

GEORGI PLEKHANOV

## **DALL'IDEALISMO AL MATERIALISMO**

**(Hegel e la Sinistra Hegeliana – David Friedrich Strauss – I fratelli Bruno ed Edgar Bauer – Feuerbach)  
1915**

L'articolo venne scritto per *La storia della letteratura occidentale nel XIX secolo*, in corso di preparazione dalla casa editrice Mir; venne completato da Plekhanov agli inizi del 1915 e pubblicato a Mosca nel 1917 come primo capitolo del quarto volume dell'opera.

### **INTRODUZIONE**

La filosofia idealistica tedesca ha giocato un ruolo estremamente importante nella storia delle scienze del XIX secolo. Ha avuto un impatto notevole anche sulla scienza naturale, ma incomparabilmente maggiore è stata la sua azione su quelle «discipline» che in Francia sono chiamate scienze politiche e morali. Qui l'influenza della filosofia idealistica tedesca dev'essere riconosciuta come decisiva nel pieno senso della parola. Essa ha sollevato e in qualche misura risolto i problemi la cui soluzione era assolutamente indispensabile se doveva essere possibile l'indagine scientifica sul processo di sviluppo sociale. Come esempio è sufficiente riferirsi alla soluzione di Schelling al problema del rapporto fra libertà e necessità [nel suo *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Tubinga 1800]. Ma Schelling era solo un precursore; l'idealismo tedesco ha trovato il suo esponente più completo nella persona di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Era del tutto naturale che la sua influenza dovesse essere sentita prima di tutto nella sua terra natale, in Germania, oltre cui non vi fu altro paese che in Russia dove divenne dominante<sup>1</sup>. E' impossibile comprendere la storia della filosofia e della scienza sociale dell'Europa occidentale nell'Ottocento se non si conoscono le principali caratteristiche della filosofia di Hegel e di Feuerbach; questo è evidente. Ma a prima vista è molto meno facile cogliere il fatto incontestabile che fu proprio a questi due pensatori non-russi che dovettero fare riferimento quegli scrittori russi che stavano cercando di risolvere problemi in apparenza puramente russi. L'ulteriore esame mostrerà, spero, che non c'era nulla di strano in questo. Per il momento mi limito a dire che il punto è *il carattere scientifico dei sistemi filosofici di Hegel e Feuerbach*. Questo in particolare dobbiamo sottolineare prima di tutto, a cominciare ovviamente da Hegel.

### **I**

Dopo la rimozione forzata di Chernyshevsky dall'arena letteraria<sup>2</sup>, si è cominciato a diffondere un disinteresse per i «metafisici» tedeschi in quei nostri circoli avanzati in cui Hegel era considerato prevalentemente un pensatore conservatore se non reazionario. E' stato un grave errore. E' indiscutibile che verso al fine della sua vita Hegel fosse ben diverso da ciò che era stato in

1 E' nota la costante influenza di Hegel e Feuerbach su Belinsky e di Feuerbach su Chernyshevsky, che diceva che da giovane ne poteva recitare a memoria intere pagine.

2 N.r. Il riferimento è all'arresto di Chernyshevsky da parte del governo zarista nel 1862 dopo la condanna ai lavori forzati e all'esilio a vita in Siberia.

precedenza. Da giovani lui e Schelling avevano piantato un albero della libertà in un prato vicino a Tubinga ed egli aveva riempito le pagine del suo album con esclamazioni come «Vive la liberté!», «Vive Jean-Jaques!», ecc. Al tramonto dei suoi giorni, mentre lavorava alla *Filosofia del Diritto* in effetti era pronto a predicare la filosofia della «riconciliazione con la realtà» [Belinsky aveva ben compreso l'Hegel di allora]. Ma la caratteristica principale del sistema hegeliano non è affatto che dalle premesse teoriche il suo creatore trovasse nella vecchiaia conclusioni pratiche conservatrici. Questo sistema occupa uno dei primi posti – se non il primo – nella storia del pensiero filosofico, non perché giunse a conclusioni pratiche particolarmente valide, ma perché aveva stabilito certi principi teorici d'importanza così straordinaria che devono essere padroneggiati non solo dal pensatore che voglia lavorare a una corretta concezione teorica del mondo, ma anche da ogni lavoratore pratico che consapevolmente lotta per ricostruire l'ordine sociale.

Hegel era solito dire che in filosofia la cosa importante è il *metodo* e non i risultati, vale a dire non alcune conclusioni particolari. Così è dal punto di vista del metodo che dobbiamo guardare a tutta la sua filosofia. Sappiamo che Hegel chiamava *dialettico* il suo metodo; perché? Nella *Fenomenologia dello Spirito* paragona la vita umana a un dialogo, nel senso che sotto la pressione dell'esperienza le nostre idee cambiano gradualmente, come accade alle opinioni dei disputanti che partecipano a una discussione di profonda natura intellettuale. Paragonando il corso dello sviluppo della coscienza al progresso di tale discussione, Hegel lo ha designato con la parola *dialettica*, o movimento dialettico. Questa parola era già stata utilizzata da Platone, ma è stato Hegel a dargli il suo importante significato particolarmente profondo. Per Hegel la dialettica è l'anima della conoscenza scientifica. E' di importanza capitale comprenderne la natura; è il principio di ogni movimento, della vita, di tutto ciò che accade nella realtà. Secondo Hegel il finito non è limitato solo dal di fuori, ma in virtù della sua natura nega se stesso e passa al suo opposto. Ciò che esiste può essere preso da esempio per spiegare la natura della dialettica. Tutto è fluido, tutto cambia, tutto passa. Hegel paragona la potenza della dialettica all'onnipotenza divina.

La dialettica è quella forza universale irresistibile cui niente può sovrastare. Nello stesso tempo la dialettica si fa sentire in ogni distinto fenomeno di ogni particolare sfera della vita. Prendiamo il moto. In un dato momento un corpo in movimento è in un dato punto, ma allo stesso tempo è anche oltre quel punto, poiché se *solo* rimanesse in tale punto sarebbe *immobile*. Il movimento è una contraddizione vivente, un processo dialettico. La vita della natura è movimento, per cui nello studio della natura è assolutamente essenziale adottare il punto di vista dialettico. Hegel condanna nettamente quei naturalisti che lo dimenticano<sup>3</sup>. Ma il rimprovero principale che rivolge loro è che nelle classificazioni pongono un abisso insuperabile tra le cose che di fatto passano una nell'altra in obbedienza all'irresistibile forza della legge dialettica del moto. Il successivo trionfo dell'evoluzione nella biologia ha chiaramente dimostrato che tale rimprovero aveva una base teorica assolutamente valida. Lo stesso è avvenuto dalle notevoli scoperte nella chimica che si stanno verificando davanti ai nostri occhi. Comunque non c'è alcun dubbio che la filosofia della natura sia la parte più debole del sistema di Hegel. Incomparabilmente più forte è nella «logica», nella «filosofia della storia» e nella filosofia della vita sociale in generale, così come nella «filosofia della mente». E' soprattutto qui che la sua influenza ha dato i maggiori frutti allo sviluppo del pensiero sociale.

Comunque si deve notare quanto segue. Il punto di vista di Hegel era quello dello sviluppo, ma lo sviluppo può essere inteso in vari modi. Anche adesso ci sono naturalisti che ribadiscono con aria d'importanza: «La natura non compie salti». Anche i sociologi dicono frequentemente: «Lo sviluppo

---

3 In realtà al tempo di Hegel quasi tutti lo dimenticarono.

sociale si compie tramite cambiamenti gradualmente, lenti». Hegel, al contrario, affermava che come in natura anche nella storia *i salti sono inevitabili*.

«I cambiamenti dell'essere», dice, «in generale non sono solo un passaggio di una quantità a un'altra, ma anche una transizione di una qualità a una quantità e viceversa; un processo di divenire che rompe la gradualità [*ein abbrechen des allmählichen*] ed è qualitativamente diverso rispetto al determinato essere precedente. L'acqua se raffreddata non diventa solida gradualmente ... ma improvvisamente; quando ha raggiunto il punto di congelamento (se vi si trova ancora) può essere liquefatta e una leggera agitazione la porta allo stato solido. Lo sviluppo diventa comprensibile solo quando consideriamo i *cambiamenti gradualmente* come un processo attraverso cui viene preparato e invocato un salto. Chiunque desideri spiegare l'origine di un dato fenomeno solo attraverso cambiamenti lenti inconsapevolmente presume che esso esista già ed è impercettibile solo a causa della sua piccolezza. Una tale presunta spiegazione sostituisce al concetto di *origine* il concetto di *crescita*, un semplice mutamento di grandezza, vale a dire che elimina arbitrariamente proprio ciò che richiede spiegazione»<sup>4</sup>.

Sappiamo che la biologia moderna riconosce pienamente l'importanza della «rottura della gradualità nel processo di sviluppo delle specie animali e vegetali». Hegel era un idealista assoluto. Pensava che la forza motrice dello sviluppo fosse, in ultima analisi, il potere dell'idea assoluta. Ovviamente si potrebbe dire che questa era un'ipotesi arbitraria e fantasiosa. Trendelenburg non ha avuto alcuna difficoltà, in seguito, a dimostrare nelle sue *Ricerche Logiche* che il riferimento all'idea in realtà non ha mai spiegato nulla. Tuttavia, come ho osservato in altro posto, Trendelenburg nel dirigere i suoi colpi contro la dialettica, in realtà colpiva solo la sua *base idealistica*<sup>5</sup>. Egli aveva ragione quando accusava la dialettica di Hegel di «sostenere il moto spontaneo del pensiero puro che allo stesso tempo costituisce l'auto-generazione dell'essere». Ma quest'affermazione si riferisce non alla dialettica in generale, ma alla carenza della dialettica *idealistica*. Tale carenza è stata eliminata dal materialista Marx, di modo che l'obiezione di Trendelenburg alla dialettica ora ha perso ogni importanza. Ma Marx, prima di diventare materialista, era stato un seguace di Hegel.

## II

Hegel ha commesso un errore come idealista, vale a dire in quanto credeva che il potere dell'idea fosse la forza motrice dello sviluppo mondiale, ma come *dialettico* ha avuto ragione, in quanto osservava tutti i fenomeni dal punto di vista del loro sviluppo. Chiunque li guardi in questo modo, rifiuta d'applicare a essi il metro di questo o quel principio astratto. Lo ha spiegato ottimamente Chernyshevsky: «tutto dipende dalle circostanze, dalle condizioni di luogo e di tempo», scrive nei suoi *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa*, descrivendo la caratteristica principale della visione dialettica dei fenomeni. Questa concezione è stata particolarmente fertile in campo giornalistico e nelle scienze sociali, in cui era diventato usuale pronunciare giudizi sui fenomeni partendo da questo o quel principio astratto accettato una volta per tutte. Non a caso i francesi chiamano queste scienze «*sciences morales et politiques*». Sempre nei *Saggi*, Chernyshevsky scrive:

«Non c'è verità astratta; la verità è sempre concreta». Tra le altre cose indicava la guerra come esempio. «La guerra è disastrosa o benefica? Come regola generale, non si può rispondere in

4 *Scienza della Logica*, Norimberga, pp. 313-14.

5 Vedi la *Prefazione* del 1905 alla mia traduzione del *Ludwig Feuerbach* di Engels.

modo definitivo. Si deve sapere che tipo di guerra s'intende ... Per i popoli civili, di solito la guerra fa più male che bene. Ma ... la guerra del 1812 è stata una guerra di salvezza per il popolo russo. La battaglia di Maratona fu l'evento più benefico nella storia dell'umanità».

E' così, e se è così, è inutile chiedere quale particolare struttura sociale e politica possa essere considerata la migliore; anche qui tutto dipende dalle circostanze, dalle condizioni di luogo e di tempo. Così la filosofia di Hegel condannava senza pietà l'utopismo. Un allievo di Hegel, se restasse fedele al metodo del suo maestro, potrebbe diventare socialista solo se l'indagine scientifica del sistema economico moderno lo portasse a concludere che le leggi interne dello sviluppo di questo sistema comportassero la formazione di un sistema socialista. Il socialismo doveva diventare una scienza o cessare d'esistere. Ciò rende comprensibile perché Marx ed Engels, i fondatori del socialismo scientifico, provenissero proprio dalla scuola di Hegel. Prendiamo un altro esempio. J.B. Say considerava una perdita di tempo studiare la storia dell'economia politica, per il fatto che prima di Adam Smith, di cui erroneamente credeva d'essere seguace, tutti gli economisti avevano sostenuto idee errate. Hegel, suo contemporaneo, considerava la storia della filosofia in modo del tutto diverso. Per lui la filosofia era l'auto-coscienza dello spirito. Dal momento che lo spirito progredisce, dato che si sviluppa con lo sviluppo del genere umano, anche la filosofia non sta ferma. Ciascun sistema filosofico ora «superato», era l'espressione del suo tempo [*seine zeit in gedanken erfassf*], e questo costituisce la sua giustificazione relativa. Inoltre, «l'ultima filosofia in ordine di tempo è il risultato di tutta la filosofia precedente e di conseguenza può includere i loro principi»<sup>6</sup>.

Solo letta in questo modo la storia della filosofia poteva diventare oggetto di attento studio *scientifico*. Anche se Hegel è stato accusato, non senza ragione, di trattare a volte i dati storici con una buona dose di mancanza di rispetto, disponendone per soddisfare le esigenze del suo sistema filosofico<sup>7</sup> tuttavia non v'è dubbio che le sue *Lezioni sulla storia della filosofia* siano ancora la migliore storia della filosofia, cioè la più istruttiva, diffondendo la luce più chiara sul contenuto teorico delle varie dottrine filosofiche. Hegel ha considerato i problemi del diritto, della morale, dell'arte e della religione dallo stesso punto di vista dialettico. Tutte queste «discipline» sono state da lui studiate nei loro rapporti reciproci, insegnando che «solo in relazione a questo particolare tipo di religione, può esistere questa particolare forma di stato»<sup>8</sup>. Questa visione viene interpretata a volte molto superficialmente; viene detto che ciascuno della miriade di aspetti della vita sociale influenza tutto il resto e a sua volta ne viene influenzato. E' la nota teoria dell'interazione dei fenomeni sociali. Ma anche se accettava questa teoria riteneva che non potevamo fermarci a essa.

«L'inadeguatezza del metodo d'analisi dei fenomeni dal punto di vista dell'azione reciproca», dice, «consiste in questo, che la relazione dell'azione reciproca invece di servire come equivalente del concetto, dev'essere essa stessa compresa».

Significa che: se riesco a scoprire che la struttura dello Stato, in un determinato paese, influenza la sua religione e questa la struttura dello Stato, la mia scoperta ovviamente sarà di una certa utilità, tuttavia non mi spiegherà l'origine di questi fenomeni interagenti: la struttura statale particolare e la particolare religione. Per risolvere *questo* problema devo scavare più a fondo e cercare di *scoprire la base comune su cui si ergono la religione e la struttura statale*. Hegel lo ha espresso molto bene quando ha detto che: «la causa non solo ha un effetto, ma l'effetto, come causa, è in relazione a se

6 *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 13.

7 Vedremo in seguito cosa lo condusse a commettere quest'errore.

8 *Filosofia della Storia*, ed. III, Introduzione, p. 66.

stessa»<sup>9</sup>, e che le parti integranti non possono essere accettate così come sono, ma devono essere concepite come elementi di un terzo, qualcosa di «superiore». Per quanto riguarda la metodologia, questa richiesta era estremamente importante perché costringeva a una ricerca della *causa principale* che, *in ultima analisi*, determina il movimento storico del genere umano. Hegel come idealista considerava lo spirito universale essere la causa principale di questo movimento. La storia non è altro che la sua «esposizione e realizzazione», cioè, per dirla semplicemente, movimento. Esso si volge per fasi, ogni singola fase ha il proprio principio specifico, il cui portatore in un'epoca particolare è una particolare nazione, costituendo quindi qualcosa nella natura di un popolo eletto. Questo principio specifico determina lo spirito di un'intera epoca. Dice Hegel che il particolare spirito di una nazione

«esprime in forma concreta tutti gli aspetti della coscienza e della volontà di quel popolo, la sua realtà interna; questo spirito specifico è la caratteristica comune della religione di una nazione, del suo sistema di governo, dell'etica, della legislazione, dei costumi e anche della scienza, dell'arte, dell'abilità tecnica. Tali caratteristiche particolari devono essere scoperte dalla caratteristica comune, un principio particolare di una nazione, allo stesso modo in cui, al contrario, il comune nel particolare dovrebbe essere individuato nel dettaglio fattuale della storia»<sup>10</sup>.

I riferimenti allo spirito specifico della nazione sono molto abusati nelle scienze sociali e dai giornalisti. Ma ogni teoria particolare è soggetta ad abuso, *specialmente quando sta già sopravvivendo al suo tempo*. In sé la dottrina che lo «spirito» di una particolare nazione sia distinto da caratteristiche specifiche a ogni particolare livello di sviluppo della nazione, non è così sbagliato come si potrebbe pensare quando si leggono le opinioni di alcuni nazionalisti. Non c'è il minimo dubbio che «l'uomo sociale» abbia una psicologia particolare le cui qualità determinano tutte le ideologie che egli crea. Questa sua *psicologia* potrebbe essere chiamata, se volete, il suo *spirito*. Ovviamente si deve sempre ricordare che la psicologia dell'uomo sociale *si sviluppa*, cioè *cambia*; Hegel ne era ben consapevole. E' anche necessario tenere a mente che la psicologia dell'uomo sociale *non spiega il suo progresso storico: è essa a esserne spiegata*. Comunque Hegel la pensava al contrario: lo «spirito» di ogni nazione spiegava il suo *destino storico*, e di fatto tutta la sua *realtà*, vale a dire la sua *vita* sociale. Questo è un errore, la cui origine è del tutto comprensibile.

Come idealista Hegel era convinto che l'essere è condizionato dalla coscienza e non il contrario. Applicate questa concezione idealistica generale alla storia e avrete l'essere sociale determinato dalla coscienza sociale o, se preferite l'espressione, dallo spirito della nazione. Ecco perché Hegel sosteneva che lo spirito di ogni nazione particolare determina – notate, tuttavia solo in ultima analisi – non soltanto la sua arte, la religione e la sua filosofia, cioè non solo la totalità delle sue ideologie, ma anche il suo sistema politico e persino la sua tecnologia e l'insieme delle sue relazioni sociali. Il suo sbaglio è stato messo in luce solo con la scoperta dell'erroneità della base generale [*idealistica*] della sua filosofia, quindi per nulla immediatamente. Ogni fase dello sviluppo dello spirito del mondo è rappresentata, sulla scena storica, da ogni nazione diversa. *La presente epoca storica* è quella della cultura *tedesca*. Secondo Hegel la nazione con il più alto livello di sviluppo dello spirito del mondo ha il diritto di considerare le altre nazioni come semplici strumenti per la realizzazione dei suoi scopi storici. Questo è degno di nota. Se oggi i tedeschi non fanno complimenti con i vinti, purtroppo in questo c'è una goccia di miele hegeliano.

Ma i popoli slavi non potrebbero accettare di buon grado l'egemonia dei tedeschi. Dal tempo di

9 *Scienza della Logica*, libro II, paragrafo III, «L'Interazione» .

10 *Filosofia della Storia*, p. 79. Vedi anche *Filosofia del Diritto*, paragrafi 344 e 352.

Schelling parte dell'intelligenza nei paesi slavi si è occupata attivamente alla questione di quale precisa fase dello sviluppo dello spirito del mondo questi popoli sono destinati a rappresentare. In precedenza ho detto che Hegel era stato spesso accusato di adattare arbitrariamente *i fatti*, storici o altri, a favore *del suo sistema*. Ora voglio aggiungere che, come idealista, non poteva negarsi totalmente una certa arbitrarietà nel trattamento dei dati di fatto. Ma, al riguardo, era molto meno colpevole di altri fondatori di sistemi idealisti. Coloro che, per ignoranza della filosofia hegeliana della storia, credono ingenuamente che in essa Hegel non sia mai sceso sul terreno storico concreto<sup>11</sup>, si sbagliano di grosso. Al contrario, lo ha fatto spesso e quando lo ha fatto le sue considerazioni storico-filosofiche hanno illuminato vividamente molti importanti problemi dello sviluppo storico del genere umano. Per esempio, parlando della caduta di Sparta, non era soddisfatto da ciò che si poteva dire dal punto di vista dello «spirito del mondo», e ne scorse la causa nell'ineguaglianza della proprietà [*ungleicheit des besitzes*]. Egli spiega anche l'origine dello Stato dalla crescita della disuguaglianza della proprietà, e questo «idealista» assoluto credeva che l'*agricoltura* fosse la base storica del matrimonio. Amava ripetere che a un esame più attento l'idealismo dimostrava d'essere la verità del *materialismo*. Gli esempi menzionati – e ne potrei avanzare molti altri – dimostrano in modo convincente che, in effetti, nella sua filosofia della storia era vero il contrario: *il materialismo ha dimostrato d'essere la verità dell'idealismo*<sup>12</sup>. Questa circostanza è di non poca importanza per noi quando ricordiamo che Marx ed Engels, che in seguito fondarono la teoria del *materialismo storico*, avevano iniziato come *hegeliani*.

### III

Chiunque consideri le relazioni sociali dal punto di vista del loro *sviluppo* non può essere un sostenitore della *stagnazione*. Quando Herzen conobbe la filosofia di Hegel la chiamò *l'algebra della rivoluzione*<sup>13</sup>. Anche se questa valutazione non era priva di un certo elemento d'esagerazione, è nondimeno incontestabile che fino a che Hegel è rimasto fedele al suo potente metodo dialettico è stato un fautore del progresso. Nel concludere le sue *Lezioni sulla storia della filosofia* ha detto che lo spirito del mondo non si ferma mai perché la sua natura profonda è il movimento in avanti.

«Spesso mi sembra che lo spirito del mondo abbia dimenticato o perso se stesso. Ma all'interno resiste. Internamente continua a lavorare – come diceva Amleto del fantasma di suo padre: “Ben detto, vecchia talpa! Puoi lavorare così velocemente sotto terra?” - fino a che non raccoglie le forze e rompe la crosta terrestre che lo separa dal suo sole, dalla sua ragione. E allora lo spirito del mondo va avanti, ringiovanito, con passi da gigante»<sup>14</sup>.

Lo spirito del mondo «lavora velocemente!». Chiamatela come volete, ma non è esattamente la filosofia di un guardiano dell'ordine esistente delle cose! Come sappiamo Hegel venne accusato di conservatorismo per il fatto di aver proclamato l'identità del *razionale* e del *reale*. Ma, di per sé, le parole: «ciò che è reale è razionale; ciò che è razionale è reale» non sono indicative della disponibilità di Hegel ad accettare ogni dato ordine sociale o, se è per questo, ogni data istituzione sociale. Per

---

11 Sono le sue parole.

12 Per maggiori dettagli su questo, si veda il mio opuscolo *Una Critica dei Nostri Critici*, San Pietroburgo 1906 e l'articolo «Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel».

13 N.r. A. Herzen, *La mia Vita e Pensieri* [vedi *Opere Complete di Herzen*, vol. IX, ed. Russ. 1956, p. 25].

14 *Lezioni di storia della filosofia*, vol. III, p. 685.

convincersene è sufficiente ricordare il suo atteggiamento verso l'eccessivo potere del padre nella famiglia romana. Per Hegel non tutto ciò che esisteva era reale. In effetti diceva che «La realtà è superiore all'esistenza» [*die Wirklichkeit steht höher als die Existenz*]. Il reale è il necessario, mentre non tutto ciò che esiste è necessario. Come abbiamo visto, lo spirito del mondo non si ferma mai. Il suo movimento eterno, il suo lavoro instancabile, poco a poco priva il dato ordine sociale del suo contenuto essenziale, trasformandolo in una forma vuota che ha fatto il suo tempo e quindi rende necessario rimpiazzarlo con un ordine nuovo. Se il reale è razionale, si deve ricordare che il razionale è reale. Ma se il reale è razionale, segue che non c'è e non può esserci nessuna autorità in grado di fermare il suo movimento dialettico progressivo. Non a caso Hegel definiva la dialettica come una forza universale irresistibile che deve distruggere anche ciò che è più stabile.

#### IV

«Tutto è fluido, tutto cambia; non si può entrare due volte nello stesso corso d'acqua e nessuno tocca due volte l'essenza fatale». Parlava così il profondo [l'«oscuro»] pensatore di Efeso<sup>15</sup>. Questo stesso pensiero, ma trapiantato nel crogiolo di una logica incomparabilmente più rigorosa, è alla base della filosofia di Hegel. Ma se tutto è fluido, se tutto cambia e se la forza potente del movimento dialettico non risparmia neanche i fenomeni più stabili, non abbiamo il diritto di considerare questi ultimi *dal punto di vista del misticismo*. Al contrario, possono e devono essere esaminati solo *dal punto di vista della scienza*. Il lettore dev'essere consapevole del celebre contrasto dell'infinità dell'Universo alla legge morale fatto da Kant nella sua *Critica della Ragion Pratica*.

«La stessa prima idea dell'infinità dell'Universo, per così dire, annienta la mia importanza come creatura animale ... La legge morale, al contrario, accresce infinitamente il mio valore come essere intelligente davanti alla mia personalità in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dal mondo delle bestie e anche dall'intero mondo sensibile».

Così per Kant, come per Fichte, la legge morale era una specie di chiave per aprire la porta al mondo futuro. Hegel la vedeva in modo diverso. Secondo la sua dottrina, la morale è il prodotto inevitabile e la condizione necessaria della vita sociale. Egli ricordava il detto di Aristotele che le persone esistevano prima del singolo uomo, che essendo qualcosa di dipendente deve esistere in unità col tutto. *Essere morale significa vivere secondo i costumi di un paese*. Per un uomo ottenere una buona educazione significava essere cittadino di uno Stato ben ordinato<sup>16</sup>. Da questo sembra che l'etica sia radicata nella politica. C'è qui una forte somiglianza con la dottrina rivoluzionaria sulla morale elaborata dagli illuministi francesi del Settecento. La somiglianza comunque potrebbe dar luogo a incomprensioni. Se essere morale significa vivere secondo i costumi di un paese, questo sembra condannare in anticipo gli *innovatori*, la cui attività sempre e inevitabilmente li pone *in contrasto con qualche costume del loro paese*, vale a dire che li rende *immorali*, in un certo senso del termine. Aristofane accusò Socrate d'immoralità e la morte di Socrate dimostra che il popolo di Atene trovò ben fondata quest'accusa. Tuttavia la contraddizione può essere risolta facilmente con l'aiuto del metodo dialettico. Nell'introduzione alla *Filosofia della Storia* Hegel nota:

«In generale, per quanto riguarda l'indebolimento, il pregiudizio e il declino degli scopi religiosi,

15 N.r. Il riferimento è a Eraclito.

16 *Filosofia del Diritto*, p. 153, nota 39.

etici e morali, si deve dire che, anche se per loro interna essenza questi scopi e condizioni sono infiniti ed eterni, tuttavia la loro manifestazione può essere di carattere limitato, hanno un reciproco legame naturale e sono soggetti al caso. Perciò sono transeunti, soggetti a indebolimento e pregiudizio».

Anche qui Hegel esprime un pensiero che in seguito verrà sviluppato da Lassalle nel *Sistema di diritti acquisiti*: «Il diritto dello spirito del mondo è superiore a tutti i diritti particolari». Le grandi personalità che comparvero nella storia come portatori e difensori del «diritto dello spirito del mondo», trovarono la loro giustificazione nella filosofia della storia di Hegel, nonostante il fatto che le loro azioni costituissero una violazione dei diritti particolari e minacciassero l'ordine sociale prevalente. Hegel chiamò *eroi* queste personalità che, con la loro attività creavano un nuovo mondo. Diceva che:

«entrano in collisione con il vecchio mondo e lo distruggono, sono i violatori delle leggi esistenti. Quindi periscono, ma solo come singole personalità. La loro punizione non distrugge il principio che rappresentano ... il principio trionfa successivamente anche se in altra forma».

Aristofane non si sbagliava; Socrate di fatto stava distruggendo la vecchia morale del suo popolo, che non poteva essere biasimato per averlo condannato a morte quando percepì che egli era un pericolo per la conservazione del suo sistema sociale. Gli Ateniesi a loro modo avevano ragione; comunque anche Socrate aveva ragione, e perfino più dei suoi giudici, dato che era il portavoce cosciente di un principio nuovo e superiore. Hegel aveva una positiva debolezza per questi «violatori delle leggi esistenti» e gettava sdegno su quegli eruditi psicologi che credevano di spiegare le gesta delle grandi figure storiche con l'egoismo e motivi personali. Riteneva perfettamente normale che, se un uomo si è dedicato a una causa, il lavoro per essa gli porti, fra le altre cose, soddisfazione personale che forse può essere scomposta in tutte le forme di egocentrismo. Ma su questa base, ritenere che i grandi personaggi storici siano guidati solo da motivazioni personali è possibile solo a dei «valletti psicologici» per i quali nessun uomo è un eroe, non perché in effetti non ci siano eroi, ma perché questi giudici sono *solo valletti*.

## V

L'*etica* di Hegel era un grande passo avanti della filosofia nella spiegazione scientifica dello sviluppo morale del genere umano. La sua *estetica* è un passo in avanti altrettanto grande nella comprensione dell'essenza della storia dell'arte. Attraverso Belinsky essa ha esercitato un'enorme influenza sulla critica russa, e anche solo per questo motivo le sue proposizioni fondamentali meritano la più grande attenzione del lettore russo. L'*estetica* di Hegel è simile al punto di vista che al riguardo aveva il suo predecessore filosofico, Schelling. Questi diceva che la bellezza è *l'infinito* espresso in *forma finita*. E poiché la fantasia creativa è condizionata poeticamente dalle epoche dello sviluppo mondiale, l'arte è soggetta al necessario sviluppo conforme alla legge, la cui raffigurazione [Schelling la chiamò *studio*] è il compito dell'*estetica*. Porre un tale compito davanti all'*estetica* era proclamare la necessità dello studio scientifico della storia dell'arte. Ovviamente tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare. Una cosa è *porre* un certo problema, un'altra è *risolverlo*. Inoltre lo «studio» non risolve i problemi scientifici, senza i quali è impossibile per i filosofi idealisti progredire. Tuttavia Schelling rese un servizio imperituro nel porre il problema in modo corretto. Inoltre, definire la bellezza come l'espressione dell'infinito in forma finita è mostrare che il contenuto non è qualcosa di irrilevante nell'opera d'arte, ma, al contrario, è della massima importanza.



In ogni caso, dal punto di vista di Schelling, la contrapposizione della *forma al contenuto* era priva di significato. Schelling sosteneva fermamente che la *forma non può esistere senza contenuto, poiché la forma è determinata dal contenuto*. Un'opera d'arte esiste solo per se stessa. Sta in questo la sacralità dell'arte, le cui creazioni sorgono non in funzione di qualche scopo a essa estraneo, per esempio il piacere dei sensi, o un vantaggio economico, o il miglioramento morale dell'uomo o la sua illuminazione. *L'arte esiste per l'arte*. Quest'idea viene ripetuta con entusiasmo dai seguaci di Schelling in generale e da quelli russi in particolare. In un certo senso avevano assolutamente ragione. Tuttavia se le *opere* d'arte sono l'espressione finita dell'*infinito*, mentre *la sua evoluzione* è determinata dall'*evoluzione del mondo*, è chiaro che l'arte di ogni epoca storica particolare ha come contenuto ciò che in quell'epoca è più importante per il popolo. Le idee di fondo di Schelling sull'estetica vennero spiegate ancor più profondamente ed elaborate più sistematicamente da Hegel. Sappiamo già che lo *spirito*, cui Hegel s'appella sempre come l'autorità finale, non è immutabile, *sostanza* immobile. Si muove, si sviluppa, si differenzia in sé, si rivela nella natura, nello Stato, nella storia universale. Lo scopo – sarebbe più esatto dire *un risultato* – del suo moto infinito è l'*auto-coscienza*, conoscere se stesso. Lo sforzo verso l'auto-coscienza si realizza nel processo dello sviluppo spirituale dell'umanità espresso nell'arte, nella religione e nella filosofia. Lo spirito *contemplando* liberamente la propria essenza è *bellezza* o *estetica*, *arte*; *rappresentando* con deferenza questa essenza è *religione*; infine, *conoscendo* quest'essenza è *filosofia*. La definizione dell'arte come la libera contemplazione da parte dello spirito della sua stessa essenza è importante, perché mette in evidenza la completa indipendenza del campo della creazione artistica e del piacere. Secondo Hegel, come per Schelling e Kant, le opere d'arte esistono e possono esistere non per scopi esterni. «La contemplazione della bellezza», dice Hegel, «è liberale [*liberaler Art*]; tratta gli oggetti come liberi e infiniti in sé, senza desiderarne il possesso o l'uso per bisogni e scopi precisi». Allo stesso tempo la definizione di arte come il campo in cui lo spirito contempla la sua stessa essenza significa che il *soggetto* dell'arte è identico al soggetto della filosofia [o della religione]. Ciò mette in evidenza l'enorme valore del contenuto delle produzioni artistiche.

La filosofia ha a che fare con la verità. Anche l'arte, ma mentre il *filosofo* conosce la verità nel *concetto*, l'*artista* la contempla nell'*immagine*<sup>17</sup>. Poiché già sappiamo che il *vero* [il *razionale*] è *reale*, possiamo dire che è precisamente la *realtà* a servire da contenuto dell'arte. Nel dire questo dobbiamo comunque ricordare che non tutto ciò che esiste è reale. Hegel sottolinea che sarebbe un errore ritenere che la creazione artistica sia la semplice riproduzione, in forma abbellita, di una cosa vista dall'artista; che l'ideale dell'artista sia legato all'esistente come un ritratto in cui il pittore ha abbellito l'originale. L'ideale artistico è la realtà liberata da quegli elementi casuali inevitabili nell'esistenza finita. L'arte porta le cose – macchiate, secondo l'espressione di Hegel, dalla accidentalità e dalle circostanze dell'esistenza quotidiana – in armonia con il loro concetto, mettendo da parte tutto ciò che è irrilevante. E' con questo mettere da parte che si crea l'ideale artistico. Ecco perché Hegel dice che l'ideale artistico è la realtà in tutta la pienezza della sua potenza.

Ci sono state tre tappe principali nello sviluppo dell'umanità: il mondo orientale, il mondo dell'antichità, il mondo cristiano o tedesco. Poiché alle tappe dello sviluppo storico hanno corrisposto fasi dello sviluppo dell'ideale artistico, Hegel ne contava tre anche di queste. L'arte del mondo orientale ha un carattere simbolico; qui l'idea è connessa con l'oggetto materiale ma non l'ha ancora penetrato. Inoltre l'idea stessa resta indefinita. La precisazione dell'idea e la sua penetrazione dell'oggetto sono raggiunti solo nell'arte del mondo antico, in altre parole nell'arte classica dove l'ideale artistico appare

---

17 Di conseguenza Hegel chiama la *bellezza*, la *manifestazione dell'idea gradevole ai sensi*.

in forma umana. Tale umanizzazione dell'ideale era soggetta a condanna, ma Hegel dice che, in quanto l'arte ha lo scopo d'esprimere il contenuto spirituale in forme gradevoli ai sensi, dovette ricorrere a tale umanizzazione, dato che solo il corpo umano può servire come forma gradevole ai sensi corrispondente allo spirito. Ecco perché l'arte classica è il regno della bellezza. «Non c'è e non può esserci bellezza più grande», dice Hegel estaticamente. Ma quando il mondo dell'antichità aveva fatto il suo tempo, venne in essere una nuova concezione del mondo e con essa un nuovo ideale artistico, quello romantico. La nuova concezione del mondo consisteva nello spirito che cerca il suo scopo non al di fuori di sé, ma al proprio interno. Nell'arte romantica l'idea ha cominciato a prevalere sulla forma sensuale. Di conseguenza la bellezza esteriore ha cominciato a svolgere un ruolo subalterno alla bellezza spirituale. Per questo motivo l'arte ha però mostrato la tendenza a oltrepassare i propri confini e a entrare nel campo religioso.

Secondo Hegel l'*architettura* è un'arte prevalentemente simbolica, mentre la *scultura* è l'arte classica e la *pittura e la poesia* sono essenzialmente romantiche. Possiamo vedere la stretta relazione teorica esistente tra l'estetica di Hegel e la sua filosofia della storia. In entrambe c'è lo stesso metodo e lo stesso punto di partenza: *il movimento dello spirito*, proclamato la causa fondamentale dello sviluppo. Quindi in entrambi i campi c'è il medesimo difetto: allo scopo di descrivere il corso dello sviluppo come risultato del movimento dello spirito, talvolta si deve ricorrere a un trattamento arbitrario dei fatti. Ma sia nell'estetica che nella filosofia della storia, Hegel manifesta una sorprendente profondità di pensiero. Oltre a questo, nell'estetica egli scende prontamente sul «terreno storico concreto»<sup>18</sup> e allora le sue osservazioni sull'evoluzione dell'arte diventano davvero illuminanti. Purtroppo la mancanza di spazio m'impedisce di confermarlo con esempi. Comunque devo menzionare le superbe pagine che egli dedica alla storia della pittura olandese del Seicento<sup>19</sup>.

## VI

La *bella arte* deriva dal fatto che lo spirito *contempla* liberamente la propria essenza. La religione deve la sua origine alla circostanza che lo spirito *immagina* quest'essenza. Così insegnava Hegel. Ma può il campo della rappresentazione essere superato da quello della contemplazione? Se sì, non è senza difficoltà, poiché quando *rappresentiamo* un oggetto particolare, allo stesso tempo lo *contempliamo*. Non per nulla lo stesso Hegel sottolinea che l'arte romantica oltrepassa i confini della creazione estetica ed entra nel campo religioso. Per comprendere il corso successivo dello sviluppo del pensiero filosofico in Germania, è essenziale conoscere le idee di Hegel sulla religione nel miglior modo possibile. Pertanto invito il lettore a guardare la questione da un altro angolo.

Secondo Hegel lo spirito è un processo di *movimento* continuo che è processo di *auto-rivelazione*. Lo spirito si rivela nella natura, nella vita sociale, nella storia del mondo. La sua auto-rivelazione si realizza *nel tempo e nello spazio*. L'*infinita* forza dello spirito *si manifesta* così in forma *finita*. Sbarazzatevi di questa forma finita e avete il *punto di vista religioso*. Hegel dice che chi detiene questo punto di vista concepisce dio come forza assoluta e sostanza assoluta in seno alla quale ritorna tutta la ricchezza del mondo materiale e spirituale. Lo spirito si rivela all'immaginazione come

---

18 Sua stessa espressione.

19 Vedi le sue *Lezioni di Estetica*, parte I, pp. 217-18 e parte II, pp. 217-33. Sarebbe istruttivo confrontare ciò che vi dice Hegel con quanto dice Fromentin sul carattere e l'origine della scuola olandese nel suo famoso libro *I maestri antichi*. L'idea di fondo è che la pittura olandese fosse un ritratto della borghesia di quel paese a un certo livello di sviluppo, e questo corrisponde pienamente all'idea di Hegel.

qualcosa di soprannaturale, del tutto indipendente dal soggetto finito, ma per questo strettamente legato a esso. Neanche qui si rivela sempre allo stesso modo. La concezione dello spirito come essere soprannaturale cambia – *si sviluppa* – assieme con lo sviluppo storico dell'uomo. In Oriente dio è concepito come *forza assoluta* della natura, o come sostanza davanti alla quale l'uomo ammette d'essere insignificante e non libero. Nella fase successiva dio è concepito come un *soggetto*. Infine vi è il cristianesimo, che Hegel vede come religione assoluta, che proclama l'unità assoluta e la riconciliazione del finito e dell'infinito. Al centro di questa religione è Cristo come redentore del mondo, come figlio di dio e soprattutto l'Uomo come dio.

E' questo che s'intende con la frase: la religione ha il vero contenuto in una forma concettuale. Ma questa forma non è ancora l'espressione adeguata della verità assoluta, che si trova solo nella filosofia. Il concetto preserva le forme figurative e le considera essenziali. La religione parla della collera divina, della nascita del figlio di dio, ecc. Hegel difendeva energicamente la «verità interna» del cristianesimo, ma non riteneva possibile credere nell'autenticità delle storie della Bibbia che presentano le azioni divine come eventi storici. Dovevano invece essere considerate come rappresentazioni allegoriche della verità, come i miti di Platone<sup>20</sup>. La filosofia di Hegel era ostile all'*arbitrio soggettivo*. Dal punto di vista di questa filosofia l'idea della personalità particolare ha valore solo quando esprime il corso oggettivo dello sviluppo sociale, condizionato dal movimento dello spirito del mondo. Gli eroi di cui parla con simpatia Hegel erano gli strumenti di questo sviluppo. Già solo per tale ragione la sua filosofia non lasciava spazio all'*Utopismo*. Oltre a ciò c'era un'altra ragione che gli impediva un terreno comune con l'utopismo: la ferma convinzione che la possibilità di ideare un piano per un ordine sociale migliore, alla luce della dialettica, è priva d'ogni significato. Se tutto dipende dalle circostanze di tempo e di luogo, se tutto è relativo, se tutto è fluido e cambia, allora non c'è dubbio su una cosa: l'ordine sociale cambia in conformità dei rapporti sociali costituiti nel paese particolare.

Non c'è da meravigliarsi che Hegel fosse antipatico sia ai *romantici*, fortemente legati all'*arbitrio soggettivo*, che agli *utopisti* i quali non avevano idea del metodo dialettico e, come noto, avevano la più stretta affinità con i romantici. All'inizio solo pochi rappresentanti dell'opposizione in Germania compresero che la filosofia di Hegel poteva fornire le basi teoriche più durature per le aspirazioni di libertà della sua epoca. Fra questi pochi vi era Heinrich Heine. Negli anni '40, descrivendo ironicamente un'ipotetica conversazione fra sé ed Hegel, avvertiva il lettore che le parole «Tutto ciò che esiste è razionale» significano solo che tutto ciò che è razionale deve esistere. E' degno di nota che Heine sostituisce la parola «*che esiste*» alla parola «*reale*» della formula di Hegel, probabilmente sperando di dimostrare che anche in una concezione volgare di questa formula il suo significato progressista rimaneva inalterato. Dopo quanto è stato detto, è il caso d'aggiungere che Heine aveva ragione nella misura in cui parlava del *carattere dialettico della filosofia di Hegel*. Non si deve dimenticare, comunque, che con l'aiuto del metodo dialettico, Hegel ha cercato di costituire un *sistema di idealismo assoluto*, cioè un sistema di verità assoluta. Se ci fosse riuscito – era convinto di farcela – allora, ragionando dal punto di vista dell'idealismo, dobbiamo riconoscere che lo scopo del movimento ininterrotto dello spirito era già stato raggiunto: nella persona di Hegel lo spirito era giunto alla conoscenza di sé nella sua forma vera, «adeguata», vale a dire nella *forma del concetto*. Una volta raggiunto lo scopo del movimento, questo cessa.

Così, se prima di Hegel, il pensiero filosofico si muoveva costantemente in avanti, la comparsa di

---

<sup>20</sup> L'idea delle storie della *Bibbia* come miti era già stata espressa da Schelling: «Cristo», diceva, «è una personalità storica la cui biografia era già stata scritta prima che egli nascesse» [Kuno Fischer, *Schelling*, San Pietroburgo, p. 768].

Hegel annuncia *l'inizio della sua stagnazione*. L'idealismo assoluto di Hegel entra in contraddizione irrisolvibile con il suo stesso metodo dialettico e – notate – non solo nel campo del pensiero filosofico. Se ogni filosofia è l'espressione intellettuale del suo tempo, la filosofia che rappresenta un sistema di verità assoluta è l'espressione intellettuale di quel periodo storico a cui corrisponde un ordine sociale assoluto, cioè un ordine che serve come realizzazione oggettiva della verità assoluta. Poiché la verità assoluta è la verità eterna, l'ordine sociale che ne costituisce l'espressione oggettiva acquisisce significato permanente. In esso alcuni dettagli possono essere modificati ma non può essere sottoposto a cambiamenti essenziali. Ecco perché in quelle stesse lezioni sulla storia della filosofia in cui Hegel parla entusiasticamente degli eroi dell'antichità che si ribellavano contro l'ordine stabilito, c'imbattiamo in un discorso edificante su come, nella società moderna, contrariamente che nell'antichità, l'attività filosofica può e deve essere ristretta al *mondo interiore*, poiché il *mondo esteriore*, il sistema sociale, è giunto a un certo ordine razionale, si è *riconciliato con sé stesso*. Così se in precedenza c'era stato movimento anche nella sfera dei rapporti sociali, ora esso deve cessare. Ciò significa che, anche nel suo insegnamento sulla questione dei rapporti sociali, l'idealismo assoluto di Hegel entrava in conflitto col suo metodo dialettico. La filosofia di Hegel, quindi, ha due lati: uno *progressista* [strettamente legato col suo metodo] e uno *conservatore* [non meno strettamente legato alla sua pretesa di possedere la verità assoluta]. Col passare degli anni, il lato *conservatore* aumenta in misura molto significativa a spese di quello progressista. Lo si vede chiaramente nella sua *Filosofia del Diritto*. Questa nota opera è una vera e propria miniera di pensiero profondo, ma allo stesso tempo, quasi in ogni pagina, spicca il desiderio di Hegel di restare in pace con l'ordine esistente. E' degno di nota che anche qui incontriamo l'espressione «*pace con la realtà*», così spesso usata da Belinsky nel periodo dei suoi articoli sull'anniversario di Borodino<sup>21</sup>. Ne segue che l'idea di Hegel relativa alla razionalità della realtà dava occasione a incomprensioni; egli più di ogni altro ne era responsabile, privando l'idea del suo precedente contenuto dialettico e riconoscendo la triste realtà russa come compimento della ragione.

Quei seguaci di Hegel che furono influenzati dall'elemento dialettico della sua filosofia, la considerarono, come Herzen, *l'algebra della rivoluzione*; coloro maggiormente influenzati dall'elemento assoluto dell'idealismo furono inclini a percepire questa filosofia come *l'aritmetica della stagnazione*. Nel 1830 apparve a Lipsia un libro dell'hegeliano Karl Bayrholder [a suo modo molto interessante] *Le idee e la storia della filosofia*. L'autore asseriva che Hegel fosse l'apice dello spirito del mondo, e che in lui l'idea della filosofia, esistente in-sé e per-sé, aveva trovato il suo doppio<sup>22</sup>. Era impossibile andare oltre nel riconoscere il carattere assoluto della filosofia di Hegel. Subito dopo questa dichiarazione Bayrholder trae la conclusione logica e inevitabile che ora la stessa idea assoluta è diventata realtà<sup>23</sup> e che il mondo ha ormai raggiunto il suo scopo<sup>24</sup>. E' il caso di soffermarsi sul fatto che tale conclusione favoriva ogni tipo di tendenza conservatrice sia in Germania che nei paesi in cui era penetrata l'influenza della filosofia tedesca.

## VII

---

21 E' stato Hegel a dire che l'uomo, avendo scoperto l'intelligenza nascosta nella realtà, non si ribella contro la realtà, ma fa pace con essa e ne gioisce.

22 *Op. cit.*, pp. 423-24.

23 *Ibid.*, p. 424.

24 *Ibid.*, p. 425.

Il sistema di Hegel ebbe il suo destino, che confermava per l'ennesima volta la verità che il corso dello sviluppo della filosofia, come di ogni altra ideologia, è determinato dal corso dello sviluppo storico. Finché il polso della vita pubblica in Germania batteva *lentamente*, dalla dottrina filosofica di Hegel venivano tratte conclusioni nel complesso conservatrici. Allora divenne ufficialmente la filosofia del Regno Prussiano. Ma poiché il polso della vita pubblica *accelerava*, il suo elemento conservatore venne spinto sempre più in secondo piano dall'elemento *dialettico* progressista. Nella seconda metà degli anni '30 si poteva parlare a pieno titolo di una divisione nel campo hegeliano. Nel 1838 A. Ruge e T. Echtermeyer fondarono gli *Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesca*, che nel 1841 vennero trasferiti da Halle a Lipsia col nome di *Annali Tedeschi*<sup>25</sup>. Il periodico era di tendenza radicale, di conseguenza non era destinato ad avere lunga vita in Sassonia. Venne messo al bando nel 1843 e Ruge fece allora un tentativo di pubblicarlo a Parigi col titolo di *Annali Franco-Tedeschi*. Nella sua nuova forma la rivista ebbe vita piuttosto breve: uscì solo un numero [doppio] ma è degno di nota che il suo editore oltre a Ruge era Karl Marx, mentre uno dei suoi collaboratori più attivi era Frederick Engels.

La Sinistra hegeliana stava abbandonando gradualmente la sua base filosofica, acquisendo sempre più una colorazione politica socialista. Prima però che in *politica* e nel *socialismo*, il movimento progressista del pensiero filosofico ereditato dagli hegeliani si rivelò nella *teologia*. Come già sappiamo Hegel non ammetteva l'autenticità storica dei racconti della Bibbia e, come Schelling, li considerava come miti allegorici simili a quelli di Platone. D'altra parte Hegel sosteneva che il compito della filosofia della religione fosse la conoscenza della religione positiva. In tal modo la religione diventava per il filosofo un soggetto di conoscenza scientifica. Ma cosa significa la conoscenza della religione? *Tra le altre cose* significa sottoporre a critica indagine scientifica la questione dell'origine di quei racconti, di quei miti allegorici attraverso cui la religione *concepisce* la verità. David Friedrich Strauss [1808-1874], allievo di Hegel, si assunse questo compito. Il suo libro *La vita di Gesù, indagine critica*, venne pubblicato nel 1835. Fu il primo grande evento teorico nel processo di disintegrazione della scuola hegeliana. Strauss non fu mai disposto al radicalismo politico. Nel periodo rivoluzionario del 1848-49 si mostrò essere un vero e proprio opportunist.

Comunque nella letteratura teologica tedesca la comparsa del suo libro fu un evento rivoluzionario, davvero epocale. T. Ziegler crede che nessun altro libro ebbe tanta influenza nell'Ottocento come *La vita di Gesù* di Strauss, che considerava i miracoli come la principale prova della scarsa attendibilità storica dei racconti del Vangelo. Nella letteratura teologica tedesca c'era allora un duplice atteggiamento verso i miracoli. I «*supernaturalisti*» li riconoscevano come reali, mentre i razionalisti li negavano e si sforzavano di trovare una spiegazione naturale dei supposti miracoli. Strauss era in disaccordo con entrambi i punti di vista. Non solo rifiutò di credere nei *miracoli*, ma diceva che gli stessi eventi presentati dagli evangelisti come miracoli e che i razionalisti pieni di risorse spiegavano con cause naturali, non erano veri. Proseguiva nel dire che erano maturi i tempi per porre fine ai tentativi non scientifici di «rendere probabile l'improbabile, rendere storicamente concepibile ciò che non si era mai verificato nella storia». Seguendo Schelling ed Hegel, espresse l'opinione che i racconti del Vangelo non dovevano essere presi come testimonianza, ma solo come *miti* sorti all'interno della comunità cristiana e riflettevano le idee messianiche del tempo. Ecco come in seguito ha esposto le sue opinioni sull'origine di questi miti.

«Sarebbe inutile», avevo detto, «voler rendere intelligibile come un processo naturale, per esempio i racconti sulla stella che appare ai Magi, sulla trasfigurazione, l'alimentazione

---

25 N.r. Il titolo completo era *Annali Tedeschi per la scienza e l'arte*.

miracolosa, ecc. Ma dato che è altrettanto impossibile l'evento di cose innaturali, tutti questi racconti devono essere considerati come invenzioni. Se si fosse chiesto come, al tempo in cui i Vangeli presero corpo, furono inventati i racconti su Gesù, avrei risposto prima di tutto indicando l'allora prevalente attesa del Messia. Ho detto che all'inizio alcune persone, in seguito in numero sempre crescente, giunsero a riconoscere Gesù come Messia; credevano che in lui tutto esaudiva ciò che s'attendevano dal Messia, secondo le profezie e le prefigurazioni del Vecchio Testamento e la loro interpretazione diffusa. Non importa quanto si sapesse che Gesù era nato a Nazareth, ma come Messia figlio di David nondimeno dovesse essere nato a Bethlemme, perché questo era stato profetizzato da Elia. I rimproveri così severi indirizzati da Gesù ai suoi seguaci per la loro passione per i miracoli, potevano essere conservati nella tradizione, ma poiché il primo liberatore del popolo, Mosè, aveva fatto miracoli, così doveva farli anche l'ultimo liberatore, il Messia, cioè Gesù.

Isaia aveva profetizzato che alla comparsa del Messia gli occhi del cieco si sarebbero aperti, il sordo avrebbe sentito, lo zoppo avrebbe corso come un cervo e il muto avrebbe parlato in modo fluente. Così si conosceva persino in dettaglio esattamente quali particolari miracoli dovevano essere fatti da Gesù in quanto Messia. In tal modo le prime comunità cristiane non solo potevano, ma dovevano inventare racconti su Gesù senza rendersi conto, comunque, che li stavano inventando. Quest'idea pone l'origine dei primi miti cristiani sulle stesse tracce dell'origine di quelli che abbiamo incontrato nella storia della comparsa di altre religioni. E' solo ciò che costituisce l'ultimo successo della scienza nella sfera della mitologia, la comprensione di come sorgono i miti nella loro forma originaria, che rappresenta non l'invenzione consapevole e deliberata di una singola persona, ma il prodotto della coscienza collettiva di un intero popolo o di un gruppo religioso, espressa originariamente forse da un singolo individuo, ma creduto precisamente perché in tal modo egli non è che il portavoce della convinzione generale. Essa non era un involucro in cui un uomo saggio mette un'idea da lui concepita per il pio uso della folla ignorante, ma nel racconto e nella forma del racconto da lui esposto, è diventato consapevole dell'idea che come tale egli stesso non avrebbe ancora potuto afferrare»

## VIII

Non c'è dubbio che solo questo modo di considerare la questione può essere considerato scientifico. Nella persona di Strauss, la scuola di Hegel di fatto approcciava la religione – o, almeno alcuni frutti della creazione religiosa – brandendo il coltello chirurgico della ricerca scientifica. Tuttavia *porre* correttamente un problema non equivale alla sua *soluzione* corretta. Il libro di Strauss eccitò molti commenti e obiezioni. Così, per esempio, Weisse [*Il racconto evangelico sotto l'aspetto critico e filosofico*, 1838] affermava che nel periodo in cui vennero scritti i primi tre Vangeli, non aveva ancora preso forma nelle comunità cristiane alcun «preciso tipo» di tradizione. Di conseguenza il contenuto di questi Vangeli non poteva essere spiegato attraverso la tradizione. Weisse, che considerava il Vangelo secondo Marco il primo in ordine di tempo, cercò di dimostrare che esso aveva fornito la base per i racconti di Matteo e Luca. Ma se un evangelista mutuava da un altro il suo materiale, nulla poteva impedirgli di riscriverlo. Questo dimostra che nei Vangeli abbiamo a che fare probabilmente non soltanto con i miti, ma anche con la creazione personale degli evangelisti. Infine, è stato espresso il parere che, nel periodo precedente la comparsa di Cristo e la formazione delle comunità cristiane, la nozione di Messia non era così diffusa nel mondo ebraico come riteneva Strauss.

Il più risoluto critico di Strauss fu *Bruno Bauer* [1809-1882]. Nel rispondere ai suoi critici Strauss osservava che ora nella scuola hegeliana c'erano tre tipi d'opinione: il centro aveva due ali, una destra

e una sinistra<sup>26</sup>. Bruno Bauer, anche lui ex allievo di Hegel, all'inizio apparteneva all'ala destra, ma alla fine degli anni '30 diventò uno dei più estremisti dell'ala sinistra. Nel 1840 pubblicò la sua *Critica della storia evangelica di Giovanni* e nel 1841-42 la *Critica della storia evangelica dei Sinottici*. Queste opere, specialmente l'ultima, crearono un generale clamore. Gli ortodossi furono così irritati con Bauer che riuscirono a farlo privare del suo posto universitario<sup>27</sup>. Secondo Bauer, Strauss aveva l'imperituro merito di avere definitivamente rotto con l'ortodossia. Ma nel far questo, aveva compiuto solo il primo passo verso una comprensione adeguata della storia del Vangelo. La sua teoria dei miti non avrebbe resistito alla critica: soffriva di misticismo. Nel dire che la storia del Vangelo aveva la sua fonte nella tradizione, Strauss spiegava molto poco, dato che il compito è precisamente indagare il processo che dà luogo alla tradizione<sup>28</sup>. Il racconto del Vangelo non era la creazione misteriosa e inconscia della comunità cristiana, era la creazione del tutto consapevole di singole persone che perseguivano precisi scopi religiosi. Ciò è più evidente dalla lettura del quarto Vangelo, ma si nota anche negli altri. Il cosiddetto rifacimento di Luca del Vangelo cosiddetto di Marco, e di Matteo di entrambi erano il tentativo di adattamento dei loro racconti alle idee e ai bisogni spirituali del loro tempo e di accordarli l'uno con l'altro, impigliandosi in molte contraddizioni.

Strauss era già giunto alla conclusione che c'erano a disposizione dati insufficienti per permettere di formarci un'impressione precisa della personalità di Gesù. Bruno Bauer respinse assolutamente l'esistenza storica di Gesù. È comprensibile l'indignazione che doveva aver suscitato nell'immensa maggioranza dei suoi lettori, e ovviamente non si deve dimenticare che Bauer aveva nondimeno posto la questione molto più correttamente di Strauss. I ricercatori che hanno sostenuto le idee di Bauer, in ogni caso dovevano considerare la cristianità non come il frutto finalmente maturo sul terreno delle aspettative messianiche degli Ebrei, ma come il risultato spirituale dello sviluppo della cultura Greco-Romana. Bauer insisteva che la cristianità era il prodotto di specifiche relazioni sociali. Certo, egli cominciò a parlare in questo modo solo molto più tardi, negli anni '70. Nel periodo della sua controversia con Strauss era un profondo idealista, e questo gli portò, qualche anno più tardi, il rimprovero di Marx per il fatto che, secondo Bauer i Vangeli non vennero dettati dallo spirito santo ma dall'infinita auto-coscienza<sup>29</sup>. Per cogliere il significato filosofico di questo rimprovero e così chiarire il ruolo di Bauer nella storia dell'hegelismo tedesco dopo Hegel, è necessario prendere in considerazione il significato che lo stesso Bauer attribuiva alla sua disputa con Strauss.

## IX

Secondo lui questa disputa era da un lato sulla *sostanza* e dall'altro sull'*auto-coscienza*. Strauss, nella sua spiegazione che i Vangeli fossero la creazione inconscia della comunità cristiana, aderiva al punto di vista della *sostanza*. Respingendo questo punto di vista e provando che le narrazioni evangeliche erano state coscientemente inventate dagli evangelisti, B. Bauer si proclamava un rappresentante dell'*auto-coscienza*. La questione su cui egli era entrato in polemica con Strauss era in effetti molto più ampia di quella dell'origine dei racconti dei Vangeli. Era la grande questione

---

26 Vedi quest'interessante articolo «*Le varie tendenze della scuola hegeliana in relazione a Cristo*», nella raccolta *Opere polemiche dedicate alla difesa della mia Vita di Gesù e la caratterizzazione della teologia contemporanea*.

27 Allora egli era professore assistente a Bonn.

28 *Critica della storia evangelica dei Sinottici*, seconda edizione, Lipsia 1846, vol. I, preambolo, p. VII.

29 N.r. Plekhanov si riferisce alla critica che Marx fa a B. Bauer in *La Sacra Famiglia* (vedi M/E, *Opere Complete* vol. 4, Mosca 1975, pp. 39-40 e segg.).

filosofica e storica di come il corso conforme alla legge della storia in generale e della storia del pensiero in particolare, sia legato all'attività cosciente delle singole persone. Questo problema trova la sua risposta nella proposizione che il corso della storia conforme alla legge è determinato dall'insieme delle azioni degli individui e che, di conseguenza, non devono in alcun caso essere considerate in contrasto col movimento storico conforme alla legge. Certo, il concetto di *conformità alla legge* coincide col concetto di *necessità*, mentre l'attività consapevole delle singole persone sembra loro non essere governata dalla necessità, o, per usare un'espressione più comune in questi casi, essere libera. Ma così sembra loro perché, essendo coscienti di se stessi come *causa* di certi avvenimenti sociali, non sono consapevoli di se stessi come *conseguenza* di quella situazione sociale in cui è nato il loro desiderio d'agire in un particolare modo e non in un altro.

Agire liberamente significa realizzare i propri scopi e non essere lo strumento del conseguimento di scopi altrui; questo e non altro. *La libertà* è il contrario della *costrizione*, per niente della *necessità*. L'attività cosciente dei grandi uomini in ogni particolare periodo storico era *libera* nel senso che loro stavano conseguendo i propri ideali e non quelli di qualcun altro, e allo stesso tempo essa era *necessaria* perché la loro decisione di servire questi ideali era condizionata da tutto il corso precedente dello sviluppo sociale. Inoltre, anche l'attività più libera e feconda degli individui sorge sempre, tra l'altro, da conseguenze che loro stessi non avevano affatto previsto. Da una prima occhiata superficiale è chiaro che queste conseguenze possono trovare la loro spiegazione *solo* in una determinata connessione necessaria di leggi tra fenomeni sociali. Ma al di là della chiarezza di tutto ciò, la libera attività delle singole persone, sempre più spesso e – per certi motivi psicologici – molto volentieri è in contrasto al corso generale dello sviluppo conforme alla legge. Anche se la filosofia di Hegel ha spiegato tutta l'inutilità di tale antinomia, Strauss e B. Bauer, senza dubbio gli hegeliani più dotati, non sempre poterono farvi fronte.

Strauss, nell'asserire che il racconto del Vangelo sorgeva dalla tradizione e, almeno all'inizio, che non c'era spazio per l'elaborazione della tradizione dallo sforzo creativo dei singoli individui, era incline verso un lato dell'antinomia. Nel suo linguaggio hegeliano Bauer espresse questo dicendo che Strauss aderiva al punto di vista della sostanza. Citando Hegel, Bauer dichiarava che un simile atteggiamento da parte di Strauss era un grande peccato contro la filosofia – ovviamente la filosofia hegeliana – che richiedeva il passaggio dalla *sostanza all'auto-coscienza*. Forse era pronto ad ammettere il diritto della sostanza, ma richiedeva che anche all'auto-coscienza venisse accordato il suo diritto. «L'errore di Strauss», diceva, «non consiste nell'aver messo in movimento questa forza comune, ma nel costringerla ad agire direttamente per la sua comunità»<sup>30</sup>. Questo venne detto in modo davvero superbo. Comunque anche Bauer mostrava molto zelo nella sua difesa del diritto dell'«auto-coscienza». Lo difendeva con tale entusiasmo che anche la «forza comune» si dimostrò essere completamente estranea alla sua idea. In altre parole era incline verso l'altro lato dell'antinomia: riconciliava a tal punto la «sostanza» con «l'auto-coscienza», che l'auto-coscienza diventava *tutto* per lui e la sostanza *niente*. Questo condusse Marx a fare la beffarda osservazione sopra citata, che equivaleva a rimproverarlo di estremo *idealismo storico*.

Le differenze tra Strauss e Bauer erano dissapori basati sulla speculazione hegeliana. Ma come abbiamo visto, ciascuno si chinò verso uno degli opposti lati dell'antinomia, tra il corso della storia conforme alla legge e la libera attività degli individui. Nella stessa misura in cui erano colpevoli di questa unilateralità, differivano dal loro maestro. La differenza di Bauer da Hegel implicava il rifiuto della filosofia hegeliana della storia e un ritorno alle idee degli illuministi francesi del Settecento,

---

30 *La buona causa della libertà e della mia attività*, Zurigo 1842.



secondo cui il «mondo è governato dall'opinione» [*c'est l'opinion qui gouverne le monde*]. Ma questo ritorno era *un passo indietro*, un movimento retrogrado nella comprensione del processo storico. Nessuno nega che l'«opinione» influenzi il corso dello sviluppo sociale. Tuttavia il problema è: non dobbiamo riconoscere che il processo di formazione e sviluppo dell'«opinione» ha la propria conformità alla legge, vale a dire, alla necessità? Helvetius, uno dei più brillanti e coraggiosi rappresentanti della filosofia illuministica francese del XVIII secolo, già sospettava l'esistenza di tale necessità. Diceva che lo sviluppo della coscienza [e di conseguenza dell'«opinione» in generale] è soggetto a certe leggi e che ci sono cause sconosciute che determinano questo sviluppo. In tal modo pone di fronte alla filosofia della storia – o, se volete, di fronte alla scienza sociale – il nuovo compito estremamente importante di scoprire le cause sconosciute determinanti il corso dello sviluppo dell'«opinione».

Il grande Hegel colse l'importanza di questo compito, anche se forse non era consapevole di chi l'avesse formulato. Ne parlò nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, nel fare una valutazione di Anassagora. Quest'ultimo diceva che il mondo è mosso dalla ragione. Hegel approvava pienamente quest'idea, ma nell'applicarla alla spiegazione del processo storico notava che la ragione guida la storia solo nel senso in cui guida il moto dei corpi celesti, vale a dire nel senso della conformità alla legge. Il progresso storico dell'umanità è soggetto a certe leggi. Questo comunque non significa che il suo corso è guidato dalle opinioni dell'uomo. La civetta di Minerva vola solo di notte. Gli uomini cominciano a riflettere sui loro rapporti sociali solo quando questi tendono a decadere e si preparano a cedere il posto ad un nuovo sistema. Ma come nascono i nuovi rapporti? Sappiamo già che secondo Hegel la causa ultima dello sviluppo storico è il movimento dello spirito del mondo. Sappiamo anche che egli stesso sembrava percepire la futilità del riferimento allo spirito del mondo, e allora questo «idealista assoluto» fece inattese escursioni nel campo della spiegazione materialistica della storia.

B. Bauer e coloro che sostenevano opinioni simili, tra cui un ruolo di rilievo venne svolto dal fratello Edgar, erano ancor meno soddisfatti di Hegel circa lo spirito del mondo, la ragione assoluta, ecc. Edgar Bauer scrisse che la filosofia contemplativa [cioè quella di Hegel] era in grande errore nel parlare della ragione come un'astratta forza assoluta. Non c'è alcuna ragione assoluta<sup>31</sup>, argomentava, e ovviamente aveva ragione. Ma anche se il riferimento allo spirito del mondo hegeliano o, che è lo stesso, alla ragione assoluta era poco solido, tuttavia significava il riconoscimento dell'incontestabile verità che lo sviluppo progressivo dell'«opinione» non è la causa ultima dello sviluppo storico, poiché dipende da qualche causa nascosta. Nel respingere il riferimento alla ragione assoluta era necessario o dimenticare del tutto l'esistenza di questa causa – e quindi di lasciarsi sfuggire il compito principale della spiegazione scientifica del processo storico – o continuare la ricerca in quella direzione in cui la cercò Hegel a suo tempo, vale a dire nella direzione del materialismo storico. Non poteva esserci una terza via. Comunque B. Bauer e soci attaccarono le escursioni assolutamente insignificanti di Hegel nel campo della spiegazione materialistica della storia: semplicemente non le notarono. Perciò potevano soltanto andare indietro, ritornare al superficiale idealismo storico del Settecento. Lo fecero quando riconobbero l'«opinione» come forza motrice della storia mondiale<sup>32</sup>.

L'idealismo storico degli illuministi francesi non impedì loro di svolgere una grande opera rivoluzionaria. Benché la loro opinione, come ogni altra, fosse ancora una volta il risultato naturale plasmato dallo sviluppo sociale, divenne una potente leva dell'ulteriore sviluppo della società. Anche

31 *La polemica e la critica della Chiesa e dello Stato*, Berna 1844, p. 184.

32 Vedi Edgar Bauer, *op. cit.*, p. 185; anche la sua opera *Bruno Bauer e il suo avversario*, Berlino 1842, pp. 89-90.

B. Bauer e soci si consideravano grandi rivoluzionari. Edgar Bauer credeva che i nostri tempi si distinguono soprattutto per il loro carattere rivoluzionario<sup>33</sup>. Né lui né nessun altro tra i rappresentanti estremi della «critica» mai sospettarono che, al livello di sviluppo raggiunto dalla società dell'Europa occidentale negli anni '40, il punto di vista idealistico fosse inconciliabile con il modo di pensare rivoluzionario nel campo della teoria sociale e politica. Qui ho in mente, ovviamente, un modo di pensare *coerentemente* rivoluzionario, poiché *l'incoerenza si adatta con grande facilità a ogni punto di partenza*.

## X

Il modo di pensare dei fratelli Bauer era molto radicale nel campo della *teologia*. Non è sorprendente. Secondo la teoria del loro maestro Hegel, nella religione lo spirito concepisce la propria essenza. Comunque i fratelli Bauer giunsero alla conclusione che in generale lo spirito non esiste come qualcosa d'indipendente dalla coscienza umana. E' chiaro che non potevano più guardare la religione attraverso gli occhi di Hegel. Sostenevano che non *lo spirito* ma *l'uomo* concepisce la sua essenza nella religione. Ma la concezione religiosa dell'essenza dell'uomo è *sbagliata* e dev'essere eliminata. I Bauer presero quest'idea della religione da Ludwig Feuerbach, e ce ne occuperemo in seguito. Qui è sufficiente notare che nella loro idea della religione – benché non fosse autonoma – i Bauer erano sufficientemente in anticipo su Strauss, che per un tempo abbastanza lungo si era rapidamente infilato nello spazio che separava Feuerbach da Hegel. Con i Bauer non c'era nessun problema di pace tra religione e filosofia. Quando un sostenitore di una tale pace disse che se il pensatore si fosse ribellato contro una religione, era suo dovere rimpiazzarla con un'altra religione, B. Bauer contestò nettamente dicendo che quando cerchiamo di tirar fuori qualcuno da un errore non siamo obbligati a spingerlo in un altro, e se espiamo un crimine non ne segue che ne dobbiamo commettere un altro<sup>34</sup>. I «critici» desideravano mettere la filosofia al posto della religione, tuttavia ai loro occhi anche la filosofia non era uno scopo in sé. Il trionfo della filosofia è stato quello di spianare la strada alla ricostruzione della società su basi razionali e per l'ulteriore movimento in avanti dell'umanità. Questo sembra essere un programma progressista, ma era qui che si svelava la difficoltà, a metà dell'Ottocento, di raggiungere un accordo tra il pensiero coerentemente rivoluzionario e l'idealismo. Il programma di B. Bauer e soci restava progressista solo finché manteneva la forma di una formula algebrica. Ma quando divenne necessario sostituire *i simboli algebrici con precise cifre aritmetiche*, acquisiva un carattere dubbio e persino direttamente conservatore. I fratelli Bauer non furono in grado di collegare il radicalismo astratto del loro pensiero con le aspirazioni sociali del loro tempo. Orgogliosi del loro «*spirito critico*» osservavano con disprezzo la «massa» estranea, come ritenevano, a ogni critica, considerando pericoloso ogni contatto con essa. Espressero la strana idea che tutte le grandi azioni storiche precedenti non avevano avuto un decisivo successo perché avevano coinvolto e attratto le masse, o, in altre parole, perché l'idea nel cui nome si erano compiute, dovette fare appello alle masse. A questo proposito Marx fece la puntualizzazione molto efficace che l'«idea» subiva una sconfitta ogni volta che si separava dal «interesse», vale a dire che non esprimeva i bisogni della società nel complesso o di una particolare classe<sup>35</sup>. Il sublime disprezzo della «critica» idealistica per gli interessi materiali delle masse gli impedirono di comprendere il significato del movimento

33 «Il carattere del nostro tempo è la rivoluzione», *op. cit.*, Bruno Bauer e il suo avversario, p. 5.

34 *La cosa buona ... ecc.*, p. 201.

35 Vedi *La Sacra Famiglia, o critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*.

d'emancipazione proletario, e la portarono persino a opporsi a questo movimento. Al riguardo Feuerbach mostrò molta maggiore comprensione del movimento, ma la cosa notevole è che nella sua persona la filosofia tedesca rompeva con l'idealismo e diventava materialistica.

## XI

Per comprendere *come ciò sia avvenuto* e perché è *dovuto accadere*, dobbiamo ricordare a grandi linee il progresso del pensiero che portò la filosofia tedesca all'idealismo assoluto di Hegel. E' stato giustamente detto che la questione fondamentale della filosofia, soprattutto la filosofia dei tempi moderni, è il problema del rapporto della coscienza alla natura, del soggetto all'oggetto. Il pensiero filosofico tedesco dell'Ottocento ruotava attorno a questo problema come attorno al proprio asse. Nella filosofia di Kant, il mondo dei fenomeni era nettamente contrapposto al mondo dei noumeni, l'uomo alla natura, il soggetto all'oggetto. Si tratta di *dualismo*, ma la filosofia se non è segnare i passi, non può accontentarsi del dualismo; si sforza verso il *monismo*. E il perché è facile: *solo* il monismo, spiegando il mondo per mezzo di *un solo* principio, ha il diritto di pretendere una soluzione [più o meno corretta] della questione del rapporto del soggetto all'oggetto. Il dualismo non la risolve, o la dichiara insolubile oppure ricorre a un miracolo, ossia all'intervento di un essere onnipotente *al di sopra del soggetto e dell'oggetto*. Ma l'essere supremo è uno, così che appellarsi a esso è di per sé un tentativo di risolvere – certo, per mezzo di un fantasma – la questione fondamentale della filosofia in senso monistico<sup>36</sup>.

Fichte voleva eliminare il dualismo di Kant dichiarando un errore vedere nel *non-ego* [nell'oggetto, nella natura] qualcosa d'indipendente dall'*ego* [dal soggetto, dall'auto-coscienza] e separati da un abisso invalicabile. Nella realtà l'«ego» *si contrappone a se stesso e quindi presuppone il non-«ego»*. Così tutto ciò che esiste lo fa nell'«ego» e *attraverso* l'«ego». In altre parole, la natura deve la sua esistenza all'attività creativa della coscienza, ed esiste solo in essa. Questa soluzione del problema del rapporto del soggetto all'oggetto agli occhi dei contemporanei aveva due vantaggi: prima di tutto era *monista*, e in secondo luogo monista in senso *idealista*. Il noto romantico Novalis chiamò Fichte il nuovo Newton che aveva scoperto la legge del sistema interno dei mondi<sup>37</sup>. Anche Schelling in un primo momento si era imposto come allievo di Fichte, tuttavia i romantici scoprirono ben presto che erano in grado di «fichtare» meglio di Fichte [*besser fichtisieren als Fichte*]. Proclamarono che il mondo era un sogno e il sogno era il mondo, appassionandosi all'idealismo «magico». Lo stesso Novalis affermava che la natura era una fantasia trasformata in una macchina e che la fisica era la dottrina della fantasia<sup>38</sup>.

Probabilmente furono tali stravaganze dei romantici che costrinsero Schelling a rivedere criticamente quello che nella dottrina di Fichte è il problema dell'«ego» che *«presuppone» la natura*. Giunse alla conclusione che, secondo Fichte, la natura è creata dall'*ego* umano finito, il soggetto, che possiede coscienza e volontà. Probabilmente un tale *ego* creatore della natura era un'assurdità a cui nessun pensatore serio si poteva riconciliare. Schelling s'affrettò a concludere e vedere la natura come il frutto non dell'attività dell'*ego* umano finito, ma di un soggetto infinito, l'*ego* assoluto. Qui si deve aggiungere che l'attività dell'*ego* assoluto che crea la natura era, secondo Schelling, l'*attività*

36 Anche la scienza tende al monismo. Newton, uno dei più brillanti rappresentanti della scienza dei tempi moderni, ne era attratto.

37 Haym, *La scuola romantica*, traduzione russa di I. Neredomsky, Mosca 1891, p. 317.

38 Frase di Novalis; vedi E. Spenle, *Novalis*, Parigi 1904, p. 133; anche Haym, op. cit., p. 324.

*inconscia*. La filosofia della natura di Schelling era generata dallo sforzo di penetrare nel significato di quest'attività inconscia dell'ego assoluto. Alcuni storici della filosofia sostenevano che nell'elaborare la sua filosofia della natura Schelling in effetti andasse oltre Fichte, ma nella stessa direzione. In questo c'è del vero; ovviamente Fichte non poteva considerare che la natura fosse creata dall'ego umano finito, ma dall'altro lato non era mai riuscito a far fronte al problema del rapporto tra l'ego *finito* e *infinito* o, in altre parole, tra *l'auto-coscienza umana* e *quel soggetto infinito la cui attività inconscia crea la natura*. Schelling aveva analizzato il problema molto più in profondità.

Per lui l'ego finito è creato anche dall'attività dell'ego infinito, come lo è la natura; prodotto necessario dell'ego infinito - a rigore non lo è, ma *nasce* dall'attività dell'ego assoluto - la natura dev'essere intesa come lo sviluppo inconscio di quest'ego. Ma l'attività di tale ego non è limitata alla creazione inconscia della natura. Tra i fenomeni naturali c'è anche l'uomo, il soggetto *finito* in cui l'«ego» *infinito* giunge all'auto-coscienza. Così il *soggetto* ha la sua origine nello stesso punto dell'oggetto: nel *soggetto infinito, nell'«ego» assoluto*. Proprio perché il soggetto e l'oggetto hanno origine nell'ego *assoluto*, questo non è *né soggetto né oggetto*, né coscienza né essere; è il soggetto-oggetto, vale a dire *l'unità, l'identità* di pensiero ed essere. Il sistema di Hegel non era che l'ulteriore elaborazione della filosofia dell'identità di Schelling. La giustizia richiede un riconoscimento senza riserve del fatto che Hegel dava a questa filosofia una forma incomparabilmente più sistematica. Così, per esempio, per la storia della teoria filosofica è di grande importanza che Hegel notasse ed eliminasse l'elemento di dualismo che si era inserito inosservato nel sistema dell'identità e che consisteva nell'«ego» *assoluto, lo spirito*, o semplicemente *l'assoluto* posto da Schelling *al di fuori della natura e al di fuori della coscienza umana*.

Secondo Hegel il mondo *non solo è radicato nell'assoluto, ma è al suo interno*. Il mondo è la totalità di natura e spirito. Lo sviluppo del mondo è lo sviluppo dell'assoluto, la sua rivelazione. Una tale concezione del processo del mondo salvava la filosofia dell'identità dal rischio d'entrare in contraddizione con se stessa e finire nel dualismo. Sarete d'accordo però, che ciò metteva un ostacolo sulla via della riconciliazione della filosofia con la religione, cui Hegel si stava seriamente sforzando. La concezione di dio come un potere al di là del mondo si rivelò incompatibile con il vero carattere del processo del mondo. Gli hegeliani che volevano difendere questa concezione - l'ala destra della scuola hegeliana: Goschel, Marheineke - si stavano staccando dal loro maestro. Persino gli hegeliani di sinistra più vicini a lui, - B. Bauer e Feuerbach - avevano rotto con la religione; ancora più vicini a Hegel erano coloro che componevano il centro della scuola: Rosenkranz, Michelet e Strauss, inclini al panteismo<sup>39</sup>. Per questo motivo giunse allora dalla scuola hegeliana la critica dei racconti del Vangelo in particolare e della religione in generale, mentre il pensiero filosofico di Schelling divenne in seguito incline alla *teosofia*.

La circostanza più notevole e importante per l'ulteriore storia della filosofia era che l'idealismo monistico, che aveva ricevuto la sua espressione più ordinata nel sistema di Hegel, svelava in questo, più chiaramente che in ogni altro, la sua *natura estremamente unilaterale*. *L'assoluto è il soggetto-oggetto, l'identità di pensiero ed essere*. Lo credeva Schelling, lo credeva Hegel. Ma allo stesso tempo l'assoluto è l'ego l'infinito *soggetto dello spirito*. Schelling ed Hegel insistevano fortemente su questa concezione. Entrambi condannavano Spinoza che, nelle loro parole, non poteva passare dal concetto di *sostanza* al concetto di *auto-coscienza*. Tuttavia la sostanza di Spinoza, che aveva due attributi - pensiero ed estensione - aveva il vantaggio d'essere, in effetti, il soggetto-oggetto, l'unità di

---

39 In seguito Strauss diventò un materialista e non esitò a esprimere le sue nuove idee nell'opera *La vecchia e la nuova fede. Una confessione*, che ebbe un immenso successo, ma ciò accadde molto più tardi. Il libro uscì nell'ottobre 1872.

pensiero ed essere. «Passare» dalla sostanza all'auto-coscienza, vale a dire concepire la sostanza nel modo richiesto da Schelling ed Hegel come *ego* assoluto, avrebbe significato ridurla a uno dei suoi attributi, cioè al *pensiero*. Chi riduce tutto al pensiero ovviamente è un monista, ma questo monismo non risolve il problema del rapporto del soggetto all'oggetto, del pensiero all'essere: *evade la sua soluzione*, cancellando in modo del tutto arbitrario una delle condizioni del problema. Feuerbach, all'inizio un entusiasta allievo di Hegel, in seguito notò questo lato debole dell'*idealismo* monistico, allora divenne un materialista.

## XII

La teoria idealistica che la natura deve la sua esistenza all'attività creativa del soggetto infinito, o come diceva Hegel, all'altro essere dello spirito, era concepita da Feuerbach semplicemente come la traduzione in linguaggio filosofico della dottrina teologica del dio che crea il mondo. «I nostri filosofi», diceva, «fino a ora non sono stati che teologi ridotti al vassallaggio»<sup>40</sup>. La filosofia di Hegel – quell'ultimo stadio dello sviluppo dell'idealismo tedesco – è l'ultimo rifugio, l'ultima base razionale della teologia. Chi non respinge la filosofia hegeliana non respinge la teologia<sup>41</sup>. L'idealismo commette un grave errore nel prendere la dottrina dell'*ego* come punto di partenza. La filosofia deve trovarne un altro – la dottrina dell'*io* e del *tu*<sup>42</sup>. Io non solo *vedo*, ma sono *visto* da altri. Il vero *io* è solo quell'*io* a cui è opposto il *tu* e che, a sua volta, diventa *tu*, cioè un oggetto per un altro *ego*. *Io* sono un *soggetto* per me e un *oggetto* per altri. Quindi io sono simultaneamente *soggetto* e *oggetto* o, in breve, un *soggetto-oggetto*. Chi considera la coscienza indipendentemente dagli uomini – o, come aveva detto Fichte, indipendente dalla pluralità degli individui – tronca ogni legame tra la coscienza e il mondo. Eppure il mondo è il presupposto necessario della coscienza. Il nostro *io* non è affatto quell'essere astratto che è un giocattolo dei filosofi idealisti. *Io* sono un essere reale. Alla mia essenza appartiene anche il mio corpo. In aggiunta, la mia vera essenza è il mio corpo visto nel suo complesso; è ciò che compone il mio *ego*. Il processo di pensiero non ha luogo in qualche essere astratto, ma proprio nel mio, nel tuo, nel suo corpo. Il pensiero, la coscienza, non è che il predicato dell'essere reale, una sua proprietà. L'essere precede il pensiero [*das sein geht dem denken vorher*], e non è il pensiero che determina l'essere, è l'essere che determina il pensiero. In conformità con tutto questo, Feuerbach stabilisce il suo imperativo categorico: «Non pensare come un pensatore, ma come un vero essere vivente, in grado d'affrontare le onde del mare del mondo».

Feuerbach affermava che solo la sua teoria dell'*ego* e del *tu* risolve quell'antinomia di spirito e materia a cui né Schelling né Hegel poterono far fronte. «Ciò che per me o soggettivamente è atto puramente spirituale, non-materiale, non-sensorio, è in sé oggettivamente un atto materiale, sensorio». Nessun lato dell'antinomia è qui eliminato, ed è salvata la vera unità di questi lati<sup>43</sup>. *Unità, ma affatto identità*. L'identità era proclamata dalla filosofia idealistica, che riduceva tutto a spirito. Il monismo *idealistico* di

---

40 *Opere* di Feuerbach, nuova ediz., *Aforismi postumi*, Stoccarda 1911, vol. X, p. 318.

41 «*Tesi preliminari sulla riforma della Filosofia*», *Opere*, stessa ediz., vol. II, p. 239.

42 «Non io, no! Io e Tu, soggetto e oggetto, distinti e indissolubilmente connessi, è questo il vero principio del pensiero e della vita, della filosofia e delle fisiologia». [*A proposito di spiritualismo e materialismo*, *Opere* di Feuerbach, nuova ediz.].

43 «Per noi l'oggetto non è solo un oggetto di sensazioni, è anche la base, la condizione, il presupposto delle sensazioni; non abbiamo alcun mondo oggettivo all'interno della nostra pelle, ed è solo questa la ragione per cui ne presupponiamo uno corrispondente all'esterno della nostra pelle» [*Opere* di Feuerbach, vol. X, p. 220].

Fichte, Schelling ed Hegel nacque nell'opposizione a Spinoza, che con la sua dottrina della sostanza, si presupponeva «abolisse» la libertà dell'uomo. Feuerbach, col suo monismo *materialistico* ritornava al punto di vista di Spinoza. In generale apprezzò molto Spinoza, chiamandolo il «Mosè dei liberi pensatori moderni e materialisti». Ciò può sembrare strano, poiché oggi lo spinozismo è di solito interpretato in senso idealistico. Ma Feuerbach guardò alla dottrina di Spinoza con occhiali del tutto diversi. A una domanda da lui posta: «Cos'è effettivamente, a un attento esame, ciò che Spinoza chiama *logicamente o metafisicamente, sostanza, e teologicamente Dio?*» Rispondeva: «Nient'altro che la *Natura*». Nell'insegnamento di Spinoza c'era, comunque, la lacuna che la materia appariva come un essere astratto, metafisico. Le azioni della natura sono presentate come azioni di dio. Lo spinozismo è materialismo vestito di abiti teologici, e la teoria essenzialmente corretta di Spinoza dev'essere spogliata da questi abiti. «*Non Deus sive Natura ma aut Deus, aut Natura [Non Dio o Natura, ma né Dio né Natura]* è la parola d'ordine della verità», esclama Feuerbach.

Dai tempi di Lange ci si è spesso riferiti alla filosofia di Feuerbach come «umanesimo». Per giustificare questo, Feuerbach è stato citato – seguendo ancora l'esempio di Lange – nella sua famosa frase: «Dio era il mio primo pensiero, la Ragione il mio secondo, l'Uomo il mio terzo e ultimo pensiero». Purtroppo il «terzo e ultimo pensiero» di Feuerbach a quel punto è stato compreso davvero male. In realtà questa frase, che caratterizza in forma abbreviata il corso del suo sviluppo filosofico, significa solo che alla fine egli si trasformò da teologo in materialista. Sappiamo già che per lui l'«uomo» come *essere reale, materiale*, era contrapposto all'*ego* astratto degli idealisti. Chiunque non abbia chiaro il significato filosofico di questo contrasto deve ricordare la seguente osservazione di Feuerbach:

«Nella disputa fra materialismo e spiritualismo ... la questione da risolvere è la mente umana ... Una volta che consociamo la materia che compone il cervello, raggiungiamo rapidamente una chiara comprensione di ogni altra materia, della materia in generale»<sup>44</sup>.

Ora è abbastanza facile comprendere il senso in cui l'uomo era l'ultimo pensiero di Feuerbach: lo studio dell'uomo doveva aiutare una corretta comprensione della materia e il suo rapporto con lo «spirito», con la coscienza. Sviluppando il suo «terzo e ultimo pensiero», Feuerbach affermava che l'uomo è parte della materia, parte dell'essere e questo gli assicurava la possibilità di conoscere il mondo. Com'è l'oggetto è pure il soggetto [*wei objekt, so subjekt*]. Non può esserci contraddizione tra essere e pensiero. Lo spazio e il tempo sono forme della mia contemplazione solo perché io stesso sono parte dell'essere, sono un essere vivente nel tempo e nello spazio. In generale le leggi dell'essere sono allo stesso tempo le leggi del pensiero. Questa proposizione di Feuerbach ricorda il ben noto detto di Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac et connexio rerum* [l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e la connessione delle cose].

Gli oppositori del materialismo obiettarono che non si può spiegare la connessione attraverso fenomeni materiali. La precedente esposizione delle idee di Feuerbach ha mostrato al lettore, spero, che quest'obiezione non intacca in alcun modo la base della dottrina materialistica di Feuerbach, che consiste nella proposizione che il mondo dei fenomeni *soggettivi* non è che l'altro lato del mondo dei fenomeni oggettivi. Chiunque voglia *spiegare* il mondo soggettivo *per mezzo* del mondo oggettivo, *dedurre* il primo dal secondo, dimostrerebbe di non aver capito nulla del materialismo di Feuerbach. Questa dottrina, come quella di Spinoza, non *deduce* un lato dall'altro, ma semplicemente stabilisce

---

<sup>44</sup> E' interessante notare che i contemporanei di Feuerbach non ebbero alcuna esitazione a includerlo fra i materialisti. Così ha fatto A.S. Chamikov nella nostra letteratura filosofica [vedi il suo articolo «*I fenomeni contemporanei nel campo della Filosofia*», lettera a Y.F. Samarin].

che essi sono due facce della stessa medaglia. Tra l'altro, in tal senso, altre varianti del materialismo, almeno del materialismo odierno, non differiscono affatto dal materialismo di Feuerbach. Oggi, a volte, vengono compiuti sforzi per avvicinare la dottrina di Feuerbach alle dottrine monistiche di tipo *machista*, secondo cui la natura è «un complesso di sensazioni». Ma Feuerbach avrebbe descritto tale monismo come il ripristino dell'idealismo, che risolveva l'antinomia di essere e pensiero astraendo una parte a vantaggio dell'altra; l'essere a beneficio del *pensiero* o [come nel caso precedente] della *sensazione*. Feuerbach non intendeva per essere *esistere solo nel pensiero o nella sensazione*. «Dimostrare che qualcosa esiste è dimostrare che ciò esiste non solo nel pensiero», diceva, avendo in mente gli idealisti del suo tempo. Se solo avesse potuto prevedere la comparsa dell'idealismo, o, se volete, del sensualismo, del monismo di Mach, avrebbe detto che esistere significa esistere *non soltanto nella sensazione*.

### XIII

Ormai conosciamo abbastanza bene la filosofia di Feuerbach per comprendere le conclusioni da lui tratte nell'applicazione alla *religione*, all'*etica* e alla *vita sociale*, e di qualche suo allievo nell'applicazione all'estetica.

Com'è stato detto in precedenza, i fratelli Bauer, affermando che nella religione non è lo spirito ma l'uomo che contempla la propria essenza, seguivano Feuerbach. Nessun'altra idea religiosa poteva essere sostenuta da qualche pensatore che, prima di tornare al materialismo anglo-francese del Settecento e dell'Ottocento, fosse passato attraverso la scuola dell'idealismo che, nella persona di Hegel rese obbligatorio ai filosofi studiare i fenomeni nel loro processo di sviluppo. Gli illuministi francesi in generale e i materialisti francesi in particolare, che erano l'avanguardia dell'esercito illuminista, consideravano la religione il prodotto di preti e legislatori che avevano escogitato certe credenze come mezzi per influenzare la massa sempliciotta della popolazione allo scopo di sfruttarla ed istruirla. Ricordate la tragedia di Voltaire, *Il fantasma, o Maometto il profeta*. Nel XIX secolo diventò ovvio ai seguaci di Hegel che tale concezione della religione non era sostenibile, essendo ridotta alla convinzione che l'«opinione» non solo governa il mondo, ma *crea e riforma anche se stessa per adattarsi agli scopi pratici dei suoi principali rappresentanti*.

Il metodo dialettico di Hegel spianava la strada a una visione della religione, e di ogni altra ideologia, come risultato naturale dello sviluppo conforme alla legge della coscienza sociale. La principale caratteristica di questo processo è che i suoi partecipanti, consapevoli di sé come *causa degli eventi successivi*, molto raramente si elevano all'altezza di vedersi come *conseguenza* di eventi *precedenti*. Per dirla diversamente, il processo di sviluppo della *coscienza* sociale è di per sé, in un certo senso, un processo *inconscio*. Secondo Feuerbach, la religione è il risultato di questo processo nel suo aspetto inconscio. La religione è la divinizzazione inconscia dell'essenza non dello spirito - ovviamente, perché lo spirito stesso esiste solo grazie all'attività astratta del pensiero filosofico - ma dell'*uomo*. Quindi Feuerbach dice che la religione è l'inconsapevole coscienza dell'uomo. L'essenza di dio è l'essenza dell'uomo, ma un'essenza liberata dalla limitatezza dell'individuo, cioè l'essenza di un dato insieme sociale, o, come dice Feuerbach, della *specie*. Pensando in questo modo egli poneva le basi teoriche per la concezione della religione come prodotto dello sviluppo sociale. Egli stesso ha parlato delle proprietà di mutamento di dio in conformità con i mutamenti dell'essenza dell'uomo [sociale].

Nella religione l'uomo non è consapevole che sta definendo se stesso, sta dando la propria essenza

oggettivamente, concependola e riverendola con un altro essere distinto da sé e più forte. Sta dividendo e devastando se stesso, attribuendo a un altro essere le sue [dell'uomo sociale] proprietà migliori. Ciò dà luogo a una serie di contraddizioni. Quando l'uomo dice «Dio è Amore», intende che l'amore trascende tutto su questa terra, ma nella sua coscienza l'amore è degradato al livello della proprietà di un essere indipendente dall'uomo. Di conseguenza credere in dio diventa per lui una condizione necessaria di amore per i suoi vicini. Odia l'ateo in nome dello stesso amore che predica. La religione danneggia in nome della salvezza, commette crudeltà in nome della felicità. La ragione, che è cresciuta fino all'auto-coscienza, respinge la religione. Rovescia i rapporti creati dalla religione, perché questi rapporti sono il risultato del rovesciamento dei rapporti reali, la ragione li ripristina, realizzando il suo scopo attraverso il rovesciamento di ciò che era stato rovesciato. La virtù, che ha grande significato sociale, ma che nella religione è diventata un mezzo per acquisire la felicità nell'oltretomba, deve diventare uno scopo.

«La giustizia, la virtù, il bene hanno in essi, nelle loro qualità, la loro sacra giustificazione. Per l'uomo non c'è essere superiore all'uomo». Ecco perché Feuerbach, usando una vecchia terminologia, proclama che l'uomo è dio. La terminologia di questo tipo aveva i suoi grandi inconvenienti: proclamare dio come un'illusione e poi dire che l'uomo è dio equivale a trasformare l'uomo stesso in un'illusione. A questo punto cadeva in una contraddizione. Nel dichiarare «*Meine religion - keine religion*»<sup>45</sup> [La mia religione - nessuna religione], ricordava che la parola «religione» derivava dal verbo «religare», che all'inizio significava «legare». Da ciò deduceva che ogni legame tra persone è una religione. Engels ha osservato che «questi trucchi etimologici sono l'ultima risorsa della filosofia idealistica»<sup>46</sup>. Questo è certamente giusto<sup>47</sup>. Tuttavia il significato storico del libro *L'essenza del Cristianesimo*, pubblicato nel 1841 e che fu la prima esposizione stampata della filosofia della religione di Feuerbach, è mostrato dalla testimonianza dello stesso Engels. Nel riferire le difficoltà degli hegeliani di Sinistra nel conciliare la loro attrazione per il materialismo anglo-francese con l'insegnamento di Hegel che la natura non è che l'altro essere dello spirito, proseguiva:

«Poi è giunta *L'essenza del Cristianesimo* di Feuerbach. Con un sol colpo polverizzava la contraddizione, in quanto senza circonlocuzioni poneva il materialismo ancora sul trono ... Non esisteva nulla al di fuori della natura e dell'uomo, e gli esseri superiori creati dalle nostre fantasie religiose sono solo il riflesso fantasioso della nostra esistenza ... Si deve aver sperimentato l'effetto liberatorio di questo libro per farsene un'idea. L'entusiasmo era generale: tutti, di colpo, siamo diventati feuerbachiani»<sup>48</sup>.

## XIV

45 N.r. Le autentiche parole di Feuerbach sono: «Kleine religion ist meine religion» (*Opere Complete*, vol. 2, 1846, p. 414).

46 N.r. M/E, *Opere Scelte* in 3 Voll., vol. 3, Mosca 1973, p. 354.

47 A conferma si può citare un'osservazione davvero eccellente proprio di Feuerbach: «Ogni santificazione religiosa o teologica è semplicemente un fantasma. Ciò che ha fondamento e verità può stare da solo, senza essere proclamato sacro».

48 Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 10 dell'edizione russa di questo opuscolo.\* In Germania, molti ammiratori di Feuerbach dividevano le sue idee sulla religione ma non lo seguirono nell'accettare la base materialistica delle sue idee. All'inizio è stato anche il caso di Herzen [vedi il mio articolo «*Le idee filosofiche di A.I. Herzen*», in *Mondo Contemporaneo*, 1912, voll. 3-4].

\* N.r. M/E, *Opere Scelte* in 3 voll., vol. 3, Mosca 1973, p. 344.



Dopo aver definito l'essenza della religione nel modo appena esposto, Feuerbach ovviamente non poteva essere d'accordo con coloro che dicevano: «Non c'è morale senza fede». Per lui questo equivaleva a dire: non c'è istruzione senza barbarie, o non c'è amore senza odio. La morale risultante dalla religione è solo l'elemosina dei loro tesori che la Chiesa o la teologia gettano all'umanità povera e indigente. La morale deve avere una base del tutto diversa, più solida: il materialismo [*der materialismus ist die einzige solide grundlage der moral*]<sup>49</sup>. Con questo Feuerbach vuol dire che i precetti morali devono essere basati sugli *interessi*. In contrasto con i fratelli Bauer, egli non considera possibile ignorare gli interessi. Fra le sue carte è stata conservata una nota contenente il seguente estratto di un discorso di Emilio Castelar, il celebre repubblicano spagnolo: «La storia dell'umanità è una lotta costante tra idee e interessi. Per un certo periodo vincono questi ultimi, alla lunga sono vittoriose le idee». Nella stessa nota Feuerbach obietta:

«Che contraddizione! Le idee non sono poi anche interessi? Non sono forse gli interessi generali dell'umanità, anche se incompresi per un certo periodo, disprezzati, perseguitati, non ancora realizzati, non riconosciuti dalla legge, in contrasto con gli interessi particolari dei singoli stati sociali o classi e ancora esistenti solo nell'idea? La giustizia non è *l'interesse generale*<sup>50</sup>, l'interesse di chi è trattato ingiustamente benché, ovviamente, non di coloro che praticano quest'ingiustizia, gli interessi degli stati o classi che riconoscono i loro interessi solo nei privilegi? In breve, la lotta tra *le idee e gli interessi* è solo la lotta tra il *vecchio* e il *nuovo*»<sup>51</sup>.

Si deve ammettere che qui la vera essenza della questione è messa in evidenza stupendamente bene, ancor meglio che nell'osservazione sopracitata che Marx aveva indirizzato a «La Sacra Famiglia» dei Bauer, che l'idea subiva una vigorosa sconfitta ovunque si fosse distaccata dall'interesse. Quali fossero le regole morali di quest'uomo terribile che fin dai primi anni non credeva nell'immortalità dell'anima e basava la sua morale su fondamenta materialistiche, lo si può vedere nella sua seguente regola morale:

«*In relazione a se stessi*, non si può che essere abbastanza *idealisti* da avanzare richieste idealistiche di volontà, "imperativi categorici", ma *rispetto agli altri*, a eccezione di certi casi estremamente difficili da definire, non si può che essere abbastanza *materialisti*; rispetto a se stessi non si può che essere abbastanza *stoici*, rispetto agli altri, abbastanza *epicurei*»<sup>52</sup>.

Queste parole d'oro incarnano tutto il segreto della morale accolta dal nostro «popolo degli anni '60»<sup>53</sup> che si atteneva saldamente alle regole di Feuerbach: leggete le *Lettere dalla Siberia* di Chernyshevsky e vedrete che in effetti era duro – ho scritto quasi crudele – verso sé stesso, e un mite epicureo rispetto agli altri. Sul terreno della morale materialistica di Feuerbach era cresciuta la lussureggiante fioritura dell'altruismo morale [un idealista direbbe per abitudine: *idealismo*]. Come è potuto accadere? Non vi è forse una contraddizione? Nemmeno per sogno! L'apparente contraddizione scompare appena prendiamo in considerazione l'insegnamento di Feuerbach sull'*ego* e il *tu*, che è alla base della sua teoria della conoscenza. In conformità con questa teoria, l'*ego*, da cui parte la filosofia idealistica nel suo tentativo di comprendere il mondo, è una «chimera idealistica», una semplice finzione nella dottrina morale.

49 *Opere*, vol. X, p. 151.

50 Il corsivo è nell'originale.

51 *Ibid.*, pp. 315-16. Corsivo originale.

52 *Ibid.*, p. 291.

53 L'auto-sacrificio di giovani uomini e donne delle classi istruite russe, che in quegli anni vedevano la miseria contadina successiva alla fine della servitù della gleba nel 1861, diede inizio al movimento noto come «andare al popolo».

«Dove al di fuori dell'ego non c'è il tu, nessun'altra persona, allora non si può parlare di morale», diceva. «Solo l'uomo sociale è uomo, io sono solo attraverso te e con te. Sono consapevole di me solo perché tu sei contrapposto alla mia coscienza come un ego visibile e tangibile, come un'altra persona ... Si può parlare di morale solo dove c'è rapporto dell'uomo con l'uomo, l'uno con l'altro, io con te».

Le persone parlano di doveri verso se stesse, ma affinché essi abbiano significato è necessaria una condizione: devono essere indirettamente anche doveri verso gli altri. Ho doveri verso di me solo perché ne ho verso la famiglia, la comunità, la popolazione, il paese. Il bene e la morale sono la stessa cosa, *ma il bene può essere riconosciuto come tale solo se è bene rispetto agli altri*<sup>54</sup>. L'educazione morale del popolo consiste precisamente nell'inculcare in ognuno la consapevolezza di questi doveri verso gli altri. La natura stessa ci assicura la possibilità di tale educazione, perché ha fornito l'uomo di un duplice sforzo per la felicità: il primo, soddisfatto dall'assicurare gli esclusivi interessi della data persona; il secondo, che richiede per il suo soddisfacimento almeno due persone [uomo e donna, madre e figlio, ecc.]. Già dai suoi primi anni l'uomo impara a usare le cose buone della vita in comune con altre persone. Chi assimila male questa lezione è punito con l'insoddisfazione dei suoi vicini, che assume le espressioni più diverse, dal rimprovero verbale agli attacchi a sorpresa. La coscienza non è qualcosa di innato nell'uomo; la deve acquisire con l'educazione, in cui è molto rilevante l'esempio. «Un uomo fa con coscienza tranquilla ciò che vede fare dagli altri e che i suoi familiari, quelli della sua età e del suo stato sociale, i suoi connazionali, approvano» diceva Feuerbach<sup>55</sup>. In qualcuno il movimento della coscienza è limitato dalla paura di ciò che gli altri diranno. Ma un'istruzione più profonda conduce alla creazione nell'uomo di un bisogno imperativo di condursi così e non altrimenti. La legge, come la morale, non si deve contrapporre all'interesse. E' basata sull'interesse: ovviamente non l'interesse personale, ma quello sociale<sup>56</sup>. E' esattamente quella stessa dottrina della morale e del diritto predicata dai materialisti francesi del Settecento. Tuttavia Feuerbach fece un'analisi migliore del processo di sviluppo delle aspirazioni *altruistiche* all'interno di quelle *egoistiche*. Ciò non è sorprendente, poiché Feuerbach apprese la dialettica da Hegel; quanto segue è di particolare interesse. Nel sistema di Hegel la morale e la legge avevano già un'origine puramente sociale. Anche Feuerbach, come abbiamo visto, le deduce dai rapporti sociali, e in ciò è fedele al suo maestro, ma vivendo in un periodo diverso, è in una diversa cornice mentale. Nella sua etica si sente l'approccio del 1848. L'origine sociale della morale e della legge gli fornisce in primo luogo un motivo per collegare la sua teoria su di esse con la base materialistica della sua teoria della conoscenza. Inoltre, e questo è il punto principale, la filosofia materialistica della morale e del diritto lo conduce alle stesse conclusioni rivoluzionarie a cui erano in precedenza giunti i materialisti francesi del Settecento. L'uomo aspira alla felicità. Quest'aspirazione non potrebbe e non dovrebbe essere assunta da lui. Diventa pericolosa solo quando diventa «esclusiva», egoistica, vale a dire quando la felicità di alcuni si ottiene con l'infelicità di altri. Quando tutta la popolazione e non solo una sua parte aspira alla felicità, quest'aspirazione coinciderà con l'aspirazione alla *giustizia*. Ecco perché Feuerbach dice: «Felicità? No, giustizia». Nella sua dottrina la giustizia non è altro che la felicità reciproca contrapposta alla felicità esclusiva, egoistica del vecchio mondo. Quando la società è così organizzata che i suoi membri possono soddisfare le loro aspirazioni naturali alla felicità senza ledere gli interessi degli altri membri, certamente lo faranno.

---

54 *Ibid.*, pp. 269-70.

55 «*Teogonia*», *Opere* di Feuerbach, vol. IX, p. 169 [per il momento ho solo l'edizione del 1857 di questo volume].

56 *Opere*, vol. X, pp. 269-70.

«Le persone sono persone solo dove ciò sia conforme ai loro interessi, o se questi non impediscono loro d'essere persone», diceva Feuerbach. «Ma dove possono diventare persone solo sacrificando i propri interessi, preferiscono diventare bestie<sup>57</sup>. Quindi per diventare persone è essenziale una struttura sociale corrispondente alla giustizia, vale a dire agli interessi di tutto il popolo»<sup>58</sup>.

Di conseguenza Feuerbach fu fortemente radicale in politica e simpatizzò calorosamente per il movimento d'emancipazione del suo tempo. Alcuni anni prima della morte, in una lettera a L. Kapp, diceva che il terrorismo praticato durante la Grande Rivoluzione Francese era ancora necessario in Germania. E' noto che diventò socialdemocratico verso la fine della sua vita. A questo proposito c'era una differenza incommensurabile tra lui e Bruno Bauer, che concluse la sua vita nelle fila della reazione.

## XV

Come nella morale, anche in politica e nel campo sociale Feuerbach legava consapevolmente il suo *radicalismo* al suo *materialismo*. Scriveva:

«Non comprendo come l'idealista o lo spiritualista, che sia coerente, possa fare della libertà politica esterna lo scopo della sua attività pratica. Per lo spiritualista la libertà spirituale è sufficiente ... Dal punto di vista spiritualistico la libertà politica è materialismo in campo politico ... Per lo spiritualista la libertà di pensiero è sufficiente» [*dem spiritualisten geniigt die gedachte freiheit*]<sup>59</sup>.

Nelle sue *Lettere sul dogmatismo e la critica*, Schelling ammetteva come dimostrata la tesi secondo cui il concetto di libertà è incompatibile con lo spinozismo, vale a dire, col materialismo. Il corso ulteriore dello sviluppo del pensiero filosofico in Germania dimostrava l'infondatezza assoluta di questa proposizione che, per inciso, Schelling assimilò «*dogmaticamente*». Se l'idealista Fichte, nella sua simpatia per la Grande Rivoluzione Francese, si era spinto sino a giustificare le azioni rivoluzionarie estreme, l'idealismo tedesco nel suo sviluppo si muoveva gradualmente ma molto distante da tali idee, mentre nella persona di Schelling [nel suo ultimo stile] nascondeva completamente il concetto di libertà sotto il suo berretto da notte. Fu solo nella filosofia materialistica di Feuerbach che le aspirazioni alla libertà del nobile Fichte vennero riprese e sviluppate ulteriormente su una base teorica incomparabilmente più attendibile. Feuerbach non voleva essere un filosofo nel senso in cui questa parola era sempre stata intesa in Germania. Da qui la sua osservazione: «*Meine philosophie – keine philosophie*»<sup>60</sup>. La filosofia non deve allontanarsi dalla vita, al contrario deve approcciarla più da vicino. Ciò è essenziale anche per la teoria.

Marx ha scritto: «La questione se la verità oggettiva possa essere attribuita al pensiero umano non è un problema di teoria ma un problema di *pratica*. L'uomo deve dimostrare la verità, che è realtà e potere, la mondanità del suo pensiero nella pratica»<sup>61</sup>. Troviamo la stessa idea negli scritti di

57 *Corrispondenza e lascito di Feuerbach*, vol. II, p. 317.

58 Quest'argomento di Feuerbach è ripetuto quasi parola per parola nell'articolo di Chernyshevsky «*Il principio antropologico*» sopra citato, e nel suo racconto *Che Fare?*.

59 *Corrispondenza e lascito*, vol. II, p. 328.

60 N.r. Le vere parole di Feuerbach sono: «Keine philosophie! - Meine philosophie» «Nessuna filosofia! La mia filosofia» (*Opere Complete*, vol. II, 1846, p. 414).

61 N.r. M/E, *Opere Complete*, vol. 5, Mosca 1976, p. 3.

Feuerbach, che diceva che il difetto centrale dell'idealismo era che «ha esaminato il problema dell'oggettività e della soggettività, della realtà o dell'irrealtà del mondo, esclusivamente dal punto di vista della teoria, mentre il mondo è diventato un soggetto di discussione solo perché in primo luogo è diventato un soggetto di desiderio»<sup>62</sup>. Certo, egli scriveva ciò circa vent'anni *dopo* che Marx aveva scritto le righe citate, ma la cronologia non conta quasi nulla in questo caso, poiché l'idea dell'influenza distruttiva sulla teoria filosofica della sua rottura con l'attività pratica corrisponde pienamente allo spirito della filosofia feuerbachiana<sup>63</sup>. Non senza motivo scrive che la filosofia rispetto alla pratica non è che un «male necessario» [*em notwendiges uebel*].

Marx sbagliava quando rimproverava Feuerbach di non aver compreso l'attività «pratico-critica»<sup>64</sup>. Feuerbach la capì. Ma Marx aveva ragione nel dire che il concetto di «essenza dell'uomo», che Feuerbach usava nella spiegazione dell'«essenza della religione», soffre d'astrattezza. Era inevitabile. Feuerbach avrebbe potuto eliminare questo difetto solo raggiungendo la spiegazione materialistica della storia, ma non vi riuscì, anche se ne sentì un vago ma forte bisogno teorico. Nei suoi *Aforismi postumi*, c'è un passaggio che è stato fonte d'errore per molti storici. Ecco:

«Per me il materialismo è la base dell'edificio dell'essenza umana e della conoscenza; ma per me esso non è ciò che è per i fisiologi, gli scienziati della natura in senso stretto, per esempio Moleschott. Per loro non è la base dell'edificio, ma l'edificio stesso. Andando indietro da questo punto, sono completamente d'accordo con i materialisti, ma andando avanti ne sono in disaccordo»<sup>65</sup>.

In riferimento a questo passaggio si dice spesso: «Ecco, si può vedere da soli che Feuerbach ammette d'essere solo mezzo materialista». Tuttavia chi lo dice dimentica di chiedersi di quale materialismo esattamente qui si tratta. Non sarà male chiarirlo. Nella sua *Teogonia*, egli denuncia coloro che vogliono «trarre da una stessa fonte sia le leggi naturali che le leggi umane». Ovviamente, indirettamente – in quanto l'uomo stesso è parte della natura – anche le leggi umane sono radicate nella natura, ma non ne segue che [per usare una frase pittoresca di Feuerbach] i Dieci Comandamenti siano scritti dalla stessa mano che invia il fragore del tuono. In ultima analisi, la carta è il prodotto del mondo vegetale, comunque sarebbe molto ridicolo per chiunque affermare che la natura è un fabbricante di carta<sup>66</sup>. Era proprio con quei materialisti che non vedevano niente di ridicolo in questo, che Feuerbach trovò impossibile andare avanti. Gli era chiaro che, considerare la natura come un fabbricante di carta era il modo più sicuro di commettere numerosi errori sia nella teoria economica che nella pratica economica [la politica]. Accettare questa proposizione equivaleva a ridurre la *sociologia* a *scienza naturale*. In seguito Marx descrisse il materialismo miope di questo tipo come materialismo *natural-scientifico*. Feuerbach non era soddisfatto di un materialismo non in grado di distinguere tra l'uomo come oggetto della biologia, e l'uomo come oggetto della *scienza sociale*. Comunque da questo è evidente non che egli fosse un materialista *solo in parte*, al contrario, è perfettamente chiaro che sentiva il bisogno di una *coerente* concezione materialistica del mondo,

62 Vedi il capitolo «Critica dell'Idealismo», nell'opera *Spiritualismo e Materialismo*.

63 Ritengo doveroso dire che nel mio opuscolo *Le questioni fondamentali del Marxismo*, il rapporto tra Marx e Feuerbach sul problema del metodo non viene presentato esattamente in questo modo. Ora ritengo di aver spiegato più correttamente tale rapporto.

64 N.r. M/E, *Opere Complete*, vol. 5, Mosca 1976, p. 3.

65 *Corrispondenza e lascito* di Feuerbach, vol. II, p. 308.\*

\* N.r. Confrontare il passaggio con M/E, *Opere Scelte*, Mosca 1958, vol. II, p. 376.

66 *Teogonia*, pp. 280-81. Qui Feuerbach fa la lampante osservazione che la natura, in quanto distinta dall'uomo, non conosce la differenza tra «*können und müssen*» [*si può e si deve*].

poiché in realtà il materialismo natural-scientifico è *incoerente*. Quando coloro che sostengono quest'idea discutono dei fenomeni della vita sociale, dimostrano d'essere *idealisti*. Sarebbe difficile trovare seguaci più ostinati nell'interpretazione idealistica della storia dei *materialisti di questo tipo*<sup>67</sup>. Tuttavia Feuerbach non riuscì a correggere il difetto del materialismo dei «fisiologi» elaborando una concezione materialistica della storia. Lui, che sentiva così fortemente le limitazioni della concezione materialistica di Moleschott, nondimeno fece grandi e inammissibili concessioni a Moleschott dal punto di vista della correttezza teorica<sup>68</sup>. E' del tutto ovvio che nel fare queste concessioni, esprimeva opinioni idealistiche sulla vita sociale. La spiegazione materialistica della storia dev'essere riconosciuta come uno dei più importanti servizi teorici resi da Marx ed Engels. Sappiamo già che costoro, per un certo tempo, furono seguaci di Feuerbach, inoltre, fino alla fine dei loro giorni rimasero come tali rispetto al rapporto filosofico generale tra soggetto e oggetto<sup>69</sup>. Il punto di vista *dialettico* dei fenomeni presuppone la convinzione che siano *conformi alla legge*, cioè che siano *necessari*. L'idealismo storico non condivide questa convinzione, dal momento che vede la [libera] *attività consapevole* dell'uomo come molla principale del progresso storico ...

Neanche Feuerbach, che non aveva raggiunto una completa comprensione del materialismo storico, poteva elaborare *una visione dialettica della vita sociale*. La dialettica vi entra solo con Marx ed Engels, *che per primi la pongono su basi materialistiche*. Abbiamo il diritto di dire che il punto di partenza di Feuerbach nella sua teoria della conoscenza – non *io*, ma *io* e *te* – era anche quello di alcune tendenze [a loro modo interessanti] del pensiero sociale tedesco. Sulla base dell'applicazione utopistica di questa dottrina alle questioni del sistema sociale, allora sorse nella persona di Karl Grün e altri, «*il vero socialismo o socialismo tedesco*»<sup>70</sup>. Il rifiuto della dottrina nel campo della morale individualista – cioè, ancora una volta *io*, non *tu* e *io*, condusse alla comparsa di un originale anarchismo tedesco rappresentato da Max Stirner [pseudonimo di Kaspar Schmidt] che nel 1845 pubblicò un'opera un tempo ben nota, intitolata *L'unico e la sua proprietà*<sup>71</sup>. Tuttavia non si deve pensare che l'influenza di Feuerbach fosse limitata alle tendenze estreme del pensiero sociale, si estendeva in parte anche alle scienze naturali. Moleschott, benché attratto da Feuerbach in modo unilaterale, era un naturalista di primo piano. L'influenza di Feuerbach fu massima in campo filosofico, com'era prevedibile, anche se qui fu più *negativa* che *positiva*, certo non per colpa sua. Se in generale Marx ed Engels restarono sempre dello stesso avviso di Feuerbach sulla filosofia

---

67 Un'espressione ancora più vivida della vera attitudine di Feuerbach verso il materialismo natural-scientifico è forse la sua lettera a G. Bauerle del 31 maggio 1867 [*Lascito*, vol. II, pp. 187-88]. Feuerbach qui dice: «Per me, come per te, l'uomo è un essere della natura, originato dalla natura; ma l'oggetto principale delle mie indagini sono quelle idee e quegli esseri fantastici prodotti dall'uomo che, per tradizioni e consuetudini sono accettati dal genere umano come esseri reali». Inutile dire che Feuerbach non avrebbe potuto studiare quest'argomento se si fosse limitato al campo della *biologia*.

68 Per esempio, nell'articolo «*Le scienze naturali e la rivoluzione*» scritto in relazione alla pubblicazione del libro di Moleschott *La dottrina dei bisogni. Per il popolo*, Erlangen 1850.

69 E' interessante che anche Chernyshevsky, lo studioso russo di Feuerbach, si dichiarasse in disaccordo con Moleschott, ma neanche lui raggiunse il materialismo storico.

70 N.r. Il «*vero socialismo*» - una tendenza che esisteva nella piccola borghesia tedesca negli anni '40. Rifiutava l'attività politica e la lotta per la democrazia, e proclamava il culto dell'amore per il prossimo e l'«umanesimo» astratto. Per la critica di questa tendenza vedi Marx/Engels, *L'ideologia tedesca*.

71 C'è una traduzione russa. Marx ed Engels criticarono aspramente la dottrina di Stirner nell'articolo «San Max» \* che è apparso recentemente nei *Documenti del Socialismo* pubblicati da Bernstein nel giugno e agosto del 1903 e maggio, giugno, luglio, agosto e settembre del 1904. Vorrei indicare anche che c'è un capitolo su Max Stirner nel mio opuscolo *Anarchia e socialismo*, pubblicato in russo dalla Signora Malykh.

\* *L'Ideologia Tedesca*, in *Opere Complete* vol. 5, Mosca 1976, pp. 117-450.

propriamente detta, la maggioranza di quei tedeschi interessati alla filosofia non riteneva possibile accettarne le idee filosofiche, temeva sia il suo *materialismo* che il suo *socialismo* strettamente associato alle sue idee filosofiche<sup>72</sup>.

La reazione successiva al fallimento del movimento rivoluzionario del 1848-49 portò gradualmente la filosofia tedesca indietro, nelle pieghe dell'idealismo. E' palese che la Germania imperialista dei tempi moderni non potesse riconoscere in Feuerbach il suo ideologo. Erano necessari filosofi di ben altro stampo ...

## XVI

Feuerbach solo raramente e di sfuggita ha accennato all'arte, ma la sua filosofia non è restata senza un consistente impatto sulla letteratura e l'estetica. In primo luogo la sua sobria visione del mondo, estranea da ogni misticismo e legata al suo radicalismo, ha facilitato la liberazione degli artisti tedeschi avanzati del «pre-marzo», cioè del periodo pre-rivoluzionario, da alcune conclusioni romantiche. E' probabile che Heine abbia scritto la sua «*Canzone nuova*» sotto l'influenza di Feuerbach. *Una canzone nuova, amici, una canzone migliore, sarà data a vostro vantaggio! Vogliamo stabilire già oggi il regno dei cieli, ecc.* Questo è il vero eco di Feuerbach! Herwegh e per qualche tempo Richard Wagner furono seguaci consapevoli di Feuerbach<sup>73</sup>. Nella Svizzera tedesca fu suo allievo il famoso Gottfried Keller.

Dal punto di vista della nuova filosofia, la «filosofia del futuro», l'arte non poteva essere considerata un campo in cui lo spirito infinito crea la sua essenza. La nuova filosofia rompeva con lo spirito infinito di Hegel. L'arte, come la religione, è stata considerata come espressione dell'essenza dell'uomo, ma la religione s'è dimostrata essere la sfera in cui l'uomo non ha potuto esprimere un'essenza diversa dall'auto-inganno. Di conseguenza quest'essenza trova un'espressione solo nell'arte, nelle immagini libere dall'inganno. Ragione in più per valorizzarla. Inoltre, per l'artista che fa proprio il punto di vista della nuova filosofia, non c'è essere superiore all'uomo, ma nell'uomo la natura riconosce se stessa. *Lo spirito umano è l'auto-coscienza della natura*, pertanto l'opposizione idealistica della natura allo spirito è del tutto infondata e deve cessare tanto nell'arte che nella filosofia.

Gli allievi di Feuerbach erano pronti a rimproverare all'«estetica speculativa» di non aver proclamato a sufficienza l'indipendenza dell'arte, che per loro era di altissimo valore. Tuttavia diedero una formulazione più chiara e precisa dell'idea che avevano ereditato dall'estetica speculativa, cioè che la forma è determinata dal contenuto. Nell'articolo «*Contro l'estetica speculativa*» Hermann Hettner – in seguito autore di una nota storia della letteratura nel XVIII secolo – si sforzò di dimostrare che nell'opera d'arte la forma vive solo a causa del suo contenuto e senza di questo muore; diventa formale e astratta<sup>74</sup>. Oltre a Hettner devo citare Ludwig Pfau, poeta e critico letterario che, come il primo era amico personale di Feuerbach. Prese parte alla ribellione del Baden e fino al 1865 visse nell'emigrazione, soprattutto in Belgio e in Francia, dove scrisse i suoi articoli critici. Nel 1865-66 venne pubblicata in Germania una raccolta di suoi articoli che suscitò una tiepida risposta di

---

72 Certo, non tutti i «veri» socialisti tedeschi, accettando l'insegnamento di Feuerbach si riconciliavano al suo materialismo; ma su quest'argomento, di più in un altro articolo.

73 Rispetto all'influenza di Feuerbach su Herwegh e R. Wagner vedi l'opera di Albert Levy: *La filosofia di Feuerbach*, Parigi 1904, parte II, cap. VIII e IX.

74 Vedi i suoi *Scritti giovanili*, Braunschweig, 1884, p. 205. L'articolo «*Contro l'estetica speculativa*» apparve per la prima volta nel 1845 in *Weand's Quarterly*.

Feuerbach. Anche questa raccolta può essere consigliata ai lettori che non abbiano ancora del tutto rinunciato all'erronea idea che l'arte debba la sua esistenza alla religione e non possa fiorire senza di essa<sup>75</sup>.

## INDICE DEI NOMI

Nome	Pagina
Amleto	6
Anassagora	17
Aristotele	7
Atenesi	8
Bauer B.	1, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 25, 27
Bauer E.	1, 17, 18, 23, 25
Bauerle	29n
Bayrhofer	12
Belinsky	1n, 2, 8, 12
Castelar	25
Chamikov	22n
Chernyshevsky	1, 3, 25, 27n, 29n
Cristo-Gesù	11, 13, 14
David	14
Ebrei	15
Echtermeyer	13
Elia	14

<sup>75</sup> Vedi *Prove libere: Il collare da cavallo dello Stato*, terza ed., Stoccarda 1888. Vedi anche un altro articolo di Pfau: «Proudhon e i Francesi», nel sesto volume dei suoi *Scritti d'estetica*, Stoccarda 1888.

*Dall'idealismo al materialismo*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Engels	3n,4,6,13,24,27n,28n,29
Eraclito	7n
Feuerbach	1,3n,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30,31
Fichte	7,19,20,21,22,27
Fischer K.	11n
Fromentin	10n
Goschel	20
Grün	29
Haym	19n
Hegel	1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,26
Heine	11,30
Helvetius	17
Herwegh	30
Herzen	6,12,24n
Hettner	30
Kant	7,9,19
Kapp	27
Keller	30
Lange	22
Lassalle	8
Levy A.	30n
Luca	14,15
Mach	23
Malykh	29n
Maometto	23
Marco	14,15
Marheineke	20
Marx	3,4,6,13,15,16,18,24n,27,28,29
Matteo	14,15
Michelet	20
Minerva	17
Moleschott	28,29
Mosè	14,22
Neredomsky	19n
Newton	19n
Novalis	19n
Pfau L.	30,31n
Platone	2,11
Plekhanov	1,15n



*Dall'idealismo al materialismo*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Proudhon	31n
Rosenkranz	20
Rousseau	2
Ruge A.	13
Samarin	22n
Schelling	1,2,6,8,9,11n,13,19,20,21,22,27
Smith A.	4
Socrate	7,8
Spence	19n
Spinoza	20,22
Stirner M. (Schmidt K.)	29
Strauss	1,13,14,15,16,18,20
Trendelenburg	3
Voltaire	23
Wagner	30
Weisse	14
Ziegler	13