la sua diletteissima Pamina dell'avvenire non si tenga bene in piedi sul predetto assoluto a causa di una lieve deviazione in favore della spalla destra, che l'invidia potrebbe perfino spacciare per una piccola gobba. E che allora? Il nostro più profondo e più severo Sarastro proibirà loro di praticare l'arte del perfezionamento degli uomini in carne ed ossa, farà valere la sua "sollecitudine preventiva" per il "concepimento" o la sua "sollecitudine selettiva" per la "nascita"? Nove volte su dieci le cose vanno diversamente; la coppietta amorosa lascia stare Dühring -Sarastro e va dall'ufficiale di stato civile.

Alt! Esclama Dühring. Non è questo che volevo dire. Lasciate che vi spieghi:

Nei "motivi elevati schematicamente umani delle unioni sessuali salutarie (...) la forma umanamente nobilitata dell'attrazione sessuale, il cui grado superiore si manifesta come *amore spassionato*, è nella sua reciprocità la migliore garanzia per un'unione feconda anche per il suo risultato (...) è solamente un effetto di second'ordine il fatto che da una relazione in sé armoniosa risulti anche un prodotto che porta l'impronta dell'armonia. Da ciò consegue a sua volta che ogni costrizione deve agire in modo nocivo" ecc.

E così tutto si sbriga nel modo migliore nella migliore delle socialità. Piede storto e gobbetta si amano tra loro appassionatamente e offrono nella loro reciprocità la migliore garanzia per un armonioso "effetto di second'ordine". Tutto avviene come nel romanzo: si amano, si sposano e tutta la profonda e severa moralità va a finire, come al solito, in un'armoniosa banalità.

Quale alto concetto Dühring abbia in generale del sesso femminile lo si vede nella seguente denuncia contro la società attuale:

"La prostituzione nella società dell'oppressione fondata sulla vendita dell'uomo all'uomo ha il valore di un ovvio completamento del matrimonio

coatto a vantaggio dei maschi ed è una delle cose più comprensibili, ma anche *più significative, il fatto che per le donne non possa esserci nulla di simile*".

Per niente al mondo io vorrei raccogliere le lodi che a Dühring dovrebbero toccare da parte delle donne per questa sua galanteria. Ma sarebbe forse completamente ignoto a Dühring quella specie di reddito dato da prebende ottenute col favore di qualche gonnella e che oggi non è più assolutamente eccezionale? Eppure Dühring è stato egli stesso referendario [uditore giudiziario] e abita a Berlino dove, già ai miei tempi, trentasei anni fa, per non parlare dei tenentini, Referendarius rimava molto spesso con Schürzenstipendiarius [colui che fa carriera coll'aiuto di amicizie femminili].

Ci sia concesso di congedarci dal nostro argomento, che certo spesso è stato arido e noioso, in forma conciliante e gaia. Sino a che abbiamo dovuto trattare i singoli punti controversi, il nostro giudizio è stato legato ai fatti obiettivi e incontestabili e conformemente a questi fatti ha dovuto essere spesso tagliente ed anche duro. Ora che ci siamo lasciati alle spalle filosofia, economia e socialità e che abbiamo davanti l'immagine complessiva dello scrittore che avevamo da giudicare nei particolari, ora possono venire in primo piano delle considerazioni umane; ora ci è concesso ricondurre a cause personali parecchi errori scientifici e presunzioni altrimenti inconcepibili e sintetizzare il nostro giudizio sul signor Dühring nelle seguenti parole: *irresponsabilità dovuta a megalomania*.