

Prefazione a "Ludwig Fuerbach" di Engels



chiudi questa finestra per tornare a Rotta Comunista

GEORGI PLEKHANOV

SU

“LUDWIG FEUERBACH e la fine della Filosofia Classica tedesca”

DI ENGELS

(1892)[\[1\]](#)

Introduzione alla Prima Edizione Dal Traduttore	1
Note di Plekhanov al libro di Engels “Ludwig Feuerbach”	2
Note alla Prima Edizione in Versione Originale	16

Prefazione a "Ludwig Fuerbach" di Engels

Dal Traduttore
[INTRODUZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE RUSSA]

Nel pubblicare la traduzione dello straordinario lavoro di Engels su Feuerbach, ci permettiamo di dire alcune parole sul significato che questo può avere per i lettori russi.

Fra le altre cose, la reazione trionfante nel nostro paese si veste di abbigliamento filosofico, come si può vedere per esempio dal giornale *Vrposy Filosofii i Psikhologii*^[2]. La tendenza negazionista degli anni sessanta^[3] è trattata come qualcosa di molto incostante e superficiale, ed i sigg. Astafyev, Lopatin ed altri cosiddetti saggi, sono riconosciuti come grandi magnitudini filosofiche (vedi, per esempio cosa narra il sig. Y. Kolubovsky su *Filosofia con i Russi* nel supplemento alla sua traduzione russa della *Storia della Filosofia Moderna* di Überweg-Heinze)^[4]. I socialisti russi saranno obbligati a tener conto di questa reazione filosofica e di conseguenza a studiare la filosofia. In questo campo, in politica come in economia, Marx ed Engels saranno le loro guide più affidabili. Quest'opuscolo contiene un sommario più completo possibile delle idee filosofiche di questi pensatori, ed è scritto in una forma molto concisa. Abbiamo dovuto fornire un numero di note esplicative; quelle più lunghe sono indicate da cifre e poste alla fine del libro. Ci sono anche due integrazioni, una delle quali (*Karl Marx su Feuerbach*) è anche nell'edizione tedesca, e l'altra (*Karl Marx sul Materialismo francese*) è presa a prestito, in forma indiretta, da *La Sacra Famiglia o Critica della Critica Critica, contro Bruno Bauer e Co.*, Francoforte sul Meno 1845, perché questo libro è estremamente raro^[5]. Il capitolo sul materialismo francese è stato da noi tradotto dal ben noto giornale Social-Democratico *Neue Zeit* su cui alcuni anni fa ci fu una ristampa^[6].

Le polemiche di Marx ed Engels con «Bruno Bauer e Company» (vedi la Nota 4 su Bruno Bauer) costituisce un'intera epoca nella storia della letteratura mondiale. Fu il primo, deciso incontro del materialismo dialettico con la filosofia idealista. Di straordinaria importanza per il suo significato storico ed il suo contenuto (nella misura in cui siamo in grado di giudicare dal breve estratto di cui siamo al corrente) potrebbe ancora avere un grande ruolo in Russia, dove anche gli scrittori più progressisti continuano ostinatamente ad aderire alla concezione idealista della vita sociale.

Saremmo davvero pronti a contribuire alla pubblicazione di questo libro in russo se fosse a nostra disposizione. Ma non sappiamo quando lo sarà e quindi ci accontentiamo di pubblicarne un capitolo^[7]. Questo capitolo che è strettamente connesso con ciò che dice Engels su Feuerbach, è un insieme abbastanza completo, e con la sua ricchezza di pensiero supera di molto le pagine sul materialismo moderno contenute nel ben noto lavoro di Lange^[8].

Rivolgiamo l'attenzione dei lettori in particolare sul collegamento che Marx mostra tra il Socialismo Utopistico del XIX secolo ed il Materialismo francese del XVIII secolo. Il lavoro di Engels su Feuerbach fu scritto in occasione del libro di Starcke sullo stesso autore^[9]. Ma in esso è detto così poco su quest'ultimo che non riteniamo necessario parlarne nella prefazione.

I lettori troveranno le informazioni richieste, nella Nota 5.

G.V. Plekhanov
Giugno 1892

Note al libro di Engels *Ludwig Feuerbach*

PARTE I

1)[10] L'autore ha qui in mente una serie di articoli di Heine sulla Germania che originariamente comparvero nella *Revue des deux Mondes* e vennero poi pubblicati come libro separato (la prefazione alla sua prima edizione era datata Dicembre 1834). Il lettore troverà questo splendido lavoro di Heine[11] nella raccolta completa delle sue opere. Sfortunatamente la traduzione russa è stata orribilmente deturpata dalla censura.

Il moderno Aristofane non adottò verso la filosofia del suo tempo l'atteggiamento del genio greco verso i «sofisti». Egli non soltanto capì il significato rivoluzionario della filosofia tedesca, ma *simpatizzò* caldamente con essa proprio per il suo significato rivoluzionario. Comunque, nel suo libro sulla Germania Heine indugia molto più sul significato rivoluzionario di Kant [che esagerò molto] (la sua *Critica della Ragion Pura*) che su quello di Hegel. Dagli anni quaranta fu più deciso nelle sue affermazioni su Hegel. In un estratto ancora esistente della sua prima ed unica lettera *Sulla Germania*, troviamo un umoristico scambio di pensieri tra l'autore ed «il re della filosofia». «Una volta quando ero imbarazzato sul detto: "Tutto ciò che esiste è razionale", lui rise in un modo particolare ed osservò: "Si potrebbe anche formulare: tutto ciò che è razionale *deve* esistere". Egli si guardò attorno allarmato ma presto riprese il suo auto-controllo, perché solo Heinrich Beer[12] aveva udito quello che disse». Nel caso in questione non importa chi fosse Heinrich Beer. Quello che bisogna notare è che secondo Heine, Hegel stesso capì il significato rivoluzionario della sua filosofia ma aveva paura di metterlo in luce. In che misura questa opinione su Hegel fosse vera è ancora un'altra questione cui sarà risposto nel presente opuscolo. Ma non ci può essere dubbio che Heine stesso fosse una di quelle persone limitate e miopi che avevano paura delle *conclusioni* che seguono dalla filosofia di Hegel. Nella conversazione citata non era senza intenzione che la famosa proposizione di Hegel venisse cambiata: il *reale* viene sostituito con *l'esistente* in generale. Chiaramente Heine desiderava mostrare che anche nella forma volgare della proposizione data da persone poco versate ai segreti della filosofia di Hegel, invariabilmente essa conserva *il suo significato rivoluzionario*.

2)[13] Sappiamo che il problema di come comprendere l'insegnamento di Hegel sulla razionalità di ogni cosa «reale», ha giocato un grande ruolo nei nostri circoli filosofici alla fine degli anni trenta e nei primi anni quaranta. Grazie a ciò V.G. Belinsky, la mente più chiara fra gli scrittori russi, sperimentò, per così dire, una vera tragedia. I suoi articoli su Menzel e l'anniversario di Borodino[14] sono pieni dei più acuti attacchi su quelli che si permettevano di condannare la «realtà», cioè i rapporti sociali esistenti. Più tardi ebbe molta avversione a richiamare questi articoli, perché li considerò come un errore vergognoso. Nella sua appassionata negazione dell'infame sistema russo non poté contenersi da alcune considerazioni sulla sua asserita razionalità. Le persone che scrissero dopo di lui nella stessa direzione non considerarono necessario ritornare ad Hegel e controllare le premesse teoriche

che il preminente critico prese come punto di partenza delle sue infatuazioni conservatrici. Pensarono che quelle premesse non contenessero altro che errori. Tale è l'idea degli scrittori russi «progressisti» anche oggi. E' corretta?

Herzen ne *La Mia Vita e Pensieri* riferisce di come aggirò logicamente l'insegnamento della razionalità di tutto ciò che è «reale», che ad un primo sguardo (e, si deve notare, estremamente superficiale ed inesatto) sembra rappresentare una fortezza teorica. Egli decise che questo insegnamento fosse soltanto una nuova formulazione della legge di causa sufficiente. Ma questa legge non conduce affatto alla giustificazione di ogni dato sistema sociale. Se nella storia della Russia c'era causa sufficiente per la comparsa e la crescita del dispotismo, anche il movimento d'emancipazione dei Decembristi evidentemente aveva sufficiente causa in sé. Se in questo caso il dispotismo era «razionale», il desiderio di disfarsene una volta per tutte ovviamente non era meno «razionale». Da qui Herzen decise che l'insegnamento di Hegel fosse piuttosto una giustificazione teorica d'ogni lotta d'emancipazione. La vera algebra della rivoluzione^[15].

Herzen aveva perfettamente ragione nel senso della sua conclusione finale. Ma ci arrivò in modo sbagliato. Lo spieghiamo con un esempio.

«La Repubblica Romana era reale», dice Engels sviluppando il pensiero di Hegel, «ma lo era anche l'Impero Romano che la soppiantò». La domanda è: perché l'Impero soppianta la Repubblica? La legge della causa sufficiente garantisce solo che questo fatto non poteva accadere senza una causa, ma non dà la minima indicazione di come e dove la causa o le cause del fatto in esame dovevano essere cercate. Forse la Repubblica fu soppiantata dall'Impero perché Cesare aveva un talento militare superiore a quello di Pompeo; forse perché Cassio e Bruto sbagliarono; forse perché Ottavio era molto abile ed astuto, o forse per qualche altra ragione fortuita. Hegel non era soddisfatto di tali spiegazioni. Secondo lui il caso è soltanto un involucro che nasconde la necessità. Naturalmente lo stesso concetto di necessità può essere interpretato molto superficialmente; si può dire che la caduta della Repubblica Romana divenne necessaria perché e solo perché Cesare sconfisse Pompeo. Ma con Hegel questo concetto aveva un altro significato incomparabilmente più profondo. Quando qualificava un particolare fenomeno sociale come necessario, intendeva che esso era stato preparato da tutto il corso precedente dello sviluppo del paese in cui si verificava. E' là che dobbiamo cercare la causa o le cause. Di conseguenza la caduta della Repubblica Romana non è spiegata col talento di Cesare o con gli errori di Bruto o di ogni altro uomo o gruppo di uomini, ma col fatto che c'erano stati dei cambiamenti nei rapporti interni di Roma, e come risultato divenne impossibile l'ulteriore esistenza della Repubblica. Cos'erano esattamente questi cambiamenti? Lo stesso Hegel spesso dava risposte insoddisfacenti a tali domande, ma non è questo il punto. La cosa importante è che l'idea dei fenomeni sociali di Hegel è molto più profonda di quella delle persone che conoscono solo una cosa, cioè che *non c'è azione senza causa*. Non è tutto. Hegel rivelò una verità molto più profonda ed importante. Disse che ogni particolare aggregato di fenomeni nel processo del suo sviluppo crea *al suo stesso interno* le forze che conducono alla sua negazione, vale a dire la sua scomparsa; di conseguenza che ogni particolare sistema sociale, nel processo del suo sviluppo storico, crea *al suo stesso interno* le forze sociali che lo distruggono e lo sostituiscono con uno nuovo. Di qui si impone la

conclusione – sebbene non proposta da Hegel – che se adotto un atteggiamento negativo verso un sistema sociale particolare, la mia negazione è «razionale» soltanto se coincide col processo oggettivo di negazione che procede all'interno dello stesso sistema, vale a dire, se questo sistema sta perdendo il suo significato storico e sta entrando in contraddizione coi bisogni sociali a cui deve la sua comparsa. Proviamo ora ad applicare questo punto di vista alle questioni sociali che agitavano la gioventù russa colta degli anni trenta. La «realtà» russa – la schiavitù, il dispotismo, lo strapotere della polizia, la censura e così via – sembrava loro infame, ingiusta. Involontariamente ricordavano con simpatia il recente tentativo dei Decembristi di migliorare le nostre relazioni sociali. Ma loro, almeno i più dotati, non si contentavano più dell'astratta negazione rivoluzionaria del XIX secolo, o della vanitosa ed auto referenziale negazione dei romantici. Grazie ad Hegel erano già diventati molto più esigenti. Si dissero: «Dimostriamo la razionalità della nostra negazione, giustifichiamola con le leggi oggettive dello sviluppo sociale, o abbandoniamola come un capriccio personale, in capriccio infantile». Ma giustificare la negazione della realtà russa per mezzo delle leggi interne del suo sviluppo significava risolvere un problema che stava al di là anche dell'abilità di Hegel.

Prendiamo per esempio la servitù russa. Giustificare la sua negazione voleva dire dimostrare che si *auto-negava*, cioè che non soddisfaceva più i bisogni sociali in virtù dei quali venne posta in essere. Ma a quali necessità sociali la servitù doveva la sua comparsa? Alle necessità economiche di uno Stato che sarebbe morto d'inedia senza il contadino servo. Di conseguenza il problema era dimostrare che nel XIX secolo la servitù della gleba era già diventata uno strumento troppo inadeguato per soddisfare i bisogni economici dello Stato; lungi dall'appagarli, ne era diventata l'ostacolo diretto. Tutto questo venne in seguito dimostrato nel modo più convincente dalla guerra di Crimea. Ma, ripetiamo, Hegel stesso non sarebbe stato capace di *provarlo teoricamente*. Secondo il significato immediato della sua filosofia, la condizione era che le cause dello sviluppo storico di ogni data società hanno le loro radici nel suo sviluppo interno. Questo indicava correttamente il compito più importante della scienza sociale. Ma lo stesso Hegel contraddisse, e non poteva non farlo, quest'idea profondamente corretta. Come idealista «assoluto» egli considerava le qualità logiche dell'«*idea*» come la causa fondamentale di ogni sviluppo. Così le qualità dell'idea finirono per essere la causa sostanziale del movimento storico. Come uomo d'intelligenza straordinaria e veramente geniale, Hegel stesso sentì che c'era qualcosa di sbagliato in questo; propriamente parlando, le sue spiegazioni non spiegavano nulla. Quindi, pagando il tributo dovuto all'«*idea*», scese di fretta sul terreno concreto della storia per cercare le vere cause dei fenomeni sociali che stava allora indagando. Nel fare così espresse spesso congetture veramente geniali (notando le cause *economiche* del movimento storico). Ma queste congetture di genio non furono nulla più che congetture. Non avendo base sistematica solida, non svolsero un ruolo serio nelle idee storiche di Hegel e degli hegeliani. Ecco perché, nel momento che le pronunciò, non vennero affatto considerate.

Il grande compito indicato da Hegel alla scienza sociale del XIX secolo rimase inadempito; le cause vere, interne del movimento storico dell'umanità rimasero inesplorate, senza dire che non era in Russia che poteva comparire l'uomo capace di trovarle. I rapporti sociali in Russia erano troppo arretrati, la stagnazione sociale teneva la presa troppo stretta sul paese per l'emersione in superficie

di queste cause sconosciute dei fenomeni sociali. Esse furono trovate da Marx ed Engels in Occidente, in condizioni sociali completamente diverse. Ma questo non accadde che più tardi, e durante il periodo di cui stiamo parlando anche lì gli scrittori hegeliani rimasero coinvolti nelle contraddizioni dell'idealismo.

Da quanto abbiamo detto è facile comprendere perché i giovani russi seguaci di Hegel iniziarono col riconciliarsi completamente con la «realtà» russa che, a dire il vero, era così malfamata che Hegel stesso non l'avrebbe mai riconosciuta come «realtà»: ingiustificato teoricamente, il loro atteggiamento negativo verso di essa perse ai loro occhi ogni ragionevole diritto d'esistenza. Rinunciandovi, altruisticamente e disinteressatamente sacrificavano le loro lotte sociali all'onestà filosofica. Ma d'altro lato la realtà stessa mostrò che furono indotti a ritrattare il loro sacrificio. Un costante e quotidiano pugno nell'occhio dell'infame realtà li costrinse ad aspirare alla negazione ad ogni costo, cioè anche alla negazione non fondata su alcuna base teoricamente soddisfacente. E, come sappiamo, si sottomisero all'insistenza della realtà. Concedendosi ai «paraocchi filosofici» di Hegel, Belinsky intraprese un vigoroso attacco allo stesso sistema che aveva di recente giustificato. Naturalmente questo era buono da parte sua, ma si deve ammettere che, agendo così, lo scrittore di genio stava abbassando il livello delle sue *richieste teoriche* e stava ammettendo che egli, e nella sua persona tutto il pensiero progressista russo, era *un debitore insolvente per quanto riguardava la teoria*^[16]. Questo non gli impedì di esprimere occasionalmente idee estremamente profonde sulla vita sociale russa. Per esempio, in una delle sue lettere alla fine degli anni quaranta diceva che solo la borghesia, cioè il capitalismo, offrirebbe la base per la negazione seria ed efficace della mostruosa realtà russa^[17]. Ma ciò nonostante, nell'insieme aderì, nella sua negazione, alle idee *Utopistiche* dei fenomeni sociali. Idee simili furono sostenute da Chernishevsky, dagli scrittori «soggettivi» della fine degli anni sessanta e dai rivoluzionari [dello stesso periodo e] di ogni tendenza. Ed è degno di nota che più la faccenda andava lontano e più Hegel veniva dimenticato, meno gli scrittori russi si rendevano conto che le loro idee sociali derivavano da una certa perdita della grazia di Dio nella teoria. I nostri scrittori «soggettivi» fecero di un'insolvenza scientifica un dogma. Si diedero la pena di scrivere un certificato di indipendenza teorica per il pensiero russo, immaginando di stargli estendendo un documento prezioso ed adulatorio. Ma non poteva durare. I fallimenti rivoluzionari degli anni settanta furono di per sé sufficienti a fermare il pensiero russo dall'auto-compiacimento della propria insolvenza. Il compito teorico che i circoli filosofici russi non poterono risolvere negli anni quaranta, risultò essere facile dopo che Marx «capovolsse la filosofia di Hegel», vale a dire la mise su una base materialista. Marx scoprì le cause interne del movimento dell'umanità. Tutto ciò che restava da fare era di vedere le relazioni sociali russe dal suo punto di vista. Fu fatto dai Social-Democratici che molto spesso arrivavano indipendentemente l'uno dall'altro alla stessa prospettiva sulla vita russa. Il pensiero sociale russo, come rappresentato dai Social-Democratici, finalmente imboccò il canale generale del pensiero scientifico del XIX secolo. La perdita della grazia di Dio nella teoria, dei vecchi occidentalisti, fu riscattata: venne trovata in quella stessa realtà una solida *base oggettiva* per la negazione della realtà russa. [Vedi il mio articolo *Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel* nella *Neue Zeit*, XI 1891 e il mio discorso *V.G. Belinsky*, Ginevra 1898^[18]].

3)[19] Nel 1827 l'hegeliano Henning cominciò a pubblicare gli *Annali della Critica Scientifica* per diffondere e difendere le idee del suo maestro. Ma Henning seguiva una tendenza conservatrice ed il suo giornale non soddisfaceva i Giovani Hegeliani. Nel 1838 A. Ruge e T. Echtermeyer fondarono gli *Annali di Halle della Scienza e dell'Arte tedesca*, a cui venne dato il nuovo nome di *Annali Tedeschi (Deutsche Jalurbücher)*, quando l'ufficio editoriale venne trasferito a Lipsia nel 1841. Sia da un punto di vista religioso che da quello politico gli *Annali Tedeschi* furono di tendenza radicale. Nel 1843 vennero proibiti in Sassonia ed allora Ruge e Marx decisero di pubblicarli a Parigi col titolo di *Annali Franco-Tedeschi*. Fra i suoi collaboratori c'erano Friedrich Engels e H. Heine. Sfortunatamente uscì solo un volume contenente il primo ed il secondo numero. Fra le altre cose conteneva il notevole articolo di Marx *Introduzione alla Critica della Filosofia del Diritto di Hegel* – pubblicata in russo a Ginevra nel 1888, e *Sulla Questione Ebraica*, ed il non meno importante articolo di Engels *Elementi di Critica dell'Economia Politica* che venne ristampato nella *Neue Zeit* n. 8, nel nono anno della sua pubblicazione[20].

La *Gazzetta Renana (Reinische Zeitung)*[21] venne fondata a Colonia da Camphausen, Hansmann ed altri. Marx era il suo collaboratore più attivo e dotato. Nel 1842 [metà Ottobre] ne divenne direttore. In quel periodo non era ancora un socialista[22] ma i suoi attacchi al governo erano già così vigorosi che il giornale sotto la sua direzione durò soltanto alcuni mesi. [Il numero del 17 Marzo 1843 conteneva questa breve nota: «Il sottoscritto dichiara che come risultato *delle attuali condizioni di censura* si è dimesso dall'ufficio editoriale della *Gazzetta Renana. Dr. Marx*». (Corsivo nell'originale). Il 31 Marzo dello stesso anno il giornale fu costretto a cessare la pubblicazione per un decreto governativo del 25 Gennaio. L'ufficio editoriale cessò la pubblicazione alcuni giorni prima del termine, il 28 Marzo]. A proposito, Marx fu quasi contento di questa proibizione. La precedente attività letteraria gli aveva dimostrato l'insufficienza della sua informazione *economica*, ed egli desiderava completarla; la sanzione penale imposta alla *Gazzetta di Colonia*[23] gli diede l'opportunità di impegnarsi nel suo studio. Quando Marx riprese l'attività letteraria e politica aveva già una vasta riserva di conoscenza, ma la cosa più importante è che aveva un nuovo punto di vista della scienza economica che costituì una svolta nella sua storia personale. [I più importanti articoli di Marx in questo giornale sono stati recentemente pubblicati da Franz Mehring nella *Raccolta di Scritti di Karl Marx e Friedrich Engels, dal 1841 al 1850*, vol. I, pp. 208-321. Per i lettori russi questi opuscoli non hanno ancora perso il loro interesse pubblicitario. E' superfluo aggiungere che sono molto importanti nella storia dello sviluppo intellettuale di Marx[24].

Nel Giugno del 1848 Marx, con la collaborazione di Engels, Freiligrath e Wilhelm Wolff (a cui è dedicato *Il Capitale*), fondarono, ancora a Colonia, la *Nuova Gazzetta Renana*. Marx ed i suoi collaboratori vi scrissero già come socialisti convinti nel senso più moderno della parola, cioè nel senso che essa ha nei loro lavori. La *Nuova Gazzetta Renana*, come ammettono anche i suoi nemici, fu l'evento letterario più straordinario del suo tempo. Ma si può e si deve dire di più su di essa: nessun giornale socialista, sia *prima* che *dopo* gli può essere paragonato. Fu proibita nel Giugno del 1849 per il suo aperto appello all'«insubordinazione al governo», il quale stava rapidamente riavendosi dai colpi

infertigli dalla rivoluzione[25].

4)[26] Grazie alla sollecitudine dei censori le idee di Strauss e B. Bauer che Engels menziona, sono ancora poco note ai lettori russi. Quindi non riteniamo superfluo esporle in breve.

La faccenda è come segue. Se siete convinti che la Sacra Scrittura fosse dettata da Dio in persona (il Sacro Fantasma) scegliendo come suo segretario qualche volta un sant'uomo e qualche volta un altro, non tollererete neanche l'idea che essa potesse contenere delle incoerenze [o errori]. Tutto ciò che vi è riferito, per voi ha il significato di un fatto assolutamente indiscutibile. Nel tentare Eva, il serpente pronuncia un discorso degno di un Gesuita insinuante, pieno d'esperienza di vita. Questo è piuttosto strano, ma per Dio niente è impossibile: l'apparente stranezza è soltanto un nuovo esempio della sua onnipotenza. La famosa asina di Balaam entrò in conversazione col suo cavaliere. Anche questo è un fenomeno straordinario, ma per Dio, ecc., ecc., secondo la stessa formula stabilita una volta per tutte. La fede non si imbarazza di nulla [neanche dell'assurdità: *credo quie absurdum*]. La fede è «l'annuncio di cose che speriamo, la rivelazione di cose invisibili, vale a dire la certezza di quello che possiamo vedere ed anche quello che non possiamo vedere, quello che desideriamo ed anticipiamo come se fosse già presente». Per l'uomo religioso l'onnipotenza di Dio, il creatore e signore della natura, è precisamente ciò che egli «desidera» più di tutto. Questo sarebbe stato molto buono, molto toccante ed anche molto durevole se l'uomo nella sua lotta per la sua esistenza contro la natura non fosse stato obbligato ad assaggiare l'«albero della conoscenza del bene e del male», cioè a studiare gradualmente la *legge della natura* stessa. Una volta che ha assaggiato il frutto di quest'«albero» pericoloso non è più così facilmente influenzato dalla finzione. Se egli continua per forza d'abitudine a credere nell'onnipotenza di Dio, la sua fede assume un carattere diverso: Dio recede sullo sfondo, dietro il palcoscenico del mondo, per così dire, e la natura, con le sue leggi eterne ed immutabili sale sul proscenio. Ma i miracoli sono incompatibili con la conformità alla legge; questa non lascia spazio ai miracoli; i miracoli ne precludono la conformità.

La domanda ora è: come possono le persone che sono cresciute nel concetto di leggi immutabili della natura, tener conto dei miracoli della Bibbia? Sono obbligati a *negarli*. Ma la negazione può assumere varie forme in base alla costituzione ed al corso della vita sociale in cui ha luogo la particolare tendenza intellettuale.

I pensatori francesi dell'Illuminismo del XVIII secolo semplicemente risero delle storie della Bibbia, guardandole come una manifestazione di ignoranza e persino di ciarlataneria. Quest'atteggiamento aspramente negativo verso la Bibbia era causato nei francesi dalla lotta che stava allora conducendo il terzo stato contro i «privilegiati» in generale ed il clero in particolare. Nella Germania Protestante d'allora la situazione era diversa. Primo, fin dalla Riforma il clero tedesco ebbe un ruolo del tutto differente da quello dei paesi Cattolici; secondo, in Germania il «terzo stato» era a quel tempo lungi dal pensiero di lottare contro il «vecchio ordine». Questa circostanza pose la sua impronta sull'intera storia della letteratura tedesca del XVIII secolo. Mentre in Francia i rappresentanti istruiti del terzo stato usavano ogni nuova conclusione [ogni nuova ipotesi] della scienza come arma per combattere le idee e le concezioni che erano scaturite dalle vecchie relazioni sociali, in Germania non era tanto un

problema di *sradicare* vecchi pregiudizi, quanto di *accordarli* con le scoperte recenti. Per i pensatori rivoluzionari francesi dell'Illuminismo la religione era il frutto dell'*ignoranza* e della *falsità*; per i sostenitori tedeschi dell'Illuminismo – perfino i più progressisti [per esempio Lessing] – era l'*«istruzione della razza umana»*. Di conseguenza ai loro occhi la Bibbia non era un libro da negare e ridicolizzare; tentarono di *«illuminare»* questo libro per dare alle sue narrazioni un nuovo significato ed allinearle allo «spirito del tempo». Allora cominciò la più ardua analisi della Bibbia.

Nel Vecchio Testamento Dio «parla» in quasi ogni pagina, ma questo non significa che parlasse nella realtà. E' solo una di quelle espressioni figurative a cui sono così inclini gli Orientali. Quando leggiamo che Dio disse una cosa o l'altra, dobbiamo intendere nel senso che egli imprime queste o quelle idee su uno o sull'altro dei suoi adoratori. Lo stesso col serpente tentatore e l'asina di Balaam. Questi animali in realtà non parlavano affatto, suggerivano soltanto certi pensieri ai loro, per così dire, interlocutori. Il Giorno della Pentecoste, come si sa, il Santo Fantasma scese sugli apostoli nella forma di lingue di fuoco. Questa è di nuovo un'espressione figurativa. Con ciò l'autore o gli autori degli *Atti degli Apostoli* intendevano soltanto che questi allora sentirono un veemente attacco di fervore religioso. Tuttavia nell'interpretazione di altri investigatori «illuminati» la faccenda ebbe luogo in maniera piuttosto diversa. Le lingue di fuoco che discesero sugli apostoli rappresentavano un fenomeno del tutto naturale, vale a dire scintille elettriche. Esattamente allo stesso modo, se Paolo divenne cieco sulla via per Damasco, questo è spiegato dall'effetto naturale del lampo, e se il vecchio Anania lo guarì con il contatto delle sue mani, come ben si sa questi uomini vecchi hanno spesso le mani molto fredde, ed il freddo calma l'infiammazione. Se Gesù riportò in vita molte persone morte, questo è spiegato dalla circostanza piuttosto semplice che egli non doveva trattare con cadaveri ma con organismi viventi in deliquio. La sua stessa morte sulla croce fu solo apparente. Nell'interpretazione del Dott. Paulus, ben noto a suo tempo^[27], lo stesso Gesù fu sorpreso (*woll verwunderung*) del suo inatteso ritorno in vita. Infine non ci può essere dubbio sulla sua ascesa in cielo, perché gli evangelisti stessi sono estremamente vaghi su questo punto: dicono che venne portato in cielo (Marco), ma questo non significa che la sua anima fu portata in cielo *dopo la sua morte*? E poi, su quali basi sarebbe accaduto agli evangelisti di riferire di cose che né un naturalista né un astronomo «capace di calcolare quanto tempo impiegherebbe una palla di cannone a raggiungere ... Sirio», avrebbero potuto credere? E' superfluo dire che *questo genere* di critica dei Vangeli è completamente inconsistente e che testimonia nei suoi rappresentanti la completa mancanza di un vero atteggiamento critico sulla questione. [Poteva essere buono ed utile come primo passo, ma il primo passo, già fatto da Spinoza, doveva essere seguito dal secondo, ed i pensatori tedeschi dell'Illuminismo non fecero quel *secondo* passo.]

Tutto il merito di Strauss (1808-74) consistette nel mettere fine ai tentativi infruttuosi di «rendere possibile l'impossibile e rendere storicamente concepibili cose che mai accaddero nella storia». Strauss guardò i racconti dei Vangeli non come descrizioni (più o meno accurate, più o meno distorte) di eventi attuali, ma solo come *miti* inconsapevolmente costruiti nelle comunità Cristiane che esprimono l'idea del Messia al momento della sua origine. Allo stesso modo i discorsi di Gesù, specialmente il più elevato di essi, citati nel cosiddetto Vangelo di Giovanni erano, secondo Strauss, di

più tarda elaborazione. Nel suo ragionamento conclusivo sulla *Vita di Gesù* espone così l'idea che allora sosteneva dell'origine del mito del Vangelo:

«Nei miei primi lavori suggerivo l'idea del mito come chiave per le storie evangeliche dei miracoli ed altre dicerie che sono contrarie al punto di vista storico. Invano, dicevo, sono stati fatti tentativi di presentare storie come la stella che apparve agli Uomini Saggi, la trasfigurazione, l'alimento miracoloso delle folle e così via, simili ai processi naturali; ma è anche impossibile credere che cose così innaturali accaddero realmente, le narrazioni di questo genere devono essere considerate finzioni. Rispondendo alla domanda di come le persone giungessero ad immaginare, al tempo dell'origine dei Vangeli, tali cose su Gesù, prima di tutti ho riferito dell'allora attesa del Messia. Dicevo, una volta che alcune persone prima e molte altre poi, erano giunte a considerare Gesù il Messia, pensarono che al Messia dovesse accadere tutto come nelle profezie e nelle parabole del Vecchio Testamento e nelle spiegazioni correnti. Non importa come fu che per il senso comune Gesù fosse un Nazzareno, dato che il Messia era figlio di David, egli doveva essere nato a Betlemme perché Michea aveva profetizzato così. Non importa quanto severamente Gesù condannasse la passione dei suoi compatrioti per i prodigi, il primo salvatore del popolo, Mosè, aveva fatto miracoli, e quindi l'altro salvatore, il Messia cioè Gesù, fu costretto a fare miracoli. Isaia aveva profetizzato che a quel tempo, cioè al tempo del Messia, il cieco avrebbe visto, il sordo avrebbe udito, lo zoppo avrebbe saltato come un cervo e la lingua del muto si sarebbe sciolta; così si seppe in dettaglio quali miracoli Gesù, in quanto Messia, dovesse fare. Fu così che nelle prime Comunità Cristiane le storie su Gesù poterono ed anzi dovettero essere immaginate senza la consapevolezza che fossero finzioni ... Secondo tale concezione la composizione dei miti ad opera dei primi Cristiani è posta sullo stesso livello dell'origine di altre religioni. Il progresso della scienza nel campo della mitologia è precisamente quello di aver capito che un mito nella sua forma originaria non è un'invenzione intenzionale e consapevole di una singola persona, ma il prodotto della coscienza comunitaria di un popolo o di un circolo religioso, prima effettivamente lanciato da una singola persona, ma poi creduto precisamente perché quella singola persona diventa così il portavoce della convinzione generale; il mito non è una confezione con cui un uomo intelligente copre una sua idea ad uso ed identificazione di una folla ignorante; ma solo con la storia ed anche nella forma della storia che racconta, egli diventa consapevole della sua stessa idea altrimenti a lui incomprensibile nella sua forma pura ...

«Ma più i miti evangelici prendono, almeno in parte, un nuovo carattere indipendente, più è difficile ignorare che i loro autori non comprendessero che stavano spacciando per eventi reali solo la loro immaginazione. Chi per primo riportò la nascita di Gesù a Betlemme poteva onestamente crederci, dato che il profeta Michea aveva predetto che il Messia sarebbe venuto da Betlemme. Dall'altro lato, quello che per primo narrò che alla morte di Gesù il velo del tempio fu lacerato a pezzi (Matteo, 27, 51) deve aver saputo, sembra, che stava raccontando qualcosa che non aveva visto, di cui non aveva udito, non aveva egli stesso immaginato. Esattamente in questo caso un'espressione figurativa come quella dell'*Epistola agli Ebrei* (10, 19), dove si dice che la morte di Gesù ci ha aperto la via attraverso il velo del tempio del Santo dei Santi, poteva essere facilmente compreso dagli ascoltatori in senso letterale, e così la storia poteva nascere senza alcuna consapevole invenzione. Esattamente allo stesso modo la storia della chiamata dei quattro apostoli ad essere pescatori di uomini poteva essere trasmessa nella forma che la pesca a cui li chiamò Gesù sarebbe stata molto più produttiva della loro precedente occupazione a buon mercato, e da questo, continuando a passare da una persona all'altra, la storia della pesca

miracolosa (Luca, 5) poteva facilmente essere nata da sola. Anche le informazioni che diedero origine alla storia della resurrezione di Cristo a prima vista sembrano essere o eventi veri o un'innegabile e consapevole bugia. Ma anche qui, se esaminiamo attentamente la faccenda, vediamo che non è così. In un ragionamento con un Cattolico, un ebreo avrebbe potuto dire: "Non meravigliarti che la tomba sia vuota quando avete rubato il corpo". "Noi lo abbiamo rubato"? Poteva aver replicato il Cristiano, "Come avremmo potuto quando stavate proteggendo la tomba così da vicino?" Egli avrebbe potuto dire così perché lo supposeva, ma il narratore successivo, usando le stesse parole avrebbe potuto comunicare la più grande certezza: "la tomba era protetta". Allora sarebbe stato detto che essa era sigillata, poiché si era ricordato del sigillo di Daniele, la cui tana del leone serve come simbolo per la tomba di Gesù ... Oppure l'Ebreo poteva aver detto: "Forse ti è apparso dall'altro mondo come visione incorporea". "Come mai una visione incorporea"! avrebbe obiettato il Cristiano. "Ma via, egli aveva ancora le ferite delle unghie (questo era piuttosto ovvio per il Cristiano), le mostrò". Nella narrazione successiva si sarebbe potuto aggiungere il fatto delle ferite; tali racconti avrebbero potuto nascere in completa onestà, sebbene del tutto contrari alla verità storica»[28].

Non c'è dubbio che l'idea di Strauss era un enorme passo avanti rispetto alle idee dei suoi predecessori menzionate sopra. Ma non è difficile vedere che anch'egli aveva certi difetti.

«Il cambiamento che subiscono i fatti storici passa attraverso la tradizione orale, la crescita dei miti indicati da Strauss, in una parola, la leggenda popolare cristiana spiega solo le caratteristiche comuni a tutti i Vangeli o loro versioni note per il carattere accidentale e non intenzionale e quindi tradiscono una tendenza non chiara, e non sono peculiari a qualcuna di queste esposizioni. Ma quando, al contrario, vediamo certi tratti caratteristici prodotti costantemente in uno dei Vangeli, mentre sono assenti dal resto della trattazione, non possiamo più spiegarli da motivi comuni all'inizio della leggenda Cristiana; dobbiamo riconoscere in essi l'influenza di opinioni ed interessi peculiari all'autore del libro o al gruppo di Cristiani di cui egli è il portavoce. E quando questo carattere particolare è manifesto non solo in alcuni punti isolati del lavoro ma l'intero lavoro sembra concepito in modo da rivelarli, quando lascia il suo marchio sulla sistemazione del materiale, la cronologia, i dettagli accessori della narrazione e lo stesso stile; quando il lavoro contiene dissertazioni lunghe o conversazioni non conservate nella leggenda – tutte circostanze che colpiscono nel quarto Vangelo ed anche nel terzo, sebbene in grado minore – possiamo essere certi di essere in presenza non di una semplice pubblicazione di leggende religiose, ma del lavoro intenzionale dello scrittore»[29].

La teoria mitologica di Strauss, di conseguenza, è lontana dallo spiegare tutto. Strauss stesso si convinse di questo in seguito. Nel suo ultimo argomento nella *Vita di Gesù* diede uno spazio molto più ampio «all'opera deliberata degli scrittori», ma nel periodo a cui si riferisce Engels, cioè negli anni quaranta, egli non aveva ancora notato il lato debole della sua idea così vigorosamente attaccata da Bruno Bauer.

Bauer (1809-82) contesta a Strauss una tendenza verso il *mistico e il soprannaturale* perché nella sua teoria del mito «il fattore principale è la tendenza generale, la tribù, la comunità religiosa», e non c'è spazio per *l'attività di mediazione dell'auto-coscienza*. «L'errore di Strauss», dice, «non consiste

nell'indicare una certa forza generale (vale a dire la forza della tradizione), ma nel far lavorare questa forza esclusivamente in una forma generale, del tutto nella sua generalità. Questa è una visione religiosa, fede nei miracoli, la riproduzione delle idee religiose dal punto di vista della critica, volgarità religiosa ed ingratitudine verso l'auto-coscienza». ... L'opposizione tra le idee di Strauss da un lato, e Bauer dall'altro, è un'«opposizione tra tribù ed auto-coscienza, la sostanza ed il soggetto»[30]. In altre parole, Strauss indica l'aspetto inconscio delle narrazioni evangeliche, mentre Bauer dice che nel processo storico della loro formazione esse attraversano la coscienza delle persone che le *hanno deliberatamente composte* per qualche proposito religioso. Questo è perfettamente visibile nel Vangelo di Giovanni[31] che creò un Gesù del tutto speciale, assolutamente diverso da quello di altri Vangeli. Ma anche gli altri evangelisti non erano affatto innocenti da tale composizione. Il cosiddetto Luca, ritaglia e mette di nuovo insieme come gli pare il Vangelo scritto dal cosiddetto Marco; il cosiddetto Matteo, che scrisse dopo di loro, tratta Luca e Marco senza tante cerimonie, tentando di conciliarli l'uno all'altro e di adattare i loro racconti alle idee religiose ed alle lotte del suo tempo. Ma ancora non riesce in questo compito per niente facile. E' confuso nelle contraddizioni più assurde. Eccone un esempio.

Matteo dice che Gesù dopo essere stato battezzato fu condotto nel deserto dallo Spirito per essere tentato dal diavolo. La domanda è: perché lo Spirito, cioè Dio, ha bisogno di tentare Gesù tramite il diavolo? «Perché ... avrebbe potuto sapere che colui che ha appena chiamato il suo adorato figlio» (al battesimo – G.P.) «era inaccessibile alla tentazione»[32]. Ma il fatto è che Matteo nella sua narrazione era confuso. Egli non desiderava semplicemente «copiare ciò che aveva letto negli scritti dei suoi predecessori, ma voleva spiegarlo e dargli una coesione interna»[33]. Lesse in Luca e Marco che lo Spirito condusse Gesù nel deserto, dove di fatto venne tentato dal demonio. Così decise che lo Spirito condusse Gesù nel deserto allo scopo di tentarlo con l'aiuto del diavolo. E questo è ciò che scrisse nel Vangelo, non notando in quale situazione ridicola era entrato il suo dio onnisciente nel trovare necessario tentare il suo stesso figlio. Ed ecco un esempio più vivido. Le «profezie» di Isaia circa la «voce che piange nella regione selvaggia» («prepara la via del Signore»). Allo scopo di adempiere alle «parole del profeta», Marco e Matteo fanno pregare «nel deserto» Giovanni Battista. Matteo nomina persino il deserto – il Deserto di *Giudea*. Poi evidentemente ripetendo le parole di Marco e Luca riferisce che molte persone pentite vennero da Giovanni che le battezzò nel Giordano. Ma è sufficiente dare uno sguardo alla mappa della Palestina per vedere che era assolutamente impossibile fisicamente per Giovanni battezzare i penitenti nel Giordano se stava pregando nel Deserto di Giudea, che è molto distante dal fiume[34]. [Questi errori si devono considerare come cantonate *personali* del narratore.]

Distinguendo le caratteristiche personali degli evangelisti dalla vita di Gesù che per qualche ragione li colpì, il fedele o anche il sentimentale alla buona compone a proprio uso personale una figura più o meno attraente di «redentore» secondo le sue concezioni, gusti ed inclinazioni. La critica di Strauss aveva reso molto difficile questa costruzione di un mosaico di Cristo, ma Bauer con la sua critica ai Vangeli[35], minacciò di renderla assolutamente impossibile: egli non riconobbe affatto Gesù come figura storica. E' quindi facile comprendere l'orrore che suscitò nelle persone pie e «rispettabili». Fu

privato del diritto d'insegnare nella facoltà teologica dell'Università di Bonn (dove era professore assistente), e venne duramente censurato in parecchi opuscoli, articoli e rapporti di facoltà. Ma la Germania degli anni quaranta del XIX secolo non era più quella del XVIII secolo. La tempesta della rivoluzione del 1848 si stava avvicinando; stava crescendo l'agitazione fra i settori progressisti della popolazione tedesca, come si dice, non giornalmente, ma di ora in ora; i rappresentanti letterari di questi settori non erano affatto imbarazzati delle conclusioni della loro critica opposte alle idee ufficiali; al contrario, stavano diventando sempre più permeati dalla tendenza alla negazione. B. Bauer rispose molto aspramente agli attacchi dei suoi «rispettabili» oppositori, non risparmiando né la religione in generale, né lo «Stato cristiano». Suo fratello Edgar mostrò un vigore ancora più grande e per il suo *Disputa Critica fra Chiesa e Stato*, pubblicato a Berna nel 1844, venne imprigionato in una fortezza. Non occorre dire che un tale metodo di discussione usato dai difensori del sistema non poteva essere ritenuto molto encomiabile, ma si deve considerare anche che nel suo lavoro Edgar Bauer andò così lontano che le sue idee ora potrebbero terrorizzare molti rappresentanti «progressisti» della letteratura russa. Egli non riconosceva né dio, né la proprietà privata, né lo Stato. Andò così lontano che *non* si poteva andare *oltre* nella direzione della negazione. Ma no, ci siamo sbagliati: si poteva e si doveva fare il passo più decisivo in questa direzione: si poteva e si doveva porre la domanda: Quanto è forte l'arma della critica? Quanto era fondata la sua negazione? O, in altre parole, in che misura si era liberata dai pregiudizi che stava attaccando? Questa domanda venne posta dalle persone che andarono oltre i fratelli Bauer, da Marx ed Engels nel loro libro *La Sacra Famiglia*^[36]. Venne fuori che la «critica critica» si basava completamente sullo stesso idealismo che stava furiosamente combattendo. Questo era il suo principale difetto. Finché B. Bauer basandosi sul diritto di auto-coscienza analizzava le storie del Vangelo, poteva sferrare molti colpi pesanti ai pregiudizi che il tempo aveva reso sacri; ma quando egli e suo fratello giunsero alla critica dello «Stato» ed alla valutazione di grandi eventi come quelli in Francia alla fine dell'ultimo ed all'inizio del secolo attuale, arrivarono a conclusioni in parte completamente sbagliate ed in parte incoerenti e poco convenienti. Né poteva essere altrimenti. Dire che una particolare forma sociale è opposta alla mia «auto-coscienza» non è equivalente a definire il suo significato storico. Ma senza la valutazione del suo significato non si può comprenderla correttamente o combatterla con qualche seria speranza di successo. Marx ed Engels fecero precisamente ciò che era suggerito dall'intero corso dello sviluppo del pensiero filosofico nel XIX secolo: una volta rotto con l'idealismo, si doveva rompere anche con l'«auto-coscienza» dispotica, si dovevano trovare ed indicare le cause che *a loro volta* la determinano. Non è questo il luogo per discutere se Marx ed Engels riuscirono nel compito che intrapresero, giudichi il lettore dai loro lavori. Dobbiamo solo notare che il radicalismo astratto dei fratelli Bauer sotto molti aspetti ci richiama il «metodo sociologico soggettivo» russo; gli stessi incessanti riferimenti alla «critica» ed allo «spirito critico» (chiamato nel nostro paese «pensiero critico»), la stessa inabilità a penetrare col pensiero nel processo critico che accade *all'interno delle stesse relazioni sociali* e che determina l'«auto-coscienza» del popolo. Sarebbe molto interessante ed estremamente istruttivo un saggio particolare che tracciasse un parallelo tra gli argomenti avanzati da Edgar Bauer (*La Lite della Critica*, quarto capitolo) contro Hegel da un lato, e le obiezioni fatte da Nikolai Mikhailovsky a Spencer

dall'altro[37]. Un tale parallelo mostrerebbe quanto ci sia poco di nuovo nel famigerato metodo soggettivo. Mostrerebbe anche come tutta l'originalità dei sociologi soggettivi russi giunge alla ripetizione degli errori degli altri, da tempo individuati e corretti dai pensatori dell'Europa occidentale.

5)[38] Non avendo qui né la necessità né la possibilità di entrare nei dettagli sulla vita di Feuerbach, ci limiteremo ad alcune righe dalla *Storia della Filosofia Moderna* di Überweg-Heinze[39] (p. 394 della traduzione russa).

«Nato nel 1804 ... figlio del famoso criminologo Anselm Feuerbach, studiò teologia e ... divenne Hegeliano. Dal 1824 visse a Berlino, dove partecipò alle lezioni di Hegel e si dedicò interamente alla filosofia. Nel 1828 divenne professore ad Erlangen e dal 1836 visse nel villaggio di Bruckberg, tra Ansbach e Bayreuth, e dal 1869 visse a Rechenberg vicino a Norimberga, (in condizioni difficili) e morì nel 1872».

Anche i contenuti dell'*Essenza del Cristianesimo* possono essere esposti in poche parole[40].

Dice Feuerbach: «La religione è l'auto-coscienza inconsapevole dell'uomo». Nella religione l'uomo deifica sé stesso, la sua «essenza». L'essenza di Dio è l'essenza dell'uomo, o per esprimerci meglio, l'essenza dell'uomo purificato, liberato dai limiti della persona individuale. «La perfezione di Dio», dice Leibniz nei *Saggi di Teodicea*, «è la perfezione delle nostre anime, ma egli la possiede in tutta la sua pienezza ... in noi c'è un certo potere, una certa conoscenza, una certa bontà, tutti questi attributi sono completamente inerenti in Dio». Questo è vero, e significa solo che «tutte le qualità di Dio sono qualità dell'uomo». Ma l'uomo religioso non è consapevole della deificazione della sua propria essenza. La oggettivizza, cioè «la contempla e l'onora come in un altro essere, separato da sé ed esistente in modo indipendente». La religione è il frazionamento dell'uomo in due, la sua separazione da sé stesso. Ne segue una doppia conclusione.

In primo luogo Hegel ha assolutamente distorto la verità quando ha detto: «ciò che l'uomo conosce di Dio è la conoscenza che Dio ha di sé stesso», o in altre parole, «Dio conosce sé stesso nell'uomo». Nella realtà è proprio il contrario: l'uomo conosce sé stesso in Dio e «ciò che l'uomo sa di Dio, è ciò che l'uomo sa di sé stesso». Gli attributi di Dio cambiano in base a ciò che l'uomo pensa e sente, «qualunque sia il valore dell'uomo, questo e null'altro è il valore del suo Dio ... la religione è la rivelazione solenne dei tesori ignoti dell'uomo, l'aperta confessione del suo piacere per i segreti». Qualsiasi passo avanti nella religione è un passo avanti nella conoscenza dell'uomo di sé stesso. Cristo, l'incarnazione di Dio, è «la personalità divina conosciuta all'uomo ... la felice certezza che Dio esiste, ed esiste nella stessa forma in cui è necessario e desiderabile che dovesse esistere ... Ecco perché l'ultimo desiderio della religione è adempiuto solo in Cristo, il segreto del sentimento religioso rivelato (rivelato naturalmente nel linguaggio figurativo caratteristico della religione); ciò che in Dio è essenza, in Cristo diventa manifestazione ... in questo senso la religione Cristiana può essere chiamata religione assoluta». Le religioni orientali, per esempio l'Induismo, parlano anche dell'incarnazione di Dio, ma in esse queste incarnazioni hanno luogo troppo spesso e «per questa stessa ragione perdono tutto il loro significato». In esse il Dio incarnato non diventa *persona*, cioè un *uomo*, poiché senza una persona non c'è l'uomo.

In secondo luogo, poiché nella religione l'uomo sta trattando con sé stesso come con un essere separato, al di fuori ed opposto a sé; poiché la religione è soltanto l'auto-coscienza *inconscia* in un uomo, essa conduce inevitabilmente ad una serie di contraddizioni. Quando il credente dice che Dio è amore, nella sostanza dice solo che l'amore è superiore ad ogni cosa al mondo. Ma nella sua coscienza religiosa, l'amore è degradato al livello di un *attributo* di un essere separato, *Dio*, che ha il significato di amore addirittura indipendentemente dall'amore. Per l'uomo religioso credere in Dio diventa una condizione indispensabile per un atteggiamento cordiale, amorevole verso il suo vicino. Egli odia l'ateo in nome di questo stesso amore che professa e divinizza. Così il credere in Dio, distorcendo l'atteggiamento dell'uomo verso la sua stessa essenza, distorce i rapporti reciproci fra le persone. Diventa una fonte di formalismo e di tutti gli orrori che l'accompagnano. Esso danneggia in nome della salvezza, diventa violento in nome della beatitudine. Dio è un'illusione, ma quest'illusione estremamente dannosa incatena la ragione, uccide la naturale inclinazione dell'uomo alla verità ed alla bontà ... Ecco perché *la ragione che è diventata auto-coscienza deve distruggerla*. E non è difficile farlo. Ha solo bisogno di rovesciare tutte le relazioni create dalla religione. Ciò che nella religione è un *mezzo* (per esempio la virtù, che serve come mezzo per acquisire la felicità eterna) deve diventare un *fine*; ciò che nella religione è cosa subordinata, secondaria, una *condizione* (per esempio l'amore per un vicino – la *condizione* per il favore di Dio nei nostri confronti) deve diventare la cosa principale, la *causa*. «*La giustizia, la verità e la bontà contengono le loro sacre basi in loro stesse, nelle loro qualità. Per l'uomo non c'è essere superiore all'uomo*».

[Nel 1902 l'ufficio editoriale del *Movimento socialista*, intraprese un'ampia inchiesta sull'atteggiamento dei partiti socialisti dei diversi paesi verso il *clericalismo*^[41]. Questo problema ora ha un'ovvia importanza *politica*. Ma per risolverla correttamente, prima di tutto dobbiamo chiarirci un altro problema *teorico*: *l'atteggiamento del socialismo scientifico verso la religione*. Quest'ultimo problema non è analizzato affatto dall'odierna letteratura internazionale socialista. Ed è una grave mancanza che si spiega precisamente col «*praticismo*» della maggioranza dei socialisti odierni. Dicono: la religione è un affare personale. E' vero, ma solo in un senso preciso e limitato. Non occorre dire che il partito socialista in ogni singolo paese agirebbe in modo molto *imprevedente* se rifiutasse d'accettare nelle sue fila un uomo che riconosce il suo programma ed è pronto a lavorare al suo adempimento, ma allo stesso tempo conserva ancora certi pregiudizi religiosi. Tuttavia sarebbe anche più sconsiderato, per ogni partito, rinunciare alla teoria che sta alla base del suo programma. E la teoria – il *socialismo scientifico* moderno – rifiuta la religione, come prodotto di un'idea sbagliata della natura e della società, e la condanna come ostacolo allo sviluppo generale del proletariato. *Non abbiamo il diritto* di chiudere le porte della nostra organizzazione ad un uomo che è infettato dal credo religioso; ma *siamo obbligati* a fare il possibile per distruggere questa fede o almeno prevenire – naturalmente con armi spirituali – il nostro compagno credente dal diffondere i suoi principi fra i lavoratori. Una coerente visione socialista è in disaccordo assoluto con la religione. Quindi non sorprende che i fondatori del socialismo scientifico avessero un atteggiamento nettamente negativo verso di essa. Engels scrisse: «Dobbiamo rimuovere dal nostro sentiero tutto quello che ci appare sotto la bandiera del sovrumano e del soprannaturale ... Ecco perché dichiariamo una volta per tutte guerra alla

religione ed alle concezioni religiose»[42]. Marx chiamò la religione l'oppio con cui le classi superiori tentano di addormentare la coscienza dei popoli e disse che per abolire la religione come felicità immaginaria del popolo, si deve chiedere la sua vera felicità. Ed aggiunse: «La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, dia forma alla sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova attorno a sé stesso e perciò attorno al suo autentico sole»[43]. Questo è tanto vero che, nel nostro paese, tutti quei primi «marxisti», che a causa delle loro posizioni borghesi non desiderano né possono desiderare che il proletariato possa diventare completamente sobrio, sono ora ritornati nella piega del credo religioso[44].

6)[45] Engels usa la parola «*belles-lettres*» e «letterario» in un senso non usato in Russia. Da qui può sorgere un'incomprensione: «Com'è», può chiedersi il lettore, «che il "vero" socialismo è degenerato nelle poco attraenti *belles-lettres*? E' forse che i suoi seguaci scrissero mediocri romanzi e racconti tendenziosi»? Ma il punto è che i tedeschi classificano fra le *belles-lettres* (le cosiddette *schönen Wissenschaften*) non solo le poesie (*Dicktkunst*) ma anche l'oratoria (*Redekunst*). Ecco perché la degenerazione del vero socialismo nelle *belles-lettres* significa la sua degenerazione nella retorica senz'attrattiva, come la metterebbe uno scrittore russo. Vogliamo ricordare che in Belinsky la parola «*belles-lettres*» non aveva lo stesso significato che gli abbiamo appena dato.

[Sul socialismo tedesco o «vero» socialismo, Cf. F. Mehring Storia della Socialdemocrazia Tedesca, vol. I, pp. 199-203[46] prima edizione.]

Mehring caratterizza in grande dettaglio questa tendenza nelle sue note esplicative alle opere di Marx ed Engels, da lui pubblicate (*Dei Lasciti Letterari*, ecc., vol. II, pp. 349-74). Il libro del Professor Adler, *Storia dei primi movimenti sociopolitici in Germania* è interessante su questo aspetto principalmente per gli estratti che contiene dei lavori dei «veri» socialisti, specialmente di M. Hess e K. Grün. Una caratterizzazione scientifica di quest'ultimo è contenuta nell'articolo di Marx: *Karl Grün: Il Movimento Sociale in Francia e Belgio o la storiografia del vero socialismo*[47] che originariamente fu pubblicato nel *Westphälischen Dampfboot*[48], Agosto-Ottobre 1847, e fu poi ristampato nella *Neue Zeit* n. 1-6, 1899-1900. Infine si devono menzionare alcune pagine di straordinaria sostanza e correttezza, benché molto rigorose, del *Manifesto del Partito Comunista* sul vero socialismo. (Cap. III, pp. 29-33 della mia traduzione, edizione del 1900). Gli articoli del sig. Struve nella *Neue Zeit* (n. 27-28 del 1895-96 e n. 34-35 del 1896-97) ora hanno perso quasi tutto il loro interesse. Il primo espone il contenuto di due articoli di Marx, uno dei quali pubblicato integralmente da Mehring (l'articolo su Hermann Kriege, *Dei Lasciti Letterari* col. II, pp. 415-45) e l'altro (su Karl Grün) ristampato nel numero sopra citato della *Neue Zeit*; il secondo articolo del sig. Struve, *Studi ed osservazioni sullo sviluppo embrionale del socialismo scientifico* è dedicato alla «*storia dell'idea della lotta di classe*». Il sig. Struve non dimostrava né potrà dimostrare ciò che dice. (Per il lettore interessato al problema mi permetto di riferirmi alla mia prefazione al *Manifesto del Partito Comunista*, (edizione 1900.) L'articolo del sig. Struve è interessante solo da un punto di vista: ci mostra l'alto livello del sig. Struve nel 1896-97, nonostante tutti i difetti del suo pensiero e tutte le lacune della sua istruzione, rispetto a quello a cui è

sprofondato nel suo *Ovsobozhdeniye*[49]. Che l'uomo «si sia sviluppato dalla scimmia» è una cosa molto gratificante, ma non c'è niente di più triste della trasformazione opposta – dall'uomo alla «scimmia».

I «veri» socialisti tedeschi errarono *nella teoria* non avendo alcuna idea dell'economia in generale, e della lotta di classe in particolare; *nella pratica* la loro colpa peggiore fu l'atteggiamento negativo verso «la politica». Gli attacchi di Karl Grün al movimento liberale della borghesia tedesca d'allora sarebbero prontamente sottoscritti adesso da qualsiasi nostro conservatore. Marx fu estremamente severo nella condanna di quest'enorme errore; un altro dei molti servizi che ci ha reso. Ma nel condannare i «veri» socialisti si deve ricordare che la questione dell'atteggiamento socialista verso la politica fu risolto in modo sbagliato dai socialisti Utopisti *in tutti i paesi*. La Russia non fa eccezione alla regola; anche i nostri Narodniki e Narodovoltsi affrontarono molto male questo problema. Rispetto ai compiti politici della classe operaia fra i *Social-Democratici* russi si sono diffuse idee piuttosto strane; è sufficiente ricordare le chiacchiere sulla *presa del potere* dei Social-Democratici durante la rivoluzione *borghese* ora imminente. I suoi sostenitori dimenticano che la dittatura della classe operaia sarà possibile ed opportuna solo dove si tratti di una rivoluzione *socialista*. Questi sostenitori (che si riunivano attorno al giornale *Proletary*[50]) stavano ritornando al punto di vista politico dell'ultima tendenza di Narodnaya Volya. I fondatori del socialismo scientifico avevano una concezione diversa della presa del potere.

«La cosa peggiore che possa capitare ad un leader di un partito estremo», dice Engels nel suo libro *La Guerra dei Contadini in Germania*, «è d'essere costretto a prendere il potere in un'epoca in cui il movimento non è ancora pronto per il dominio della classe che rappresenta, e per la realizzazione delle misure che tale dominio implica. Ciò che egli può fare non dipende dalla sua volontà ma dal livello delle contraddizioni tra le varie classi e dal livello di sviluppo degli strumenti materiali d'esistenza, dallo sviluppo delle condizioni della produzione e commercio su cui si fondano sempre le contraddizioni di classe. Egli è legato alle dottrine ed alle richieste fino ad ora proposte che, ancora, non provengono dai rapporti di classe *del momento*[51], o dal livello della produzione e commercio più o meno *casuale*[52], ma dalla sua comprensione più o meno penetrante del movimento sociale e politico. Così, necessariamente egli si trova in un dilemma insolubile. Ciò che *può* fare contraddice tutte le sue azioni precedenti, i principi e gli interessi immediati del suo partito, e ciò che *dovrebbe* fare non può essere fatto. In una parola è costretto a rappresentare non il suo partito o la sua classe, ma la classe per il cui dominio il movimento è maturo. Nell'interesse del movimento è obbligato a portare avanti gli interessi di una classe estranea, ed alimentare la sua classe con frasi e promesse, con l'asserzione che gli interessi di questa classe estranea sono i loro stessi interessi. Chiunque si ponga in quest'imbarazzante posizione è irrimediabilmente perso»[53]. (Da me citato ne *Le Nostre Differenze*, pp. 288-89.)

[Sarebbe utile per Lenin ed i Nietzscheiani e Machisti che lo circondano, esprimere questo stesso pensiero. Ma ci sono basi per temere che questi «superuomini» abbiano perso la capacità di pensiero[54].

[Note alla Prima Edizione in Versione Originale]

Fine della Nota 6

Sul «vero socialismo» tedesco vedi il *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels (una nuova traduzione russa è stata pubblicata a Ginevra nel 1882) ed anche Adler (non Adler il leader della Social-Democrazia austriaca) nel suo *Storia dei primi movimenti sociopolitici in Germania*. In questo stesso libro – che a proposito, è lungi dall'essere soddisfacente – il lettore leggerà anche dell'attività di Karl Grün. Il «vero» socialismo tedesco fu una delle varietà del socialismo Utopistico, ma non conteneva alcuna traccia dei profondi pensieri per i quali i lavori di Utopisti come Robert Owen, Saint-Simon e Fourier sono ad ogni passo degni di nota. I sostenitori del «vero socialismo» insorsero contro «la politica» e non poterono comprendere affatto cosa fosse la lotta di classe. E' risaputo che certi russi non meno «veri» socialisti, peccano allo stesso modo. Sulla questione della «politica» ora tutti ragionano in modo diverso dai «veri» socialisti, tutti la ammettono come necessità. Ma questo non significa ancora che ne abbiamo tutti un'idea corretta. Chiunque contrapponga il socialismo alla politica, chiunque non capisca che ogni lotta di classe è lotta politica, chiunque dica, per esempio, «impegniamoci prima in politica, rovesciamo l'autocrazia, e poi andiamo al socialismo», un tale uomo non è un capello al di sopra delle idee dei socialisti Utopisti, non capisce la politica della classe operaia e difenderà, con ogni probabilità, una politica che di sicuro non ha rapporto diretto coi compiti politici dei socialisti.

Fine della Nota 7

Così per esempio sappiamo che, secondo l'insegnamento di Kant, le cose in sé quando agiscono su di noi, ci danno materiale che è elaborato dalla nostra coscienza. Ma come Überweg nota correttamente (p. 233 della traduzione russa della sua *Storia della Filosofia Moderna*), «l'azione contiene le nozioni di tempo e di causa, che, come forme a priori, Kant ammette che hanno significato solo entro il mondo dei fenomeni, non al di là di esso». Potrebbero essere indicate molte contraddizioni simili, ma naturalmente non in questa breve nota.

Alcuni «filosofi» tedeschi e russi amano spaziare sul soggetto dell'inconoscibilità delle «cose in sé». Sembra loro che nel far questo esprimano verità molto profonde, ma è solo un grave errore. Hegel aveva perfettamente ragione quando mostrava che una «cosa in sé» non è altro che l'astrazione da ogni proprietà definita, una vuota astrazione di cui *niente può essere conosciuto* per la stessa ragione che è un'astrazione da ogni attribuzione. Non sappiamo cosa sia una cosa in sé ... Ovviamente no. La domanda «cos'è?» presuppone proprietà definite della cosa che dev'essere indicata; ma una volta che *facciamo astrazione da tutte le proprietà della cosa*, naturalmente non possiamo rispondere alla domanda, perché l'impossibilità di rispondere è già contenuta nella domanda. L'idealismo trascendentale «trasporta» nella coscienza tutte le proprietà delle cose, in relazione sia alla forma che al contenuto. E' comprensibile che da questo punto di vista, dipenda solo da me, dal soggetto, che la foglia o l'albero mi appaia verde e non nero; il sole rotondo e non quadrangolare; lo zucchero dolce e

non amaro, e che quando l'orologio suona le *due*, io percepisco i suoi colpi in successione, non simultaneamente, e che non considero il primo colpo né come l'effetto né come la causa del secondo, ecc. (*Scienza della Logica*, vol. I, cap. I, p. 55; cap. II, p. 150).

Ma scusi, può obiettare il lettore, il colore o il suono non è qualcosa del tutto soggettivo? La percezione del colore e del suono non è la stessa cosa del movimento che lo causa? Affatto, ma «ogni vibrazione o trasmissione del suono secondo l'intensità, tono e durata che noi sentiamo, corrisponde ad un ben definito cambiamento nel movimento del suono nella realtà. Suono e luce come sensazioni sono prodotti dell'organizzazione dell'uomo; ma le cause delle forme e dei movimento che vediamo, come le modulazioni del suono che udiamo in effetti si trovano al di fuori di noi» (Sechenov, *Pensiero oggettivo e Realtà*, nella raccolta *Hunger Relief* pubblicata nel *Russkije Vedomosti* p. 188). E generalmente,

«qualunque oggetto esterno può essere in sé, indipendentemente dalla nostra coscienza – anche se è garantito che le nostre impressioni siano solo segni convenzionali – resta il fatto che la somiglianza o la differenza dei segni che percepiamo corrisponde ad una vera somiglianza o differenza. In altre parole, le somiglianze o le differenze che l'uomo trova negli oggetti che percepisce sono somiglianze o differenze vere» (Sechenov, *Ibid.*, p. 207).

Questo non può essere confutato e di conseguenza non si può parlare di *inconoscibilità* delle cose in sé, anche se accadeva a qualcuno di parlare di queste «cose» dopo che Hegel aveva mostrato l'origine *logica* di tali presunte cose. Le nostre sensazioni sono nei loro stessi simboli^[55] che ci informano di cosa stia accadendo nella realtà. I simboli non assomigliano agli eventi che essi comunicano, ma possono somigliare *con totale fedeltà* sia agli eventi stessi, e – ciò che è più importante – sia ai rapporti esistenti fra di essi. Engels dice che la teoria di Kant è confutata meglio di tutti dall'esperimento e dall'industria. Le parole che abbiamo citato da Sechenov mostrano in parte come questo dev'essere inteso. Ma forse non farà nessun danno indagare *un po'* di più su questo problema.

Ogni *esperimento* ed ogni *industria*, ovvero la produzione di cose di cui l'uomo necessita, il deliberato porre in essere di certi *fenomeni*, sono un atteggiamento *attivo* dell'uomo verso la natura. E questo atteggiamento attivo getta nuova luce su di essa, una luce molto più illuminante di quella data da una percezione *passiva* delle impressioni. Effettivamente avvalendosi della sua conoscenza delle leggi della natura, l'uomo ha potuto costruire una ferrovia elettrica. Questo significa che egli stesso *deliberatamente* pone in essere fenomeni definiti (la trasformazione dell'elettricità in movimento appropriato, ecc.). Ma cos'è un fenomeno nella filosofia di Kant? E' il risultato di due forze: 1) il nostro «ego», 2) l'azione prodotta su questo «ego» dalla cosa in sé. Di conseguenza provocando un fenomeno definito costringo questa «cosa» ad agire sul mio «ego» in una maniera definita, da me determinata in precedenza. Quindi *io conosco almeno alcune delle sue proprietà*: cioè quelle per mezzo delle quali la costringo ad agire. Ma non è tutto. Costringendo la cosa ad agire su di me in una maniera definita, divengo *causa* in rapporto ad essa. E Kant dice che la categoria di causa non può avere nessuna relazione verso la «cosa in sé»; di conseguenza l'esperimento qui lo confuta meglio di quanto egli abbia confutato sé stesso quando ha detto che la categoria di causa si applica solo ai

fenomeni (e non alla cosa in sé), ed allo stesso tempo sosteneva che le «cose in sé» agiscono sul nostro «ego», ovvero, servono come *una delle cause* dei fenomeni. Da questo segue che Kant sbagliava seriamente quando diceva che le «forme del nostro pensiero» (le categorie, o «i concetti di base della ragione», per esempio la causalità, l'interazione, l'esistenza, la necessità) sono solo «*forme a priori*», vale a dire che le cose in sé non sono soggette al rapporto causale, all'intenzione e così via. In realtà le forme di base del nostro pensiero non soltanto corrispondono pienamente ai rapporti esistenti tra le cose in sé, *ma non possono non corrispondervi*, perché la nostra esistenza in generale, e di conseguenza le nostre «forme di pensiero», sarebbero impossibili. E' vero che siamo piuttosto capaci d'errore nell'investigazione di queste forme di base; possiamo prendere per categoria ciò che non è affatto una categoria. Ma questo è un altro problema che non ha rapporto diretto con quello in esame. In connessione con questo ci limitiamo ad un solo commento: quando parliamo dell'identità delle forme di base di essere e di pensiero non intendiamo affatto che ogni filosofo che avete incontrato ne abbia una concezione corretta. Bene, assodato che Kant ha sbagliato, assodato che il suo dualismo non può resistere alla critica, l'esistenza stessa degli oggetti esterni non è ancora dimostrata. Come provare che gli idealisti soggettivi non abbiano ragione, che *Berkeley* per esempio, le cui idee esprimo all'inizio di questa nota, non abbia ragione? Può essere dimostrato anche questo: in ogni caso leggete i lavori di *Überweg* su questa questione.

Fine della Nota 9

Rispetto all'imperativo categorico di Kant ... ma abbiamo bisogno di parlarne? Qualsiasi storia della filosofia lo spiegherà meglio di noi, delle poche righe della nostra nota. Tanto per cominciare, leggete pp.245-56 della traduzione russa della *Storia della Filosofia Moderna* di *Überweg-Heinze*. Ed in particolare suggeriamo a chiunque fosse interessato a conoscere come Hegel ridicolizzasse le categorie imperative, pp. 550-81 (prima edizione tedesca) della *Fenomenologia dello Spirito*. Desideriamo soltanto proprio osservare che se Engels adotta un atteggiamento sprezzante verso gli «ideali non-realizzabili» non è a causa di qualche inclinazione filisteo a riconciliarsi con ogni particolare sistema sociale; è che disprezza l'atteggiamento di Manilov che Kant manifestò in grado non minore. Crediamo che il nostro scopo sia raggiunto.

Fine della Nota 11

Il libro di L.I. Mechnikov *La Civilizzazione ed i Grandi Fiumi Storici*, benché il suo defunto autore non avesse esattamente questo scopo, mette splendidamente in luce il ruolo delle necessità e dei rapporti economici nella storia dell'antico Oriente. Comunque il ruolo di queste necessità e rapporti colpisce in modo convincente già nella voluminosa *Storia antica dell'Oriente* di Lenormant. Rispetto alla storia medievale e l'origine delle istituzioni medievali dobbiamo riferirci ad Augustin Thierry, Guizot, Maurer ed in parte a Fustel de Coulanges. Infine, il significato dei rapporti economici e la lotta di classe che ne

risulta nella storia moderna, è rivelato con chiarezza sorprendente nell'eccellente lavoro di Marx *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*. Per non parlare del *Capitale* che è notevole anche come opera storica. Infatti, ogni passo avanti nella scienza storica apporta nuove prove a favore del «materialismo economico». Da qui il fatto che molti storici e scrittori ora scoprono «indipendentemente da Marx» (cioè non avendo la minima idea della sua teoria) – o più esattamente, vedono a distanza molto confusa – piccoli pezzi dell'America da tempo scoperta. Il libro di Giraud-Teulon sulla storia della filosofia, che è stato tradotto in russo, mostra che tale «indipendenza» dalla più importante teoria storica dei nostri tempi, non resta impunita. La teoria della storia di Marx dev'essere ancora la base di molti, molti investigatori storici. Il suo significato è lungi dall'essere totalmente chiaro a tutti i Marxist. Ma quando i «filosofi» come Paul Barth (vedi il suo libro *La Filosofia storica di Hegel e degli Hegeliani*) chiede con sorpresa in quali lavori esattamente viene dimostrata la correttezza della teoria di Marx, al riguardo mostrano la loro ignoranza o la loro mancanza di capacità di raziocinio, una mancanza che Kant con piena ragione ammetteva essere incurabile.

Note

1 [Nota redazionale] *Ludwig Feuerbach e la fine della Filosofia Classica Tedesca*, venne pubblicato per la prima volta nel 1886 nei numeri 4-5 della *Neue Zeit*. Nel 1888 Engels apportò cambiamenti marginali mentre lo compilava e lo pubblicava in forma di piccolo libro con una prefazione e le *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx come appendice. La prima traduzione russa ad opera di Plekhanov venne pubblicata nel 1892 a Ginevra dal Gruppo Emancipazione del Lavoro nella serie *Biblioteca del Socialismo Moderno*. Plekhanov scrisse la prefazione alla sua traduzione con una breve introduzione *Dal Traduttore*, e vi aggiunse delle note. Nel 1905 venne pubblicata la seconda edizione della traduzione di Plekhanov, il quale vi aggiunse una lunga prefazione che presentava i cambiamenti e le note aggiuntive. Nella presente edizione vengono date entrambi le versioni delle note. Le aggiunte ed i cambiamenti fatti da Plekhanov nel 1905 vengono riportati fra parentesi quadre. Quando il testo della prima versione è sostituito da uno diverso da quello del 1905, viene data separatamente la versione del 1892.

La prefazione di Plekhanov all'edizione del 1905 sarà data nel terzo volume delle *Opere Filosofiche Scelte*.

Le note di Plekhanov sono riportate secondo il testo delle sue Opere (1923-1927) controllato con l'edizione di Ginevra del 1892 e del 1905 e coi manoscritti, conservati nella casa di Plekhanov.

2 *Questioni di Filosofia e Psicologia* – un giornale reazionario pubblicato a Mosca dal 1889 al 1918, il centro di raccolta dei rappresentanti di diverse scuole e tendenze che si succedettero l'una all'altra per un certo numero di anni, prima i Neo-Kantiani e poi i Machisti, i Vekhovtzi, ecc.

3 Plekhanov chiama negazionista la tendenza materialista degli anni sessanta per la sua negazione rivoluzionaria della realtà russa di allora e per la sua lotta contro lo schiavismo e l'autocrazia.

4 Plekhanov qui si riferisce all'appendice bibliografica di Y. Kolubovsky alla *Storia della Filosofia*

Moderna di Überweg-Heinze, San Pietroburgo 1890. Nella terza sezione dell'appendice *La Filosofia con i Russi*, le brevi righe seguenti sono dedicate ai filosofi degli anni sessanta:

«I tempestosi anni sessanta furono segnati dalla comparsa del materialismo. Chernishevsky, Antonovich e Pisarev ne furono i sostenitori, la cui forza risiede non tanto nella loro scrupolosità, quanto nel significato che assunsero poi. Yurkevich non ebbe difficoltà nell'affrontare questa tendenza per quanto riguardava i principi filosofici, ma d'altro canto per lui fu molto più difficile contrattaccare l'influenza di questi scrittori». (p. 529)

5 *La Sacra Famiglia* di K. Marx e F. Engels apparve nel 1845. Dalla lettera di V.D. Perazich a Plekhanov si può vedere quanto fosse difficile procurarsi questo libro negli anni novanta. Rispondendo alla richiesta di Plekhanov di ottenerlo in prestito da lui Perazich scrisse da Vienna il 19 Dicembre 1892:

«Rispetto alla Sacra Famiglia ieri dovevo avere i risultati della trattativa col Dott. Adler, l'unico possessore del libro nella sfera a me accessibile ... Proverò a copiarlo e ti potrò inviare il manoscritto». (*Il Lascito Letterario di Plekhanov*, vol. I pp. 265-66)

6 La sezione *La Battaglia Critica contro il Materialismo Francese* da un capitolo della *Sacra Famiglia* fu pubblicata nella *Neue Zeit* n. 9, 1885 pp. 385-95 col titolo *Die Französische Materialismus des XVIII Jahrhunderts*. Plekhanov tradusse questo estratto e lo stampò come appendice al libro *Ludwig Feuerbach*. Ma prima di questo, nel 1885, lo espose in parte per il giornale *Nedelya* (*La Settimana*), prima che questo diventasse l'organo dei Narodniki Liberali. Quest'articolo non fu pubblicato forse a causa di un cambiamento nella direzione di *Nedelya*. Venne pubblicato postumo ne *Il Lascito Letterario di Plekhanov*, vol. I pp.164-68.

7 [Nota all'edizione del 1905] Questo libro ora è stato pubblicato da Mehring nel secondo volume dell'edizione *Raccolta di scritti di K. Marx e F. Engels dal 1841 al 1850* [7a].

7a La traduzione russa di questo libro fu pubblicata solo nel 1906 e non integralmente: K. Marx e F. Engels *La Sacra Famiglia, o Critica della Critica Critica. Contro Bruno Bauer e Co., Passi Scelti*, I. *Sulla Filosofia Contemplativa. Sul caso Proudhon. (Voce Nuova)*, San Pietroburgo 1906.

8 F.A. Lange, *Storia del Materialismo e critica del suo significato attuale*, 1866.

9 C.N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stoccarda, F. Enke 1885.

10 La Nota di Plekhanov segue le parole di Engels: «... quest'uomo in realtà non era nient'altro che Heinrich Heine». (Cf. K. Marx e F. Engels, *Opere Scelte*, vol. II, Mosca 1958, p. 361. Tutti gli ulteriori riferimenti al *Ludwig Feuerbach* di Engels saranno secondo quest'edizione.)

11 Lo splendido lavoro di Heine *Sulla Storia della Religione e della Filosofia in Germania*.

12 Heinrich Heine, *Tutte le Opere*, a cura di Ernst Elster, vol. 6, p. 535, Lipsia e Vienna.

13 La Nota 2 riguarda le pp. 360-66 del lavoro di Engels. Segue le parole: «I Prussiani di allora avevano il governo che si meritavano». (p. 361)

14 I saggi: *L'Anniversario di Borodino di V. Zhukovsky*, e *Menzel, Critica di Goethe*. Cf. V.G. Belinsky,

Opere Complete, ed. Russ., vol. III, 1953, pp. 240-50, 385-419.

[15](#) Il saggio *Mosca Giovane* nella quarta sezione delle Memorie di A.I. Herzen, *La Mia Vita e Pensieri*. (Cf. A.I. Herzen *Opere Filosofiche Scelte*, vol. II 1948, Gospolitizdat Publishing House, pp. 183-85.)

[16](#) Lettera di Belinsky a V.P. Botkin, 1 Marzo 1841 (Cf. V.G. Belinsky, *Lettere Scelte* in 2 voll. Goslitizdat Publishing House 1955, pp. 141-42.) Plekhanov è senza dubbio in errore quando parla di un abbassamento del livello delle «richieste teoriche» di Belinsky dall'inizio degli anni quaranta, cioè dopo il suo rifiuto di essere «riconciliato con la realtà».

[17](#) Lettera di Belinsky a P.V. Annenkov, 15 Febbraio 1848, *Ibid.*, p. 389.

[18](#) Vedi l'articolo *Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel*.

V.G. *Belinsky* (discorso tenuto nella primavera del 1898 in occasione del Quinto Anniversario della morte di Belinsky ai meetings di Ginevra, Zurigo e Berna).

[19](#) La Nota 3 segue le parole di Engels: «... usò il mantello macilento della filosofia solo per ingannare la censura». (p. 343).

[20](#) Il numero unico degli *Annali Franco-Tedeschi*, un numero doppio, fu pubblicato nel Febbraio del 1844. I lavori di Marx riferiti da Plekhanov sono: *Sulla Questione Ebraica; Introduzione alla Critica della Filosofia del Diritto di Hegel*; di Engels: *Elementi di critica dell'Economia Politica*. Inoltre contenevano la recensione di Engels al libro di Thomas Carlyle *Passato e Presente* intitolata *La Posizione dell'Inghilterra*.

[21](#) *La Gazzetta Renana per la politica, il commercio e l'industria*, venne pubblicata come quotidiano a Colonia dal 1 Gennaio 1842 al 31 Marzo 1843. Fondata da rappresentanti radicali della borghesia renana in opposizione al Governo Prussiano e col sostegno di qualche Hegeliano di Sinistra, sotto la direzione di Marx divenne democratica rivoluzionaria (Cf. V.I. Lenin, *Karl Marx, Marx-Engels-Marxismo*, Mosca 1953, p. 16.)

[22](#) Nel suo articolo *Karl Marx* Lenin indica che il periodo del lavoro alla *Gazzetta Renana* segna il passaggio di Marx dall'idealismo al materialismo e dal democratismo rivoluzionario al comunismo.

[23](#) Si intende la *Gazzetta Renana*. Il nome *Gazzetta di Colonia* può essere fuorviante perché a Colonia venne pubblicata nello stesso periodo la reazionaria *Gazzetta di Colonia*, sotto la direzione di Hermes, un agente segreto del Governo Prussiano.

[24](#) Gli articoli di Marx nella *Gazzetta Renana*. (K. Marx e F. Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abt., B. I, Erster Halbband, Frankfurt, 1927, S. 179-397.)

[25](#) La *Nuova Gazzetta Renana* venne pubblicata dal 1 Giugno 1848 al 19 Maggio 1849. Nel suo articolo *Marx e la Nuova Gazzetta Renana* Engels scrisse nel 1884 che la direzione di Marx «fece della *Nuova Gazzetta Renana* il giornale più famoso della Germania negli anni della rivoluzione». «Nessun giornale tedesco, prima d'allora, ha mai avuto lo stesso potere ed influenza o è stato in grado di elettrizzare le masse proletarie così efficacemente come la *Nuova Gazzetta Renana*». (K.

Marx e F. Engels *Opere Scelte* vol. II, Mosca 1958, pp. 332; 336-37.)

Lenin chiamò la *Nuova Gazzetta Renana* «l'organo più eccellente ed insuperato del proletariato rivoluzionario». (V.I. Lenin, *Opere*, quarta edizione Russ., vol. 21, p. 64.)

[26](#) La Nota 4 segue le parole di Engels: « "sostanza" o "auto-coscienza" », p. 367.

[27](#) Nel 1800-04 egli pubblicò *Commenti al Vangelo* e nel 1828 *La Vita di Gesù*, a cui da qui in poi ci riferiamo nelle nostre citazioni di Paulus.

[28](#) *Das Leben Jesus, fur das Deutsche Volk bearbeitet*, von David Friedrich Strauss, dritte auflage, Liepzig 1874, S. 150-55.

[29](#) Ed. Zeller, *Cristian Bauer e la scuola di Tubinga*, tradotto da Ch. Ritter, Parigi 1883, p. 98.

[30](#) *Die Gute Sache der Freiheit*, Zürich und Wintertur 1842, S. 117-18 [30a].

30a Il titolo intero del libro di Bauer era: *La Buona Causa di Libertà e la Mia propria Causa*.

[31](#) Oggi si ammette che l'apostolo Giovanni non ne fosse l'autore.

[32](#) *Critica della Storia evangelica dei Sinottici*, seconda edizione, Lipsia 1846, vol. I, P. 213.

[33](#) *Ibid.*, p. 214.

[34](#) *Ibid.*, p. 143.

[35](#) Prima edizione, *Critica della Storia evangelica dei Sinottici* voll. I e II, Lipsia 1841, *Critica della Storia evangelica dei Sinottici e di Giovanni*, Voll. III ed ultimo, Braunschweig 1842.

[36](#) *La Sacra Famiglia, o Critica della Critica Critica. Contro Bruno Bauer e Co.* Mosca 1956.

[37](#) Mikhailovsky si schierò contro la teoria del progresso di Spencer in una serie di lavori: *Cos'è il Progresso?*, *Cos'è la Felicità?*, *Note di un Profano*. (N.K. Mikhailovsky *Opere Complete*, voll. I, III. San Pietroburgo 1906, 1919) Questi lavori illustravano il disaccordo tra due tendenze nella sociologia positivista borghese.

[38](#) La Nota 5 segue le parole di Engels: «sono soltanto il riflesso fantasioso della nostra propria essenza». (pp. 367-68).

[39](#) Qui Plekhanov fa riferimento all'appendice bibliografica di Y. Kolubovsky alla *Storia della Filosofia Moderna* di Überweg-Heinze, San Pietroburgo 1890. Nella terza sezione dell'appendice *Filosofia con i Russi* le brevi righe seguenti sono dedicate alla filosofia degli anni sessanta:

«I tempestosi anni sessanta furono segnati dalla comparsa del materialismo. Chernishevsky, Antonovich e Pisarev ne furono i sostenitori, la cui forza risiede non tanto nella loro scrupolosità, quanto nel significato che ebbero poi. Yurkevich non ebbe difficoltà nell'affrontare questa tendenza per quanto riguardava i principi filosofici, ma d'altro canto per lui fu molto più difficile contrattaccare l'influenza di questi scrittori». (p. 529)

[40](#) Nella sua esposizione Plekhanov usa principalmente il Secondo Capitolo, *L'Essenza generale*

della Religione.

[41](#) L'inchiesta intrapresa dal giornale *Movimento socialista* che venne pubblicato a Parigi dal Gennaio 1899 sotto la direzione di Lagardel, fu suscitata dall'aspra lotta che il Governo Repubblicano francese condusse contro la Chiesa Cattolica all'inizio del secolo e che si concluse nel 1905 con la separazione della Chiesa dallo Stato. Le risposte ricevute dai socialisti dei diversi paesi vennero pubblicate in quattro numeri del giornale nel 1902: n. 107-110 dell'1; 15 Novembre e dell'1; 15 Dicembre.

[42](#) F. Engels, *La Posizione dell'Inghilterra*.

[43](#) K. Marx *Un Contributo alla Critica della Filosofia del Diritto di Hegel*. Introduzione.

[44](#) Plekhanov vuol dire Berdyayev, Bulgakov ed altri «Marxisti Legali» che, alla fine degli anni novanta «criticavano» Marx da posizioni Kantiane ed in seguito, dopo la Rivoluzione del 1905, giunsero ai Cercatori di Dio ed al misticismo religioso.

[45](#) La Nota 6 segue le parole di Engels: «simboleggiato dal sig. Karl Grün». (p. 368)

[46](#) F. Mehring, *Storia della Socialdemocrazia Tedesca*.

[47](#) L'analisi critica del libro di Karl Grün occupa un capitolo dell'*Ideologia Tedesca*.

[48](#) *Das Westphälische Dampfboot (Il piroscampo Westfaliano)* – un mensile pubblicato dal «vero socialista» D. Lünig a Bielefeld ed in seguito a Padereon dal Gennaio 1845 al Marzo 1848.

[49](#) *Osvobozhdeniye (Liberazione)* – un giornale pubblicato sotto la direzione di P.B. Struve a Stoccarda e Parigi, 1902-1905. Dal 1904 fu un organo della Lega della Liberazione, di stampo borghese liberale che nel 1905 formò il nucleo del Partito Cadetto. Il carattere contro-rivoluzionario ed anti-proletario di questo giornale venne esposto in una risoluzione, suggerita da Plekhanov e Lenin, adottata dal Secondo Congresso del PSDR nel 1903.

[50](#) *Proletary* – L'organo centrale del PSDR, fu pubblicato a Ginevra dal 14 Maggio al 12 Novembre 1905. Lenin ne era il direttore. Esso fu il successore dell'*Iskra (La Scintilla)* e del Bolscevico *Vperiod (Avanti!)*, divenne il centro ideologico ed organizzativo del Bolscevismo durante il periodo della Prima Rivoluzione Russa. Il giornale smascherò la tattica Menscevica del compromesso con la borghesia. Nelle aggiunte alle Note di *Ludwig Feuerbach* di Engels, nel 1905, Plekhanov come Menscevico cercò di screditare la teoria dell'egemonia del proletariato nella rivoluzione borghese seguita dal *Proletary*, presentandola come un ritorno alle idee del partito Narodnaya Volya.

[51](#) Corsivo di Plekhanov.

[52](#) Corsivo di Plekhanov.

[53](#) F. Engels *La Guerra dei Contadini in Germania*, pp. 138-39.

Queste stesse proposizioni di Engels sono analizzate nell'articolo di Lenin *La Social-Democrazia ed il Governo Rivoluzionario Provvisorio* (Lenin, *Opere*, quarta edizione Russ., vol. 8, pp. 251-53), in cui egli mostra le «differenze tra i punto di vista della Social-Democrazia rivoluzionaria e quello del

khvostism [codismo]» (p. 253).

[54](#) Per avvantaggiare il Menscevismo e danneggiare il Bolscevismo con l'attività di fazione, Plekhanov nel 1905 accusò Lenin di Blanquismo. Si oppose alle decisioni del Terzo Congresso del POSDR sulla necessità di stabilire una dittatura democratico-rivoluzionaria degli operai e dei contadini, di limitare i compiti della Prima Rivoluzione Russa alla fondazione di una repubblica parlamentare democratico-borghese. Lenin, dall'altro lato, considerava la creazione ed il lavoro di un Governo Rivoluzionario provvisorio come la condizione più importante per passare dalla rivoluzione democratico-borghese alla rivoluzione socialista.

[55](#) Lenin criticò l'errore di Plekhanov sui «simboli» in *Materialismo ed Empiriocriticismo*, Mosca 1952, pp. 238-45.