

# Friedrich Engels

## LUDOVICO FEUERBACH E IL PUNTO D'APPRODO DELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

### Prefazione

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

Da allora sono passati più di quarant'anni, e Marx è morto, senza che ad uno di noi si sia presentata l'occasione di ritornare sull'argomento. Abbiamo parlato in diversi punti dei nostri rapporti con Hegel, mai però in modo sistematico. Su Feuerbach, che pure forma sotto molti aspetti un anello intermedio tra la filosofia hegeliana e la nostra concezione, non siamo mai più ritornati.

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

In queste circostanze m'è parso che si rendesse sempre più necessaria una esposizione breve, sistematica, dei nostri rapporti con la filosofia hegeliana, della nostra origine e del nostro distacco da essa. E allo stesso modo, un riconoscimento pieno ed intero dell'influenza esercitata sopra di noi, nel periodo del nostro *Sturm und Drang*<sup>[2]</sup>, da Feuerbach più che da tutti gli altri filosofi successivi a Hegel, m'è apparso come un debito d'onore non ancora assolto. Ho quindi colto ben volentieri l'occasione offertami dalla redazione della *Neue Zeit* con la sua richiesta di scrivere una recensione critica del libro dello Starcke su Feuerbach. Il mio lavoro venne pubblicato nei fascicoli 4 e 5 dell'anno 1886 di quella rivista e appare qui in edizione separata e riveduta.

Prima di dare queste righe alle stampe, ho ricercato e riveduto ancora una volta il vecchio manoscritto del 1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica. Manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach; non potevo quindi utilizzare lo scritto per il mio scopo attuale. Invece ho ritrovato in un vecchio quaderno di Marx le undici tesi su Feuerbach che riproduco in appendice<sup>[3]</sup>. Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giù in fretta, non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è depresso il germe geniale della nuova concezione del mondo.

Friedrich Engels

Londra, 21 febbraio 1888

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

Come in Francia nel secolo XVIII, così in Germania nel secolo XIX la rivoluzione filosofica aprì la strada alla rivoluzione politica. Ma come apparvero diverse l'una dall'altra! I francesi in lotta aperta con tutta la scienza ufficiale, con la Chiesa e spesso anche con lo Stato; i loro scritti stampati oltre frontiera, in Olanda o in Inghilterra, ed essi stessi assai spesso alternando la libertà con un soggiorno alla Bastiglia. I tedeschi, invece: professori, maestri della gioventù insediati dallo Stato; i loro scritti accolti come testi di scuola, e il sistema che corona tutta la evoluzione, il sistema hegeliano, elevato persino in certo qual modo al grado di regia filosofia di Stato prussiana! E dietro a questi professori, dietro alle loro parole pedantesco-oscure, nei loro periodi pesanti e noiosi avrebbe dovuto celarsi la rivoluzione! E non erano dunque proprio coloro che passavano allora per i rappresentanti della rivoluzione, i liberali, i nemici più accaniti di questa filosofia che gettava la confusione negli spiriti? Ma ciò che non vedevano né il governo né i liberali, lo vide sin dal 1833 per lo meno un uomo. È vero ch'egli si chiamava Heinrich Heine!<sup>[4]</sup>

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

Orbene, la realtà, secondo Hegel, non è per niente un attributo che si applichi in tutte le circostanze e in tutti i tempi a un determinato stato di cose sociale o politico. Al contrario. La repubblica romana era reale, ma l'impero romano che la soppiantò lo era ugualmente. La monarchia francese era diventata nel 1789 così irrealistica, cioè così priva di ogni necessità, così irrazionale, che dovette essere distrutta dalla grande Rivoluzione, della quale Hegel parla sempre col più grande entusiasmo. In questo caso dunque la monarchia era l'irreale, la rivoluzione il reale. E così nel corso della evoluzione tutto ciò che prima era reale diventa irrealistico, perde la propria necessità, il proprio diritto all'esistenza, la propria razionalità; al posto del reale che muore subentra una nuova realtà vitale: in modo pacifico, se ciò che è vecchio è abbastanza intelligente da andarsene senza opporre resistenza alla morte; in modo violento, se esso si oppone a questa necessità. E così la tesi di Hegel si

trasforma, secondo la stessa dialettica hegeliana, nel suo contrario: tutto ciò che è reale nell'ambito della storia umana diventa col tempo irrazionale, è dunque già irrazionale per proprio destino, è sin dall'inizio affetto da irrazionalità; e tutto ciò che vi è di razionale nelle teste degli uomini è destinato a diventare reale, per quanto possa contraddire alla apparente realtà del giorno. La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve quindi secondo tutte le regole del ragionamento hegeliano nell'altra: tutto ciò che esiste è degno di perire.

Ma la vera importanza e il carattere rivoluzionario della filosofia hegeliana (alla quale, come conclusione di tutto il movimento da Kant in poi, ci dobbiamo qui limitare) consistevano appunto nel fatto che essa poneva termine una volta per sempre al carattere definitivo di tutti i risultati del pensiero e dell'attività umani. La verità che la filosofia doveva conoscere era per Hegel non più una raccolta di proposizioni dogmatiche bell'e fatte, che, una volta trovate, non vi è più che da mandare a memoria; la verità risiedeva ormai nel processo della conoscenza stessa, nella lunga evoluzione storica della scienza, che si eleva dai gradi inferiori della conoscenza a gradi sempre più alti, senza però giungere mai, attraverso la scoperta di una cosiddetta verità assoluta, al punto in cui non può più avanzare e non le rimane da fare altro che starsene colle mani in grembo e contemplare la verità assoluta raggiunta. E ciò tanto nel campo della filosofia come nel campo di ogni altra conoscenza e in quello dell'attività pratica. Allo stesso modo della conoscenza, la storia non può trovare una conclusione definitiva in uno stato ideale perfetto del genere umano; una società perfetta, uno «Stato» perfetto sono cose che possono esistere soltanto nella fantasia; al contrario, tutte le situazioni storiche che si sono succedute non sono altro che tappe transitorie nel corso infinito dello sviluppo della società umana da un grado più basso a un grado più elevato. Ogni tappa è necessaria, e quindi giustificata per il tempo e per le circostanze a cui deve la propria origine, ma diventa caduca e ingiustificata rispetto alle nuove condizioni, più elevate, che si sviluppano a poco a poco nel suo proprio seno; essa deve far posto a una tappa più elevata, che a sua volta entra nel ciclo della decadenza e della morte. Come la borghesia, mediante la grande industria, la concorrenza e il mercato mondiale, dissolve praticamente tutte le vecchie, stabili e venerabili istituzioni, così questa filosofia dialettica dissolve tutte le nozioni di verità assoluta, definitiva, e di corrispondenti condizioni umane assolute. Per questa filosofia non vi è nulla di definitivo, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità, e null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire, dell'ascensione senza fine dal più basso al più alto, di cui essa stessa non è che il riflesso nel cervello pensante. Essa ha però anche un lato conservatore: essa giustifica determinate tappe della conoscenza e della società per il loro tempo e per le loro circostanze, ma non va più in là. *Il carattere conservatore di questa concezione è relativo, il suo carattere rivoluzionario è assoluto: il solo assoluto ch'essa ammetta.*

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

Ma ciò che qui veramente si può dire è che la evoluzione testé esposta non si trova in Hegel con questa nettezza. Essa è una conseguenza necessaria del suo metodo, ma una conseguenza ch'egli stesso non ha mai tratto in modo così esplicito. E ciò pel semplice motivo che egli era costretto a costruire un *sistema*; e un sistema di filosofia, secondo le esigenze tradizionali, deve conchiudersi con una specie qualunque di verità assoluta. Per quanto Hegel, specialmente nella *Logica*, insistesse nell'affermare che questa verità eterna non è altro che lo stesso *processo* logico, e rispettivamente storico, egli si vede però costretto a dare a questo processo una fine, appunto perché deve giungere

col suo sistema a una fine in un punto qualunque. Nella *Logica* egli può fare di questa fine, a sua volta, un principio, perché qui il punto conclusivo, l'idea assoluta, - che è assoluta solo in quanto egli non sa dire assolutamente niente di essa, - si «estrinseca», cioè si trasforma nella natura, e poi ritorna di nuovo in se stessa nello spirito, cioè nel pensiero e nella storia. Ma alla fine di tutta la filosofia un cosiffatto ritorno al punto di partenza è possibile solo per una via, cioè facendo consistere la fine della storia nel fatto che il genere umano giunge alla conoscenza precisamente di questa idea assoluta, e dichiarando che questa conoscenza dell'idea assoluta è raggiunta nella filosofia hegeliana. Ma con ciò si dichiara verità assoluta tutto il contenuto dogmatico del sistema hegeliano, in contraddizione col suo metodo dialettico, che dissolve ogni elemento dogmatico; in questo modo il lato rivoluzionario viene soffocato da una ipertrofia del lato conservatore. E ciò che vale per la conoscenza filosofica, vale anche per l'attività pratica storica. Il genere umano che, nella persona di Hegel, è arrivato sino alla elaborazione dell'idea assoluta, deve anche dal punto di vista pratico essere arrivato sino al punto di poter tradurre in realtà questa idea assoluta. Le esigenze politiche pratiche dell'idea assoluta verso i contemporanei non possono quindi essere esorbitanti. E così troviamo, alla fine della filosofia del diritto, che l'idea assoluta si deve realizzare in quella monarchia rappresentativa che Federico Guglielmo III promise con tanta ostinazione, ma invano, ai suoi sudditi, cioè in un dominio delle classi possidenti indiretto, temperato e moderato, adatto alle condizioni piccolo-borghesi della Germania d'allora; e così ci si dimostra anche, per via speculativa, la necessità della nobiltà.

Le esigenze interne del sistema bastano quindi da sole a spiegare come si giunga, con un metodo di pensiero essenzialmente rivoluzionario, a una conclusione politica molto modesta. La forma specifica di questa conclusione proviene d'altra parte dal fatto che Hegel era un tedesco e gli pendeva dietro, come al suo contemporaneo Goethe, un pezzo di codino di filisteo<sup>[51]</sup>. Tanto Goethe che Hegel furono, ognuno nel suo campo, un Giove olimpico, ma né l'uno né l'altro non si liberarono mai per intero dal filisteismo tedesco.

Tutto ciò non impedì tuttavia al sistema di Hegel di abbracciare un campo incomparabilmente più vasto che qualsiasi altro sistema precedente e di sviluppare in questo campo una ricchezza di pensiero che ancor oggi fa stupire. Fenomenologia dello spirito (che si potrebbe chiamare un parallelo della embriologia e della paleontologia dello spirito, uno svolgimento della coscienza individuale attraverso i suoi diversi gradi, concepito come riproduzione abbreviata dei gradi attraversati storicamente dalla coscienza degli uomini), logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito, e quest'ultima a sua volta elaborata nelle sue singole forme storiche secondarie: filosofia della storia, del diritto, della religione, storia della filosofia, estetica, ecc.: in tutti questi differenti campi storici Hegel lavora a scoprire e mostrare il filo conduttore dell'evoluzione; e poiché egli non era soltanto un genio creatore, ma anche un uomo di dottrina enciclopedica, in ogni campo egli fa epoca. Si comprende da sé che grazie alle esigenze del «sistema» egli è costretto con frequenza a ricorrere a quelle costruzioni forzate, a proposito delle quali i suoi minuscoli avversari fanno ancora oggi un orribile baccano. Ma queste costruzioni sono solo la cornice e la impalcatura dell'opera sua; se non ci si arresta ad esse senza necessità, se si penetra più a fondo nel possente edificio, si scoprono tesori inapprezzabili, *che conservano ancor oggi tutto il loro valore*. In tutti i filosofi l'elemento caduco è proprio il «sistema», e precisamente perché emana da un bisogno imperituro dello spirito umano, il bisogno di rimuovere tutte le contraddizioni. Ma rimosse che siano, una volta per sempre, tutte le contraddizioni, siamo arrivati alla cosiddetta verità assoluta, la storia universale è finita, eppure bisogna che essa prosegua, sebbene non le resti più niente da fare: il che è una nuova, insuperabile contraddizione. Non appena abbiamo scorto, - e in definitiva nessuno ci ha aiutati a scorgerlo più dello stesso Hegel, - che il compito posto in questo modo alla filosofia non vuol dire altro se non che un singolo filosofo deve realizzare ciò che può essere realizzato soltanto dall'intero genere umano nel suo sviluppo progressivo, non appena scorgiamo questo, *la filosofia intera, nel senso che finora si è dato a questa parola è finita*. Si lascia correre la «verità assoluta»,

che per questa via e da ogni singolo isolatamente non può essere raggiunta, e si dà la caccia, invece, alle verità relative accessibili per la via delle scienze positive e della sintesi dei loro risultati a mezzo del pensiero dialettico. Con Hegel ha fine, in modo generale, la filosofia; da una parte perché egli nel suo sistema ne riassume tutta la evoluzione nella maniera più grandiosa, d'altra parte perché egli, sia pure inconsapevolmente, ci mostra la via che da questo labirinto dei sistemi ci porta alla vera conoscenza positiva del mondo.

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

Il complesso della dottrina di Hegel lasciava, come abbiamo visto, uno spazio considerevole per le più differenti concezioni pratiche di partito; e pratiche, nella Germania teoretica di quel tempo, erano soprattutto due cose: la religione e la politica. Coloro che davano importanza soprattutto al *sistema* di Hegel, potevano in entrambi questi campi essere conservatori; coloro per cui l'essenziale era il *metodo* dialettico, potevano appartenere, tanto in religione che in politica, all'opposizione estrema. Hegel stesso, malgrado gli scoppi di sdegno rivoluzionario abbastanza frequenti nelle sue opere, in fondo sembrava piuttosto incline al lato conservatore; il suo sistema infatti gli era costato assai più «acre lavoro del pensiero» che il suo metodo. Verso la fine del decennio 1830-1840 la scissione nella scuola hegeliana apparve sempre più marcata. L'ala sinistra, i cosiddetti Giovani hegeliani, nella lotta contro i pietisti ortodossi e i reazionari feudali rinunciarono, un pezzo dopo l'altro, a quel rispettabile ritegno filosofico verso le questioni ardenti del giorno, che sino allora aveva assicurato alla loro dottrina la tolleranza e persino la protezione dello Stato; e quando, nel 1840, la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutistica salirono al trono con Federico Guglielmo IV, non si poté evitare di prender partito apertamente. La lotta venne ancora condotta con armi filosofiche, ma non più per fini filosofici astratti; si trattava in modo diretto della distruzione della religione tradizionale e dello Stato esistente. E se nei *Deutsche Jahrbucher* [Annali tedeschi]<sup>[6]</sup> gli scopi pratici finali si presentavano ancora prevalentemente in travestimento filosofico, la scuola dei Giovani hegeliani rivelò in modo diretto, nella *Rheinische Zeitung* del 1842, di essere la filosofia dell'ascendente borghesia radicale, ed ebbe bisogno del mantello filosofico soltanto più per ingannare la censura.

La politica era però allora un terreno assai spinoso, e perciò la lotta principale fu contro la religione; il che era pure, indirettamente, e in modo particolare dopo il 1840, una lotta politica. Il primo attacco lo aveva dato la *Vita di Gesù* di Strauss, nel 1835. Alla teoria della formazione dei miti evangelici svolta in questo libro si oppose più tardi Bruno Bauer, dimostrando che una grande parte delle narrazioni evangeliche vennero inventate dagli autori stessi. La contesa tra di loro venne condotta nel travestimento filosofico di lotta dell'«autocoscienza» contro la «sostanza»; la questione, se le storie miracolose degli Evangelii fossero sorte in seno alla comunità attraverso una creazione incosciente di miti tradizionali, oppure fossero state inventate dagli evangelisti stessi, venne trasformata nella questione, se la «sostanza» o l'«autocoscienza» è la forza motrice decisiva della storia mondiale. Infine arrivò Stirner, il profeta dell'odierna anarchia, - Bakunin ha preso molto da lui, - e sorpassò la sovrana «autocoscienza» col suo «unico» sovrano<sup>[7]</sup>.

Non insisteremo su questo aspetto del processo di decomposizione della scuola hegeliana. Più importante per noi è il fatto che la massa dei Giovani hegeliani più decisi venne ricondotta, dalle

necessità pratiche della sua lotta contro la religione positiva, al materialismo anglo-francese. E qui essi vennero in conflitto col sistema della loro scuola. Mentre il materialismo concepisce la natura come la sola realtà, la natura rappresenta nel sistema hegeliano soltanto la «estrinsecazione» dell'idea assoluta, e quindi una specie di degradazione dell'idea. In ogni modo in questo sistema il pensiero e il suo prodotto intellettuale, l'idea, è l'elemento primordiale, la natura è l'elemento derivato, che non esiste, in generale, che per degradazione dell'idea. E in questa contraddizione, bene o male, ci si dibatteva.

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

Gli stessi errori del libro contribuirono al suo effetto immediato. Lo stile fiorito, in certi passi persino ampolloso, assicurò un pubblico più largo, ed era pur tuttavia un conforto dopo i lunghi anni di hegelismo astratto e astruso. Lo stesso si dica della esuberante divinizzazione dell'amore che trovava una scusa, se non una giustificazione, di fronte alla sovranità, diventata insopportabile, del «pensiero puro». Ma ciò che non dobbiamo dimenticare è che precisamente su queste due debolezze di Feuerbach si innestò il «vero socialismo», che dal 1844 in poi si diffuse come un'epidemia nella Germania «colta», e che al posto della coscienza scientifica mise la frase letteraria, al posto della emancipazione del proletariato mediante la trasformazione economica della produzione mise la liberazione dell'umanità per mezzo dell'«amore», in una parola sprofondò in quella repugnante letteratura e ampollosità amorosa il cui rappresentante tipico fu il signor Karl Grün<sup>[8]</sup>.

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

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

## II

Il grande problema fondamentale di tutta la filosofia, e specialmente della filosofia moderna, è quello del rapporto del pensiero coll'essere. A partire dai tempi più antichi in cui gli uomini, ancora completamente ignoranti della struttura del loro corpo ed eccitati dai loro sogni\*, giunsero a farsi l'idea che i loro pensieri e le loro sensazioni non fossero un'attività del loro corpo ma di una speciale anima, che abitava in questo corpo e lo abbandonava dopo la morte: a partire da allora essi dovettero formarsi delle idee circa le relazioni di quest'anima col mondo esteriore. Se essa al momento della morte si separava dal corpo e continuava a esistere, non vi era nessun motivo per attribuirle una nuova morte particolare. Così nacque l'idea della sua immortalità, che, in quel momento dell'evoluzione, non si presentava menomamente come una consolazione, ma come un destino contro il quale non vi è nulla da fare, e abbastanza spesso, come presso i greci, come una vera sciagura. Non è il bisogno di consolazione religiosa, ma l'imbarazzo, proveniente dalla generale ristrettezza mentale, circa quello che si dovesse fare dell'anima dopo la morte del corpo, una volta ammessa la esistenza di essa, che ha condotto alla noiosa finzione della immortalità personale. In modo del tutto analogo, attraverso la personificazione delle forze della natura nacquero i primi dèi, i quali nel successivo sviluppo della religione vennero assumendo una figura sempre più estraterrena, sino a che per un processo di astrazione, e vorrei quasi dire di distillazione, compiutosi nel corso dell'evoluzione intellettuale, dagli dèi numerosi, più o meno limitati e limitantisi a vicenda, sorse nella mente degli uomini l'idea del dio unico, esclusivo, delle religioni monoteiste.

Il problema supremo di tutta la filosofia, quello del rapporto del pensiero coll'essere, dello spirito colla natura, ha quindi le sue radici, non meno di ogni religione, nelle rappresentazioni ristrette e piene di ignoranza proprie dello stato selvaggio. Ma esso poteva venir posto in tutta la sua acutezza, poteva acquistare tutta la sua importanza soltanto quando la società europea si svegliò dal lungo letargo del Medioevo cristiano. Il problema della posizione del pensiero rispetto all'essere, che del resto aveva avuto una grande importanza anche nella scolastica medioevale, il problema di sapere se l'elemento primordiale è lo spirito o la natura, si acutizzò, nei confronti della Chiesa, nella forma seguente: È Dio che ha creato il mondo, oppure il mondo esiste dall'eternità?

I filosofi si sono divisi in due grandi campi secondo il modo come rispondevano a tale quesito. I filosofi che affermavano la priorità dello spirito rispetto alla natura, e quindi ammettevano in ultima istanza una creazione del mondo di un genere qualsiasi, - questa creazione è spesso nei filosofi, per esempio in Hegel, ancora più complicata e assurda che nel cristianesimo, - formavano il campo dell'idealismo. Quelli che affermavano la priorità della natura appartenevano alle diverse scuole del materialismo.

I due termini: idealismo e materialismo, non significano originariamente niente altro che questo, e noi li useremo qui soltanto in questo senso. Vedremo poi quale confusione sorga quando si fa entrare in essi qualche altra cosa.

Il problema dei rapporti tra il pensiero e l'essere ha però anche un altro aspetto. Quale relazione passa tra le nostre idee del mondo che ne circonda e questo mondo stesso? È in grado il nostro pensiero di conoscere il mondo reale; possiamo noi nelle nostre rappresentazioni e nei nostri concetti del mondo reale avere una immagine fedele della realtà? Questa questione si chiama, nel linguaggio filosofico, questione dell'identità dell'essere e del pensiero, e l'immensa maggioranza



dei filosofi risponde ad essa in modo affermativo. Per Hegel, per esempio, questa risposta affermativa si comprende da sé, perché ciò che noi conosciamo del mondo reale è precisamente il suo contenuto ideale, ciò che fa del mondo una realizzazione progressiva dell'idea assoluta, la quale idea assoluta è esistita in qualche parte dall'eternità, prima del mondo e indipendentemente da esso. È senz'altro evidente che il pensiero può conoscere un contenuto il quale è già, preventivamente, un contenuto ideale. È altrettanto evidente che ciò che si deve provare è già contenuto qui, tacitamente, nelle premesse. Questo però non impedisce menomamente a Hegel di trarre dalla sua dimostrazione dell'identità del pensiero e dell'essere la conclusione ulteriore che la sua filosofia, essendo giusta per suo pensiero, è ormai anche la sola giusta, e che affinché l'identità del pensiero e dell'essere venga mantenuta, l'umanità deve immediatamente tradurre la sua filosofia dalla teoria nella pratica e foggare il mondo intero secondo i principi hegeliani. Si tratta d'una illusione, ch'egli condivide su per giù con tutti i filosofi.

Esiste però anche una schiera di altri filosofi, i quali contestano la possibilità di una conoscenza del mondo, o almeno di una conoscenza esauriente di esso. Tra i moderni, appartengono a questa schiera Hume e Kant, che hanno avuto una parte molto importante nello svolgimento della filosofia. L'essenziale per la confutazione di questa concezione è già stato detto da Hegel, nella misura in cui si poteva farlo da un punto di vista idealistico. Ciò che Feuerbach ha aggiunto da un punto di vista materialistico è più ingegnoso che profondo. La confutazione più decisiva di questa ubbia filosofica, come del resto di tutte le altre, è data dalla pratica, particolarmente dall'esperimento e dall'industria. Se possiamo dimostrare che la nostra comprensione di un dato fenomeno naturale è giusta, creandolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni e, quel che più conta, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile «cosa in sé» di Kant è finita. Le sostanze chimiche che si formano negli organismi animali e vegetali restarono «cose in sé» fino a che la chimica organica non si mise a prepararle l'una dopo l'altra; quando ciò avvenne, la «cosa in sé» si trasformò in una cosa per noi, come per esempio l'alizarina, materia colorante della garanza, che noi ricaviamo più dalle radici della garanza coltivata nei campi, ma molto più a buon mercato e in modo più semplice dal catrame di carbone. Il sistema solare di Copernico fu per tre secoli un'ipotesi, su cui vi era da scommettere cento, mille, diecimila contro uno, ma pur sempre un'ipotesi. Quando però Leverrier, con i dati ottenuti grazie a quel sistema, non solo dimostrò che doveva esistere un altro pianeta<sup>[9]</sup>, ignoto fino a quel tempo, ma calcolò pure in modo esatto il posto occupato da quel pianeta nello spazio celeste e quando, in seguito, Galle lo scoprì, il sistema copernicano era provato. Se, ciò nonostante, i neokantiani si sforzano di dare una nuova vita in Germania alla concezione kantiana, e gli agnostici di dare una nuova vita alla concezione di Hume in Inghilterra (dove essa non era mai scomparsa del tutto), ciò rappresenta per la scienza, rispetto alla confutazione teorica e pratica che da tempo queste concezioni avevano ricevuto, un passo addietro, e in pratica è un modo vergognoso di accettare il materialismo di sottomano, pur rinnegandolo pubblicamente.

In questo lungo periodo, che va da Descartes a Hegel e da Hobbes a Feuerbach, i filosofi non furono però spinti unicamente, come essi credevano, dalla forza del pensiero puro. Al contrario. Ciò che in realtà li spingeva era soprattutto il potente e sempre più rapido e impetuoso progresso delle scienze naturali e dell'industria. Nei materialisti ciò appariva già alla superficie, ma anche i sistemi idealistici si riempivano sempre più di contenuto materialistico e cercavano di rimuovere il contrasto tra lo spirito e la materia in modo panteistico, cosicché il sistema di Hegel alla fine rappresenta soltanto, pel suo metodo e pel suo contenuto, un materialismo posto idealisticamente con la testa all'ingiù.

Si comprende perciò che lo Starcke, nella sua caratterizzazione di Feuerbach, indaghi innanzi tutto la sua posizione circa questo problema fondamentale del rapporto tra il pensiero e l'essere. Dopo una breve introduzione in cui viene esposta in un linguaggio inutilmente pieno di astruserie filosofiche la concezione dei filosofi precedenti, specialmente a partire da Kant, e in cui Hegel, in

seguito al fatto che ci si attiene in modo troppo formalistico a singoli passi delle sue opere, viene trattato in modo troppo sommario, segue una esposizione circostanziata dello sviluppo della «metafisica» di Feuerbach stesso, così com'essa risulta dalla serie dei relativi scritti di questo filosofo. Questa esposizione è accurata e chiara; è però gravata, come tutto il libro, della zavorra di una terminologia filosofica, che non era menomamente inevitabile dappertutto, e che è tanto più molesta in quanto l'autore, invece di attenersi alla terminologia di una sola scuola o dello stesso Feuerbach, affastella le espressioni proprie delle scuole più diverse, e specialmente delle correnti sedicenti filosofiche che imperversano attualmente.

La evoluzione di Feuerbach è quella di un hegeliano, - a dire il vero non del tutto ortodosso, - verso il materialismo; evoluzione che porta, a un punto determinato, a una rottura totale col sistema idealistico del suo predecessore. Alla fine gli si impone con forza irresistibile l'idea che l'esistenza premondana dell'«idea assoluta» secondo Hegel, la «preesistenza delle categorie logiche» prima della apparizione del mondo, non è altro che un residuo fantastico della fede in un creatore ultraterreno; l'idea che il mondo materiale, percepibile dai sensi, e a cui noi stessi apparteniamo, è il solo mondo reale, e che la coscienza e il pensiero, per quanto appaiano soprasensibili, sono il prodotto di un organo materiale, corporeo: il cervello. La materia non è un prodotto dello spirito, ma lo spirito stesso non è altro che il più alto prodotto della materia. Questo, naturalmente, è materialismo puro. Arrivato a questo punto, Feuerbach s'arresta. Egli non può superare il pregiudizio filosofico corrente, il pregiudizio non contro la cosa, ma contro il nome del materialismo. Egli dice: «Il materialismo è per me la base dell'edificio dell'essere e del sapere umano; ma esso non è per me quello che è per il fisiologo, per il naturalista nel senso stretto della parola, per Moleschott<sup>[10]</sup> ad esempio, quello che è per loro necessariamente, dato il loro modo di vedere, data la loro professione, cioè l'edificio stesso. All'indietro sono completamente d'accordo coi materialisti; in avanti no».

Feuerbach confonde qui il materialismo, che è una concezione generale del mondo basata su una determinata interpretazione dei rapporti tra la materia e lo spirito, con la forma speciale in cui questa concezione si è presentata in un determinato momento storico, e precisamente nel secolo XVIII. Peggio ancora, egli lo confonde con la forma piatta, volgare, in cui il materialismo del secolo XVIII continua a esistere nella testa dei naturalisti e dei medici, e in cui venne predicato tra il 1850 e il 1860 da Buchner<sup>[11]</sup>, Vogt e Moleschott. Ma come l'idealismo, così anche il materialismo è passato per una serie di fasi di sviluppo. Ad ogni scoperta che fa epoca nelle scienze naturali esso deve cambiare la sua forma, e dacché anche la storia è stata trattata da un punto di vista materialista, si schiude anche qui una nuova via all'evoluzione.

Il materialismo del secolo scorso era prevalentemente meccanico, perché fra tutte le scienze naturali soltanto la meccanica, anzi, a dire il vero, soltanto la meccanica dei corpi solidi celesti e terrestri, in una parola, soltanto la meccanica dei gravi era giunta a un certo risultato conclusivo. La chimica esisteva soltanto nella sua forma infantile, flogistica<sup>[12]</sup>. La biologia era ancora in fasce; l'organismo vegetale e animale era stato indagato solamente all'ingrosso e veniva spiegato con cause puramente meccaniche. Come per Descartes l'animale, così pei materialisti del secolo XVIII l'uomo era una macchina. Questa applicazione esclusiva dei criteri della meccanica a processi che sono di natura organica e chimica, pei quali le leggi meccaniche hanno sì un valore, ma vengono respinte in secondo piano da altre leggi più elevate, costituisce la ristrettezza specifica, ma in quel tempo inevitabile, del materialismo classico francese.

La seconda ristrettezza specifica di questo materialismo consisteva nella sua incapacità di concepire il mondo come un processo, come una sostanza soggetta a una evoluzione storica. Ciò corrispondeva allo stato delle scienze naturali di quel tempo e del relativo modo di filosofare metafisico, cioè antidialettico. La natura, - questo lo si sapeva, - era soggetta a un movimento con-

tinuo. Ma, secondo la rappresentazione di quell'epoca, questo movimento descriveva in eterno un circolo e perciò non si allontanava mai dal punto di partenza; esso tornava a produrre di continuo gli stessi risultati. Questa rappresentazione era allora inevitabile. La teoria kantiana della origine del sistema solare era stata appena formulata e non passava ancora che per una semplice curiosità. La storia della evoluzione della terra, la geologia, era ancora completamente sconosciuta, e la concezione secondo la quale gli esseri naturali attualmente viventi sono il risultato di una lunga serie di passaggi dal semplice al complesso, non poteva allora assolutamente venire stabilita in modo scientifico. La concezione antistorica della natura era quindi inevitabile. Si può tanto meno farne un rimprovero ai filosofi del secolo XVIII in quanto la si incontra anche in Hegel. Per Hegel la natura, come semplice «estrinsecazione» dell'Idea, non è capace di nessuna evoluzione nel tempo, ma unicamente di un dispiegamento della sua varietà nello spazio, cosicché essa presenta contemporaneamente e l'uno accanto all'altro tutti i gradi di sviluppo che sono immanenti ad essa, ed è condannata a un'eterna ripetizione degli stessi processi. E questo controsenso di uno sviluppo nello spazio, ma fuori del tempo, - condizione fondamentale di ogni evoluzione, - viene imposto da Hegel alla natura proprio nel momento in cui si venivano formando la geologia, l'embriologia, la fisiologia vegetale e animale e la chimica organica, e in cui sulla base di queste nuove scienze si affacciavano dappertutto (per esempio a Goethe e a Lamarck)<sup>[13]</sup> dei presentimenti geniali della futura teoria dell'evoluzione. Ma così esige il sistema, e il metodo, per amor del sistema, doveva diventare infedele a se stesso.

La stessa concezione antistorica aveva corso anche nella storia. Qui teneva avvinto lo sguardo la lotta contro i resti del Medioevo. Il Medioevo era considerato come una semplice interruzione della storia, a causa di mille anni di barbarie generale. I grandi progressi del Medioevo, - l'estensione dell'ambito della civiltà europea, la formazione, l'una accanto all'altra, di grandi nazioni vitali, finalmente gli enormi progressi tecnici dei secoli XIV e XV, - tutto ciò non veniva veduto. Ciò rendeva impossibile una comprensione razionale del grande concatenamento della storia, e la storia serviva tutt'al più come una raccolta di esempi e di illustrazioni ad uso dei filosofi.

I rigattieri di volgarizzazione, che smerciarono il materialismo in Germania tra il '50 e il '60, non andarono menomamente al di là di questi limiti dei loro maestri. Tutti i progressi compiuti in seguito dalle scienze naturali non servirono loro altro che come nuove prove contro l'esistenza di un creatore del mondo; e in realtà l'ulteriore svolgimento della teoria non era assolutamente affar loro. Se è vero che l'idealismo era giunto alla fine del suo latino ed era stato colpito a morte dalla rivoluzione del 1848, esso aveva però la soddisfazione di vedere che il materialismo era momentaneamente sceso ancora più in basso. Feuerbach aveva pienamente ragione di declinare ogni responsabilità per questo materialismo; egli non doveva però scambiare col materialismo la dottrina dei predicatori ambulanti.

Intanto vi sono qui due osservazioni da fare. La prima è che anche ai tempi di Feuerbach le scienze naturali si trovavano ancora in quell'intenso processo di fermentazione, che ha trovato la sua conclusione e una chiarificazione relativa soltanto negli ultimi quindici anni. Venivano forniti alla conoscenza nuovi materiali in quantità sino allora sconosciuta, ma la determinazione del nesso complessivo e quindi l'instaurazione di un ordine in questo caos di scoperte successive diventarono possibili solo in tempi del tutto recenti. Certamente, Feuerbach era ancora vivo al tempo delle tre scoperte decisive: quella della cellula, quella della trasformazione dell'energia e quella della teoria dell'evoluzione che porta il nome di Darwin. Ma come poteva il filosofo, che viveva isolato nella campagna, seguire la scienza in modo da apprezzare pienamente le scoperte che i naturalisti stessi allora, in parte contestavano ancora, in parte non sapevano convenientemente sfruttare? La colpa ricade unicamente sulle miserabili condizioni della Germania, grazie alle quali le cattedre di filosofia erano accaparrate da sottili spulciatoci eclettici, mentre Feuerbach, ch'era d'una torre più alto di tutti loro, doveva invillanirsi e inacidire in un piccolo villaggio. Non è dunque colpa di

Feuerbach se la concezione storica della natura, divenuta ora possibile e che elimina ogni unilateralità del materialismo francese, gli rimase inaccessibile.

In secondo luogo, però, ha perfettamente ragione Feuerbach quando dice che il semplice materialismo delle scienze naturali è sì la «base dell'edificio del sapere umano, ma non l'edificio stesso». Perché noi non viviamo soltanto nella natura, ma anche nella società umana, e anche questa, non meno che la natura, ha la propria evoluzione storica e la propria scienza. Si tratta quindi di mettere d'accordo la scienza della società, cioè l'insieme delle scienze cosiddette storiche e filosofiche, con la base materialistica, e di ricostruirla sopra di essa. Ma ciò non era concesso a Feuerbach. In questo punto, malgrado la «base», egli non si è ancora liberato dai vecchi impacci idealistici, il che riconosce egli stesso quando dice: «All'indietro sono d'accordo coi materialisti, in avanti no». Ma chi nel campo sociale non andò «avanti», chi non oltrepassò il suo punto di vista del 1840 o del 1844, fu proprio Feuerbach, e ancora una volta essenzialmente a causa del suo isolamento, che lo costringeva a cavar pensieri dal suo cervello solitario, - lui che più di tutti gli altri filosofi era fatto pel commercio con la società, - invece di crearli attraverso l'incontro amichevole od ostile con altri uomini del suo calibro. In quale misura egli rimane, in questo campo, idealista, è ciò che vedremo in seguito nei particolari.

Qui vi è soltanto più da osservare che lo Starke cerca l'idealismo di Feuerbach là dov'esso non è. «Feuerbach è idealista, egli crede al progresso del genere umano» (p. 19). «La base, il sostrato del tutto rimane ciò non di meno l'idealismo. Il realismo non ci serve ad altro che a difenderci contro le aberrazioni mentre seguiamo le nostre correnti ideali. La compassione, l'amore, e l'entusiasmo per la verità e il diritto non sono dunque delle forze ideali?» (p. 8).

Anzitutto, qui viene chiamato idealismo ciò che non è altro che lo sforzo per raggiungere fini ideali. Ma questi ultimi hanno necessariamente a che fare, al più, con l'idealismo kantiano e il suo «imperativo categorico». Kant stesso però ha chiamato la sua filosofia «idealismo trascendentale», non perché si tratti in essa anche di ideali morali, ma per tutt'altre ragioni<sup>[14]</sup>, come lo Starke si deve ricordare. Il pregiudizio che l'idealismo filosofico abbia come suo perno la fede in ideali morali, cioè sociali, è sorto indipendentemente dalla filosofia, nel filisteo tedesco, che impara a memoria nelle poesie di Schiller le poche briciole di educazione filosofica che gli sono necessarie. Nessuno ha criticato in modo più aspro l'impotente «imperativo categorico» kantiano, - impotente perché esige l'impossibile, e quindi non arriva mai ad alcunché di reale, - nessuno ha schernito in modo più crudele l'entusiasmo filisteo, derivante da Schiller, per ideali irrealizzabili, di quanto lo abbia fatto il perfetto idealista ch'era Hegel (si veda per esempio la *Fenomenologia*).

Ma, in secondo luogo, non si può evitare che tutto ciò che mette in movimento un uomo passi attraverso il suo cervello: persino il mangiare e il bere, che incominciano con la fame e con la sete sentite attraverso il cervello e finiscono con la sazietà, che è ugualmente sentita dal cervello. Le ripercussioni del mondo esterno sull'uomo si esprimono nel suo cervello, si riflettono in esso come sensazioni, pensieri, impulsi, volizioni, in breve, come «correnti ideali», e in questa forma diventano «forze ideali». Se il fatto che quest'uomo «segue delle correnti ideali» in generale e consente un'azione sopra di sé a «forze ideali», se questo solo fatto basta a fare di lui un idealista, allora ogni uomo in certo modo normalmente sviluppato è un idealista nato, e come possono quindi ancora esistere dei materialisti?

In terzo luogo, la convinzione che l'umanità, almeno per il momento, si muove complessivamente in una direzione progressiva, non ha assolutamente nulla a che fare col contrasto tra materialismo e idealismo. I materialisti francesi nutrivano questa convinzione in modo quasi fanatico, non meno dei deisti Voltaire e Rousseau, e per essa affrontarono abbastanza spesso i più grandi sacrifici personali. Se vi è stato qualcuno che abbia dedicato l'intera sua vita all'«entusiasmo per la verità e

per il diritto», - prendendo la frase nel senso buono, - questi è stato, per esempio, Diderot. Se dunque lo Starcke chiama idealismo tutto questo, ciò prova soltanto che qui la parola materialismo e tutto il contrasto delle due correnti ha perduto per lui ogni significato.

Il fatto è che lo Starcke fa qui una concessione imperdonabile, - anche se forse incosciente, - al tradizionale pregiudizio filisteo contro il termine materialismo, pregiudizio che deriva dalla vecchia calunnia pretesca. Pel filisteo materialismo significa mangiare e bere a modo degli animali, significa concupiscenza, desiderio carnale, fasto, avarizia, cupidigia, avidità, caccia ai profitti e speculazione, in una parola, tutti i sordidi vizi a cui egli stesso si abbandona in segreto; e l'idealismo è la fede nella virtù, nella filantropia universale e, in generale, in un «mondo migliore», di cui egli mena vanto davanti agli altri, ma a cui egli stesso crede tutt'al più quando deve superare la nausea e la bancarotta che necessariamente tengono dietro ai suoi abituali eccessi «materialisti», e va ripetendo il suo ritornello favorito: «Che cosa è l'uomo? Mezzo bestia, mezzo angelo».

Del resto lo Starcke si dà molta pena per difendere Feuerbach contro gli attacchi e le lezioni dei professori che si stanno oggi facendo largo in Germania sotto il nome di filosofi. Per la gente che s'interessa a questa resurrezione della filosofia classica tedesca, la cosa è certamente importante. Allo Starcke stesso essa poteva sembrar necessaria. Noi però ne facciamo grazia al lettore.

### III

Il vero idealismo di Feuerbach salta agli occhi non appena si arriva alla sua filosofia della religione e alla sua etica. Egli non vuole affatto sopprimere la religione, egli vuole completarla. La filosofia stessa deve dissolversi nella religione. «Le epoche del genere umano si distinguono soltanto per dei mutamenti religiosi. Un movimento storico diventa profondo solo quando arriva al cuore dell'uomo. Il cuore non è una forma della religione, in modo che essa debba essere anche nel cuore; esso è l'essenza della religione». (Citato dallo Starcke, p. 168). La religione è, secondo Feuerbach, il rapporto dei sentimenti, dei cuori, il rapporto tra uomo e uomo, che finora ha cercato la propria verità in un riflesso fantastico della realtà, - per mezzo di uno o di più dèi, riflessi fantastici di qualità umane, - ma ora trova la propria verità in modo diretto e senza mediazione nell'amore tra me e te. Così, in conclusione, l'amore sessuale diventa per Feuerbach una delle forme più alte, se non la più alta, dell'esercizio della sua nuova religione.

Ma i rapporti sentimentali tra gli uomini, e in particolare tra i due sessi, sono esistiti da quando esistono uomini. L'amore sessuale, specialmente, si è sviluppato e ha conquistato nel corso degli ultimi ottocento anni una posizione tale, che ne ha fatto durante questo tempo il perno obbligatorio di tutta la poesia. Le religioni positive esistenti si sono limitate a dare la loro consacrazione suprema alla sanzione dell'amore sessuale da parte dello Stato, vale a dire alla legislazione matrimoniale, e possono domani sparire tutte, senza che si produca il minimo cambiamento nella pratica dell'amore e dell'amicizia. Così in Francia, tra il 1793 e il 1798, la religione cristiana era già così dimenticata, che Napoleone stesso non poté introdurla di nuovo senza incontrare resistenze e difficoltà; eppure nell'intervallo non si era sentito affatto il bisogno di un surrogato di religione nel senso di Feuerbach.

L'idealismo di Feuerbach consiste qui nel fatto che i rapporti tra gli uomini basati su una inclinazione reciproca, l'amore sessuale, l'amicizia, la compassione, il sacrificio, ecc. egli non li considera come essi sono di per sé, senza riferirsi in modo retrospettivo a una religione particolare, che anche per lui appartiene al passato, ma afferma ch'essi acquistano il loro pieno valore soltanto allorché si dà loro, col nome di religione, una consacrazione più alta. L'essenziale per lui non è l'esistenza di questi rapporti puramente umani, ma il fatto che essi vengono concepiti come la nuova, la vera religione. Essi hanno pieno valore soltanto quando ricevono il suggello della religione. Religione deriva da *religare* e vuol dire, originariamente, legame. Ogni legame tra due uomini, dunque, è una religione. Simili preziosità etimologiche sono l'ultimo espediente della filosofia idealistica. Non ha valore ciò che la parola significa secondo la evoluzione storica del suo uso reale, ma ciò ch'essa dovrebbe significare secondo la sua origine etimologica. E così l'amore sessuale e il legame sessuale vengono divinizzati come «religione», unicamente perché non scompaia dal linguaggio la parola religione, cara alla memoria idealista. Proprio così parlavano, dopo il 1840, i riformisti parigini della corrente di Louis Blanc, i quali pure non potevano rappresentarsi un uomo senza religione se non come una cosa mostruosa e ci dicevano: «*Donc, l'athéisme c'est votre religion!*» [Dunque l'ateismo è la vostra religione!]. Erigere, come vuole Feuerbach, la vera religione sulla base di una concezione essenzialmente materialistica della natura, equivale a concepire la chimica moderna come la vera alchimia. Se la religione può far a meno del suo dio, anche l'alchimia può fare a meno della sua pietra filosofale. Esiste del resto un legame molto stretto tra l'alchimia e la religione. La pietra filosofale ha molte proprietà analoghe a quelle divine, e gli alchimisti greco-egiziani dei primi due secoli dell'era volgare hanno avuto la loro parte nella formazione della dottrina cristiana, come provano i dati forniti da Kopp<sup>[15]</sup> e Berthelot<sup>[16]</sup>.

Decisamente falsa è l'affermazione di Feuerbach secondo cui i «periodi del genere umano si distinguono soltanto per mutamenti religiosi». Grandi svolte storiche sono state *accompagnate* da mutamenti religiosi solo se si considerano le tre religioni mondiali esistite finora: il buddismo, il cristianesimo, l'islamismo. Le vecchie religioni di tribù e nazionali, sorte naturalmente, non tendevano al proselitismo, e perdettero ogni forza di resistenza non appena venne spezzata l'indipendenza delle tribù e dei popoli. Per i germani, anzi, fu sufficiente il semplice contatto con l'impero romano in decomposizione e con la religione mondiale cristiana da poco tempo accolta da esso, e corrispondente alle sue condizioni economiche, politiche e di pensiero. Soltanto per quanto concerne queste religioni mondiali sorte in modo più o meno artificiale, e particolarmente il cristianesimo e l'islamismo, troviamo che movimenti storici più generali assumono una impronta religiosa. Anzi, nel campo stesso del cristianesimo l'impronta religiosa, per rivoluzioni d'importanza veramente universale, si limita ai primi stadi della lotta di emancipazione della borghesia, dal secolo XIII al secolo XVII, e non trova la sua spiegazione, come pensa Feuerbach, nel cuore dell'uomo e nel suo bisogno di religione, ma in tutta la precedente storia medievale, che non conobbe altra forma di ideologia che la religione e la teologia. Ma quando la borghesia, nel secolo XVIII, fu diventata abbastanza forte per avere anche la sua propria ideologia, adatta al suo punto di vista di classe, allora essa fece la sua grande e decisiva rivoluzione, la Rivoluzione francese, richiamandosi esclusivamente a idee giuridiche e politiche, e preoccupandosi della religione solo nella misura in cui questa le era di ostacolo. Non le venne però in mente di porre una nuova religione al posto della vecchia; si sa come Robespierre fallì su questo punto.

La possibilità di nutrire nel rapporto con altri uomini un sentimento puramente umano viene già abbastanza turbata oggi dalla società basata sul contrasto e sul dominio di classe, nella quale siamo costretti a muoverci; non abbiamo nessun motivo di turbarla noi stessi ancora di più, divinizzando questi sentimenti sotto forma di religione. E parimente, la comprensione delle grandi lotte di classe della storia viene già resa abbastanza difficile, specialmente in Germania, dalla storiografia corrente, senza che abbiamo ancora bisogno di rendercela assolutamente impossibile trasformando la storia di queste lotte in una semplice appendice della storia ecclesiastica. Già da questo si vede quanto ci siamo oggi allontanati da Feuerbach. I suoi «più bei passaggi» per celebrare questa nuova religione dell'amore sono oggi assolutamente illeggibili.

La sola religione che Feuerbach indaga seriamente è il cristianesimo, la religione mondiale dell'Occidente, che è fondata sul monoteismo. Egli dimostra che il dio cristiano non è che il riflesso fantastico, l'immagine riflessa dell'uomo. Ma questo stesso dio è il prodotto di un lungo processo di astrazione, è la quintessenza concentrata di una moltitudine di precedenti dèi di tribù e nazionali. E conforme a ciò anche l'uomo, di cui quel dio è l'immagine, non è un uomo reale, ma è a sua volta la quintessenza di molti uomini reali, è l'uomo astratto, quindi è esso pure una immagine ideale. Lo stesso Feuerbach, che predica ad ogni pagina la supremazia dei sensi, l'immersione nel concreto, nella realtà, diventa completamente astratto non appena viene a parlare di un rapporto tra gli uomini che vada al di là del rapporto puramente sessuale.

Questo rapporto gli si presenta sotto un solo aspetto: la morale. E qui ci colpisce ancora una volta la sorprendente povertà di Feuerbach rispetto a Hegel. L'etica, o dottrina della morale, di Hegel è la filosofia del diritto e comprende: 1. il diritto astratto, 2. la moralità, 3. la dottrina dei costumi, che a sua volta abbraccia: la famiglia, la società civile, lo Stato. Per quanto è idealistica la forma, altrettanto è qui realistico il contenuto. Tutto il campo del diritto, dell'economia, della politica, viene qui abbracciato insieme con la morale. In Feuerbach accade precisamente l'opposto. Nella forma egli è realistico, egli parte dall'uomo; ma non dice assolutamente nulla del mondo in cui quest'uomo vive, e perciò l'uomo rimane sempre lo stesso uomo astratto che era il protagonista della filosofia della religione. Quest'uomo però non è nato dal seno materno, ma è sbocciato dal dio delle religioni monoteistiche, e perciò non vive nemmeno in un mondo reale, formatosi

storicamente e storicamente determinato. Egli è sì in rapporto con altri uomini, ma ognuno di questi è altrettanto astratto quanto lui. Nella filosofia della religione avevamo per lo meno ancora degli uomini e delle donne, ma nell'etica scompare anche quest'ultima distinzione. Certo, si trovano in Feuerbach, a rari intervalli, delle affermazioni di questo genere: «In un palazzo si pensa diversamente che in una capanna». «Quando per fame, per miseria, non hai nessuna sostanza in corpo, non hai sostanza nella tua testa, nei tuoi sensi e nel cuore nemmeno per la morale». «La politica deve diventare la nostra religione», ecc. Ma con queste affermazioni Feuerbach non riesce a intraprendere assolutamente nulla; esse rimangono dei semplici modi di dire. Lo stesso Starcke deve confessare che la politica era per Feuerbach una frontiera insormontabile, e che «la dottrina della società, la sociologia, era per lui *terra incognita*» [paese inesplorato].

Ugualmente debole appare egli, rispetto a Hegel, nel trattare il contrasto del bene e del male. «Si crede di dire una cosa grande, - dice Hegel, - quando si afferma che l'uomo è per natura buono; ma si dimentica che si dice una cosa molto più grande quando si afferma che l'uomo è per natura cattivo». Per Hegel il male è la forma in cui si manifesta la forza motrice della evoluzione storica. E questo in un doppio senso: da un lato nel senso che ogni nuovo progresso si presenta necessariamente come un atto sacrilego contro qualcosa di sacro, come una rivolta contro il vecchio stato di cose che sta morendo, ma è santificato dall'abitudine; dall'altro lato nel senso che, a partire dal momento in cui appaiono i contrasti di classe, sono precisamente le cattive passioni degli uomini, l'avidità e la brama di dominio, che diventano le leve della evoluzione storica, cosa di cui, per esempio, la storia del feudalesimo e della borghesia è una unica continua prova. Ma a Feuerbach non viene in mente di indagare la funzione storica di ciò che è male secondo la morale. La storia è per lui, in generale, un terreno in cui egli sta a disagio e si sente un estraneo. Persino la sua massima: «L'uomo venuto fuori, originariamente, dalla natura, non era che un puro essere naturale; non era un uomo. L'uomo è un prodotto degli uomini, della cultura, della storia», persino questa massima rimane per lui assolutamente sterile.

Perciò quel che Feuerbach ci dice della morale può essere soltanto straordinariamente magro. La tendenza alla felicità è innata nell'uomo e deve quindi costituire la base di ogni morale. Ma la tendenza alla felicità subisce un doppio correttivo. In primo luogo, per le conseguenze naturali delle nostre azioni: all'ubriachezza segue la nausea, all'eccesso abituale la malattia. In secondo luogo, per le loro conseguenze sociali: se non rispettiamo l'uguale tendenza alla felicità degli altri, questi si difendono e turbano la nostra propria tendenza alla felicità. Ne deriva che, per appagare la nostra tendenza alla felicità, dobbiamo essere in grado di valutare esattamente le conseguenze delle nostre azioni, e d'altra parte, dobbiamo essere in grado di riconoscere uguali diritti alla corrispondente tendenza degli altri. Limitazione volontaria e ragionevole riguardo a noi stessi, e amore - amore e sempre amore! - nei rapporti con gli altri, sono dunque le regole fondamentali della morale di Feuerbach, e da esse sgorgano tutte le altre. Né le più ingegnose dimostrazioni di Feuerbach, né i più grandi elogi dello Starcke riescono a coprire la meschinità e la volgarità di questo paio di concetti.

La tendenza alla felicità non viene soddisfatta che per rara eccezione, e in nessun modo a vantaggio proprio o a vantaggio altrui, se l'uomo si occupa solo di sé stesso. Essa esige, al contrario, relazioni col mondo esterno, esige mezzi atti a soddisfarla, cioè alimenti, un individuo dell'altro sesso, libri, conversazioni, discussioni, attività, oggetti da utilizzare e da elaborare. La morale di Feuerbach o presuppone che questi mezzi e oggetti atti al soddisfacimento di questa tendenza siano dati senz'altro ad ogni uomo, oppure non fa che impartirgli delle buone lezioni inapplicabili, cioè non vale un quattrino per coloro cui questi mezzi mancano. E ciò spiega Feuerbach stesso quando dice seccamente: «In un palazzo si pensa diversamente che in una capanna. Quando per fame, per miseria, non hai nessuna sostanza in corpo, non hai sostanza nella tua testa, nei tuoi sensi e nel cuore nemmeno per la morale».



Vanno forse meglio le cose per quanto riguarda l'uguale diritto degli altri di tendere alla felicità? Feuerbach presentava questa rivendicazione in modo assoluto, come fosse valevole per ogni tempo e in ogni circostanza. Ma da quando è essa valevole? Si parlò mai nell'antichità, tra schiavi e padroni, o nel Medioevo, tra servi della gleba e baroni, di un ugual diritto di tendere alla felicità? Non venne forse la tendenza alla felicità delle classi oppresse sacrificata senza riguardi e «in ossequio al diritto» a quella delle classi dominanti? Sì, e la cosa era immorale; ma ora questo ugual diritto viene riconosciuto. Riconosciuto a parole, dacché e finché la borghesia, nella sua lotta contro la feudalità e nella formazione della produzione capitalistica, era costretta a sopprimere tutti i privilegi di casta e quindi personali, e a introdurre l'uguaglianza giuridica delle persone, prima nel diritto privato, poi a poco a poco anche nel diritto pubblico. Ma la tendenza alla felicità si alimenta solo in piccolissima parte di diritti ideali, e per la maggior parte di mezzi materiali, e a questo riguardo la produzione capitalistica ha cura che la grande maggioranza delle persone uguali in diritto riceva solo lo stretto necessario per vivere. Essa dunque non rispetta l'uguale diritto della maggioranza di tendere alla felicità più di quanto lo rispettassero la schiavitù o la servitù della gleba, se pure lo rispetta, in generale. E le cose vanno forse meglio per quanto riguarda i mezzi spirituali della felicità, i mezzi dell'educazione intellettuale? «Il maestro di scuola di Sadowa» non è egli pure un mito?

Ma non basta. Secondo la dottrina della morale di Feuerbach, la Borsa dei valori è il tempio supremo della moralità... alla sola condizione che si speculi sempre con rettitudine. Se la mia tendenza alla felicità mi conduce alla Borsa ed ivi so valutare con esattezza le conseguenze delle mie azioni, in modo che esse mi apportino soltanto dei vantaggi e nessuno svantaggio, cioè in modo che io vinca sempre, allora il precetto di Feuerbach viene adempiuto. Comportandomi in questo modo non ledo l'uguale tendenza di un altro alla felicità, perché anche quest'altro è andato volontariamente alla Borsa, al pari di me, e nel fare con me una speculazione ha seguito la sua propria tendenza alla felicità, come io la mia. E s'egli perde il suo denaro, la sua azione si rivela immorale appunto perché mal calcolata, e nell'applicargli la pena ch'egli ha meritato posso persino andar fiero d'essere un moderno Radamanto. Alla Borsa regna pure l'amore, nella misura in cui esso non è solo una frase sentimentale, perché ivi ognuno trova nell'altro la soddisfazione della propria tendenza alla felicità, ed è ben questo ciò che l'amore deve fare e in cui esso si manifesta praticamente. E se io gioco in Borsa con una giusta previsione delle conseguenze delle mie operazioni, cioè se vinco, adempio con ciò tutte le più severe esigenze della morale di Feuerbach, e per giunta mi faccio ricco. In altre parole, la morale di Feuerbach è foggata sull'odierna società capitalistica, per quanto poco egli possa volerlo o intuirlo.

Ma l'amore! Sì, l'amore è dappertutto e sempre il dio miracoloso che secondo Feuerbach deve aiutare a superare tutte le difficoltà della vita pratica: e ciò in una società che è divisa in classi con interessi diametralmente opposti. Con ciò scompare dalla sua filosofia anche l'ultimo residuo del suo carattere rivoluzionario e non rimane altro che la vecchia canzone: Amatevi reciprocamente, gettatevi gli uni nelle braccia degli altri, senza distinzioni di sesso e di classe. L'illusione della riconciliazione universale!

In una parola, succede alla dottrina morale di Feuerbach lo stesso che a tutte quelle che l'hanno preceduta. Essa è adatta a tutti i tempi, a tutti i popoli, a tutte le circostanze, e appunto per questo non è applicabile in nessun tempo e in nessun luogo, ed è, rispetto al mondo reale, altrettanto impotente quanto l'imperativo categorico di Kant. In realtà ogni classe, anzi, persino ogni professione ha la sua propria morale, e spezza anche questa quando può farlo impunemente; e l'amore che deve unire tutto si manifesta nelle guerre, nei conflitti, nei processi, nelle liti domestiche, nei divorzi e nello sfruttamento più intenso possibile degli uni da parte degli altri.

Ma come fu possibile che il potente impulso dato da Feuerbach rimanesse per lui stesso così sterile? Pel semplice motivo che Feuerbach non è in grado di trovare la strada che porta dal regno delle astrazioni, da lui stesso odiato a morte, alla natura vivente. Egli si aggrappa con tutte le forze alla natura e all'uomo, ma la natura e l'uomo rimangono per lui soltanto delle parole. Né della natura reale, né dell'uomo reale egli non ci sa dire nulla di determinato. Ma dall'uomo astratto di Feuerbach si arriva agli uomini viventi e reali soltanto quando si considerano gli uomini operanti nella storia. Feuerbach si rifiutava di farlo, e perciò l'anno 1848, che egli non comprese, segnò per lui la rottura definitiva col mondo reale, il ritiro nella solitudine. La colpa ricade ancora una volta soprattutto sulle condizioni della Germania, che lo costrinsero a vegetare miseramente.

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

## IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, nella misura in cui non abbandonarono il terreno filosofico, furono gli epigoni della filosofia hegeliana. Dopo la *Vita di Gesù* e la *Dogmatica*, Strauss non fece che della letteratura alla Renan<sup>[17]</sup> nel campo della filosofia e della storia ecclesiastica. Bauer fece qualcosa, ma qualcosa di importante, solo nel campo della storia delle origini del cristianesimo. Stirner rimase una curiosità, anche dopo che Bakunin lo ebbe mescolato con Proudhon ed ebbe battezzato col nome di «anarchia» il prodotto di questa miscela. Soltanto Feuerbach ebbe un'importanza come filosofo. Ma non solo la filosofia, questa scienza delle scienze, che vorrebbe librarsi sopra tutte le scienze speciali e darne la sintesi, rimase per lui una barriera insuperabile, un impenetrabile sacrario; egli rimase a mezza strada anche come filosofo: dalla metà in giù materialista, dalla metà in su idealista. Non si liberò di Hegel criticandolo, ma lo gettò in disparte come inservibile, mentre egli stesso, di fronte alla ricchezza enciclopedica del sistema di Hegel, non realizzava niente di positivo fuorché un'ampollosa religione dell'amore e una morale magra, impotente.

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

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

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

identiche nella sostanza, differenti però nell'espressione, in quanto il pensiero umano le può applicare in modo consapevole, mentre nella natura e sinora per la maggior parte anche nella storia umana esse giungono a farsi valere in modo incosciente, nella forma di necessità esteriore, in mezzo a una serie infinita di apparenti casualità. Ma in questo modo la dialettica del concetto stesso non era più altro che il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e così la dialettica hegeliana veniva raddrizzata, o, per dirla più esattamente, mentre prima si reggeva sulla testa, veniva rimessa a reggersi sui piedi. E' interessante notare che questa dialettica materialistica, che da anni è il nostro miglior mezzo di lavoro e la nostra arma più affilata, non venne scoperta solo da noi, ma venne inoltre scoperta ancora una volta, indipendentemente da noi e dallo stesso Hegel, da un operaio tedesco, Joseph Dietzgen\*.

Con ciò il lato rivoluzionario della filosofia hegeliana veniva ripreso e in pari tempo liberato dalle pastoie idealistiche, che avevano impedito a Hegel di applicarlo in modo conseguente. La grande idea fondamentale, che il mondo non deve essere concepito come un complesso di *cose* compiute, ma come un complesso di *processi*, in cui le cose in apparenza stabili, non meno dei loro riflessi intellettuali nella nostra testa, i concetti, attraversano un ininterrotto processo di origine e di decadenza, attraverso al quale, malgrado tutte le apparenti casualità e malgrado ogni regresso momentaneo, si realizza, alla fine, un progresso continuo: questa grande idea fondamentale è entrata così largamente, specie dopo Hegel, nella coscienza comune, che in questa sua forma generale non trova quasi più contraddittori. Ma riconoscerla a parole, e applicarla concretamente, nella realtà, in ogni campo che è oggetto di indagine, sono due cose diverse. Se però nelle ricerche si parte continuamente da questo modo di vedere, allora finisce una volta per sempre l'esigenza di soluzioni e di verità definitive; si è sempre coscienti che ogni conoscenza acquisita è necessariamente limitata, è condizionata dalle circostanze in cui la si è acquistata; ugualmente non ci si lascia più imporre dalle vecchie antinomie di vero e di falso, di buono e di cattivo, di identico e di diverso, di necessario e di casuale, antinomie che la vecchia metafisica ancor sempre in voga non è in grado di superare; si sa che queste antinomie hanno soltanto un valore relativo, che ciò che oggi viene riconosciuto come vero ha il suo lato falso, oggi nascosto ma che verrà alla luce più tardi, così come ciò che oggi è riconosciuto come falso ha il suo lato vero, grazie al quale prima poteva essere considerato vero; che ciò che si dice essere necessario si compone di pure casualità, e che il cosiddetto elemento casuale è la forma dietro cui si nasconde la necessità, e così via.

Il vecchio metodo di indagine e di pensiero, che Hegel chiama «metafisico», e che si occupava prevalentemente di indagare le *cose* considerandole come oggetti fissi determinati, e le cui sopravvivenze ossessionano ancora oggi fortemente gli spiriti, ebbe, a suo tempo, una grande giustificazione storica. Prima di poter indagare i processi bisognava sottoporre a indagine le cose. Prima che si potessero constatare i cambiamenti che si producono in una cosa qualunque, bisognava incominciare a sapere che cosa è questa cosa. E così fu nelle scienze naturali. La vecchia metafisica, che considerava le cose come compiute in se stesse, sorse da una scienza naturale che indagava le cose vive e le morte come cose compiute in se stesse. Ma quando questa indagine fu andata tanto lontano che fu possibile il progresso decisivo, il passaggio all'indagine sistematica delle modificazioni che queste cose subiscono nella natura stessa, allora suonò anche nel campo filosofico l'ultima ora della vecchia metafisica. E in realtà, se le scienze naturali furono fino alla fine del secolo scorso scienze prevalentemente *raccoglitive*, scienze di cose compiute in se stesse, nel nostro secolo la scienza è essenzialmente *ordinativa*, è scienza dei processi, dell'origine e della evoluzione delle cose e del nesso che unisce tutti i processi naturali in un grande tutto. La fisiologia, che studia i processi dell'organismo vegetale e animale, l'embriologia, che tratta dell'evoluzione dell'organismo singolo dal germe sino alla maturità, la geologia, che studia la formazione graduale della superficie terrestre, sono tutte figlie del secolo nostro.

Soprattutto, però, tre grandi scoperte hanno fatto progredire a passi di gigante la nostra conoscenza del nesso dei processi naturali. La prima è la scoperta della cellula come unità, dalla cui moltiplicazione e differenziazione si sviluppa tutto l'organismo vegetale e animale, cosicché non solo si è riconosciuto che la evoluzione e la crescita di tutti gli organismi superiori seguono un'unica legge generale, ma si è anche mostrato che la capacità di trasformazione della cellula è la via attraverso la quale gli organismi possono modificare la loro specie e compiere una evoluzione non solamente individuale. La seconda è la trasformazione dell'energia, che ci ha dimostrato come tutte le cosiddette forze attive nella natura inorganica, la forza meccanica e il suo complemento, la cosiddetta energia potenziale, il calore, la radiazione (luce e rispettivamente radiazione calorifica), l'elettricità, il magnetismo, l'energia chimica, sono manifestazioni diverse del movimento universale, le quali, quando sono in determinati rapporti, si trasformano l'una nell'altra, in modo che, quando scompare una quantità dell'una, ricompare una determinata quantità di un'altra, e tutto il movimento della natura si riduce a questo processo ininterrotto di trasformazione di una forma nell'altra. Finalmente la dimostrazione data per la prima volta in modo organico da Darwin, che il complesso dei prodotti della natura organica che ne circonda, compresi gli uomini, è il prodotto di un lungo processo di evoluzione da pochi germi originari unicellulari, i quali a loro volta sono derivati da un protoplasma o sostanza albuminoide sorta chimicamente.

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

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

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

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

Il vecchio materialismo non si è posto mai questo problema. La sua concezione della storia, nella misura in cui esso ne ha una, è dunque essenzialmente pragmatica, giudica tutto secondo i motivi dell'azione, divide gli uomini operanti nella storia in nobili e ignobili, e di regola scopre che i nobili sono i gabbati e gli ignobili i vincitori. La conclusione è, pel vecchio materialismo, che dallo studio della storia non si cava molto di edificante; per noi, invece, la conclusione è che il vecchio materialismo viene meno a se stesso, perché prende per cause prime le forze motrici ideali che agiscono nella storia, invece di ricercare che cosa si nasconde dietro di esse, quali sono le forze motrici di queste forze motrici. L'inconsequenza non consiste nel fatto che si riconoscano delle forze motrici *ideali*, ma nel fatto che non si risale da queste alle loro cause determinanti. La filosofia della storia invece, com'è rappresentata specialmente da Hegel, riconosce che i motivi apparenti e anche i motivi reali ed effettivi dell'attività umana non sono affatto le cause ultime degli avvenimenti storici, che dietro a questi motivi si nascondono delle altre forze determinanti, le quali debbono essere indagate. Ma essa non cerca queste forze nella storia stessa; le importa invece nella

storia dal di fuori, dall'ideologia filosofica. Invece di spiegare la storia della Grecia antica sulla base del suo stesso contenuto, Hegel afferma semplicemente, per esempio, che questa storia non è altro che la elaborazione delle «figurazioni della bella individualità», la realizzazione dell'«opera d'arte» come tale. Egli dice in questa occasione molte cose belle e profonde a proposito dei greci antichi, ma ciò non toglie che oggi non ci appaghiamo più di una simile spiegazione, la quale non è altro che una frase.

Quando si tratta, dunque, di indagare le forze motrici che, - coscientemente o incoscientemente, e, a dire il vero, assai spesso incoscientemente, - si nascondono dietro ai motivi che muovono gli uomini ad agire sulla scena della storia e costituiscono le vere forze motrici ultime della storia, non si può trattare tanto dei motivi che spingono all'azione gli uomini singoli, siano essi eminenti quanto si voglia, quanto dei motivi che mettono in movimento grandi masse, popoli interi, e in ogni popolo, intere classi; e che li mettono in movimento non per un balzo momentaneo e passeggero, per un fuoco di paglia rapido a spegnersi, ma per una azione di lunga durata, che mette capo a una grande trasformazione storica. Stabilire le cause determinanti, che in modo chiaro o confuso, in modo immediato o in forma ideologica o persino divinizzata, si riflettono qui nello spirito delle masse operanti e dei loro capi (i cosiddetti grandi uomini) come motivi coscienti: questa è l'unica via che ci può mettere sulle tracce delle leggi che reggono la storia in generale, nonché la storia dei singoli periodi e dei singoli paesi. Tutto ciò che mette in movimento gli uomini deve passare attraverso il loro cervello; ma la forma che esso assume nel loro cervello dipende molto dalle circostanze. Gli operai non si sono affatto riconciliati con la produzione capitalistica a macchina dacché non fanno più puramente e semplicemente a pezzi le macchine, come facevano ancora nel 1848 sul Reno.

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

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

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

È dunque provato che, per lo meno nella storia moderna, tutte le lotte politiche sono lotte di classe e tutte le lotte emancipatrici di classe, malgrado la loro forma necessariamente politica, - poiché ogni lotta di classe è una lotta politica, - si aggirano, in ultima analisi, attorno a una emancipazione *economica*. Per lo meno qui, dunque, lo Stato, l'ordine politico, è l'elemento subordinato, mentre la società civile, il regno dei rapporti economici, è l'elemento decisivo. La concezione tradizionale, a cui indulge anche Hegel, vedeva nello Stato l'elemento determinante, nella società civile l'elemento da esso determinato. Ciò corrisponde alle apparenze. Come nell'uomo singolo tutti gli impulsi delle sue azioni devono, per portarlo ad agire, passare attraverso il suo cervello e trasformarsi in motivi determinanti della sua volontà, così tutti i bisogni della società civile, - qualunque sia la classe che è al potere, - devono passare attraverso la volontà dello Stato per ottenere validità generale sotto forma di leggi. Questo è il lato formale della cosa, che si comprende da sé; si tratta soltanto di sapere quale è il contenuto di questa volontà solamente formale, - tanto del singolo che dello Stato - e da che parte viene questo contenuto; perché si vuole precisamente questo e non altro. E se continuiamo la ricerca troviamo che nella storia moderna la volontà dello Stato è determinata in complesso dai bisogni mutevoli della società civile, dalla supremazia di questa o di quella classe, in ultima istanza dallo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di scambio.

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

Se lo Stato e il diritto pubblico sono determinati dai rapporti economici, lo stesso avviene, evidentemente, anche per il diritto civile, il quale in sostanza non fa che sanzionare i rapporti economici normali che esistono tra gli uomini singoli in circostanze determinate. La forma in cui ciò avviene può però essere molto diversa. Si può, come è avvenuto in Inghilterra in accordo con tutto lo sviluppo nazionale del paese, conservare la maggior parte delle forme del vecchio diritto



feudale e dar loro un contenuto borghese, e persino attribuire in modo diretto un senso borghese a un appellativo feudale. Ma si può anche, come nella parte occidentale del continente europeo, prendere come base il primo diritto mondiale di una società produttrice di merci, il diritto romano, con la sua elaborazione, insuperabilmente precisa, di tutti i rapporti giuridici essenziali tra semplici possessori di merci (compratori e venditori, creditori e debitori, contratto, obbligazione, ecc.). Se si prende questa via si può, nell'interesse e per la soddisfazione di una società ancora piccolo-borghese e semif feudale, o abbassare il diritto romano, mediante la pratica giuridica, al livello di questa società (diritto comune), oppure si può, con l'aiuto di giuristi cosiddetti illuminati, moralizzanti, rielaborare il diritto romano in un codice a parte, corrispondente a questo stato sociale e che, in queste condizioni, sarà cattivo anche dal punto di vista giuridico (diritto prussiano). Si può però anche, dopo una grande rivoluzione borghese, elaborare sulla base di questo stesso diritto romano un codice classico della società borghese, come è il *Code civil* francese. Se è dunque vero che i precetti del diritto civile esprimono soltanto in forma giuridica le condizioni della vita economica della società, essi possono esprimerle bene o male, a seconda delle circostanze.

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

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

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

Fermiamoci però ancora un istante sulla religione, perché questa sembra essere la più lontana dalla vita materiale, la più estranea ad essa. La religione è sorta, in un'epoca molto lontana e primitiva, dalle rappresentazioni sbagliate e primitive degli uomini circa la loro natura e la natura esteriore che li circonda. Ma ogni ideologia, appena sorta, si sviluppa in armonia con il contenuto rappresentativo

che le è proprio, lo elabora ulteriormente. Se così non fosse, non sarebbe un'ideologia, cioè un'attività che si occupa dei pensieri considerandoli come entità indipendenti, che si sviluppano in modo autonomo e sono soggetti soltanto alle loro proprie leggi. Il fatto che le condizioni materiali dell'esistenza degli uomini nei cui cervelli si compie questo processo di pensiero ne determinano il corso in ultima analisi, questo fatto non può giungere alla coscienza degli uomini, altrimenti tutta l'ideologia sarebbe finita. Queste rappresentazioni religiose primitive dunque, che per lo più sono comuni ad ogni gruppo di popoli affini, dopo il frazionamento del gruppo si sviluppano in ogni popolo in un modo speciale a seconda delle condizioni di esistenza che gli sono toccate. Questo processo riceve una dimostrazione concreta, per parecchi gruppi di popoli e specialmente per gli arii (i cosiddetti indoeuropei), dalla mitologia comparata. Gli dèi creati in questo modo da ogni popolo furono degli dèi nazionali, il cui impero non si estendeva al di là del territorio nazionale che essi dovevano difendere. Oltre queste frontiere dominavano altri dèi. Questi dèi potevano vivere nella immaginazione solo fino a che sussisteva la nazione; perivano con la scomparsa di essa. Questa sparizione delle vecchie nazionalità fu opera dell'impero mondiale romano, del cui sorgere non abbiamo da esaminare qui le condizioni economiche. Gli antichi dèi nazionali decadde. Decadde anche quelli romani, che essi pure erano adatti soltanto al cerchio ristretto della città di Roma. Il bisogno di completare l'impero mondiale con una religione mondiale appare chiaramente nei tentativi di accordare credito e altari a Roma, accanto agli dèi indigeni, a tutti gli dèi stranieri più o meno rispettabili. Ma una nuova religione non si crea a questo modo, con decreti imperiali. La nuova religione mondiale, il cristianesimo, era già sorta silenziosamente da una miscela di teologia orientale, specialmente giudaica, generalizzata, e di filosofia greca, specialmente stoica, volgarizzata. Per sapere quale era il suo aspetto primitivo dobbiamo ancora fare delle indagini lunghe e pazienti, perché la forma ufficiale in cui è stata trasmessa è solo quella in cui essa divenne religione di Stato e venne adattata a questo scopo dal Concilio di Nicea. Basta il fatto che 250 anni dopo la sua origine il cristianesimo divenne religione di Stato, per provare ch'esso era la religione corrispondente alle condizioni dell'epoca. Nel Medioevo, nella misura in cui il feudalesimo si sviluppava, il cristianesimo si trasformava nella religione corrispondente al feudalesimo con una corrispondente gerarchia feudale. E quando sorse la borghesia, in opposizione al cattolicesimo feudale si sviluppò l'eresia protestante, dapprima nella Francia meridionale con gli albigesi, nel periodo di maggior fioritura delle città in quella regione. Il Medioevo aveva annesso tutte le altre forme di ideologia, - la filosofia, la politica, la giurisprudenza, - alla teologia; ne aveva fatto dei capitoli della teologia. In questo modo esso costrinse ogni movimento sociale e politico a prendere una forma teologica. Agli animi delle masse nutriti esclusivamente di religione si dovevano presentare i loro stessi interessi in un travestimento religioso, se si voleva provocare una grande tempesta. E come la borghesia generava, agli inizi, una appendice di plebei di città nullatenenti, non appartenenti a nessun ordine riconosciuto, un'appendice di giornalieri e di gente di servizio di ogni genere, precursori del futuro proletariato, così anche l'eresia si divide sin dall'inizio in una eresia borghese moderata e in una eresia plebea rivoluzionaria, aborrita dagli stessi eretici borghesi.

L'impossibilità di estirpare l'eresia protestante corrispondeva alla invincibilità della borghesia in sviluppo. Quando questa borghesia si fu abbastanza rafforzata, la sua lotta contro il feudalesimo, che prima era stata prevalentemente locale, incominciò a prendere delle dimensioni nazionali. La prima grande azione ebbe luogo in Germania, e fu la cosiddetta Riforma. La borghesia non era ancora né abbastanza forte né abbastanza sviluppata per poter riunire sotto la sua bandiera gli altri ordini ribelli: i plebei delle città, la nobiltà di rango inferiore e i contadini. La nobiltà venne dapprima battuta; i contadini si sollevarono in una insurrezione che fu il punto culminante di tutto questo movimento rivoluzionario; le città li abbandonarono, e così la rivoluzione soccombette agli eserciti dei principi terrieri che ne raccolsero tutto il guadagno. Da allora la Germania scomparve per tre secoli dal novero dei paesi che esplicano nella storia un'azione indipendente. Ma accanto al tedesco Lutero si era levato il francese Calvino. Con perspicacia tutta francese egli pose in primo piano il carattere borghese della Riforma, repubblicanizzò e democratizzò la Chiesa. Mentre la Ri-

forma luterana degenerava e mandava in rovina la Germania, la Riforma calvinista servì di bandiera ai repubblicani a Ginevra, in Olanda, in Scozia, liberò l'Olanda dalla Spagna e dall'Impero tedesco e fornì la veste ideologica per il secondo atto della rivoluzione borghese, che si svolse in Inghilterra. In questo paese il calvinismo si affermò come il vero travestimento religioso degli interessi della borghesia di quel tempo, e perciò, quando la rivoluzione del 1689 si chiuse con un compromesso di una parte della nobiltà con la borghesia, esso non arrivò ad essere pienamente riconosciuto. La Chiesa di Stato inglese venne restaurata, ma non nella sua forma anteriore, come cattolicesimo avente per papa il re, ma fortemente calvinizzata. La vecchia Chiesa di Stato aveva solennizzato la gioiosa domenica cattolica e combattuto la noiosa domenica calvinista; la nuova Chiesa imborghesita introdusse quest'ultima domenica, e ancor oggi essa abbellisce l'Inghilterra.

In Francia nel 1685 la minoranza calvinista venne schiacciata, cattolicizzata o messa al bando: ma con quale risultato? Già allora era in piena attività il libero pensatore Pierre Bayle; e nel 1694 nasceva Voltaire. Le misure di violenza di Luigi XIV resero soltanto più facile alla borghesia francese di fare la sua rivoluzione in una forma irreligiosa, esclusivamente politica, la sola che si convenga alla borghesia sviluppata. Invece di protestanti sedettero nelle Assemblee nazionali dei liberi pensatori. Con ciò il cristianesimo era entrato nel suo ultimo stadio, era diventato incapace di servire ancora a una qualsiasi classe progressiva come travestimento ideologico delle sue aspirazioni. Esso diventò sempre più possesso esclusivo delle classi dominanti, e queste lo impiegano unicamente come mezzo di governo, per mantenere sotto il giogo le classi inferiori. Ognuna delle diverse classi, quindi, utilizza la religione che le corrisponde. L'aristocrazia fondiaria, il gesuitismo cattolico o l'ortodossia protestante; la borghesia liberale e radicale, il razionalismo; e non ha nessuna importanza il fatto che i signori credano o non credano alle loro rispettive religioni.

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

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

Con la rivoluzione del 1848 la Germania «colta» dette congedo alla teoria e si pose sul terreno dell'attività pratica. La piccola produzione artigiana basata sul lavoro manuale e la manifattura vennero sostituite da una vera grande industria. La Germania fece la sua riapparizione sul mercato mondiale. Il nuovo piccolo impero tedesco eliminò per lo meno le anomalie più stridenti, che il sistema degli staterelli, i residui del feudalesimo e l'amministrazione burocratica avevano frapposto sul cammino di questo sviluppo. Ma nella stessa misura in cui la speculazione usciva dalla stanza di lavoro del filosofo ed erigeva il proprio tempio nella Borsa dei valori, nella stessa misura andava perduto anche per la Germania colta quel grande senso teorico che aveva costituito la gloria della Germania nel periodo della sua più profonda decadenza politica: il senso per l'indagine scientifica pura, indipendentemente dal fatto che il risultato raggiunto fosse praticamente utilizzabile oppure no, fosse oppure non fosse contrario alle ordinanze di polizia. Le scienze naturali ufficiali tedesche

si mantenevano sì all'altezza dei tempi, specie nel campo delle ricerche singole, ma già la rivista americana *Science* osserva con ragione che i progressi decisivi nello stabilire dei nessi generali tra i fatti singoli, nell'elevare a leggi questi nessi, si fanno ora assai più in Inghilterra che non, come prima, in Germania. E nel campo delle scienze storiche, compresa la filosofia, insieme con la filosofia classica è veramente scomparso il vecchio spirito teoretico spregiudicato. Al posto di esso sono subentrati un eclettismo vuoto di pensieri, le ansie e le preoccupazioni per la carriera e per il guadagno, e giù giù, sino all'arrivismo più volgare. I rappresentanti ufficiali di questa scienza sono diventati gli ideologi aperti della borghesia e dello Stato odierno: ma in un momento in cui l'una e l'altro sono in contrasto aperto con la classe operaia.

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

*Questo saggio, pubblicato per la prima volta nel 1886 in Die Neue Zeit, venne poi edito in opuscolo nel 1888.*

---

<sup>[1]</sup> Si tratta della *Ideologia tedesca* del 1845-46.

<sup>[2]</sup> Si è chiamato *Sturm und Drang*, con espressione difficile da tradurre («tormento e ardore»), il periodo letterario e culturale che, tra il 1770 e il 1800, prelude e prepara in Germania il romanticismo e, in un certo senso, ne rappresenta la prima fase. Si può intendere per S. u. D. - come qui fa Engels - una fase di ardore giovanile, di «assalto», di formazione ancora iniziale ma impetuosa di una nuova concezione del mondo.

<sup>[3]</sup> Vedi, in questo volume, a p. 185

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

<sup>[4]</sup> Allusione allo scritto del celebre poeta tedesco Heinrich Heine: *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*.

<sup>[5]</sup> Per *filisteo* la Bibbia intende il popolo nemico degli ebrei, intesi come il nemico per eccellenza. Per i romantici il *filisteo* rappresenta lo spirito meschino, conformista, ipocrita, incapace di guardare al di là del limitato interesse quotidiano che è proprio del piccolo borghese. Marx ed Engels impiegano questo termine nel significato romantico.

<sup>[6]</sup> Rivista pubblicata dal 1841 al 1843 dagli hegeliani di sinistra A. Rute e T. Echtermeyer.

<sup>[7]</sup> Engels allude qui al libro di Max Stirner (pseudonimo di Kaspar Schmidt), *L'unico e la sua proprietà*, pubblicato nel 1845. Marx ed Engels ne fecero la critica nella *Ideologia tedesca*.

<sup>[8]</sup> Karl Grùn (1817-1887), rappresentante del «vero socialismo», corrente reazionaria ed utopistica.

\* Ancor oggi tra i selvaggi e i popoli barbarici più arretrati è generale l'idea che le figure umane che appaiono in sogno sono anime le quali abbandonano temporaneamente il loro corpo. Perciò l'uomo reale è tenuto responsabile anche degli atti commessi contro il sognatore dalle sue apparizioni in sogno. Ciò ha constatato, per esempio, in Thurn nel 1884 tra gli indiani della Guiana (*Nota di Engels*).

<sup>[9]</sup> Il pianeta in questione è Nettuno.

<sup>[10]</sup> Jakob Moleschott (1822-1893), fisiologo e filosofo olandese, esponente di un indirizzo del materialismo volgare.

<sup>[11]</sup> Ludwig Buchner (1824-1899), medico, naturalista, filosofo.

<sup>[12]</sup> Flogistica: da flogisto, sostanza immaginaria sulla quale veniva fondata la spiegazione di determinati fenomeni chimici.

<sup>[13]</sup> Jean-Baptiste-Pierre Lamarck (1744-1829), naturalista francese. La sua tesi fondamentale, secondo cui «la funzione crea l'organo», presentava già una concezione evoluzionistica della natura che non fu priva di influenza su Darwin.

<sup>[14]</sup> Perché in essa si opera una deduzione trascendentale (vale a dire: che non parte dalla esperienza, che anzi costituisce rispetto a questa un «a priori» ma che è applicabile soltanto alla esperienza) delle categorie dell'intelletto che rendono possibile il conoscere.

<sup>[15]</sup> Hermann Franz Moritz Kopp (1817-1892), chimico tedesco, autore di numerosi lavori sulla storia della chimica.

<sup>[16]</sup> Pierre-Eugène-Marcelin Berthelot (1827-1907), chimico francese, si occupò della storia della chimica.

<sup>[17]</sup> Joseph-Ernest Renan (1823-1892), studioso francese di storia del cristianesimo.

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

\* Si veda *L'essenza del lavoro mentale umano, esposta da un operaio manuale. Una nuova critica della ragione pura e pratica*, Meisner, Amburgo, 1869 (*Nota di Engels*). Joseph Dietzgen (1828-1888) operaio, socialdemocratico.

(tratto da <http://xoomer.virgilio.it/primomaggiointernazionalista/testi/engels/index.htm>)