Karl Marx

SULLA RELIGIONE

a cura di

Luciano Parinetto

1971
SAPERE EDIZIONI
MILANO

© Sapere Edizioni - 1971

SAPERE EDIZIONI - Milano, Via Mulino delle Armi, 25

SAPERE DISTRIBUZIONI - Milano, Via Mulino delle Armi, 12
Tel. 863280

INDICE

pag.

Introduzione 9
Avvertenza 85

I

Dai temi liceali alla dissertazione di dottorato (1835-1841) 87

a) *I temi di religione e di tedesco* 89
Il tema di religione 91
Il tema di tedesco 93
b) *Il romanzo umoristico « Scorpion e Felix »* 95
Il verbo di Greta 96
Vacuità dello spazio teologico 97
L'intuitiva nullità della Trinità 97
c) *La dissertazione di dottorato* 98
Inconciliabilità di filosofia e religione 107
Dio non esiste che come rappresentazione dell'uomo 108
Critica della polemica di Plutarco contro Epicuro
La relazione dell'uomo con Dio
1° *La paura e l'essere aldilà* 110
2° *Il culto e l'individuo* 111
3° *La provvidenza e il dio degradato* 112
L'immortalità individuale
1° *Il feudalesimo religioso. L'inferno del popolo* 114
2° *La brama dei più* 115
3° *L'arroganza dei predestinati* 116
La corrente travolgente della dialettica 118

II

Dalla collaborazione agli Anekdota agli articoli per la Rheinische Zeitung (1842-1843) 123

a) *Gli articoli pubblicati sugli* Anekdota 125
Marx distruttore della religione 127
Irreligiosità del cristianesimo di Stato 128
Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach 132

pag.

b) *L'articolo pubblicato sugli* Annali tedeschi 133
Due parole ancora a proposito di Bruno Bauer e la libertà di insegnamento accademica del dott. O. F. Gruppe 134

c) *Gli articoli pubblicati sulla* Gazzetta renana 137
Le contraddizioni dell'apologia politica della religione 139
La religione come specchio della società alienata 148
La religione è il riflesso teoretico di una realtà contraddittoria 150
Le contraddizioni del matrimonio religioso e la dipendenza del divorzio dalla volontà popolare 151

III

La Critica della Filosofia del diritto di Hegel (1843) 155

La mistica del rovesciamento soggetto-predicato 167
L'allegoria della transustanziazione dell'empirico 167
Il mistero speculativo della convergenza degli opposti 169
La mistificazione hegeliana delle contraddizioni reali 170
La falsità della sovranità divina e monarchica 170
Cristianesimo e democrazia 171
Il cielo della politica 171
L'alienazione gesuitica del burocrate 172
Religione e proprietà fondiaria 173

IV

Gli « Annali franco-tedeschi » (1843-1844) 175

a) *Il carteggio del 1843* 180
L'alienazione della libertà all'avvento del cristianesimo 181
La riforma della coscienza mistica e oscura a se stessa 182

b) *La Questione ebraica* 183
La Questione ebraica 187

c) *L'Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel* 199
Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel 203

V

I Manoscritti economico-filosofici e gli Appunti parigini del 1844 (1844) 209

a) *I Manoscritti economico-filosofici del 1844* 211
La lettera a Feuerbach (11 agosto 1844) 223

I Manoscritti economico-filosofici del 1844
Alienazione religiosa e alienazione lavorativa 223
Dio e il padrone 226
Dio e la proprietà fondiaria 226
L'onnipotenza alienante del dio denaro 227
L'individuo umano e la morte 230
Ascetismo e immoralità dell'economia politica borghese 231
L'astrazione dell'ateismo 232
Il superamento dialettico della religione e dell'ateismo 233
Forme di cristianesimo e forme di economia capitalistica 236
Il rovesciamento soggetto-predicato nell'economia capitalistica e nella religione 237

pag.

Ogni imperfezione dell'uomo è un vincolo che l'unisce col cielo 238
L'autentica fratellanza dei proletari 238
Il proletario e il cielo della ricchezza 238
La teologia letamaio della filosofia 239
Teologicità della filosofia hegeliana 241
Utilità della fenomenologia hegeliana 242
Mistificazione e verità della filosofia hegeliana 243

b) *Appunti parigini del 1844 su James Mill* 245
Il danaro come Cristo 247
L'infamia della valutazione dell'uomo mediante il denaro 248
Il riconoscimento estraniato 253

c) *Dal Vorwärts* 257
L'impotente retorica del cristianesimo di Stato 258

VI

La Sacra famiglia (1845) 261

Il mistero della costruzione speculativa 266
La libertà religiosa come alienazione 270
Il crollo della metafisica e della teologia nel materialismo moderno 275
L'anti-umanismo della morale cristiana nei « Misteri di Parigi » 281

VII

Le Tesi su Feuerbach e L'ideologia tedesca (1845-1846) 287

a) *Le Tesi su Feuerbach* 289
Le Tesi su Feuerbach 291

b) *L'ideologia tedesca* 293
I presupposti della concezione materialistica della storia 298
Il capovolgimento ideologico 300
La coscienza è una sovrastruttura 302
La base reale della storia reale 304
La religione non ha un'essenza 306
Ideologicità della teologia, dell'anti-teologia e della filosofia 307
L'estraneazione dell'anti-umanismo cristiano 308

VIII

L'anti-Kriege (1846) 311

Il « Tribuno del popolo » redatto da Hermann Kriege a New York 322
Primo capitolo 323
Secondo capitolo - Economia del « Volkstribun » e sua posizione verso la giovane America 326
Terzo capitolo - Fanfaronate metafisiche 329
Quarto capitolo - Frivolezze religiose 330
Quinto capitolo - Comparsa personale di Kriege 333

IX

La Miseria della filosofia (1847) 335

L'economia teologica del signor Proudhon 343
Inutilità della categoria storiografica di « provvidenza » 345
Le illusioni ideologiche della teologia e dell'economia borghese 346

pag.

I misteri di Proudhon 346
Dio: categoria inutile per capire la storia 347
L'anticaglia della storia sacra 347
Importanza del « modesto » Feuerbach 348

X

Dalla « Deutsche Brüsseler Zeitung » (1847) 349

Il comunismo del « Reinischer Beobachter » 353
Ideologicità del clericalismo e dell'anticlericalismo 358

XI

Il Manifesto del partito comunista (1848) 359

La parziale dissacrazione borghese delle ideologie 367
Inevitabilità del tramonto della religione 368
Il socialismo dei preti 369

XII

Dalla Neue Rheinische Zeitung al The People's Paper (1848-1856) 371

I) *Dalla « Neue Rheinische Zeitung »* 373
La rivoluzione di giugno [n. 29 del 29 giugno 1848] 374
A che cosa veramente serve un Papa 378
Il Dio imposta-sul-vino 379
Recensione dal libro di G. F. R. Daumer « La religione della nuova età del mondo. Saggio di una fondazione aforistico-combinatoria », 3 volumi, Amburgo 1850 382
II) *Dalla « Die Revolution »* 385
Il travestimento religioso dell'ideologia rivoluzionaria 387
Piccola proprietà e dominio dei preti 389
III) *Dalla « New York Daily Tribune »* 390
Il vero significato delle polemiche antireligiose in Germania 392
Il criptolinguaggio dell'hegelismo 392
Friedrich Engels a Karl Marx [circa il 18 maggio 1853] 394
Karl Marx a Friedrich Engels [Londra 2 giugno 1853] 395
Friedrich Engels a Karl Marx [Manchester, 6 giugno (1853) di sera] 397
La dominazione britannica in India [o l'Inghilterra rivoluzionaria malgrado se stessa] 398
Il sanguinario idolo del progresso capitalistico 404
I movimenti religiosi possono essere strumenti inconsci della rivoluzione 405
L'ideologia mazziniana 407
Guerra dichiarata - Musulmani e cristiani [Londra, 24 marzo 1854 - N.Y.T., 15 aprile 1854] 409
La decadenza dell'autorità religiosa [articolo di fondo N.Y.T., 24 ottobre 1854] 416
IV) *Dalla « Neue Oder-Zeitung » e dal « People's Paper »* 421
Chiesa e birra 421
Discorso nell'anniversario del « People's Paper » [aprile 1856] 422

XIII

I Grundrisse (1850-1859) 425

L'autocritica della teologia e dell'economia borghese 431
Incompatibilità della mitologia con lo sviluppo della tecnologia 432

pag.

Il denaro è il Dio delle merci 433
Il culto del denaro e il suo ascetismo 433
Mediazione teologica e mediazione economica 433
Dio come sistema tribale idealizzato 434
Dipendenza della religione dalle strutture produttive 434
Il denaro dissacra la religione 436
L'ideologia teologica del lavoro 437
L'ideologia biblica del lavoro 438

XIV

Per la critica dell'economia politica (1859) 439

L'imitatio christi dell'oro 445
Martirio ed ascetismo dell'oro 446
Mutamento dialettico del credente in creditore 447
Forme cattoliche e forme protestanti dell'economia borghese 447
Ideologicità dell'individualismo 448

XV

Storia delle teorie economiche (1862-1863) 451

Gli invisibili intermediari del capitale 457
Ideologia economico-borghese e ideologia religiosa 457
Cristianesimo: religione specifica del capitale 458
La trinità dell'apologetica dell'economia capitalistica 458
Fine del prete 459
Lutero e l'usura 459
Rapporto necessario fra peccato e conoscenza nella società capitalistica 465

XVI

Il Capitale (1867) 469

Alienazione religiosa e alienazione lavorativa 485
Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano 486
Dipendenza da dio e dipendenza dal capitale 490
Peccato originale e accumulazione originaria 491
Il cattolicesimo medioevale è una sovrastruttura 492
La mediazione anima della religione e dell'economia 493
Chiesa e denaro 493
L'interesse dell'interdizione cattolica dell'interesse 494
Lo sfruttamento cristiano-germanico medioevale del lavoro 494
Lo sfruttamento cristiano-capitalistico del lavoro meccanico 495
Protestantesimo e genesi del capitalismo 495
Spirito del protestantesimo e pauperizzazione 495
Le ingenue filippiche di Lutero contro l'usura 497
La copertura religiosa delle contraddizioni del capitalismo 499
Cristianesimo e colonialismo 501
La religione della vita quotidiana 503
Cattolicesimo e protestantesimo dell'economia borghese 504
La metodologia storiografica materialistica e la religione 504
Il prete Malthus 505

XVII

pag.

Durante la prima Internazionale (1864-1873) 509

Spezzare la forza della repressione spirituale 518
L'istupidimento operato dai preti 519
Protettori di cocottes e protettori della religione 519
Il vandalismo dei cristiani 520
Bakunin e il pasticcio dell'ateismo 521
L'indifferenza in materia politica 522

XVIII

La Critica del programma di Gotha (1875) 527

Lo spettro della religione 534

Appendice

1) Critica biblica 537
La falsa cronologia e la falsa topografia del nuovo testamento 539
2) La falsa mitologia Wagneriana 539
3) Su Feuerbach 539
4) Su Bruno Bauer 540
5) La morte del laico 542
6) La morte del proletario 542
7) Divertissement volteriano 543
8) L'estraneazione come « sacro » 543
9) I « suoi » non abbandonano Dio 544
10) Dio e gli stupidi 544
11) I preti sfruttano la rivoluzione 544
12) I preti presi per il collo 544
13) Marx non può scrivere contro la religione 545
14) Marx e Gesù 545

Indici 547

Indice delle opere citate nel testo

Indice dei nomi

INTRODUZIONE

« E dunque, se uno sta in basso e dice che c'è un Dio
che nessuno vede
e che può essere invisibile e che pure ci aiuta,
bisogna sbattergli il capo sulle pietre
finché crepi (...).
E anche quelli che vi dicono di potersi innalzare nello spirito
e restano piantati nel fango, anche a quelli
bisogna sbattere il capo
sulle pietre. Perché
solo la violenza può servire dove regna la violenza, e
solo uomini, dove ci sono uomini, possono dare aiuto » (1).

Queste sono le conclusioni — ineccepibilmente *marxiane* — della parabola brechtiana di *Santa Giovanna dei macelli*, che esemplifica mirabilmente la *metanoia* di una *coscienza religiosa* in una *coscienza rivoluzionaria*, cui la religione non può non apparire *alienante* e la pretesa *neutralità spirituale* dei religiosi nella *lotta di classe* — a dir poco — ipocrisia (2).

La *Santa Giovanna* di Brecht è del 1930. La valutazione che

(1) Cfr. B. Brecht *Santa Giovanna dei Macelli*, in *Teatro*, Einaudi 1970, I, p. 725.

(2) Brecht non sferza — in quest'opera — solo il carattere *sedativo* e *tranquillante* della religione, ma, giustamente, anche l'*egoismo* di quella *coscienza religiosa* che riduce il bene nella cerchia della soggettività e dell'individualità. Dice sempre la Giovanna brechtiana: « Di questo il mondo ha bisogno: che nulla sia / considerato un bene, anche se appaia / davvero utile, e nulla sia degno di lode, / se una volta per tutte non cambia questo mondo: / ché esso ha bisogno di essere cambiato. / (...) Pensate, per quando dovrete lasciare il mondo, / non solo a essere stati buoni, ma a lasciare / un mondo buono! » (Cfr. idem, pp. XVII-XVIII).

in essa si dà della religione come *oppio* per il proletariato è ancora attuale?

Un recentissimo testo di Léon Rozitchner ([3]) che riguarda, tra l'altro, anche l'utilizzazione che il capitale fa della religione in regioni in cui la lotta di classe ha portato alla rivoluzione — come a Cuba — pare confermarla pienamente.

I preti cattolici che collaboravano *spiritualmente* coi mercenari anticastriti che attaccarono nel 1961 a Playa Giròn la Repubblica socialista di Cuba, proprio come i *Cappelli Neri* brechtiani, giustificarono infatti *ideologicamente* — con la pretesa *neutralità spirituale* della religione — l'obiettiva copertura che essa dava di un'operazione controrivoluzionaria. Uno dei preti accompagnatori delle bande controrivoluzionarie ammise, infatti, in quell'occasione, davanti alla televisione cubana: « I miei superiori di Roma mi hanno autorizzato ad arruolarmi non in un esercito invasore, ma a prestare il mio aiuto spirituale ad alcuni ragazzi che erano cattolici » ([4]).

Commenta Rozitchner: « La pretesa del sacerdote consiste nel volerci far credere che il suo atto obiettivo, personale, non può essere *letto* in rapporto con gli atti materiali degli altri perché lui, se pure era fisicamente unito a loro, restava estraneo al loro aspetto materiale: stava con loro *come se* fosse solamente spirito. Ma in quanto presenza incarnata il sacerdote aderiva, invece, ad ogni sinuosità dell'azione, seguendone tutti i meandri: questo sarebbe il paradosso umano del suo essere misto, incarnato. Infatti, il sacerdote afferma di avere *collaborato spiritualmente* a tutti gli atti del gruppo. Se vogliamo, come esseri incarnati anche noi, capire la sua condotta non dall'interno della sua profonda e sacrale intimità riferita a Dio, quale altra possibilità ci rimane se non quella di comprendere la sua *collaborazione spirituale* stabilendo unitariamente l'intreccio di significati che egli mantiene separati, riferendo la materia allo spirito e lo spirito alla materia, ricorrendo dun-

([3]) Cfr. Léon Rozitchner *Morale borghese e rivoluzione*, Feltrinelli 1971.
([4]) Cfr. idem, p. 62.

que a quell'obiettività meramente umana che unisce i due aspetti che il sacerdote pretende di separare religiosamente? » ([5]).

Qui la religione è dunque ancora, marxianamente, non solo *visione rovesciata* della realtà, ma *separazione, scissione* e *contrapposizione* — in assolute opposizioni — di aspetti che invece nella realtà sono profondamente connessi.

Questa scissione — come Marx — Rozitchner la riporta alla strutturale *divisione del lavoro* vigente nella società capitalistica: « I modelli sociali della borghesia, i diversi modi di essere autorizzati alla vita oscillano dunque, in base a questa suddivisione, fra la pura attività *spirituale* e la pura passività *materiale*. La logica nuda è questa: che anche lo *spirito* nella società capitalistica configura una sottrazione, un furto, poiché la sua stessa esistenza negli uni richiede necessariamente, al tempo stesso, che gli altri rimangano sommersi nell'animalità *materiale*. La Chiesa è il caso estremo di questa dualità. Bene o male tutte le altre attività riconoscono il loro rapporto con la concretezza, gli interessi che le legano alle attività economiche o politiche. (...) Invece la Chiesa, istituzione *soprannaturale*, pretende di essere completamente ai margini non solo degli interessi materiali, ma anche del senso mondano, nelle lotte che oppongono alcuni uomini contro altri » ([6]).

In realtà — come Marx aveva già ben chiarito, soprattutto nei *Grundrisse* e nella *Storia delle teorie economiche* — la *struttura* socio-economica dalla quale promana il *lavoro* del prete inteso come *missione spirituale* è la fondamentale dicotomia che distingue i lavoratori *produttivi* (di plusvalore) da quelli *improduttivi*. Il prete non crea direttamente al capitalista il plusvalore, il suo lavoro *spirituale* è dunque — in questo senso — un lavoro *improduttivo,* come quello di intellettuali, professionisti, bottegai etc. Per questo Marx prevede la fine del prete insieme alla fine di quella divisione del lavoro in produttivo ed improduttivo che è tipica della società capitalistica. Lungi dall'essere *al di sopra* del mondano, l'attività *spirituale* del

([5]) Cfr. idem, p. 63.
([6]) Cfr. idem, pp. 57-58.

prete è invece, come s'è visto, profondamente radicata nella *struttura* economico-lavorativa della società che sorge sull'alienazione e sulla divisione del lavoro e pertanto non può non partecipare al suo destino.

Ma Rozitchner sottolinea anche — d'accordo con Marx — il carattere di *copertura ideologica* che la religione fornisce alla società capitalistica occultandone le reali prospettive.

In una simile società, alla estrema *divisione del lavoro* corrisponde, ovviamente, la perdita del senso della totalità. L'uomo che passa tutta la vita davanti al suo bullone non si chiede più a che macchina quel bullone debba servire, a che cosa serva quella macchina, chi tragga vantaggi dalla sua creazione etc. etc. Alla parcellizzazione lavorativa corrisponde una parcellizzazione spirituale e morale, per cui sfugge al lavoratore alienato il fine ultimo delle proprie azioni, la loro importanza e risonanza per la totalità della collettività in cui vive.

È a questo punto che di nuovo entra in campo la religione, presentandosi come (falsa) *unificazione* — in una totalità *alienata* — delle individualità parcellari lavorative e spirituali che la struttura della società che sorge sulla divisione del lavoro lascia *irrelate*.

Nel caso delle bande controrivoluzionarie anticubane, siccome « ogni atto collettivo richiede un orizzonte comune sul quale si proietta l'azione, un progetto che riunisca in un tutto le molte volontà separate e le orienti in una sola direzione » ([7]) e poiché l'*ideale veramente comune* delle bande anticastriste « non poteva essere confessato, poiché poggiava sulla rivendicazione materiale » ([8]) dei privilegi che la repubblica socialista cubana aveva eliminato, ecco che si rendeva necessario un « orizzonte comune confessabile» che «avrebbe dovuto essere capace di conferire un significato esteriore che rendesse degna l'azione che intraprendevano. Ma questo orizzonte morale comune non esisteva da nessuna parte, non poteva essere cercato nella realtà: non era stato nascosto a loro, che in realtà difendevano i

([7]) Cfr. idem, p. 64.
([8]) Cfr. idem, p. 65.

propri interessi. E qui nasce l'attività *soprannaturale* della Chiesa, la sua funzione specializzata: costruire concretamente una falsa totalità che compia il miracolo di invertire questo senso obiettivo e di renderlo illeggibile. La sua collaborazione spirituale, in questo primo passo, consiste nel ribadire questa totalità promiscua e inconfessabile, livellandola attraverso lo spirito » ([9]).

I controrivoluzionari anticastristi, « prima di sbarcare » avevano tutti « assistito alla santa messa e ricevuto i santi sacramenti » ([10]) e con ciò « il miracolo è compiuto. Ciò che nessun potere umano avrebbe potuto concedere, la buona coscienza morale per un'azione di immoralità suprema, lo compie la Chiesa *sovrannaturale*. Si vede allora chiaramente in che cosa consista la *collaborazione spirituale* dei sacerdoti: *è quella che conclude e codifica questo atto totale distribuito tra le numerose persone che l'eseguono.* Il sacerdote è l'elemento necessario al quale la borghesia ricorre per tutti gli atti che richiedono una *globalizzazione* da parte di una coscienza inumana, ma non della coscienza stessa di ognuno di quelli che intervengono: è l'artefice di una falsa globalità » ([11]).

In questo (falso) *conferimento di senso* a ciò che senso non avrebbe, nel rovesciamento della prospettiva autentica del reale, nella scissione del reale stesso, si riassume dunque per Rozitchner — come per Marx — l'*alienazione* religiosa.

Si tratta — indubbiamente — di un *ritorno a Marx* pienamente giustificato da una situazione *calda* in cui la lotta di classe si presenta come cruento confronto fra *rivoluzione* e *controrivoluzione*.

Ma la valutazione marxiana della religione non manca di rappresentare un *segno di contraddizione* anche fra paesi in cui la *rivoluzione* si è assestata e non è un caso che uno dei temi dibattuti nell'opposizione del *comunismo cinese* a quello *sovietico* sia proprio quello della religione.

Nonostante l'atteggiamento ufficiale dell'URSS sulla religio-

([9]) Cfr. idem, p. 65.
([10]) Cfr. idem, p. 66.
([11]) Cfr. idem, p. 67.

ne fosse generalmente orientato in direzione esplicitamente *atea* — e si possono vedere in proposito, per esempio, la voce *ateismo* dell'*Enciclopedia sovietica* [12] ed il famigerato *rapporto Iliciov* [13], non pochi sono stati gli studiosi che hanno rimproverato a quell'*ateismo* — come ha giustamente rilevato Ernesto de Martino [14] — l'impiego di una metodologia storiografica che del marxismo può essere definita una sclerotizzazione, una *positivizzazione*, « poiché il criterio metodologico del *riflesso religioso del mondo reale* vi è meccanicamente applicato, trasformandosi in soluzione precostituita, e in chiave che apre con poca fatica tutte le serrature », sicché la « metodologia marxista non è provata e riprovata, sviluppata e corretta nel vivo di concrete ricerche particolari, ma si atteggia a formula teorica anticipatrice di risultati ».

Per i comunisti cinesi — ovviamente — il punto maggiormente criticabile del *marxismo* ufficiale sovietico in sede di religione non è tanto l'atteggiamento metodologico quanto la concezione *revisionistica* che — a loro parere — traspare dai rapporti della burocrazia sovietica con la chiesa ortodossa.

Recentemente un foglio di Pechino ribadiva decisamente, assieme alla valutazione marxiana della religione, la condanna al revisionismo di Mosca: « *La religione è l'oppio dei popoli.* È un'arma spirituale delle classi sfruttatrici per opprimere, asservire e sfruttare il popolo lavoratore, essa incatena le classi oppresse, impedendo loro di ribellarsi contro i loro oppressori. La lotta per la realizzazione dell'ideale del comunismo nel mondo intero e *l'edificazione del regno di Cristo sulla Terra* sono incompatibili come il fuoco e l'acqua. (...) Le forze reazionarie e i revisionisti di ogni risma hanno tentato, fin dall'apparizione del marxismo, di *incorporare* il comunismo alla religione. Questo sotterfugio è stato pure utilizzato dalla scuola della *creazione di Dio* condannata da Lenin. (...) Il fatto che la cricca dei rinnegati revisionisti sovietici si serve attualmente della Chiesa ortodossa russa per *trasformare le relazioni sociali* non ha nulla di veramente originale. Si tratta ancora semplicemente di una abitudine ereditata dai vecchi zar e di una imitazione dell'ignobile esempio offerto dall'imperialismo USA » [15].

Per il cinese Yu Fen una certa valutazione della religione costituisce dunque una *spia* dell'involuzione revisionistica del comunismo.

Come si vede quello del *rapporto marxismo-religione* non è affatto un tema pacificamente accademico. Prendendolo in considerazione ci si trova al centro di alcuni dei conflitti più tipici del nostro tempo.

E se dalle grandi aree in cui la rivoluzione è attuale si passa in aree meno dialetticamente tormentate, come per esempio in Italia, esso trova pur sempre posto in uno dei nodi cruciali della problematica politica.

Si potrebbe, per esempio, scrivere tutta una storia recente del PCI — e della direzione politica di Togliatti — anche dal punto di vista — per nulla secondario — del rapporto comunisti-cattolici.

L'impostazione data da Togliatti del rapporto comunismo-religione è anche alla radice di quella complessa operazione politica che prese il nome di *dialogo* fra cattolicesimo e comunismo e che vale la pena di considerare in alcuni dei testi più caratteristici.

Senza dubbio è il *discorso di Bergamo* il documento togliattiano più ricco di novità in proposito. Ma non si possono valutare le *novità* sulla religione che esso presenta senza collegarlo al X congresso del PCI ed alla svolta teorica che esso costituì. Una svolta che provocò gli aperti dissensi dei comunisti cinesi che formularono in quell'occasione l'accusa di *revisionismo* per la politica di Togliatti. Si tratta di una opposizione che vale

(12) Cfr. *La religione nell'URSS*, a cura di A. Bausani, prefazione di E. De Marsino, Feltrinelli 1961, p. 26.

(13) Del *rapporto Iliciov* si può vedere la traduzione italiana in *Orientamenti Sociali*, ICAS 1964.

(14) Cfr. *La religione nell'URSS* cit., p. VIII.

(15) Cfr l'articolo di Yu Fen *Il « cristianesimo comunista » dei rinnegati revisionisti sovietici*, pubblicato su *Pékin Information*, e tradotto in italiano sulla rivista *I Quaderni*, n. 10, Ottobre 1969.

la pena di tenere presente, quanto meno per problematizzare la recente politica religiosa del Partito Comunista Italiano.

Per il punto di vista cinese, il *revisionismo* dei comunisti italiani si fonda soprattutto sulla confusione di « due largamente differenti tipi di dittatura di classe: la dittatura borghese e la dittatura proletaria », sicché i comunisti italiani « predicano il riformismo borghese, o *riforme di struttura* com'essi le chiamano, quale sostituto della rivoluzione proletaria. Essi affermano che i principi fondamentali del marxismo-leninismo sono diventati *antiquati*, e manomettono le teorie marxiste-leniniste sull'imperialismo, la guerra e la pace, lo Stato e la rivoluzione, e la rivoluzione proletaria e dittatura proletaria (...) e descrivono la *via italiana* che è l'abbandono della rivoluzione, come una *linea comune per l'intero movimento comunista internazionale* ([16]). Uno dei punti principali di dissenso fra i comunisti cinesi e Togliatti — oltre a quello dell'abbandono della prospettiva rivoluzionaria — era la valutazione del salto qualitativo che — secondo Togliatti — l'era *atomica* rappresentava non solo nella storia dell'umanità ma anche in quella dell'evoluzione dei principi del marxismo.

Secondo Togliatti un simile salto qualitativo è provocato da quella profonda trasformazione « tanto grave da essere spaventosa » che « riguarda lo sviluppo delle armi distruttive create dall'uomo. (...) Che cosa avverrebbe se scoppiasse sul mondo una guerra atomica e termonucleare? L'opinione di coloro che hanno esaminato questa eventualità è oggi unanime. Cento e piú milioni di morti in pochi minuti. Alla fine, può venire distrutta la stessa possibilità che gli uomini ulteriormente sopravvivano sulla terra. Eccoci così di fronte alla terribile, spaventosa ***novità***; l'uomo, oggi, non può più soltanto, come nel passato, uccidere, distruggere altri uomini. L'uomo può uccidere, può annientare l'umanità. (...) La storia degli uomini acquista una dimensione che non aveva mai avuto. E una dimensione nuova acquista, di conseguenza, tutta la problematica dei rapporti tra gli uomini, le loro organizzazioni e gli Stati, in cui queste trovano il culmi-

([16]) Cfr. *Le divergenze tra il compagno Togliatti e noi*, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1963, pp. 3-4.

ne. La guerra diventa cosa diversa da ciò che mai sia stata. Diventa il possibile suicidio di tutti, di tutti gli esseri umani e di tutta la loro civiltà. E la pace, a cui sempre si è pensato come a un bene, diventa qualcosa di più e di diverso: diventa una necessità, se l'uomo non vuole annientare se stesso. Ma riconoscere questa necessità non può non significare una revisione totale di indirizzi politici, di morale pubblica e anche di morale privata » ([17]).

È proprio all'interno di una simile *revisione* che si colloca per Togliatti la nuova valutazione della coscienza religiosa e del rapporto comunisti-cattolici. Del resto, già nel '54, egli aveva appunto prospettato un incontro tra comunisti e cattolici proprio in nome della « salvezza della nostra civiltà, per impedire che il mondo civile venga spinto sulla strada della distruzione totale » ([18]).

Per i comunisti cinesi, quello che Togliatti definiva *revisione* era invece *revisionismo*, vale a dire un adattamento dei principi del marxismo-leninismo al compromesso coll'imperialismo capitalistico ([19]) e, in politica interna, con lo stato borghese. Nonostante le armi atomiche, l'imperialismo USA era per i cinesi una *tigre di carta*, non certamente nel senso che si trattasse di un nemico innocuo, bensì nel senso che « in ultima analisi, sono le masse del popolo che sono realmente potenti, non l'imperialismo ed i reazionari » ([20]). Se infatti cade questa certezza, che il servo è il vero padrone del padrone — per dirla hegelianamente — cade anche la possibilità della progettazione di una rivoluzione che abolisca il capitalismo e rimangono le prospettive *riformistiche*, all'interno di una struttura statale *borghese* ([21]), e nel rispetto di una *costituzione* che — come quella italiana — è certamente *avanzata*, contiene certamente alcuni principi socialisti, ma proprio per essere frutto di una complessa tran-

([17]) Cfr. P. Togliatti *Il destino dell'uomo* (Conferenza tenuta a Bergamo il 20 Marzo 1963) in P. Togliatti, *Comunisti e cattolici*, Editori Riuniti 1966, pp. 73-75.
([18]) Cfr. P. Togliatti *Per un accordo tra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana*, in idem, p. 48.
([19]) Cfr. *Le divergenze etc.*, cit., pp. 15-16.
([20]) Cfr. idem, p. 18.
([21]) Cfr. idem, pp. 94-95.

sazione fra forze politiche borghesi e forze politiche richiamantisi al proletariato (come insegna la storia della *costituente*) *non è una costituzione socialista.*

Come scrivono i comunisti cinesi, « non neghiamo che l'attuale Costituzione italiana contenga certe frasi altisonanti; ma come può un marxista-leninista prendere per realtà queste frasi altisonanti scritte in una costituzione borghese? (...) La sua natura di classe è più chiaramente rappresentata dall'articolo 42, il quale prevede che *la proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge*. Tenendo presente la realtà dell'Italia questo articolo garantisce la proprietà privata della borghesia monopolistica. In virtù di questa clausola, la costituzione soddisfa le esigenze dei capitalisti monopolistici, poiché la loro proprietà privata è resa sacra ed inviolabile. Cercare di nascondere la vera natura della Costituzione italiana e parlarne in termini superlativi è solo ingannare se stessi e gli altri » ([22]).

Comunque si giudichino le argomentazioni dalle quali scaturivano le *divergenze* fra la direzione politica togliattiana e i comunisti cinesi, è indubbio che la nuova valutazione che il PCI, sotto la guida di Togliatti, dava della *coscienza religiosa* e del rapporto comunisti-cattolici, si situa all'interno di quella che Togliatti stesso aveva definito una *revisione*.

Certo Togliatti — sin dal discorso del '54 *Per un accordo tra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana* — andava ricercando nella *coscienza religiosa* la *coscienza umana*. Ed infatti sottolineava la sterilità della superstizione di quelle « persone le quali vanno a far dire delle messe per scongiurare il pericolo che si giunga a un conflitto con l'impiego di bombe atomiche e di bombe termonucleari », denunciando la prospettiva *alienata* del credente che « si rivolge a qualche cosa che sta al di fuori di noi e chi lo sa — anche per coloro che ci credono — come potrà influire sulle sorti dell'umanità ». Questo atteggiamento *inattivo* della coscienza religiosa, che « rinuncia di fatto ad una azione effettiva condotta dalle grandi forze che si muovono sulla scena del mondo per riuscire a chiedere, a esigere,

([22]) Cfr. idem, pp. 105-106.

a imporre che venga seguita una strada diversa » ([23]) non poteva certo essere apprezzato da Togliatti.

Non era la *coscienza religiosa* della *crociata anticomunista* che — nell'immediato dopoguerra — aveva impiegato tutte le armi « spirituali e temporali » (« la scomunica, le condanne pronunciate dalle più alte cattedre, la discriminazione, la messa al bando di partiti operai avanzati, le condanne, le esecuzioni anche » ([24])) quella che il Togliatti del *discorso di Bergamo* andava rivalutando.

Era quella *coscienza religiosa* che invece aveva aiutato il processo di liberazione dell'Europa della tirannide nazi-fascista: « Nella Resistenza antifascista comunisti e cattolici erano stati vicini, si erano aiutati. Nella guerra di liberazione avevano combattuto fianco a fianco. Insieme avevano elaborato i grandi principi democratici e sociali della Costituzione repubblicana » ([25]). Sicché Togliatti avanzava il parere che « (...) per quanto riguarda gli sviluppi della *coscienza religiosa*, noi non accettiamo più la concezione, ingenua ed errata, che basterebbero la *estensione delle conoscenze* e il *mutamento delle strutture sociali* a determinare *modificazioni radicali*. Questa concezione, derivata dall'illuminismo settecentesco e dal materialismo dell'Ottocento, non ha retto alla prova della storia. *Le radici sono più profonde*, le trasformazioni si compiono in modo diverso, la realtà è più complessa » ([26]).

Ma non pare che la *concezione ingenua ed errata* della religione dovesse riguardare, per Togliatti, direttamente quell'illuminismo che — per dirla con Kant — anche in sede di religione costituiva l'*uscita dell'uomo dallo stato di minorità* ([27]). L'illuminismo — nella storia della critica religiosa — non è solo e semplicemente Voltaire.

Ed anche Voltaire, del resto, non è in quest'ambito un personaggio frettolosamente sottovalutabile. Lo stesso Togliatti,

([23]) Cfr. P. Togliatti *Comunisti e cattolici* cit., pp. 39-40.
([24]) Cfr. idem, p. 80.
([25]) Cfr. idem, p. 81.
([26]) Cfr. idem, pp. 72-73.
([27]) Cfr. I. Kant *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo* in *Antologia degli scritti politici di Emanuele Kant*, Il Mulino 1961, pp. 47 ss.

del resto, lo ammetteva, quando, nel '49, non disconosceva il grande merito di Voltaire nella battaglia per la *tolleranza* e sottolineava che « non si poteva... sostenere contro il fanatismo religioso la tesi della tolleranza, se non respingendo le basi dottrinali del sistema di pensiero su cui quel fanatismo poggiava, e se oggi sentiamo che la battaglia dell'illuminismo contro il fanatismo religioso può ridiventare attuale, ciò è anche in legame con la degenerazione filosofica e culturale per cui i *superatori* del razionalismo hanno contribuito a restaurare le vecchie correnti oscurantistiche e clericali » ([28]). Nell'Italia clericale del '49, anzi, Togliatti si augurava un *ritorno al razionalismo*, « se non altro nel senso di rinnovata conoscenza diretta dei principali testi e momenti di una grande battaglia culturale e filosofica progressiva » ([29]), e si diceva lieto di dare a quel *ritorno* il proprio significativo *contributo* ([30]), curando una edizione popolare del voltariano. *Trattato sulla tolleranza.*

La definizione di *concezione ingenua ed errata* non poteva dunque aver di mira — se non a costo di una lampante incoerenza — l'illuminismo, ma forse qualche grossolana *derivazione* da esso e dalle concezioni *positivistiche* ottocentesche.

Potrebbe essere un'interpretazione.

Un'altra potrebbe invece insistere sul carattere *elettorale* di quel discorso che, come nota un critico cattolico ([31]), « Togliatti pronunciò a Bergamo nel marzo del '63, nel corso della campagna elettorale, e che fu pubblicato nel numero speciale di *Rinascita* del 30 marzo '63 dedicato alle elezioni ».

Tuttavia non pare che quelle dichiarazioni sulla *coscienza religiosa* fossero semplicemente un'escogitazione elettorale. Togliatti — per lo meno — lo negava esplicitamente.

Parecchi anni prima, del resto — e precisamente il 25 marzo 1947 — giustificando quel voto dei comunisti favorevole all'art. 7 della Costituzione che accoglieva il *concordato* — una giustificazione che aveva d'altronde sollevato non poche

([28]) Cfr. Voltaire *Trattato sulla tolleranza* a cura di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti 1966, *Prefazione.*
([29]) Ibidem.
([30]) Ibidem.
([31]) Cfr. Luigi Fabbri *I comunisti e la religione*, Ave 1965, p. 17.

perplessità — Togliatti aveva esaltato la positività del *sentimento religioso.* Secondo le sue stesse parole infatti, « il sentimento religioso agì come stimolo alla lotta eroica delle grandi masse della popolazione di tutte le parti della Russia per la difesa della patria socialista minacciata nella sua esistenza dalle orde dell'invasione tedesca e fascista » ([32]).

Se si collega il *discorso di Bergamo* col *discorso sull'art. 7 della Costituzione* la concezione togliattiana del ruolo della *coscienza religiosa* appare più complessa di quanto non sembri a prima vista, anche se non priva di ambiguità, tant'è vero che un cattolico poteva trarne l'impressione che Togliatti avesse liquidato come *ingenua ed errata* la stessa concezione marxiana della religione.

« La concezione secondo la quale la scomparsa della religione dipende strettamente dal *mutamento delle strutture sociali e dall'estensione delle conoscenze* (cioè insieme dalla disalienazione della base economico-sociale e dalla diffusione di cognizioni scientifiche adeguate alla nuova struttura della società), fa parte proprio del nucleo essenziale della visione marxista classica della religione: se la si nega e la si rifiuta coscientemente ("non accettiamo più") come "ingenua ed errata", tutta l'interpretazione materialistica tradizionale del fenomeno religioso viene a crollare » ([33]).

D'altra parte, un marxista sovietico, S. A. Efirov, poteva invece affermare che « nel discorso di Bergamo del 1963 Togliatti aveva sottolineato l'impossibilità di una collaborazione pratica dei comunisti con le forze cattoliche di sinistra e contemporaneamente l'inconciliabilità ideologica delle dottrine religiose con quelle marxiste. *Si tratta* — diceva — *di due ideologie aventi due impostazioni diverse, anche se per certe questioni possono giungere a conclusioni affini. Noi comunque abbiamo sempre rinunciato ai tentativi di predire un avvicinamento tra comunisti*

([32]) Cfr. P. Togliatti *Per il voto dell'art. 7*, in *L'opera di De Gasperi*, Parenti 1958, p. 217.
([33]) Cfr. L. Fabbri op. cit., p. 49.

e cattolici sulla base di una qualsiasi forma di compromesso fra queste due ideologie » ([34]).

Effettivamente, ben più che la critica religiosa dell'illuminismo o quella di certo positivismo, il richiamo togliattiano al *mutamento delle strutture sociali* come a quell'elemento che sarebbe decisivo ai fini dell'estinzione della religione potrebbe sembrare proprio un riferimento non equivocabile alla concezione stessa di Marx. La quale tuttavia — come vedrà chi legga Marx direttamente — non si limitava a prevedere la fine della religione come *meccanica* conseguenza del mutamento rivoluzionario dalle strutture socio-economiche capitalistiche alle strutture socio-economiche socialistiche.

Per citare un'unico testo, Marx affermava, infatti, che « il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura » ([35]).

([34]) Cfr. S. A. Efirov *La filosofia borghese italiana del XX secolo*, Sansoni 1970, p. 160. Togliatti chiariva — a questo proposito — più tardi « ... la nostra concezione del socialismo si fonda anche sulla coscienza di certi valori: il valore della pace tra i popoli, della solidarietà e della fraternità fra gli uomini, e cioè che gli uomini non si uccidano tra di loro, che non si sfruttino, e quindi il valore della fine dello sfruttamento capitalistico, di quella che noi chiamiamo in generale la emancipazione del lavoro, e quindi una società di uomini veramente liberi, veramente eguali. Tutti questi sono valori socialisti. Ora, in una concezione cristiana esistono valori corrispondenti, e non solo vengono affermati attraverso polemiche, ma sono sofferti da tutta una parte del mondo cattolico, il quale oggi comprende che bisogna organizzare una società su basi diverse, una società in cui questi valori vengano riconosciuti come il fondamento della vita collettiva. Ecco quindi che sorge il problema del confronto, del dialogo » (Cfr. il discorso di Togliatti alla V conferenza nazionale di organizzazione del PCI pubblicato ne *L'Unità* del 16 marzo 1964). Per Togliatti non si trattava dunque di una *transazione* fra concezioni del mondo tanto diverse come quella cristiana e quella marxista, bensì di un *incontro* su *problemi concreti*: « A colui che è convinto cattolico, a colui che è convinto delle dottrine sociali della Chiesa, non dobbiamo dire: "Noi ti vogliamo portare verso il socialismo e quindi lascia stare quelle dottrine", ma dobbiamo dirgli: "Quali sono i valori che vuoi realizzare quando parli di una società cristiana?..." Ecco il terreno che alcuni comunisti non vedono, forse perché ancora attratti da visioni che erano quelle del vecchio anticlericalismo... » (Cfr. ibidem e cfr. anche *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, a cura di M. Gozzini, Vallecchi 1964, pp. 99-100).

([35]) Cfr. K. Marx *Il capitale*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 111.

Si tratta di un testo nel quale Marx riprende — in consonanza tematica con la problematica *utopica dei Manoscritti economico-filosofici del 1844* — il problema del *contenuto positivo* del comunismo da lui proposto, che appunto può essere presentato come un rinnovato *rapporto* uomo-uomo e uomo-natura. Per il Marx del 1844, « presupposta la soppressione della positiva proprietà privata », « l'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *vincolo* con l'*uomo*, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è divenuta per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura » (Cfr. K. Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 113). Naturalmente una simile *utopia* non ha nulla da dividere con l'*escatologia* o l'utopismo *religioso*. Si tratta della prospettazione della realtà umana futura a partire dal *presupposto* del *toglimento* della società alienata del capitalismo industriale precedentemente analizzata nelle sue contraddizioni socio-economiche. Nella società capitalistica, infatti, « al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è (...) subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere* » (Cfr. idem, p. 116). « La soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani; ma è una emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente » (Cfr. idem, p. 117). È a questa completa *disalienazione* che pare debba essere ricondotto il significato della *razionalità* cui allude il testo sopra riportato del *Capitale*, un'opera in cui — del resto — non mancano richiami *diretti* e alla tematica e al termine stesso di *alienazione*.

Per Marx, dunque, il *mutamento delle strutture sociali* e la *estensione delle conoscenze* non bastano affatto ad assicurare l'estinzione della religione. La religione — per Marx — scompare quando *quotidianamente* vi siano *rapporti razionali* fra uomo e uomo ed uomo e natura. Ciò vuol dire che la religione — uno dei massimi esempi di *dipendenza dell'uomo* — potrà estinguersi solo quando veramente gli uomini saranno tanto padroni di se stessi da non aver bisogno di trasporre neppure nell'*esperienza religiosa* la generale *esperienza di dipendenza* che li caratterizza in una società alienata.

Se fosse dunque la teoria marxiana della religione quella che Togliatti definiva *ingenua ed errata* — come pare opini il critico cattolico — è chiaro che quella valutazione sarebbe poco accettabile per chi abbia letto Marx.

Molto più probabilmente egli aveva di mira, invece, un marxismo grossolano e dogmatico, che prevede, appena iniziata una rivoluzione socialista, l'automatica fine della religione.

Scrive il già citato critico cattolico: « Il motivo che Togliatti adduce per il suo rifiuto di tale concezione è essenzialmente pratico: essa *non ha retto alla prova della storia.* E dicendo così, Togliatti fonda nella maniera più sicura la sua affermazione di fronte alle eventuali critiche di eterodossia da parte dei suoi

compagni di partito. Infatti a chiunque mettesse in evidenza il contrasto radicale tra la sua concezione del fenomeno religioso e quella marxista classica, egli potrebbe rispondere che l'insegnamento principale di Marx consiste proprio nella capacità di adeguare ogni teoria alla prassi, alla realtà storica, che sola offre il criterio della veridicità di ogni idea: e aggiungere che si è più fedeli allo spirito di Marx se si rifiutano le stesse concezioni del maestro quando esse *non reggono alla prova della storia*, che se si resta dogmaticamente attaccati a vecchie visioni solo perché esse sono state enunciate dal fondatore del marxismo » ([36]).

Il critico cattolico, da parte sua, poteva ben giudicare l'atteggiamento di Togliatti come una liquidazione della teoria marxiana della religione, ma le ragioni con le quali — a suo parere — Togliatti avrebbe motivato una simile *revisione* sarebbero quanto mai *ingenue*.

La teoria marxiana della religione sarebbe stata abbandonata da Togliatti *per non aver retto alla prova della storia*. Si tratta dunque di esaminare una simile *prova* ed è questo il punto veramente decisivo della questione

È chiaro che questa *prova* non poteva venire fornita che dalla ancora breve storia dei paesi socialisti.

Che la religione sussista nei paesi di regime capitalistico è — infatti — una conferma della teoria marxiana dell'*alienazione religiosa*, la quale, come è noto, collega l'alienazione religiosa al groviglio di alienazioni strutturali e sovrastrutturali di una qualsiasi società che viva sulla divisione e sullo sfruttamento del lavoro e, in particolare, della società del capitalismo industriale.

La *storia* dei paesi socialisti — e soprattutto dell'U.R.S.S. e dei paesi ad essa più strettamente collegati (troppo prematura sarebbe infatti un'indagine sull'estinzione della religione nella Cina popolare o a Cuba, data la recente instaurazione di quei nuovi stati socialisti) — non avrebbe dunque confermato che la religione va estinguendosi *col mutamento delle strutture sociali* e con la *estensione delle conoscenze*.

([36]) Cfr. L. Fabbri op. cit., p. 49.

A parte il fatto che queste due condizioni non sono per nulla sufficienti *secondo Marx* — come s'è visto — a contribuire all'estinzione della religione, non è una concezione *ingenua ed errata* ritenere che nell'U.R.S.S. e nei paesi socialisti ad essa collegati esse si siano già verificate in senso compiutamente socialista?

Non si vuole qui sostenere che in quei paesi non si sia iniziato il toglimento della *proprietà privata dei mezzi di produzione* — questo è un merito che nessuno può levare alla prima società post-capitalistica della storia — si chiede solo se si debba ritenere già attuata anche la fondamentale condizione che in essi *i rapporti della vita pratica quotidiana presentino agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali.*

La *prova della storia* risponde di no. Lo *stalinismo* ed il *post-stalinismo* sono lì a dimostrarlo. L'incombere di un dittatore (e si intende qui questo termine in senso ovviamente diverso da quello che caratterizza, per esempio, il dittatore *fascista*) e di una burocrazia partitica — costruita a sua immagine e somiglianza — sul proletariato socialista non lasciava sostanzialmente in piedi quel *rapporto di dipendenza* e quel complesso di ansie, timori, insicurezza per la vita che — insieme alla tenace sopravvivenza di tradizioni e di credenze secolari — sono tanta parte dell'*esperienza religiosa*? Si aggiunga — almeno per quanto riguarda l'U.R.S.S. — l'ansia per la tragedia della seconda guerra mondiale e si vedrà che alcune delle componenti che possono esplicare il perdurare della *coscienza religiosa* erano ben presenti anche in quei paesi socialisti.

Non è infatti un caso che il regime stalinista dai comunisti stessi sia stato definito, col ricorso alla terminologia religiosa, come *culto* della personalità. La *religione di Stalin* è dunque lì a smentire quel *marxismo volgare* che ritenesse che un puro e semplice *mutamento delle strutture sociali* ed una *estensione delle conoscenze* — che di fatto si verificarono nel regime stalinista — abbiano *di per sé* il taumaturgico potere di estinguere la religione. L'estinzione della religione deve invece essere considerata in rapporto ad una reale e concreta attuazione del-

l'umanità socialista: cosa che nessuno ormai afferma sia stata definitivamente realizzata dal regime stalinista.

Lo stesso Togliatti riconosceva — al momento della destalinizzazione — che in epoca stalinista « la società sovietica poté giungere a certe forme di allontanamento dalla via democratica e dalla legalità che si era tracciata, e persino di degenerazione » ([37]).

Anche se si ammette con Togliatti che durante lo stalinismo « la sostanza del regime socialista non andò perduta » ([38]), ci si dovrà meravigliare che in una società socialisticamente *degenerata* il fenomeno dell'alienazione religiosa si sia mantenuto? Sarebbe questa *la prova della storia*?

Se il *culto della personalità* di Stalin è collegabile ad « un determinato sistema di esercizio del potere (...) che applica metodi contrari all'umanesimo socialista, al principio socialista della libertà dell'uomo, al principio socialista della legalità » ([39]); se « il culto della personalità è il prodotto di un sistema » ([40]) e se ancora oggi « quel che c'è stato finora è l'inizio del processo, per dirla all'ingrosso, di scomparsa dello stalinismo nella forma dello stalinismo (...) e... poi seguirà una distruzione reale se rompiamo radicalmente con i metodi stalinistici » ([41]), se dunque l'uomo socialista è ancora da costruire, si può dire che la storia *prova* che la religione coesiste al socialismo? Al massimo si può dire che la storia prova che la religione permane in regimi in cui l'attuazione del socialismo trova — per svariate ragioni — impedimento! Che la religione permanga in paesi infestati dalla *religione della personalità* non solo non è incoerente con la teoria marxiana della religione ma è da essa chiaramente spiegato. Si consideri ancora il testo marxiano sopra enunciato.

L'affermazione togliattiana riguardante la *coscienza religiosa*,

([37]) Cfr. l'intervista rilasciata da P. Togliatti alla rivista *Nuovi argomenti*, n. 20, maggio-giugno 1956, pp. 125-126.

([38]) Cfr. ibidem.

([39]) Cfr. l'intervento di Gomulka in *Ottavo Plenum del Comitato Centrale del Partito Operaio Unificato Polacco*, Feltrinelli 1957, p. 61.

([40]) Si tratta di un discorso di Tito in *Questions actuelles de socialisme*, Belgrado n. 39, novembre-dicembre 1956, riferito da *Il punto*, 24 novembre 1956.

([41]) Sono parole di G. Lukács. Cfr. *Conversazioni con Lukács di Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler*, De Donato 1968, p. 125.

vale a dire che le trasformazioni di essa hanno *radici più profonde* rispetto al puro e semplice *mutamento delle strutture sociali* e alla pura e semplice *estensione delle conoscenze*, colpisce dunque solo il *marxismo volgare* ed è perfettamente coerente con la teoria marxiana dell'*alienazione religiosa*, ove si intenda per *radici più profonde* non già un *al-di-là* della *struttura* socio-economico-lavorativa (ché allora salterebbe l'intero pilone della fondamentale teoria marxiana del dialettico *condizionamento struttura-sovrastruttura*) bensì il fondamentale, *strutturale*, rapporto dialettico *uomo-uomo* e *uomo-natura*. È questa struttura — alienata, e sia pure in guise diverse, sia nelle società capitalistiche sia in quelle in cui (come s'è visto) si va faticosamente costruendo il socialismo — che va rivoluzionata ed è da questo avvenimento che la storia dovrà trarre la *prova* della verità o meno della teoria marxiana dell'estinguibilità della religione.

In attesa di questo avvenimento, non è in contraddizione con la teoria marxiana nemmeno il fatto — rilevato da Togliatti — che *in situazioni storiche specifiche* — il *sentimento religioso* possa costituire uno *stimolo* alla difesa di fondamentali valori umani.

Marx lo aveva tranquillamente ammesso *per il passato* quando aveva osservato — ne *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* — che in certe epoche l'ideologia religiosa aveva potuto servire, in qualche caso, *a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione*, mentre — *nel presente* — a suo parere, la rivoluzione proletaria *non può cominciare ad essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato*.

Ma nell'U.R.S.S. del culto della personalità e della seconda guerra mondiale si può dire che *ogni fede superstiziosa, ogni alienazione* del passato fosse stata superata? Se ciò — per ragioni storiche precise — non era avvenuto, ci si può meravigliare che il *sentimento religioso* contribuisse ancora a *esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano*?

Più complessa un'altra formulazione togliattiana, secondo la

quale la società capitalistica avanzata, portando al massimo, alla totalità, le alienazioni che schiavizzano l'uomo, può favorire l'incontro di cristiani e marxisti: « Il credente, nel constatare questa situazione, dice che è la sfera del sacro che progressivamente e sempre più si restringe. Noi diciamo che è la persona dell'uomo che viene mutilata e compressa e opponiamo a questa, che è la prospettiva di sviluppo del capitalismo anche nei paesi più avanzati, la prospettiva di avanzata verso una società socialista » ([42]); sicché, secondo Togliatti, « non è vero che una coscienza religiosa faccia ostacolo alla comprensione di questi compiti e di questa prospettiva e alla adesione ad essi. Al contrario. Abbiamo affermato e insistiamo nell'affermare che *l'aspirazione a una società socialista non solo può farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare uno stimolo nella coscienza religiosa stessa, posta di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo* » ([43]).

Indicando la *dialetticità* della religione, Marx aveva scritto — ne *Gli Annali franco-tedeschi* — che *la miseria religiosa, è, da un lato, l'espressione della miseria effettiva e, dall'altro, la protesta contro questa miseria effettiva*, sicché fra gli aspetti della religione è da considerare anche *il gemito della creatura oppressa*. Nulla da eccepire dunque alla previsione che *il gemito della creatura oppressa* possa in qualche caso *stimolare* l'*aspirazione ad una società socialista*, ove si tenga tuttavia presente che la *contestazione del mondo* da parte della religione non sfocerebbe in un effettivo *mutamento del mondo* se non si appoggiasse ad una reale e concreta forza rivoluzionaria e che *in essa* e non nella religione sta la possibilità di cambiare il mondo, come del resto *prova* la storia delle prime società socialiste. Per cambiare il mondo, cioè, non è assolutamente sufficiente lo *stimolo* della religione, anzi, le condizioni del suo mutamento stanno *al di là* del mondo della religione.

Non è infatti un caso che, per esempio, il mutamento di rotta della chiesa cattolica giovannea sia venuto un buon secolo dopo il *Manifesto del partito comunista*, dopo la sconfitta del-

([42]) Cfr. P. Togliatti *Comunisti e cattolici* cit. pp. 91-92.
([43]) Cfr. idem, p. 93.

l'imperialismo nazi-fascista, dopo l'estinzione dei compromessi pattuiti con esso dalle gerarchie cattoliche e dopo la vittoriosa e stabile presentazione nella storia dei primi esempi di costruzione di società socialiste. Tutti questi avvenimenti, assieme alla progressiva presa di coscienza dei propri diritti da parte delle masse lavoratrici, hanno *stimolato* la coscienza religiosa e l'hanno resa più sensibile di prima *ai drammatici problemi del mondo contemporaneo*. Ma è nella *struttura* socio-economico-lavorativa sempre più gravitante verso soluzioni di tipo socialista, e non in se stessa, che la *coscienza religiosa* ha potuto trovare i fondamenti del proprio ripensamento, ed è protendendosi verso la *coscienza proletaria* — vale a dire uscendo da sé, dal proprio isolamento, dalla trascendenza oltremondana, — che la coscienza religiosa può *non fare ostacolo* all'avanzata del socialismo.

La *coscienza religiosa,* cioè, è pur sempre *sovrastruttura.* Non è poi detto che necessariamente una sovrastruttura *alienata* non possa — in qualche caso — costituire uno *stimolo*. Anche uno stupefacente come l'*oppio* — per ricorrere ad un paragone marxiano — può — in qualche caso — essere una medicina. Si vuol dire — cioè — che ammettere che la coscienza religiosa sia talvolta uno *stimolo* per l'aspirazione al socialismo non è — nel contempo — averne anche dimostrato la non alienazione.

Occorre pur fare una differenza — come del resto riconosce uno dei fautori comunisti più in vista del *dialogo comunismo-cattolicesimo* ([44]) — fra alcuni *possibili* contenuti *anticapitalistici* che possono emergere in talune *coscienze religiose* e la *forma* religiosa *come tale*, che il marxista può pienamente riconoscere come *forma alienata.*

Come ha scritto recentemente Evald Ilenkov ([45]), « il meccanismo dell'*autocoscienza* religiosa, la sua sostanza, non già il risultato di suoi errori e difetti » è di essere « strutturato in modo che l'uomo guardi a se stesso come se fosse un Essere

([44]) Cfr. *Il Contemporaneo*, n. 3, marzo 1965, supplemento mensile di *Rinascita*, inserito nel numero 13 del 27 marzo 1965 di tale rivista, dedicato al *dialogo fra comunisti e cattolici*, nel quale si trova anche il saggio *Testimonianza sul dialogo* di Lucio Lombardo Radice (pp. 15-16).
([45]) Cfr. E. Ilenkov *L'uomo e i miti della tecnica*, Editori Riuniti 1971, p. 50.

diverso e dimentichi che si sta autocontemplando. La *differenza specifica* della forma religiosa dell'*autocoscienza* da ogni altra consiste appunto in questa mancanza di coscienza del fatto che l'uomo rimira nell'immagine di dio la sua stessa immagine. Se lo *specifico* — la mancanza di tale coscienza — svanisce, invece della religione abbiamo una forma del tutto diversa di *autocoscienza* cioè l'arte ».

Certo la formulazione togliattiana era abbastanza ambigua filosoficamente, come ambiguo era, del resto, anche parlare di una *coscienza religiosa* e dei suoi *sviluppi*.

È infatti per l'*ideologia* hegeliana che la *coscienza* si *sviluppa*. Per Marx — come sa chi ha letto almeno l'*Ideologia tedesca* — « la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. *Esse non hanno storia, non hanno sviluppo,* ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza ». « La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini ».

Vale a dire, parlare di *coscienza* (in questo caso di *coscienza religiosa*) evitando di indicare la rispettiva *struttura* socio-economico-lavorativa dalla quale essa promana in guise storicamente e classisticamente *specifiche*, può essere frastornante.

Togliatti alludeva alla *coscienza religiosa,* a *uomini che hanno una fede religiosa* del tutto genericamente, senza richiamarsi alla *struttura* storicamente *specifica* alla quale quella coscienza — pure essa storicamente *specifica* — deve essere riferita, se non si vuole accedere all'idea di una *essenza* a-storica della *coscienza religiosa*.

Considerare il *sentimento religioso in sé e per sé* è premarxiano. La *coscienza religiosa* non ha esistenza autonoma. È un fantasma ideologico. Esistono invece singoli uomini — rispettivamente collegati alla loro classe — aventi, tra l'altro, credenze religiose. Il termine *coscienza religiosa* — cioè — non può unificare se non *ideologicamente*, vale a dire *falsamente* — delle coscienze che si raccordano a situazioni specifiche diverse.

Per far un esempio dei nostri giorni, può il termine *coscienza religiosa* fornire un contenuto univoco quando si parla della *coscienza religiosa* dei protestanti e dei cattolici che si ammazzano a vicenda nell'Irlanda e quando si parla della *coscienza religiosa* dei buddisti che si bruciano nel Vietnam? La *coscienza religiosa* del bracciante, del minatore, dell'operaio, dell'impiegato, del bottegaio, del commerciante, del burocrate vaticano, del vescovo, del prete rivoluzionario, del parroco, del prete operaio, dell'industriale, della passeggiatrice e della suora è un'unica *coscienza religiosa*? ([46]).

E se la *coscienza religiosa* non può essere isolata nel *cielo* della sua falsa *autonomia* ma deve essere riportata in terra, alla *struttura* socio-economico-lavorativa di classe in cui ogni suo *portatore* differentissimamente *deve* necessariamente esser calato, non rischia allora questo *alone della coscienza* di diventare abbastanza irrilevante di fronte alla specificità della coscienza proletaria, borghese, piccolo borghese etc. della quale non finisce per risultare che un *secondario* aspetto?

Né le cose vanno meglio quando si tenta di maggiormente qualificare questa *coscienza religiosa* coll'aggettivo *sofferta*, come ha fatto una delle più discusse *tesi* del X congresso del P.

([46]) « Giovani — scrive Lucio Lombardo Radice —, abbiamo visto Nunzi e Cardinali siglare trattati e concordati con Hitler e Mussolini, abbiamo visto capellani militari benedire gagliardetti neri; il Vaticano taceva quando la dignità dell'uomo era offesa, calpestata, derisa nel fratello comunista o nel fratello ebreo, protestava solo se i *suoi fedeli* erano toccati come *fedeli*, se i privilegi che la Chiesa aveva creduto di ottenere con i Concordati non erano rispettati. Ma abbiamo vissuto anche l'amarezza di tante e tante coscienze religiose, che nel fascismo sentivano innanzitutto la *negazione di Dio*, che nella politica vaticana soffrivano l'avvilimento di Cristo. E abbiamo visto esplodere un movimento cattolico antifascista, di sacerdoti e di popolo, quando l'equilibrio si ruppe... » (Cfr. *Il dialogo alla prova*, Vallecchi, Firenze 1964, p. 95). L'ambiguità del termine *coscienza religiosa* risulta chiaramente anche da questo brano, dal quale si può ricavare: a) che la *coscienza religiosa* di *sacerdoti e di popolo* può essere l'opposto della *coscienza religiosa* delle gerarchie ecclesiastiche; b) che solo *quando l'equilibrio si ruppe* — e cioè in seguito ad un fatto *esterno* alla *coscienza religiosa e rivoluzionario* — alcune categorie di *portatori* della *coscienza religiosa* le diedero un *télos* progressista. Il che è come ammettere che *di per sé* anche una *sofferta* coscienza religiosa non è *rivoluzionaria* o *progressista* se non esce dalla torre d'avorio della semplice religiosità.

C.I. ([47]). Questa *coscienza* va circoscritta infatti non *sentimentalmente* ma *strutturalmente*.

Fra la *coscienza religiosa sofferta* dagli scioperanti, dei loro padroni e dei poliziotti c'è omogeneità? È possibile *unificare* nel *cielo* di questa *sofferta coscienza religiosa* i reali conflitti di classe che caratterizzano la *struttura* reale di una determinata società?

Non si vuol dire qui che fra la *coscienza* e la *struttura* socio-economica in cui vive e lavora il *portatore* di quella coscienza non esistano *mediazioni*. Anzi, Marx scrive esplicitamente — in *Per la critica dell'economia politica* — che sono *le forme ideologiche* (e quindi per esempio anche la *coscienza religiosa*) *che permettono agli uomini* di *concepire* il conflitto strutturale e sovrastrutturale caratteristico di *un'epoca di rivoluzione sociale*.

Ma se non è consentito ricondurre « tutto *in modo immediato*, alla situazione di classe in senso stretto (« strutturale ») » — come giustamente scrive il Lombardo-Radice — e se anche è « ovvio a chi viene dal pensiero di Antonio Labriola, di Gramsci, di Togliatti affermare che tra la situazione di classe immediata, obiettiva, e la reazione ad essa, c'è la mediazione della politica e delle idee; che cioè, la situazione obiettiva di classe è, sì, determinante (in ultima istanza), ma entro la forma di una coscienza politica, ideale (eventualmente: religiosa) che non è il riflesso immediato di quella situazione, ma è cosa ben più complessa » ([48]); non si dovrebbe neppure trascurare di sottolineare la scarsa utilizzabilità scientifica di un termine come quello di *coscienza religiosa* (o *sofferta coscienza religiosa*) che non rimanda ad alcun contenuto sociologicamente determinabile.

Una categoria come quella di *coscienza religiosa* o è vuota

([47]) « Si tratta di comprendere — enuncia quella tesi — come l'aspirazione a una società socialista non solo possa farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare in una sofferta coscienza religiosa uno stimolo, di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo ». Cit. in *Il dialogo alla prova etc.*, cit., p. 90. Questa proposizione — scrive L. Gruppi (cfr. P. Togliatti *Comunisti e cattolici* cit., p. 11) — era stata dettata dallo stesso Togliatti per il X congresso del PCI e quindi *prima* del *discorso di Bergamo*.

([48]) Cfr. il sopra citato saggio del cit. numero di *Il Contemporaneo*.

di contenuti concreti oppure è riempibile di contenuti a piacere. È cioè una categoria fondamentalmente ambigua: il richiamo continuo alla situazione storica specifica ed alla situazione di classe che di volta in volta si fanno portatrici di una *coscienza religiosa* è dunque della massima importanza, se proprio si vuol fare un discorso sulla *coscienza religiosa*. Ma è quanto alcuni comunisti — dopo Togliatti — hanno precisamente evitato di fare, iniziando nel contempo a liquidare anche la teoria marxiana della religione.

Se infatti il Togliatti del *Memoriale di Yalta* rimaneva fedele — pur nella diversità della valutazione della religione — alla concezione marxiana del *superamento* della religione ([49]), vi sono poi stati comunisti che hanno prospettato addirittura la possibilità dell'attuazione di una religione *disalienata* in una società socialista.

Nel volume *Il dialogo alla prova* ([50]), per esempio, Salvatore Di Marco, basandosi su una discutibilissima lettura di un famoso passo gramsciano ([51]), ritiene che « in una società senza classi » « si raggiunge un grado di *verità* in cui possono anche svilupparsi i sentimenti religiosi (...) demistificati al livello di una religiosità non ambigua, disoccultata (spiritualità integrale) in quanto tutto ciò possa verificarsi soltanto in un contesto sociale *unificato*, dove cioè la persona umana sia stata riscattata

([49]) Cfr. P. Togliatti *Memoriale di Yalta*, in *Rinascita* n. 35, 5 settembre 1964, in cui si parla del « problema della coscienza religiosa, del suo contenuto, delle sue radici tra le masse, e del modo di superarla... ».

([50]) Cfr. *Il dialogo alla prova etc.*, cit., ove sono pubblicati interventi di Gozzini, Fabro, Lombardo Radice, Di Marco, Cecchi, Orfei, Delogu, Zolo, Gruppi e Meucci.

([51]) Cfr. idem, pp. 403-404. Il passo di Gramsci è quello che si trova ne *Il materialismo storico* etc. (Einaudi 1953, p. 96) secondo il quale, « si può persino giungere ad affermare che, mentre tutto il sistema della filosofia della prassi può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche — o almeno alcuni aspetti di esse che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare *verità* dopo il passaggio... ». È evidente che si tratta, in Gramsci, di un esempio *paradossale* per sottolineare la radicale *storicità* della *Weltanschauung* marxista. Se si vuol leggere *marxianamente* questo passo, occorre ricordare che Marx, nell'*Anti-Kriege* diceva delle utopie — anche di quelle religiose — che esse non sono che l'*espressione immaginaria del mondo esistente* e che dunque la loro *realtà esiste già nella cattiva situazione di questo mondo*, sicché non v'è alcun bisogno di attenderne l'attuazione nel futuro.

da ogni forma di subordinazione e di ignoranza, ossia liberata dai vincoli dello stato di necessità » ([52]).

Ma il passo marxiano al quale Di Marco appoggia il suo recupero della religione in un'area comunistica è frainteso. È ben vero, infatti, che Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* respingeva chiarissimamente l'*ateismo*, ma quando affermava che « il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione » non prospettava neppure lontanamente la possibilità di una permanenza della religione nel socialismo, proprio perché *religione* ed *ateismo* non erano per lui che gli opposti dialettici di un'unica posizione *alienata*.

Di Marco non vorrebbe « porre in revisione Marx » ma solo « alcuni aspetti delle teorie di Lenin ricavabili dai suoi scritti sulla religione » ([53]), però in realtà finisce per proporre proprio la *revisione* della « teoria della alienazione religiosa » e della « quarta Tesi di Marx su Feuerbach » ([54])!

E ciò non poteva non avvenire a chi — trascurando il necessario rapporto dialettico che marxianamente si deve istituire fra *sovrastruttura* (in questo caso della coscienza religiosa) e *struttura* socio-economico-lavorativa storicamente specifica — ha potuto sostenere una *distinzione* fra *sentimento religioso* ed uso *sociale* di esso, quasi che un sentimento non fosse pur sempre qualche cosa di insito nella dimensione storico-sociale della coscienza e non fosse *portato* a sua volta all'interno di una specifica situazione storica. Secondo lui, « il sentimento religioso preesiste all'uso sociale che ne viene fatto (*instrumentum regni*) in determinate condizioni storico-sociali » ([55]); sicché, per voler andare *oltre* Marx, ci si trova prima di Marx, in piena metafisica, con *essenze* (come quella del *sentimento religioso*) che stallano *al di sopra* del divenire storico-sociale.

Di Marco ritiene anche che nel sentimento religioso « non c'è un rapporto alienante, che può invece nascere in un fenomeno di *oggettivazione* (di *altro da sé*) e mai di *interiorizzazione* » e gli paiono « antitetici i termini di interiorizzazione e

([52]) Cfr. *Il dialogo alla prova etc.*, cit., pp. 404-405.
([53]) Cfr. idem, pp. 408-409.
([54]) Cfr. idem, p. 424.
([55]) Cfr. idem, p. 409.

di estraneazione » ([56]); come se l'alienazione non si presentasse a più livelli — dalla *struttura* alle *sovrastrutture* — e come se la zona della coscienza (interiorità) fosse per definizione esente da alienazioni!

Sicché ha ragione il cattolico Fabbri a considerare *ambiguo* il « contenuto di questa religione *demistificata* » ([57]) del Di Marco: « È difficile infatti stabilire precisamente cosa significhino le espressioni da lui usate per caratterizzare il fenomeno religioso: *spiritualità integrale, coscienza dell'infinito* (...) *coscienza che l'uomo ha non della sua limitazione ma dell'infinità del suo essere* » ([58]).

Infatti Di Marco, coll'intenzione di liquidare la teoria marxiana dell'alienazione religiosa e la *quarta tesi* di Marx su Feuerbach, soprattutto nell'ultima definizione di religione (*coscienza che l'uomo ha dell'infinità del suo essere*) *supera* tanto il Marx critico di Feuerbach da *tornare* consapevolmente a quel Feuerbach e a quella sua *riduzione* della religione all'*essenza* ed alla mera *coscienza* che non a caso Marx aveva respinto come *ideologia* alienata.

D'altra parte, il fraintendimento di Marx — indipendentemente dalla consapevolezza soggettiva di una simile posizione — è una caratteristica che si ritrova, oltre che in alcuni comunisti *dialoganti*, anche in alcuni cattolici.

A un livello certamente diverso da quello del Di Marco anche Lucio Lombardo Radice non vi sfugge. È vero, infatti, che per lui è preliminarmente da accantonare « *ogni ipotesi di conciliabilità filosofica* » ([59]), tra le teorie del marxismo e quelle della religione e che per lui « non c'è bisogno di nessuna correzione alla impostazione di Marx (...); c'è solo da considerare superata una affermazione di Lenin, avente carattere di giudizio storico determinato, non di principio teorico » ([60]), ma è anche vero che la sua *fedeltà* a Marx passa attraverso la mistificazione del testo marxiano.

([56]) Cfr. idem, p. 417.
([57]) Cfr. L. Fabbri op. cit., p. 156.
([58]) Cfr. ibidem.
([59]) Cfr. *Il dialogo alla prova etc.*, cit., p. 85.
([60]) Cfr. idem, p. 98.

Secondo il Lombardo-Radice « è *l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo* (Marx); appunto perciò, per un marxista, una religione è quale i credenti la fanno, perciò non è a priori, per definizione, né conservatrice né rivoluzionaria » ([61]). Il Lombardo-Radice trascura semplicemente che per Marx non è *l'uomo* che fa la religione, bensì l'*uomo alienato*, il che dà al passo da lui utilizzato metodologicamente come « punto molto importante » ([62]) un significato del tutto opposto.

Se, infatti, occorre — con il Lombardo-Radice — istituire una opportuna differenziazione fra *principio teorico* e *giudizio storico determinato* (non trascurando tuttavia neppure il necessario nesso dialettico fra questi due punti di vista), varrà la pena di sottolineare che per Marx la sovrastrutturale *forma religiosa* è *per principio* alienata. Indipendentemente dai suoi contenuti, *la forma religiosa* è infatti una *visione capovolta della realtà,* ed è proprio per questo — tra l'altro — che il Marx critico dell'economia capitalistica non tralascia mai di demistificare i capovolgimenti teorici degli economisti borghesi paragonandoli coi capovolgimenti *paradigmatici* della *forma religiosa.*

La consapevolezza del reale è condizione fondamentale del mutamento rivoluzionario del mondo, ma la *forma* religiosa, proprio perché *visione capovolta* del reale, osta precisamente a quella consapevolezza ed è quindi *per principio* non rivoluzionaria. Ma non è un caso che alcuni comunisti *dialoganti* discutano il Marx del '43-'45 (per accettarlo, revisionarlo o respingerlo) e quasi mai si soffermino sul Marx maturo, sul critico analitico dell'economia capitalistica, che insiste sull'*esemplarità* dell'alienazione religiosa proprio in vista della denuncia dell'alienazione *strutturale* della società capitalistica.

Non è dunque del tutto inesatta l'impressione — anche di alcuni rappresentanti del mondo cattolico — che proprio sugli inizi del *dialogo* alcuni comunisti si liberassero troppo sbrigativamente di Marx.

Vladimiro Dorigo, per esempio, ha respinto una simile liquidazione *comunista* della teoria marxiana della religione come

([61]) Cfr. idem, p. 87.
([62]) Cfr. ibidem.

intempestiva affermando: « È certo (...) che la necessità di affrontare, da parte di tutti, il problema della libertà di coscienza e della libertà religiosa in paesi comunisti, e anche in Italia ove si ponesse concretamente il problema di una partecipazione comunista al governo, non può implicare l'esigenza, per sé, di un diagolo fra cattolici e comunisti in quanto tali. Siffatto problema non si risolve tentando di indurre i comunisti a maturare un diverso concetto della religione, sebbene non possa essere visto che con favore ogni sforzo — quale p. es. quello di un saggista comunista (Di Marco) nel libro *Il dialogo alla prova* — di superare, da parte marxista, il concetto che della religione diede Marx nei noti scritti » ([63]).

Liquidazioni di questo genere avvengono perché si è confuso il « confronto fra cristianesimo e marxismo » con « quello, ben diverso, tra cattolici e comunisti » ([64]). Ed aveva perfettamente ragione Mario Cassa ad osservare, a suo tempo, che « questo non è solo un limite che comprime il respiro del dialogo ma costituisce addirittura una falsa partenza che rischia di comprometterlo e di alterarlo. Certo un dialogo *politico* tra cattolici e comunisti è cosa possibile e desiderabile; forse aperto, con scadenze non troppo lontane, a qualche esito proficuo (...). Ma di somma importanza è la chiara, costante consapevolezza che il dialogo politico tra cattolici e comunisti costituisce comunque una cosa diversa dal dialogo ideologico tra cristiani e marxisti. Il primo offre l'occasione per un confronto tattico tra due settori definiti, istituzionalizzati, dell'opinione pubblica italiana; il secondo realizza esigenze di fondo della coscienza e della società contemporanea coinvolgendo settori umani assai più vasti di quelli espressi dalle formazioni cattoliche e comuniste italiane. (...) Il pericolo maggiore, in un dialogo politico privo di un sicuro retroterra ideologico, è costituito dalla inevitabile, connaturata tendenza a risolversi in un ristretto, incessante gioco di patteggiamenti, di compromessi nei quali i due interlocutori spengono

([63]) Cfr. nel già cit. numero de *Il Contemporaneo-Rinascita* del marzo 1965 il saggio *Un dialogo non equivoco* di Vladimiro Dorigo (pp. 13-14).
([64]) Cfr. Mario Cassa *Ragione dialettica, prassi marxista e profezia cristiana,* Principato 1966, p. 29.

una parte del loro carico *ideologico* e irrigidiscono, rafforzano invece i fattori di sclerosi *istituzionale*. Il dialogo politico, *realistico*, tende a risolversi per sua natura in un patteggiamento, in un *concordato* tra due clericalismi (...). Il dialogo tra cristiani e marxisti non è rivolto invece a realizzare patteggiamenti opportunistici ma a dibattere le linee, le prospettive di un cammino ideologico più avanzato, di una nuova piattaforma della coscienza, ove la logica rigorosa delle rispettive posizioni attuali maturi i lineamenti di una reciproca convergenza (...). Il dialogo non deve condurre alla liquidazione della *oggettività* razionale marxista nella crisi del relativismo empiristico; né deve reintrodurre entro le mura della coscienza il culto della irrazionalità, della sua oscurità infida, attraverso il credito dell'Evangelo cristiano » ([65]).

In ambito comunista, del resto, Cesare Luporini — nel già citato numero del *Contemporaneo - Rinascita* del 1965 dedicato al dialogo fra comunisti e cattolici ([66]) — ammetteva chiaramente che la posizione assunta dai comunisti italiani coinvolgeva « qualche mutamento, o correzione, o reinterpretazione, all'interno delle basi teoriche del comunismo marxista in relazione al fatto religioso », ma aggiungeva — assai significativamente — di ritenere « che la radice *teorica* della posizione *politica* (e di dottrina politica) da noi assunta nel X Congresso *sia ancora tutta da elaborare* » ([67]).

Per Luporini quella *correzione teorica* tuttavia « non comporta uno sconvolgimento dei principi, ma piuttosto un loro approfondimento alla luce della realtà e dell'esperienza » ([68]) e la celebre definizione marxiana della religione come *oppio del popolo* « conserva, anzi, tutta la sua validità, se vista attraverso il contesto in cui essa si presentò ».

Né, per lui, il *dialogo* ha da essere un confronto fra una « versione *laica* o immanentistica » e una « versione *religiosa* »

([65]) Cfr. idem, pp. 29-30.
([66]) Cfr. nel già cit. numero de *Il Contemporaneo* il saggio *Religione e problemi del mondo attuale* di Cesare Luporini (pp. 5-6).
([67]) Ibidem.
([68]) Ibidem.

degli « apparenti *supremi* valori tradizionali (fratellanza, amore, giustizia, ecc....) » ([69]). Dev'essere, invece, « da parte nostra un approfondimento, nei fatti, negli istituti e nella teoria, del significato liberatore o emancipatore del comunismo. Da parte dei cattolici una modificazione radicale di tutte quelle dottrine (ancora ufficiali) e di quelle pratiche che sono di fatto un sostegno della realtà capitalistica, e che derivano tutte non dall'impulso originario del cristianesimo, ma dal suo successivo necessario adattamento, anche culturale e morale, alla società di classi » ([70]).

E con Luporini altri comunisti italiani insistevano sulla cautela da usare nel dialogo comunisti-cattolici, ammettendo la necessità di « ricerche e approfondimenti anche teorici non ancora compiuti », affermando che « sarebbe assurdo negare l'esigenza di un approfondimento e di uno sviluppo delle tesi che abbiamo enunciato » ([71]) e — come ricorda l'Efirov ([72]) — lo stesso Longo « all'XI congresso del PCI » aveva ammesso: « *Con questo* dialogo *noi non perseguiamo certo un'impossibile conciliazione fra le concezioni ideologiche e filosofiche affatto diverse dei comunisti e dei cattolici. Ma presupponiamo che, malgrado la diversità di queste concezioni, se ne possono trarre conseguenze che non solo possono non essere divergenti, ma possono persino avvicinarsi grandemente rispetto alle questioni più gravi e più urgenti che affliggono al giorno d'oggi l'umanità* (...) » ([73]).

Tuttavia — sempre nel numero citato del *Contemporaneo-Rinascita* — un *dialogante* come Roger Garaudy — *allora* esponente del P.C.F. — non esitava a disfarsi dichiaratamente di buona parte della teoria marxiana della religione con risultati per lo meno singolari.

Garaudy — che già aveva iniziato ad esaminare i contenuti del futuro *dialogo* nel 1949 ne *L'Église, le communisme et les chrétiens* — aveva affermato in *Moral chrétienne et morale*

([69]) Ibidem.
([70]) Ibidem.
([71]) Le citazioni sono rispettivamente tratte da un articolo di Pintor su *L'Unità* del 29 marzo 1964 e di Natta su *Rinascita* del 17 ottobre 1964.
([72]) Cfr. S. A. Efirov op. cit., p. 160.
([73]) Cfr. ibidem.

marxiste ([74]) che v'era fra cristianesimo e marxismo un rapporto analogo a quello istituibile fra alchimia e chimica, nel senso che la chimica costituiva l'attuazione delle fantasie dell'alchimia « proprio come le esigenze escatologiche dell'amore e della dignità umana trovano nel marxismo le condizioni della loro incarnazione, non più in un altro mondo, sdoppiamento illusorio del primo, ma nel nostro mondo ».

In *Qu'est-ce que la morale marxiste?* aveva valutato l'importanta del cristianesimo soprattutto come portatore del concetto di *persona umana* e della « grande aspirazione a un mondo in cui regni una perfetta reciprocità delle coscienze, in cui nessuna persona sia un mezzo per l'altra. Tale aspirazione (...) trova oggi le condizioni reali della sua incarnazione con il socialismo e con il comunismo che, mettendo fine allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e alle oppressioni che ne derivano, renderà possibile, per la prima volta nella storia, una società nella quale nessun uomo sarà un mezzo per l'altro uomo » ([75]).

A parte il fatto che Marx — per esempio nell'*Anti-Kriege* — dava una valutazione del tutto differente del cristianesimo e della sua nozione dell'*amore* e a parte il fatto che dal punto di vista marxista della nozione di *persona* cristiana è possibile dare — e Della Volpe lo ha fatto ([76]) — un giudizio molto più negativo di quello di Garaudy, non si capisce come mai per Garaudy — che pure aveva giudicato il cristianesimo alla stregua di una *alchimia,* debba essere sacrificata quella nozione marxiana della religione intesa come *oppio del popolo* che Luporini giustamente ritiene non possa « essere comodamente espunta come *premarxista* » dal complessivo pensiero di Marx, in quanto « appartiene (...) a uno scritto di Marx in cui egli stesso indicò il punto di partenza pubblicamente formulato della sua ricerca intellettuale che approda al *materialismo storico* » ([77]).

Per Garaudy — invece — « la formula *la religione è l'oppio del popolo* s'incontra in un testo del 1843, *Per la critica della "Filosofia del diritto" di Hegel.* In seguito essa non venne mai ripresa da Marx e da Engels. Ora, nel 1843 Marx ha venticinque anni. Non ha ancora scritto neppure i famosi *Manoscritti economico-filosofici* che portano la data del 1844. Nel 1843 Marx non è ancora marxista » ([78]).

Come se le successive affermazioni di Marx sulla religione — fino al *Capitale* ed alla *Critica del programma di Gotha* (1875) — non confermassero tutte *senza eccezione* (e sia pure approfondendola) la concezione marxiana del 1843!

« Certamente è una stupidaggine storiografica insistere sulla contrapposizione tra il giovane Marx e il Marx maturo » afferma sacrosantamente Lukás ([79]) — ma evidentemente fa comodo per sostenere certe liquidazioni del marxismo, da quella di Garaudy a quella — più scientisticamente adorna ma non per questo storiograficamente e filologicamente accettabile — del *Pour Marx* di Louis Althusser ([80]).

Per Garaudy — giustamente — la nozione della religione come *oppio del popolo* « non può essere interpretata come una definizione della religiosità, una definizione metafisica della sua essenza valida sempre e dappertutto » ([81]) ed infatti Marx prevede appunto fin dal *Manifesto* l'estinzione della *forma* della religione e la valutazione che ne dà (*oppio del popolo*) non è una *deduzione* metafisica ma il frutto di indagini storico-empiriche sulle varie religioni che hanno caratterizzato società in cui — anche in guise diverse da quella capitalistica — lavoro e proprietà risultano *alienati.*

È invece Garaudy che pare accostarsi ad una definizione metafisica ed *essenzialistica* della religione quando la definisce abbastanza nebulosamente non « soltanto un modo di *rappresentarsi* il mondo, ma anche una maniera di *essere presente* nel mondo e di assumervi un atteggiamento » ([82]).

([74]) Cfr. Parigi, La Palatine 1960, p. 166, tradotto in L. Fabbri op. cit., p. 131.
([75]) Cfr. Parigi, Éditions Sociales 1963, p. 64, tradotto in L. Fabbri op. cit., p. 132.
([76]) Cfr. di Della Volpe soprattutto *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti 1962.
([77]) Cfr. il già cit. saggio di C. Luporini nel numero de *Il Contemporaneo* cit., 1965.
([78]) Cfr. il già cit. numero de *Il Contemporaneo*. Il saggio di Roger Garaudy ha per titolo *Come costruire la città degli uomini* (pp. 7-8).
([79]) Cfr. *Conversazioni con Lukács ecc.* cit., p. 68.
([80]) Cfr. L. Althusser *Per Marx*, Editori Riuniti 1957.
([81]) Cfr. il già cit. saggio di R. Garaudy nel numero de *Il Contemporaneo* cit.
([82]) Cfr. ibidem.

Il merito delle religioni — secondo lui — sarebbe quello « di aver colto questa duplice esigenza contradittoria: bisogno e impossibilità del sapere totale. Ma esse hanno cercato di rispondere ai problemi di origine e di fine con miti di genesi e con miti escatologici. La critica marxista rifiuta le risposte illusorie ma non le *domande* reali che le hanno suscitate. In realtà non è possibile affrontare il tema della religione unicamente in termini di alienazione: l'alienazione è nelle *risposte* non nelle *domande* » ([83]).

Ma che cosa diceva il Marx — per Garaudy *pre-marxiano* — del 1843, se non che la religione è denuncia, protesta e insieme falsa risoluzione nell'al di là dei problemi di *questo* mondo? Certo che per Marx la religione nasce dai problemi *non risolti* di questo mondo: ma la sua alienazione *specifica* consiste appunto nel *non risolverli* (o nel risolverli falsamente nell'ascesi ultramondana) dando appunto ad essi *risposte alienate*.

Il tipico della religione non è di ammettere che il mondo è una *valle di lacrime* (ciò è visibile — in una società alienata — anche ponendosi da punti di vista non necessariamente *religiosi*); il tipico della religione è invece di dare una *specifica* indicazione per la *risoluzione* della situazione mondana *infelice* che ha constatato. La religione è — cioè — fondamentalmente nelle *risposte* e non nelle *domande* sulla situazione del mondo. Tant'è vero che la concreta differenza fra una religione e l'altra è visibile non tanto nelle *domande* sul mondo quanto nelle risposte tipiche, specifiche, caratterizzanti, a quelle *domande*.

« ...Le religioni, e in particolare il cristianesimo, hanno trasformato una *esigenza* in una *presenza*: dall'esigenza di una mediazione si è passati alla presenza di un mediatore. A questo punto ripeteremo — prosegue Garaudy — che l'alienazione consiste nell'affermazione di questa *presenza*, non nell'*esigenza* che l'ha suscitata e che il marxismo deve assumere a suo carico, ritrovando, al di sotto del mito, l'aspirazione che l'ha fatta nascere » ([84]).

Quando si dice che la religione denuncia una *esigenza* della umanità che poi la religione non riesce — se non falsamente —

([83]) Cfr. ibidem.
([84]) Cfr. ibidem.

a fare diventare *presenza* e che solo il marxismo è in grado di *togliere* questa risposta alienata della religione non si fa un passo più in là del Marx pre-marxista (*secundum Garaudy*) del '43, il quale afferma ne *La questione ebraica* — un testo ricordato *incoerentemente* dallo stesso Garaudy — che *non il cristianesimo come religione può produrre opere realmente umane, ma solo il substrato umano della religione cristiana.*

Ma, d'altra parte, gioverebbe chiarire che neppure il termine *umanismo* può limpidamente costituire un *trait-d'union* fra marxismo e cristianesimo, come sovente si è tentato di fare. Si tratta, infatti, di un termine *uguale* per *contenuti* assai diversi. L'umanismo *cristiano* non è *umanismo marxista.* Lo ha chiarito molto bene Adam Schaff, ponendosi da un punto di vista molto diverso da quello di Garaudy. Quello marxista è infatti — a differenza di quello cristiano — un *umanismo autonomo*, vale a dire « quella versione dell'umanismo che vede nell'uomo non soltanto il bene supremo e l'obbiettivo di ogni azione fondata sull'umanismo stesso, ma anche colui che fonda e realizza i compiti indicati da questo umanismo. I valori e le norme del mondo umano non provengono dunque da un mondo extraumano o sovrumano: l'uomo è il creatore di se stesso; beninteso, l'uomo sociale. Spetta a lui dar forma a questi valori e a queste norme nella vita: l'uomo è il *creatore* della storia, e decide dunque da solo il proprio destino. L'umanismo concepito in tal modo è un umanismo *conseguente*, poiché si muove sempre e costantemente intorno all'uomo in quanto *bene* supremo, in quanto *fine* e in quanto *creatore* dello sviluppo sociale. È in pari tempo, come abbiamo già detto, un umanismo *ottimista*, perchè nulla gli impedisce uno sviluppo infinito la cui iniziativa e la cui realizzazione poggiano nelle mani dell'uomo. Il problema si presenta in modo del tutto diverso nel caso dell'umanismo *eteronomo* al quale appartengono tutte le correnti legate alla fede religiosa. In esso, il mondo dei valori e delle norme ha una origine extra-umana, ed è pertanto, in qualche modo, *imposto* all'uomo dall'esterno. La stessa storia, e per conseguenza la realizzazione degli scopi della vita umana, sfugge egualmente all'uomo giacché è determinata anteriormente, o almeno *anche*

determinata, da una volontà sovrumana. Un tale umanismo, parziale e inconseguente per forza di cose, non può che cristallizzarsi nelle proprie contraddizioni interne » ([85]).

Ci sarebbe anche da notare che sul terreno — per la verità assai insidioso — della ricerca di *analogie* fra *marxismo* e *cristianesimo*, erano stati fatti, in Francia, tentativi più seri di quello di Garaudy, non muovendo dal confusionario schema della *analogia* delle *domande* e della *diversità* delle *risposte*, ma dall'*analogia di atteggiamenti* che possono accomunare sia il cristiano che il marxista, che, del resto, sono portatori di *visioni del mondo* diversissime. Si può citare, a questo proposito, l'interessante libro di Lucien Goldmann *Le dieu caché* (che ha avuto un certo successo anche in Italia sotto il titolo di *Pascal e Racine*), in cui l'argomento pascaliano del *pari* diventa il terreno di convergenza di atteggiamenti (diversi ma non opposti) come quelli del cristiano e del marxista.

Secondo Goldmann, infatti, « la fede marxista è una fede in un *avvenire storico* costruito dagli uomini, o più esattamente che *noi* dobbiamo costruire con la nostra attività, un *pari* sul successo delle nostre azioni; la trascendenza che costituisce l'oggetto di questa fede non è più soprannaturale né sopra-storica, ma sopra-individuale, nulla di più ma anche nulla di meno. Ciò tuttavia basta perché il pensiero marxista si riannodi, al di là di sei secoli di razionalismo tomista e cartesiano, alla tradizione agostiniana; e ciò ben inteso non a proposito della trascendenza (su essa la loro differenza resta radicale) ma della affermazione comune alle due dottrine che i valori sono fondati di una realtà obiettiva non assolutamente ma relativamente conoscibile (dio per S. Agostino, la storia per Marx) e che la conoscenza più obiettiva che l'uomo possa raggiungere di ogni fatto storico presuppone il riconoscimento di questa realtà-trascendente o sopra-individuale — come valore supremo.

Bisogna poi ricordare un'altra differenza capitale fra queste due posizioni: il dio agostiniano esiste indipendentemente da ogni volontà e da ogni azione umana, mentre l'avvenire storico

([85]) Cfr. Adam Schaff *Marx e l'umanismo contemporaneo*, in *Marx vivo*, Mondadori 1969, p. 60.

è una creazione delle nostre volontà e delle nostre azioni. L'agostinismo è *certezza di una esistenza*, il marxismo *scommessa su una realtà che noi dobbiamo creare*, tra le due è la posizione di Pascal: *pari* sull'esistenza di un Dio *soprannaturale indipendente da ogni volontà umana* » ([86]).

Ma è ora di passare dalle incoerenze di alcuni dialoganti *comunisti* a quelle di almeno un rappresentante cattolico del *dialogo*, quel padre Giulio Girardi che a questo tema ha dedicato — tra l'altro — un libro ([87]) rapidamente giunto alla quinta edizione.

L'impressione che si può ricavare dalla lettura del suo *Marxismo e cristianesimo* è tuttavia che, con esso, il *dialogo* non sia giunto a quella *chiarificazione* teorica che, come s'è visto, era da più parti raccomandata in vista di un suo proficuo svolgimento. Ciò che può sorprendere i lettori non religiosi di padre Girardi non è ovviamente il fatto che il suo punto di vista voglia essere quello di una *coscienza religiosa.* È invece il fatto che — mentre alcuni cattolici hanno sottolineato l'efficacia della demistificazione marxiana almeno di alcuni aspetti alienati ed alienanti della concezione religiosa, pur senza rinunciare alla religione — si direbbe che questo libro rimanga — nella sua esposizione — sostanzialmente in ambito premarxiano, ponendosi in una prospettiva che verrebbe voglia di classificare come una *teologia della storia.*

Dopo Marx, chi — se non appunto una *teologia della storia* — può ancora accettare l'idea che uno degli aspetti più significativi della rivoluzione francese fosse « la questione della scelta pro o contro il cristianesimo » ([88]) e non, piuttosto, l'abbattimento dei residui della società feudale e l'insediamento stabile della borghesia come classe dominante, tanto per citare *uno* dei temi veramente decisivi per l'esplicazione di quell'avvenimento storico di straordinaria importanza? Solo ad una *teologia della storia* può sembrare verosimile che « la rivoluzione sovietica e quante ad esse si ispirano, come quella cinese o

([86]) Cfr. Lucien Goldmann *Pascal e Racine*, Lerici Editore 1955, p. 132. Sono state eliminate le note.

([87]) Cfr. G. Girardi *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella editrice 1970.

([88]) Cfr. idem, p. 11.

cubana » esigessero anzitutto essenzialmente « una presa di posizione pro o contro Dio » ([89]), come se lo zarismo o il colonialismo imperialistico fossero stati per Lenin, Mao e Castro obiettivi secondari rispetto al *problema* di dio! Solo una *teologia della storia* può sostenere che « il fatto più grave del nostro tempo » ([90]) non sarebbe il pericolo atomico o lo sfruttamento capitalistico o la fame o il neocolonialismo o l'inquinamento etc. etc., bensì l'*ateismo* ([91]). Per un simile punto di vista evidentemente il massimo conflitto non può che essere quello fra amici e nemici di dio, con la conseguenza che « la forma più spettacolare e massiccia dell'ateismo contemporaneo » (e insieme « il fatto più grave del nostro tempo ») finisce per diventare « quella marxista » ([92]). Quasi che il marxismo fosse tranquillamente definibile come un *ateismo*.

A questo proposito emerge un secondo aspetto alquanto discutibile della metodologia del libro di padre Girardi, vale a dire, la definizione *per essenza* di un fenomeno tanto storicamente complesso quale il marxismo.

Per una seria valutazione storiografica dovrebbe essere almeno dubbio se le più rilevanti posizioni dottrinarie sviluppatesi a partire da Marx — pur richiamandosi tutte al suo pensiero — siano una volta per tutte riassumibili in un'unica definizione *essenziale*.

Sia il termine *cristianesimo* che il termine *marxismo* possono avere una ricchezza e varietà di contenuti tali da poter difficilmente essere ricondotti ad un unico *univoco* coagulo di idee. Si tratta infatti — almeno marxianamente — di *sovrastrutture* non *autonome* dalla storia della *struttura* socio-economico-lavorativa che ne è di volta in volta la portatrice e che quindi vanno dialetticamente correlate agli specifici momenti della storia della società nella quale sono inserite. Già parlare di *marxismo* e di *cristianesimo* come di *essenze* dal contenuto univoco è un'operazione storiograficamente equivoca, che può prestarsi a tutti gli usi ([93]).

([89]) Cfr. ibidem.
([90]) Cfr. idem, p. 12.
([91]) Cfr. idem, pp. 11-12.
([92]) Cfr. idem, p. 14.

Si tratta poi di un espediente che si denuncia da sé. Quando, infatti, padre Girardi vuol dare un *contenuto concreto* al *marxismo* col quale dialoga si apprende che — « pur tenendo largamente conto del pensiero personale di Marx » — la sua « esposizione si riferirà espressamente all'interpretazione leninista quale è oggi difesa dal pensiero sovietico ufficiale » ([94])! Oggi che parecchi interpreti sono stati sensibilizzati a tal punto dalla *storicità* di una qualsiasi teoria da andar distinguendo non solo Marx da Engels, ma Marx da Marx ([95]), dare per contenuto del termine *marxismo* la definizione elaborata dal « pensiero sovietico ufficiale », passando sopra non solo alle dispute pacificamente storiografiche sull'unità o meno del pensiero marxiano ma perfino alla contrapposizione — anche *teorica* — del comunismo sovietico e di quello cinese, è, quanto meno, assai discutibile.

Questa *essenzializzazione* del marxismo porta a veri e propri fraintendimenti storiografici, come non può non accadere a chi prenda *una parte* per il *tutto*, confondendo *uno* dei marxismi presentatisi nel corso della storia col *marxismo* tout court.

Una prova può essere appunto l'attribuzione dell'*ateismo* al *marxismo*.

« Il carattere ateo del marxismo non è contestato da nessun studioso serio » ([96]) scrive, per esempio, padre Girardi. Peccato che sia contestato proprio da Marx ed *apertis verbis*.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* — ma non solo in quel testo — Marx respinge, infatti, l'*ateismo* poiché si tratta di un *riconoscimento negativo di dio*, cioè — come ai nostri giorni insegna la *teologia della morte di dio* — ([97]) del permanere del-

([93]) Il cristianesimo di Torquemada e quello di Francesco d'Assisi sono lo stesso cristianesimo? Il marxismo di Marx e quello di Zdanov sono lo stesso marxismo?
([94]) Cfr. G. Girardi *Marxismo e cristianesimo* cit., p. 32.
([95]) Per avere un'idea delle diverse interpretazioni a proposito della *unità* o meno del pensiero di Marx cfr. E. Mandel *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, Laterza 1969, pp. 181-202.
([96]) Cfr. G. Girardi *Marxismo e cristianesimo* cit., p. 31.
([97]) Per alcuni testi fondamentali della *teologia della morte di dio* cfr. Th. J. Altizer e W. Hamilton *La teologia radicale e la morte di Dio*, Feltrinelli 1969.

la *coscienza religiosa* sia pur vedovata dell'*oggetto religioso*. Solo per una mentalità teologale si possono dare unicamente la posizione atea ed il suo opposto, la posizione religiosa.

Per Marx, in realtà, v'è anche la posizione dell'uomo che si autocostruisce col proprio lavoro all'interno della propria collettività sociale ed in dialettica con la natura, e per questo uomo il problema di un ente *altro* da sé e dalla natura — com'è dio — è *logicamente* improponibile e storicamente, psicologicamente e sociologicamente esplicabile come risultato di alienazioni successivamente sovrappostesi nel corso storico. Questo prescindere da dio da parte dell'uomo marxiano non è (come infatti Marx dichiaratamente afferma) *ateismo*, e solo una mentalità che non sia in grado di porsi *dal punto di vista dell'altro* — una mentalità *parziale* — può definirlo tale.

Inutile anche aggirare l'ostacolo tentando di scindere in due il pensiero marxiano ed affermando — con una improponibile *operazione alla Althusser* — che il pensiero giovanile di Marx (e quindi anche quello dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) « largamente ispirato da Hegel e da Feuerbach » è « fuori di dubbio » di « carattere ideologico » ([98]), perché, a parte il fatto che — testi alla mano — si tratta di un'argomentazione inaccettabile (la tematica ed i termini stessi di *alienazione*, di *unilateralità* e di *onnilateralità* si ritrovano infatti in pieno nel *Capitale* e nella *Critica del programma di Gotha*, testi tutt'altro che *giovanili*), non risulta che Marx abbia mai mutato idea e sull'*ateismo* e sul carattere alienante della religione, come può provare quella valutazione della *libertà religiosa* che si trova verso la fine della *Critica del programma di Gotha* e che riprende — tale quale — la valutazione che Marx aveva dato negli *Annali franco-tedeschi* e ne *La sacra famiglia*.

Non solo, dunque, il *marxismo di Marx* non è *ateo*, ma proprio perché respinge l'*ateismo* può anche respingere il tentativo — che padre Girardi vuol compiere — di un suo recupero alla religione.

Per padre Girardi, infatti, « l'ateismo non appartiene alle

([98]) Cfr. G. Girardi op. cit., p. 32.

tesi *fondamentali* del maxismo » ([99]), in quanto l'ateismo « come negazione, è (nel marxismo come un altri sistemi) una posizione derivata e non primitiva » ([100]).

Come s'è visto, invece, per Marx l'*ateismo* non è né una posizione *derivata*, né una posizione *primitiva*, è semplicemente una posizione *religiosa* negativa che va messa da parte assieme al suo opposto positivo, la religione. Tentare di disarticolare *ateismo* e *marxismo* onde sostenere la *laicità* del secondo e quindi la non incompatibilità reciproca del *marxismo* e della *religione* è un'operazione che non può riguardare il *marxismo di Marx* che, come si è visto, non propone un *ateismo* proprio perché si pone *oltre* l'alternativa *religione-ateismo*, di cui invece addita il necessario nesso dialettico.

Come per la questione dell'*ateismo*, anche per altre fondamentali questioni l'immagine che padre Girardi dà di Marx è non autentica.

Secondo lui, per esempio, l'*ideale marxista* non procederebbe « all'affermazione dei valori a partire da una visione della realtà; ma viceversa dall'affermazione dei valori a una visione della realtà che li rende realizzabili » ([101]). Si tratterebbe dunque di un *processo assiologico*, se non addirittura *postulatorio*. Ma, a parte il fatto che il richiamo alla problematica dei valori (a meno che non si tratti del *valore* inteso economicamente) non può trovare diretto riferimento nel pensiero marxiano, i testi dei *Manoscritti del 1844* e dell'*Ideologia tedesca*, per citare i primi che possono essere rammentati, escludono — e decisamente — una simile interpretazione.

I *presupposti* dai quali procede la visione del mondo di Marx sono infatti dichiaratamente *presupposti reali, constatabili per via puramente empirica* e sono — per dirla in breve — *gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Noi partiamo* — scrive Marx — *da un fatto dell'economia politica, da un fatto* presen-

([99]) Cfr. idem, p. 155.
([100]) Cfr. ibidem.
([101]) Cfr. idem, p. 27.

te. *L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce* (...) *L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce* etc. etc. È a partire da questi *presupposti reali* — vale a dire dalla constatazione dell'*alienazione* — che Marx costruisce anche il modello del *toglimento dell'alienazione* e dell'uomo disalienato in una società comunistica.

Sicché parlare — a questo proposito — come fa il padre Girardi — di « un passaggio dall'ordine dei valori all'ordine della realtà » è veramente un fraintendere Marx, rendendolo partecipe di « un processo assai diffuso anche tra i filosofi teisti e gli stessi scolastici » ([102]) che gli è del tutto estraneo.

Si tratta di un'operazione che — per quanto riguarda l'ambito più strettamente economico — aveva già tentato il giovane Croce, che si era illuso di poter criticare la posizione di Marx chiedendo — ancora nel 1896 — « l'interesse, che ci muove a costruire un concetto del *sopravalore*, non è forse un interesse morale, o sociale che si voglia dire? In pura economia, si può parlare di sopravalore? » ([103]). Ma poi lo stesso Croce « nei suoi successivi studi di economia (...) dovette ben presto accorgersi dell'insostenibilità di tale tesi, che d'altronde egli stesso riconobbe in seguito esplicitamente di aver abbandonato » ([104]).

Così come Marx non *salta* dalla *morale*, dal dover essere, all'*economia*, altrettanto gli è estraneo presentare la propria *Weltanschauung* come una *soteriologia* o come una *escatologia*. Per padre Girardi, secondo il marxismo « come la libertà è il supremo valore, così l'alienazione è il male supremo. Il movimento di liberazione è una lotta tra il bene e il male: esso è l'anima della storia ». « La storia dell'uomo è quindi un incessante processo di liberazione, di umanizzazione. La storia dell'uomo è storia della salvezza. Il marxismo è una soteriologia » ([105]). « L'impegno storico dell'uomo verso la sua libertà è animato da una certezza: la liberazione dell'uomo sarà raggiunta, le alienazioni

([102]) Cfr. idem, p. 28.
([103]) Cfr. B. Croce *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza 1961, p. 20.
([104]) Cfr. E. Agazzi *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi 1962, p. 332.
([105]) Cfr. G. Girardi op. cit., p. 35.

saranno superate, il trionfo finale della lotta storica sarà del bene. Tutti gli avvenimenti umani sono quindi orientati a questo successo finale che conferisce loro significato. Tutta la storia è attraversata da questa speranza escatologica. Il marxismo polemizza quindi contro le varie forme di pessimismo » ([106]).

Non si capisce quale marxismo venga qui evocato.

Certo non si tratta del marxismo di Marx, che non ha mai adottato quel linguaggio da *teologo della storia*, e che — nel suo testo più noto — il *Manifesto del partito comunista* (così come in molti altri) ha respinto ogni interpretazione *deterministica* della storia, chiarendo che la *lotta di classe* non è affatto certa nel suo esito, ma *ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria della società o con la comune rovina delle classi in lotta*. La storia poi, per Marx, non è se non del tutto metaforicamente *una lotta fra il bene e il male* e non assicura quindi neanche *il trionfo del bene*; come è noto, per Marx, la storia è invece *storia di lotte di classi* e la *libertà* che l'eventuale *trionfo* del proletariato assicurerà non sarà *la libertà*, ma la *libertà dalla proprietà privata dei mezzi di produzione* e dalle alienazioni *specifiche* della società borghese-capitalistica.

Marx non ha mai neanche previsto una « fase definitiva » ([107]) della storia, né per lui « la negazione di Dio è condizione di possibilità dell'affermazione dell'uomo » ([108]). Non ha mai asserito che « l'umanità non poteva non venire all'essere e non potrà cessare di essere » ([109]) e neppure che « per il marxismo, in definitiva, l'assoluto non è l'uomo, ma l'umanità ([110]); non ha mai previsto che il marxista « sulla terra costruirà il suo paradiso » ([111]) e non ha mai tentato di sostituire al « messianesimo celeste » alcun « messianismo terrestre » ([112]); l'alienazione economica non è mai stata per lui il « peccato originale », così come per lui il proletariato non è mai stato « un messia » ([113]) né la collettività socialista un « corpo mistico » ([114]).

([106]) Cfr. idem, p. 36.
([107]) Cfr. idem, p. 38.
([108]) Cfr. idem, p. 39.
([109]) Cfr. idem, p. 40.
([110]) Cfr. idem, p. 97.
([111]) Cfr. idem, p. 50.
([112]) Cfr. ibidem.
([113]) Cfr. idem, p. 68.
([114]) Cfr. idem, p. 66.

È ben vero che alcuni fantasiosi interpreti — come il Tucker, per citarne almeno uno ([115]) — si dilettano a presentare Marx come un *profeta*, ma è altrettanto vero che una simile lettura di Marx è — a dir poco — frastornante.

D'altra parte, che senso può avere, all'interno della prospettiva del *dialogo*, un simile *maquillage* teologale che sfigura colui col quale si vuol *dialogare*?

Non era stato a suo tempo più utile — proprio per i cattolici — quel voluminoso libro dedicato a Marx dal gesuita Jean Yves Calvez ([116]), che tentava veramente di dare a Marx quello che è di Marx senza volerlo confondere con punti di vista che con quello marxiano hanno poco da spartire?

D'altra parte la *teologia della storia* di padre Girardi offre non pochi elementi di conferma all'interpretazione marxiana della religione come *ideologia*, vale a dire, come visione falsa e falsificatrice del mondo e della storia. Essa può assumere anche l'aspetto di *oppio del popolo* quando afferma l'*intoglibilità dell'alienazione* oppure — il che è lo stesso — la sua risoluzione nell'*aldilà*. « Il cristiano sa — scrive padre Girardi — che le radici dell'alienazione non sono solo esterne all'uomo ma anche interne; che il suo squilibrio nasce con lui ed è destinato a scomparire solo con il chiudersi della sua avventura terrena » ([117]). Vale la pena di soffermarsi su questo punto.

Non solo, secondo padre Girardi, l'alienazione caratterizzerebbe l'individuo dalla nascita alla morte (e allora perché affaticarsi a toglierla *in questa vita*, perché fare le rivoluzioni?), ma la morte stessa confermerebbe l'intoglibilità dell'alienazione in quanto « la morte è la suprema alienazione » ([118]). Questa costituirebbe una grave contraddizione del marxismo, poiché infirmerebbe fondamentalmente la sua pretesa al toglimento dell'alienazione.

Ma è indubbio — per il lettore almeno dei *Manoscritti economico-filosofici del* 1844 — che Marx non connette affatto la nozione di *alienazione* a quella della *morte* (non si fa qui ovviamente il caso della morte *alienata*), poiché per lui la morte è precisamente una delle componenti *necessarie* della distinzione-legame dell'*ente* generico (*Gattungswesen*) col suo genere. La morte *sembra* una contraddizione fra *individuo* e *specie*; in realtà la *determinatezza* che distingue l'individuo dalla specie ha una delle sue radici *anche* nella morte, l'individuo, cioè, *come tale è mortale*.

Per dirla con un pensatore molto diverso da Marx, « finché l'individuo non concepisce la sua esistenza separabile da quella del gruppo, non percepisce neppure di poter cessare di esistere » ([119]). *Morte* e *Autocoscienza*, come già diceva Hegel, sono dialetticamente connesse. Per Marx questa connessione dialettica è da porsi fra l'individuo umano *lavoratore* che sa di appartenere a un genere e la *morte*.

La morte — poi — è in Marx implicitamente collegabile con la *dialettica* che — come si legge nel *Poscritto* alla seconda edizione del *primo libro* del *Capitale* — « nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto ». La morte è dunque anche strettamente connessa al tema della *rivoluzione*. Ma va di moda affermare — e non solo fra i cattolici ([120]) — che Marx ha del tutto ignorato certi problemi. Sarebbe invece più esatto affermare che di certi problemi — come del problema della morte — Marx non s'è mai occupato *da religioso*. Se — come s'è visto

([115]) Di Robert C. Tucker cfr. *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, University Press 1961 e *Marx e la fine della storia*, in *Marx vivo*, Mondadori 1969, I, p. 206 ss.

([116]) Cfr. J. Y. Calvez *La pensée de Karl Marx*, Parigi, Éditions du Seuil 1956.

([117]) Cfr. G. Girardi op. cit., p. 117.

([118]) Cfr. idem, p. 97.

([119]) Cfr. Lévy-Bruhl *Les Carnets*, Parigi, Presses Universitaires de France 1949, p. 247.

([120]) Pier Paolo Pasolini, per esempio, (in un dibattito su *Marxismo e cristianesimo* — occasionato dal film *Il Vangelo secondo Matteo* — riportato dal n. 43 del 18-12-1964 de *L'eco di Brescia*) affermava che i marxisti debbono « essere aiutati dal cristianesimo perché il cristianesimo offre al nostro orizzonte umano delle soluzioni, delle prospettive e delle possibilità che il marxismo si disinteressa di darci. Per esempio, il problema della morte, è un problema ben grave per tutti noi. Dico, l'angoscia del dover morire, la caducità della vita, i momenti di incertezza, di dolore e di crisi li abbiamo tutti. E a questo il marxismo cosa vuole che ci dica? Non ci dice niente. Dice: arrangiatevi. A questo punto ad integrare l'ideologia marxista, intervengono degli elementi che non sono nel marxismo e che sono, nella fattispecie, nelle religioni, e per noi nel cristianesimo. Il cristianesimo offre a noi questa possibilità di integrazione della nostra umanità, ci viene incontro, ci aiuta ».

— la morte va collegata in Marx alle nozioni di *Gattungswesen*, di *dialettica* e di *rivoluzione*, è chiaro che si tratta di un tema a lui non sconosciuto. Marx piuttosto non s'è mai prevalentemente curato del lato *soggettivo* del problema, ma ciò non vuol dire che ritenesse accettabile la soluzione che di esso propone la prospettiva religiosa.

Soggettivamente la morte può *anche* essere intesa come « angoscia di assistere al proprio sfacelo » ([121]), ma *razionalmente* un simile sentimento non è molto chiaramente collegabile con la domanda se « le prospettive terrestri sono davvero sufficienti a colmare le attese dell'uomo » ([122]). Che cosa ha a che vedere un'*attesa* (o una *pretesa*) con la realtà e la verità?

Quello che diceva Adorno a proposito di Nietzsche si attaglia meglio ancora all'argomento usato dal giovane Marx contro la concezione religiosa dell'immortalità. Nietzsche — secondo Adorno — formulò nell'*Anticristo* « il più forte argomento non solo contro la teologia, ma anche contro la metafisica: che la speranza viene confusa con la verità; e che l'impossibilità di pensare, di vivere felici, o anche soltanto di vivere, senza un assoluto, non dice nulla a favore della legittimità di quell'idea (...). Poiché *sarebbe mai la beatitudine — per dirla più tecnicamente: il piacere — una prova della verità?* » ([123]).

L'argomento della confusione fra *speranza e verità* si presenta nel Marx delle *Vorarbeiten*, della *Dissertazione di dottorato* proprio a proposito della credenza religiosa dell'immortalità personale e senza le contraddizioni rilevate da Adorno in Nietzsche ([124]). Qui Marx mostra a quel Plutarco che si era fatto critico di Epicuro che la credenza nella sopravvivenza personale dopo la morte non è che un *piacere* — diverso dal *piacere* quale lo concepiva Epicuro solo perché *alienato* — ed un *piacere* del tutto *egoistico*.

« Il nudo empirico io, l'amore di sé, il più antico amore è il nocciolo » della fede nell'immortalità personale. Questa *fede*

([121]) Cfr. G. Girardi op. cit., p. 96.
([122]) Ibidem.
([123]) Cfr. Th. W. Adorno *Minima moralia*, Einaudi 1954, p. 91.
([124]) Cfr. idem, pp. 91-92. Secondo Adorno « il mito » — in questo caso l'*amor fati* — « separa dalla verità la critica nietzschiana dei miti ».

— di cui Marx d'altra parte mostra le contraddizioni logiche — è sostanzialmente un attendere « il compenso della vita dopo la vita » ed è un « ammantare (...) la (...) speranza in una pretesa ». Il piacere di ritenersi immortali è dunque un sentimento fondamentalmente riconducibile all'egoismo dell'uomo religioso alienato le cui *speranze* non possono costituire una *garanzia* di verità.

L'angoscia per la morte può anche costituire un grosso problema esistenziale, ma non è la *falsa* soluzione religiosa che lo può razionalmente chiarire. Ciò che è consolante, ciò che può piacere non è detto che abbia anche realtà e verità.

La prospettiva alienata che la religione dà del problema della morte non può costituire dunque una confutazione del marxismo, che ha della morte — come ha opportunamente rammentato anche Michel Verret ([125]) — una concezione per alcuni aspetti non lontana dall'aforisma di Montaigne, secondo il quale « è condizione della vostra nascita, è una parte di voi, la morte: voi fuggite da voi stessi. Proprio questa esistenza, che godete, ha parte egualmente della morte e della vita » ([126]).

La concezione che, invece, il cristianesimo — insieme ad altre religioni — ha della morte, oltreché ideologica è chiaramente utilizzabile come copertura-giustificazione della società dell'alienazione capitalistica, come ha bene sottolineato il già citato Léon Rozitchner, che scrive in proposito: « Basandosi sulla dimensione di morte e di mancanza di futuro che il capitalismo sprigiona, la Chiesa introduce un ordinamento del mondo che non solo svaluta, ma impedisce la lettura delle vere cause della miseria sofferta. In seno alla coscienza unitaria dell'uomo, essa introduce (come necessità soprannaturale) la scissione e la mancanza di unità, l'impossibilità di una lettura diretta della verità personale. Sulla morte che il sistema produce — di fame, di miseria, di malattia, di repressione — fa planare la morte metafisica che sigilla ogni destino: unisce in un solo significato indistinto la morte umana inferta per mano dell'uomo e la morte

([125]) In *Les marxistes et la réligion*, trad. italiana col titolo *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti 1963, p. 191.
([126]) Cfr. M. Montaigne *Saggi*, Casini 1965, p. 92.

ineluttabile che ci dà la natura. Su questo timore che dissolve il significato della morte umana si introduce così la visione apocalittica che diluisce le connessioni essenziali fra politica, lavoro ed economia. La religione non vive dell'incremento della vita ma della promozione della morte che le viene fornita, come preda, dai rapporti di dominazione capitalistica » ([127]).

Ritornando all'aspetto alienante che può presentare una *teologia della storia* come quella del padre Girardi, basterà, in questa sede, ricordarne qualche altro luogo tipico, dove afferma che « la trasformazione del mondo profano non è l'obiettivo principale del cristianesimo » ([128]); quando sostiene che il cristiano non ama l'uomo in sé — senza bisogno di mediazioni — ma « ama l'uomo per amore di Dio » ([129]); quando considera *cristiana* — e sia pure non senza limitazioni — « la tesi (...) secondo cui l'uomo ha diritto alla proprietà privata » ([130]); quando propone in luogo della *lotta di classe* la *collaborazione di classe* ([131]); quando ipotizza una *rivoluzione pacifica* che deve « comporsi con il rispetto dovuto alle persone » ([132]), quando ritiene possibile « combattere qualcuno in quanto membro della classe dominante e tuttavia amare in lui il valore umano » ([133]), come se nell'alienazione padronale vi fosse un *valore umano*, come se fra la violenza rivoluzionaria e la violenza — quotidiana e tutelata, ma non per questo meno violenza — di chi vuole conservare il mondo alienato del capitalismo fosse possibile — in ultima analisi — una terza alternativa. E poi si desidererebbe che non venisse diffusa « del cristianesimo un'immagine reazionaria » ([134])!

Sicché — anche se si può ammettere con l'Efirov — che padre Girardi « nutre simpatia per il movimento comunista », bisogna nel contempo sottolineare — con lo stesso autore e magari per ragioni diverse — che « alcune delle (...) affermazioni

([127]) Cfr. L. Rozitchner op. cit., p. 59.
([128]) Cfr. G. Girardi op. cit., p. 160.
([129]) Cfr. idem, p. 190.
([130]) Cfr. idem, p. 131.
([131]) Cfr. idem, p. 137.
([132]) Cfr. idem, p. 138.
([133]) Cfr. idem, p. 225.
([134]) Cfr. idem, p. 138.

di Girardi testimoniano chiaramente solo la sua insufficiente competenza nel campo delle teorie marxiste-leniniste » ([135]) e che « il superamento dell'*integralismo* come proposto da Girardi consisterebbe nel rifiutare il pensiero marxista nei suoi principi basilari (...) Si capisce quindi come all'epoca delle dispute di Chiemsee (1966) i marxisti, criticando le posizioni di Girardi, si chiedessero se fosse davvero del tutto consapevole della portata dei suoi giudizi sullo stato socialista e della sua richiesta di rinunciare ad alcuni principi fondamentali del marxismo » ([136]).

Certo le valutazioni del *marxista* Efirov non sono molto conciliabili con quelle del *marxista* Garaudy (« Giulio Girardi ha scritto sul marxismo le pagine più penetranti e più comprensive ») ([137]); o con quelle del *marxista* Lucio Lombardo-Radice, che pensa non solo che l'esposizione del pensiero marxista fatta da padre Girardi « sia quanto mai corretta e penetrante » ma che accada « persino talvolta che il marxista stesso, attraverso il lucido filtro del pensatore cristiano, veda meglio taluni valori di cui è portatore » ([138]).

Che il *don Marx* di padre Girardi illumini la coscienza al marxista è, per la verità, abbastanza paradossale ed è una spia del *divertissement* cui il *dialogo* può talvolta dar luogo da ambo le parti.

Vengono in mente — per opposizione — le ben diverse prospettive di *dialogo* proposte — quasi nello stesso periodo della pubblicazione della prima edizione del libro di padre Girardi — da padre Camilo Torres, che affermava: « Ritengo che il Partito Comunista possieda elementi autenticamente rivoluzionari e, pertanto, non posso essere anticomunista né come colombiano, né come sociologo, né come sacerdote. Non sono anticomunista come colombiano, perché l'anticomunismo è diretto a perseguitare i compatrioti non acquiescenti, comunisti e non, che sono in maggioranza poveri. Non sono anticomunista

([135]) Cfr. S. A. Efirov op. cit., pp. 171-173.
([136]) Cfr. op. cit., p. 175.
([137]) Cfr. *Le monde* del 23 dicembre 1965. Citato sulla retrocopertina del cit. *Marxismo e cristianesimo.*
([138]) Citato sulla retrocopertina del cit. *Marxismo e cristianesimo.*

come sociologo, perché nelle proposte politiche comuniste per combattere la povertà, la fame, l'analfabetismo, la mancanza di case, la mancanza di servizi sociali per il popolo, si trovano soluzioni efficaci e scientificamente valide. Non sono anticomunista come cristiano, perché credo che l'anticomunismo rechi con sé una condanna in blocco di tutto ciò che difendono i comunisti, e tra le cose che essi difendono ci sono quelle giuste (...). Io non penso di far proselitismo nei confronti dei miei fratelli comunisti, cercando di spingerli ad accettare il dogma e a praticare il culto della Chiesa. Esigo, questo sì, che tutti gli uomini agiscano secondo coscienza, cerchino sinceramente la verità e amino il prossimo in modo efficace. I comunisti devono sapere chiaramente che io non entrerò neanche nelle loro file, che io non sono né sarò comunista (...). Tuttavia, sono disposto a lottare con loro per obiettivi comuni: contro l'oligarchia e il dominio degli Stati Uniti, per la presa del potere da parte delle classi popolari (...). Giovanni XXIII mi autorizza a marciare in unità d'azione con i comunisti ([139]). « Quando le classi popolari assumeranno il potere, grazie alla collaborazione di tutti i rivoluzionari, il nostro popolo discuterà sul suo orientamento religioso » ([140]).

Per Torres si tratta — come si vede — *preliminarmente* di togliere il groviglio di alienazioni della società capitalistica e solo *dopo la rivoluzione* di discutere sulla compatibilità o meno di cristianesimo e marxismo.

Mutare il mondo è l'obiettivo primario e mutarlo nel senso della umanizzazione degli uomini. È cristiano posporre questo obiettivo alla domanda sulle garanzie che l'anima religiosa pretende *dopo la rivoluzione?* Non sta scritto: *Chi vorrà salvare la propria anima la perderà* (Matteo XVI, 25)? È più cristiano rischiare la sopravvivenza della fede purché il mondo sia mutato verso la disalienazione oppure aver cara la fede ancor più della disalienazione? Staranno i cristiani — come quei discepoli

([139]) Cfr. Padre C. Torres *Liberazione o morte. Antologia degli scritti*, Feltrinelli 1968, pp. 40-41. Qui Torres ricorda e cita l'enciclica *Pacem in terris*.

([140]) Cfr. idem, p. 42.

del Budda della brechtiana *Parabola sulla casa in fiamme* ([141]) — a discettare sulle divergenze e sulle convergenze di cristianesimo e marxismo mentre la casa brucia e va crollando su di loro? Il *cristiano* padre Camilo Torres ha scelto di uscire dalla casa in fiamme e la morte che ha trovato — insieme a dei *comunisti* — sulla via delle liberazione del suo popolo è certo la testimonianza più costruttiva che sia mai stata attuata di un *dialogo* fra cristianesimo e marxismo, ben diverso da quello proposto dalle sottili distinzioni del libro di padre Girardi fra *lotta di classe* e *collaborazione di classe,* fra l'*amore* per il *valore umano* del capitalista e la *lotta* contro di lui in quanto « membro della classe dominante », che potrebbero giustificare — alla fine — qualsiasi scelta politica, proponendo un cristianesimo sulla cui *falsa spirituale neutralità* Léon Rozitchner — come s'è detto — ha scritto pagine che varrebbe la pena di meditare ([142]).

Come è da meditare quanto lo stesso autore ha scritto nella richiesta di *garanzie* circa la sopravvivenza di una spiritualità cristiana *dopo la rivoluzione*: « Ciò che rimane di sacro fra gli uomini, anche fra quelli che credono nelle proprie forze religiose, potrà convalidare la propria verità solo quando le forze materiali sulle quali si appoggia e il cui unico mistero consiste nell'oppressione, siano scomparse dalla faccia della terra. Il socialismo non ha paura della sacralità. Il socialismo non ha paura dei veri sentimenti dell'uomo, laddove questi riescano finalmente a esprimersi al di fuori dell'oppressione che la Chiesa fa pesare su di essi. Per questo, se i sentimenti religiosi dell'uomo hanno un senso, questo senso veritiero potrà apparire soltanto quando sia stato spogliato, attraverso il socialismo, dalle oppressioni che lo distruggono e che finora hanno impedito il suo sorgere. Per questo anche per l'uomo religioso il socialismo è la vera verifica della sua fede » ([143]).

Ma è ora di considerare qualche altro aspetto dell'odierno

([141]) Cfr. *La parabola di Budda sulla casa in fiamme* in B. Brecht *Poesie e canzoni*, Einaudi 1959, pp. 172-175.

([142]) Cfr. L. Rozitchner op. cit.

([143]) Cfr. idem, pp. 77-78.

confronto del marxismo con la religione, magari uscendo dal ristretto e non molto originale ambito italiano della discussione.

Il recente volume *Ateismo nel cristianesimo* del marxista Ernst Bloch, per esempio, potrebbe costituire una interessante voce nuova per la tematica del *dialogo*.

Non diversamente dal *giovane* Hegel e da Marx, Ernst Bloch considera, in questo libro, la divinità come un'*alienazione* dell'uomo.

Già per lo Hegel de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* ([144]), dopo il diluvio l'uomo è *scisso* dalla natura e terrorizzato dall'irrazionalità della forza immane di essa, sicché nel desiderio di dominarla proietta la sua *volontà di potenza* in un ente divino — distinto dalla natura — che ne sia il signore supremo, nelle cui mani si affida; in tal modo costituisce un *pensato* (dio, proiezione della volontà di dominazione dell'uomo) come *reale* ed è quindi obbligato a mettere alle sue dipendenze come creature, come *pensati*, l'uomo e la natura.

È una primordiale ma concreta situazione di scissione che provoca dunque l'alienazione dell'uomo in dio e il rapporto dell'uomo con dio si configura immediatamente e come *visione rovesciata della realtà* (*reale* e *pensato* vengono capovolti) e come *relazione di dipendenza* dell'uomo dal prodotto della sua proiezione religiosa, dio.

In altri scritti giovanili, come ne *La positività della religione cristiana* ([145]), Hegel chiarisce poi come l'oggetto divino — in cui, mediante la proiezione antropomorfica, l'uomo si è *estraniato* — si fissi nella sua *inseità* come un totalmente *altro* da quell'uomo da cui originariamente dipendeva e come le divinità delle varie religioni e delle varie chiese cristiane si ossifichino e si istituzionalizzino diventando *altre* da quelle che erano nel loro originario emergere nella coscienza religiosa.

Il *destino* di Gesù è, in questo, paradigmatico. Da vivente

([144]) Cfr. G. F. Hegel *Theologische Jugendschriften*, Tubingen 1907, a cura del Nohl, pp. 243-342. In L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, II ed., La Goliardica 1969, p. 50 ss., si trova la traduzione di qualche brano di quest'opera.

([145]) Cfr. G. F. Hegel op. cit. e la parziale traduzione di alcuni brani in L. Parinetto op. cit., p. 28 ss.

esempio dell'amore umano si *positivizza* nel Cristo dei discepoli, in un idolo venerato non per l'umanità originaria ma per l'alone divino che essi vi avevano proiettato.

Non molto diversamente, anche per il marxista Bloch dio non è che una proiezione umana, o, per usare le sue stesse parole, « Dio appare (...) come l'ideale ipostatizzato dell'essere umano non ancora attuato nella sua realtà; esso appare come entelechia utopica » ([146]).

V'è in questa concezione molto di Hegel e di Marx, ma molto anche di originalmente blochiano.

Hegeliana e marxiana è l'esplicazione della genesi della divinità come *ipostatizzazione* dell'essere umano, blochiana l'interpretazione di quella *ipostatizzazione* come *entelechia utopica*.

Più che per il giovane Hegel, soprattutto per Marx (il Marx dell'*Ideologia tedesca*) i predicati di dio non sono che *nomi divinizzati delle rappresentazioni che gli uomini si fanno sulle loro condizioni empiriche determinate*; e non è molto agevole fare della divinità intesa come recipiente del gemito e della protesta che gli oppressi riversavano su una situazione *empirica determinata* anche una *entelechia utopica*, vale a dire uno schema-progetto per un'attuazione dell'uomo nel futuro.

Per Marx (il Marx dell'*Anti-Kriege*) questa interpretazione *utopica* dell'oggetto divino sarebbe un'operazione assai sospetta, essendo per lui le *fantasticherie* della religione l'*espressione immaginaria del mondo esistente*, sicché la loro *realtà* — lungi dall'essere prospettabile come *futurum* — *esiste già nella cattiva situazione di questo mondo*.

Senza contare che, per Marx, ogni *deduzione da dio* da parte dell'uomo (anche dell'*ateismo*, anche di un programma *rivoluzionario*) sarebbe *dipendenza* da dio, vale a dire sarebbe *religione, alienazione*.

Bloch tenta tuttavia di strappare la religione a quel radicamento nell'*ieri*, che è sostenuto da certa tradizione marxista, per proiettarla nel *futuro*.

Evald Ilenkov può fornire un esempio della prima posizione.

([146]) Cfr. Ernst Bloch *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli 1971, p. 114.

Secondo lui, « la religione si è sempre opposta, come alla peggiore eresia, alla tesi che è stato l'uomo a costruire dio a propria immagine e somiglianza. Se si ammette infatti che l'uomo è cambiato e si è compreso meglio di prima, se si ammette che egli ha trovato una misura più esatta della sua perfezione, bisogna riconoscere che egli ha il diritto di modificare il prototipo, di ricreare dio, di cambiarlo con uno più adeguato, di scegliere un dio più idoneo, di costruire un nuovo modello di perfezione. Nella forma dell'ideale religioso viene così offerta all'uomo l'immagine del suo ieri. La religione ha sempre fatto risalire l'*età dell'oro* al passato. In altri termini, i meccanismi della coscienza religiosa sono strutturati in modo da esibire il passato come un modello e il presente come un *passato corrotto*, come il risultato del *distacco dell'uomo da dio* » ([147]).

Bloch, invece, si oppone recisamente alla valutazione della religione — almeno di una certa religione — come *passato*. Bloch ritiene che uno dei *poli* che costituiscono marxianamente la *coscienza religiosa*, vale a dire il *polo* della *protesta* e della *denuncia* di quella *valle di lacrime* che è il mondo possa coagulare nell'oggetto divino le proteste e le aspirazioni alla liberazione di una umanità secolarmente oppressa e schiavizzata, sicché in quell'oggetto si possa rinvenire il latente incitamento ad un radicale *futuro* rinnovamento dell'umanità stessa.

Certo, per presentare una simile divinità come *futurum* Bloch doveva distinguerla dalle molte divinità che popolano il pantheon mitologico della storia umana e che non si prestavano a una simile operazione.

Bloch sceglie la divinità biblica o, meglio, *una* delle divinità bibliche, poiché privilegia questo testo rispetto a tutti quelli in cui si sono espresse altre civiltà umane. « Possiamo pensare — scrive a questo proposito — che lo stesso libro di Lao Tse sul Tao, gli insegnamenti di Budda, ed anche il cantico babilonico di Gilgamesch, siano tanto profondamente *tua fabula* quanto lo è la Bibbia? La Bibbia che una contadina legge nella sua capanna sull'Erz una sera d'inverno? » ([148]).

([147]) Cfr. E. Ilenkov op. cit., pp. 54-55.
([148]) Cfr. Ernst Bloch op. cit., p. 51.

Secondo Bloch, « ciò che nella Scrittura tocca più da vicino non fu menomato dal fatto che le contrade di cui parla fossero per lo più inabitate o divenute inabitabili. È là che ieri per la prima volta ci si interrogò su di noi, e la Bibbia ha in questo modo conservato popolarmente, come non è mai avvenuto altrove, il linguaggio come domanda, come richiamo. Essa è passata per tante epoche e tanti paesi, quasi le appartenessero » ([149]).

Accettata la Bibbia come testo esemplare, restava a Bloch il compito di districare dalla stratificazione di divinità che costituiscono il dio biblico quella privilegiata.

Secondo Bloch — erede di una secolare critica biblica — se si disarticolano gli dei solo superficialmente unificati nell'unica divinità biblica da una tarda redazione sacerdotale dell'Antico Testamento, emerge un dio che non ha confronti né fra i colleghi della Bibbia né fra gli dei di ogni altra religione.

Si tratta del dio che si rivela a Mosé nel *roveto ardente* e che si qualifica non, sbrigativamente, come *sono quel che sono* (per non cedere — secondo alcuni interpreti — il segreto del proprio nome ed essere così magicamente dominabile) o, ontologicamente, come *sono colui che è*, bensì *utopicamente* e blochianamente, come *sarò quel che sarò*.

Non è un *ens*, ma un *futurum*. Perciò rispetto a tutti i suoi colleghi non è ossificabile da parte di alcuna chiesa, non è istituzionalizzabile, trionfa sopra qualsiasi tentativo di *positivizzazione* in quanto il *futurum* è per definizione *altro* dal presente e quindi dalla possibilità di essere *fissato* nel *mortuum* del positivo.

In questo dio che *deve venire* si coagulano le esigenze *prometeiche* dell'uomo. Questo dio — rivoluzionario perché contesta dal suo *futurum* il *presente* di tutti gli altri dei — è l'ipostasi dell'uomo rivoluzionario, che contesta il presente in nome del futuro; in lui si configura l'attesa religiosa dell'avvento di quel *totalmente altro*, di quel radicale mutamento dell'*oggi* che — per la coscienza proletaria — è la *rivoluzione*.

([149]) Cfr. idem, p. 50.

Il dio del *roveto ardente* non si identifica dunque affatto — secondo Bloch — coi suoi colleghi del Vecchio Testamento che, in quanto *sono*, sono *padroni* dell'uomo e da signori celesti sono i naturali alleati di quelli terrestri. In questo dio che *non è* ancora si fissano dunque la protesta, l'ira e la speranza degli oppressi. Il dio dell'*ateo* Giobbe e dei profeti maledicenti i ricchi è molto più *colui che sarà* che il dio, *presente* nel tempio, dei preti ebrei.

La protesta prometeica contro il padrone divino che trionfa sui dolori e sulle miserie dell'uomo si incarna poi esemplarmente, secondo Bloch, in Gesù.

Per trovare il suo Gesù, ovviamente Bloch, doveva fare una operazione analoga a quella impiegata nel rinvenimento del dio del *roveto ardente*.

Nella travagliata redazione dei vangeli — documenti delle situazioni e delle esigenze di comunità e gerarchie cristiane *diverse* che avevano, tutte, una *diversa* concezione di quel Gesù che *per esse* diventa Cristo — fra le varie stratificazioni delle figure che artificialmente unificate finirono per costituire l'immagine *positivizzata*, codificata del Cristo, Bloch ritiene di poter individuare come *originale* quella che presenta Gesù come il *figlio dell'uomo*. In questa qualifica Bloch vede sintetizzato il discorso rivoluzionario di cui Gesù si fa portatore. Il *figlio dell'uomo* è uguale al padre, a dio. In questa *uguaglianza* risuona l'eco di quell'*eritis sicut deus* col quale il serpente del paradiso terrestre aveva provocato l'inizio dell'umanizzazione dell'uomo togliendolo all'innocenza animale. L'uguaglianza dell'uomo con dio è la detronizzazione di dio. L'uomo nuovo di cui Gesù si fa portatore non è il ricco, schiavo protetto dal tradizionale diopadrone, è l'uomo libero che si fa dio, ma questo dio è il dio *che non è ancora*, è *futurum*, rivoluzione. L'*ateismo* di Gesù è la religiosa preparazione della *rivoluzione*.

In Bloch si rovesciano dunque paradossalmente alcune prospettive del *dialogo* nostrano. In Italia (e in Francia) qualche marxista aveva cercato una *transazione* fra cristianesimo e *ateismo* marxista a tutto discapito dell'*ateismo*; Bloch rinviene invece la possibilità di suturare il discorso del cristianesimo con quello della rivoluzione sul terreno *comune* dell'*ateismo*.

Vale la pena di considerare da un *punto di vista marxiano* la prospettiva *utopica* di Bloch.

Come si è già accennato, Marx era del parere che almeno la religione del suo tempo non contenesse alcun elemento realmente utopico.

Dedurre poi da dio l'uomo rivoluzionario sarebbe stato, per lui, permanere nell'alienazione, fondare la rivoluzione su un *altro* dall'uomo, togliere all'uomo la sua autonomia, la libertà di costituirsi come rivoluzionario. L'operazione di Bloch si fonda, del resto, su una sopravvalutazione della Bibbia che è abbastanza discutibile.

Si tratta *oggi* di un libro sempre meno popolare, meno letto e quindi meno influente, almeno nei paese protestanti, perché in quelli cattolici — soprattutto dopo la Controriforma — popolare non fu mai. Se poi lo consideriamo nella prospettiva della totalità delle civiltà umane constateremo che è un libro che per parecchie culture non europee ha scarsa risonanza.

Per quanto poi riguarda il segreto della persistenza della sua influenza secolare in talune aree limitate alla civiltà europea (e alle civiltà da essa *colonizzate*), esso potrebbe essere almeno parzialmente esplicato come persistenza di uno strumento ideologico usato in epoche diverse da classi dominanti diverse e proprio per schiavizzare coloro che nel dio biblico finivano per proiettare (ed esaurire in questa proiezione) le loro proteste e le loro aspirazioni in vista di una società diversa.

La forza persuasiva *unica* del testo biblico — specialmente se confrontato con le grandi opere di poesia delle più svariate civiltà umane — è dovuta alla sua intrinseca efficacia o alla suggestione mediante la quale veniva presentato, sin dall'epoca dell'educazione infantile, come *parola di dio*? È probabile che qualsiasi grande opera di poesia potrebbe assumere una suggestiva dimensione religiosa se si fosse abituati, fin da bambini, a considerarla non solo da un punto di vista meramente letterario, ma come parola di dio. Che Lao Tse o Budda non siano popo-

lari in occidente come la Bibbia non vuole affatto dire che questo testo parli maggiormente all'umanità che non il *Tao Te King* o i *Sutra* buddisti, poiché certamente in oriente essi hanno avuto ed hanno ancora una popolarità incommensurabilmente superiore alla Bibbia; vuol dire solo che alla mentalità religiosa dell'occidentale la Bibbia è più familiare.

E poi *oggi* — nel regno della *manipolazione delle coscienze* promossa dalla società capitalistica avanzata, nel regno dei mistificanti *mass-media* — di contadine che nella loro capanna sull'Erz leggono la Bibbia ve ne sono sempre meno e invece di leggere la Bibbia oggi si viene drogati dalla televisione, dalla radio, dal calcio, dal cinema, dalle canzonette, dai fumetti etc. etc. (la domanda sui programmi delle lavatrici o sui programmi televisivi va sostituendo la meditazione sulle domande di Giobbe) l'uomo dell'*alienazione di massa* non propone più i propri problemi nel linguaggio della Bibbia, ma, ahimè, nei termini dei *refrains* delle canzonette.

Se anche dunque uno degli dei della Bibbia coagulasse in sé la stratificazione dei progetti rivoluzionari in lui proiettati dalle secolari miserie dell'uomo religioso, sarebbe *oggi* ben poco ascoltato e quindi la sua venerazione avrebbe ben poca efficacia.

E, del resto, quali sono le vere e proprie rivoluzioni che si sono fondate sul dio biblico del *futurum*? Quella dei contadini e di Thomas Münzer? Un'eccezione nella storia della civiltà *cristiana* e — non dimentichiamolo — uno *scacco*. Il cristianesimo — nella sua storia secolare — è sempre stato ben più importante come ortodossia conservatrice che come eresia rivoluzionaria. Le eresie non hanno portato ad alcuna *efficace* e duratura rivoluzione. E se anche la rivolta di Münzer e dei suoi contadini poté trovare nella parola del dio biblico sostegno e conforto ma subì la più cocente sconfitta — nonostante *allora* l'orizzonte teologico fosse ancora abbastanza il massimo orizzonte nel quale gli uomini occidentali si prospettassero i problemi *anche* della rivoluzione — che efficacia può avere *oggi* per una rivoluzione quella parola del dio biblico che diventa sempre più fievole, quando il massimo orizzonte dell'ideologia non è ormai più quello della teologia e della religione?

È proprio per questo che Marx escludeva per la *rivoluzione sociale* del suo tempo — e a maggior ragione la escluderebbe pel nostro — quella mascheratura *religiosa* che in epoche precedenti — come per esempio sotto Cromwell — aveva giovato alla esaltazione dei compiti rivoluzionari che gli uomini si ponevano.

Il Gesù di Bloch è un *messia politico* crocifisso perché predicava la rivolta contro i ricchi. In realtà Gesù è tutte le stratificazioni di significati e di valori che successivamente nella storia sono stati attribuiti a quel nome (e lo strato rivoluzionario è stato il più occultato e quindi il meno efficace), ma, anche ammettendo che quello blochiano sia quello autentico, *oggi* che le complesse motivazioni di una rivoluzione sono scientificamente analizzabili e prospettabili, che senso può avere richiamarsi al generico messaggio anticapitalistico di un *visionario* che aveva presente eventualmente la specifica situazione storica di 1900 anni fa? È appunto quanto si chiede il Marx dell'*Anti-Kriege*, che va sostituendo ai comunismi mistici e religiosi quel comunismo *scientifico* che delineerà per la prima volta — poco dopo — nel *Manifesto*.

Il Gesù di Bloch è anche il Gesù degli eretici. *Oggi* che il cristianesimo affonda nel conformismo ed è a sua volta vittima della manipolazione della coscienza (sicché non suscita più alcuna *eresia* che non sia facilmente addomesticabile) che opportunità può presentare un *dialogo* fra *marxismo* e *cristianesimo eretico*?

Ma il Gesù blochiano, presentandosi come *futurum*, ambisce di costituire anche un discorso sulla rivoluzione. L'escatologia e l'utopia dalle quali emana sono una perpetua minaccia alla *positivizzazione*, a quella *positivizzazione* che può ossificare anche la *rivoluzione*, presentandola come un *oggi* ormai *attuato*. Ci sono anche chiese marxiste e positivizzazioni marxiste — lo stalinismo insegni. Gesù e Marx si incontrano dunque nel discorso blochiano proprio sul tema *rivoluzionario* dell'avvento del *novum* in quanto *futurum*, che non è solo demistificazione dell'*oggi*, ma è il *totalmente altro* che non permette all'*oggi* istituzionalizzato, ossificato, di valere come norma, come modello,

come valore perpetuo, non aperto sulla *speranza* di un *domani* diverso. Il *comunismo* di Marx — un *futurum* come il *ritorno di Gesù* — va pertanto rivolto contro le *positivizzazioni* di qualsiasi chiesa marxista, apre le prospettive per un perpetuo rinnovamento del marxismo, per quel *novum* e quel *futurum* che potrebbero forse tradursi nell'espressione *rivoluzione ininterrotta.*

Ma valeva la pena — si chiederà qualcuno — di scomodare un Gesù *ateo* per fare un discorso sulla necessità di riconoscere la carica *utopica* del marxismo in quanto *futurum*? Non è il marxismo nella sua fondamentale *storicità* una continua contestazione della *positivizzazione*?

E, d'altra parte, che cosa ha da spartire l'*utopia* dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* — dove di parla di *naturalizzazione* dell'uomo e di *umanizzazione* e *resurrezione* della natura — con l'utopismo *religioso*? Certamente il gusto per l'esegesi e la letteratura biblica ha un ruolo decisivo nell'impostazione del libro di Bloch, ma, che si condivida o meno quel gusto e gli sviluppi barocchi che hanno le sue metafore nonché l'espressione molte volte immaginificamente lutulenta, resta certo suggestivo il suo tentativo, sia pur paradossale, di rivolgere al marxismo — partendo da un'originale interpretazione della Bibbia — alcune domande che oggi sono *per esso* di grande importanza.

Certo, può meravigliare che, in tutto il libro, di Marx si parli relativamente poco, ma quel che se ne dice ha, per il tema della religione, una grande importanza.

Si prenda, per esempio, la dibattutissima definizione marxiana della religione come *oppio del popolo.* Per Bloch, « le critiche marxiste dell'oppio del popolo (...) non consistono tanto, come nel XVIII secolo, in oltraggi ed ingiurie, quanto in qualcosa di più acuto: nelle analisi economiche. E giacché questi criteri quando furono messi alla prova, ad esempio sotto Pio XII, si rivelarono sempre più veri, non li si può abbandonare al marxismo volgare. Essi appartengono invece al marxismo più alto... ([150]).

([150]) Cfr. idem, p. 95.

Per di più marxismo e anti-marxismo *volgari* hanno insistito sulla definizione *oppio del popolo* senza inserirla nel suo proprio contesto. E il contesto riguarda precisamente la *dialettica* della *coscienza religiosa.* In quel contesto « sono presenti il *sospiro* e la *protesta* contro il cattivo stato presente e la sua voce chiara non parla solo di addormentamento. Contro ogni volgarizzazione si è potuto mettere in luce così che la predicazione nella guerra dei contadini tedeschi significava qualcosa di più e di diverso da una *mantellina religiosa* (come pensò poi Kautsky)... » ([151]).

Bloch tuttavia — come altri — non tiene conto che la *coscienza religiosa* è appunto — per Marx — straziata dalle opposizioni che le sono intrinseche: è, sì, il *lamento della creatura oppressa,* ma è anche, *nello stesso tempo,* l'alienante (perché falsa) *compensazione-toglimento* di quel *lamento.* Per la *coscienza religiosa* il cielo resta perennemente *aldilà,* l'infelicità e il lamento permangono.

Bloch, ponendo *unilateralmente* l'accento sul valore di denuncia e di eversione del *polo del lamento* della *coscienza religiosa,* finisce per privilegiarlo, disarticolandolo dall'altro polo, quello del falso toglimento, che pure le è essenziale.

Ma per Marx la *coscienza religiosa, infelice,* è proprio la contraddittoria *unità* di quei due poli ed è lo strazio del perpetuo rollio fra l'uno e l'altro, in cui appunto essa consiste, che può aprirle il varco verso il proprio autentico toglimento, verso la disalienazione. Bloch non tiene sufficientemente conto, in altre parole, del fatto che la *forma* stessa della coscienza religiosa è, per Marx, alienata, indipendentemente dai suoi contenuti. Se si trascura la *forma* alienata della globalità degli atteggiamenti della coscienza religiosa, se si assolutizza, invece, solo il polo della *protesta,* allora diventa facile affermare — come fa Bloch — che « nel marxismo è comunque implicata — come balzo mediato dal regno della necessità a quello della libertà — tutta l'eredità sovversiva e non statica di cui è permeata l'intera Bibbia e che per troppo tempo è stata nascosta » ([152]);

([151]) Cfr. idem, p. 96.
([152]) Cfr. idem, p. 102.

anche se per Bloch — come si è detto — è l'*ateismo* biblico che va soprattutto collegato al marxismo, sicché « l'impulso di Cristo possa vivere anche se Dio è morto » ([153]).

La legittimità del marxismo come erede della contestazione biblica è da Bloch sostenuta anche col ricorso — abbastanza discutibile — alla concezione junghiana degli *archetipi.* È infatti « proprio attraverso gli impliciti archetipi di *libertà*, di *regno*, di *destino dominato*, che il marxismo *giunge* alla vera pienezza, al *totum*, benché abbia subito in larga misura le stesse deformazioni che colpirono il cristianesimo salito al ruolo di religione romana di Stato» ([154]).

Anche se Bloch ammette che l'albero che porta i frutti della rivoluzione (« quelli di una reale, e non fittizia rivoluzione socialista ») non « deve stare sul suolo tradizionalmente religioso » ([155]), tuttavia presenta una concezione della religione e dell'ateismo che difficilmente potrebbe dirsi marxiana. Per lui il marxismo « afferra il vivo della religione traendolo dalla religione morta, il trascendere senza trascendenza, il soggetto-oggetto della fondata speranza » ([156]). Per lui « l'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta, così come la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. L'ateismo e la concreta utopia sono insieme, nello stesso atto fondamentale, l'annientamento della religione e la sua speranza eretica che cammina su piedi umani » ([157]).

Il lettore di Marx può legittimamente chiedere a questo punto se Bloch si richiami veramente al fondatore del marxismo o non piuttosto a quel Feuerbach pel quale — diversamente da Marx — l'ateismo era la *verità* della religione e la riconquista dell'*essenza umana* da parte dell'uomo. Come s'è visto, Marx, invece, dava dell'ateismo tutt'altra valutazione e — come per la religione — lo metteva sotto la costellazione dell'*alienazione,* in quanto *religione rovesciata.*

Marx aveva poi fatto i conti col cristianesimo della *terza età*, con l'utopismo religioso-comunistico (che si abbandona alle

([153]) Cfr. idem, p. 220.
([154]) Cfr. idem, p. 296.
([155]) Cfr. idem, p. 297.
([156]) Cfr. idem, p. 298.
([157]) Cfr. idem, p. 299.

liriche previsioni del crollo dell'idolo di Mammona in luogo di analizzare concretamente la fase capitalistica cui è pervenuta l'umanità) escludendo dal punto di vista marxista chiunque pretendesse « sacralizzare e in qualche maniera *cultualizzare* la rivoluzione » ([158]) in quell'*Anti-Kriege* in cui ironizza sulle apocalissi biblico-mitologiche che non possono che confondere quella presa di coscienza che per il proletariato è necessaria in vista della presa del potere.

Della lettura di un simile testo non v'è traccia in Bloch, che pure, da marxista, avrebbe ben dovuto confrontare la propria concezione utopica con la liquidazione marxiana dell'utopismo religioso.

L'utopia, il *principio-speranza* di Bloch, non corrono il rischio — anche se l'autore non ha affatto avuto quest'intenzione — di fare da basamento alle *anime belle* del marxismo, a chi in nome del *novum* e del *futurum* può finire per non volersi sporcare le mani nel *positivizzato* presente onde mutarlo?

D'altra parte occorre dare rilievo alla carica demistificante dell'*utopia* di Bloch in ogni situazione in cui — come accade in alcuni paesi europei — la prospettiva rivoluzionaria sia messa da parte, anche come *télos* finale, in nome del pessimistico richiamo alla *realtà* del *presente*, che non consentirebbe *rivoluzioni* ma solo *riforme.*

Togliere la prospettiva — anche non immediata — della *rivoluzione* non significa immeschinire nel pessimismo dell'*oggi* ineluttabile il proletariato e la sua potenziale *coscienza rivoluzionaria* e spingerlo ad assumere la alienante — ed a lui estranea — dimensione *heideggeriana* del *niente che nientifica*? Che significa, infatti, pretendere di *riformare* questo mondo della manipolazione e dell'alienazione se non si ha almeno la prospettiva di un *totalmente altro* da esso, di un suo radicale mutamento, della sua *futura* distruzione? Ora che nelle società di capitalismo avanzato l'alienazione è *totalità*, che senso può avere *riformarne* poca o molta, se non si progetta — almeno in prospettiva — il suo totale *toglimento*? Non è questo un ossificar-

([158]) Cfr. Henri Desroche *Marxisme et réligions*, Parigi, Presses Universitaires de France 1962, p. 119.

si in un'*oggi* senza speranza e con la speranza spegnere anche l'impulso all'azione veramente rinnovatrice?

Quale comunque sia la valutazione che si ritenga di dare dell'utopia blochiana, resta il fatto che Bloch — anche ignorando alcuni testi marxiani che sarebbe stato bene discutere — dà, come pochissimi altri interpreti del nostro tempo, una valutazione decisiva della funzione che la teoria della religione ha nell'*intero* arco dle pensiero marxiano.

A differenza di Charles Wackenheim — che pure ha dedicato all'analisi de *La faillite de la réligion d'après Kar Marx* una delle più importanti monografie pubblicate sull'argomento ([159]) — Bloch ha infatti bene inteso il ruolo centrale che la teoria della religione giuoca nel pensiero di Marx.

Se per Wackenheim — per cui i *Grundrisse*, le *Teorie sul plusvalore*, il *capitolo VI* inedito del I libro del *Capitale* sono testi muti — l'elaborazione della teoria religiosa marxiana si arresta al 1848 (il seguito della meditazione marxiana sulla religione, per lui, non sarebbe altro che *attività propagandistica*, sicché nel suo libro viene completamente trascurata la rilevante parte ricoperta, nei testi di critica economica di Marx, dal continuo demistificante confronto dell'alienazione religiosa con l'alienazione dell'economia capitalistica borghese); per Bloch, al contrario, « non si deve mai dimenticare che se non ci si fosse mai volti prima ad un esame della religione ed alla sua critica conseguente la dottrina dell'alienazione e la critica della merce di Marx sarebbero difficilmente apparse. Basandosi su ciò Marx non solo mise in luce lo spreco di tesori umani che avviene nel cielo, e neppure volle solo recuperarli come Feuerbach portandoli dall'alienazione ad un *genus* uomo meramente astratto. Ma al cielo egli aggiunse tutta l'ideologia dell'alto e denunciò non l'uomo astratto, ma l'insieme presente dei rapporti capitalistici, e soprattutto le loro vittime, gli affaticati e gli oppressi » ([160]).

« La penetrazione antropologica, religioso-critica degli idoli e del servizio degli idoli non giunse senza motivo dal cielo alla

([159]) Parigi, Presses Universitaires de France 1963.
([160]) Cfr. Ernst Bloch op. cit., p. 327.

terra. Non senza motivo Marx parla ancora del *feticcio* della merce e delle *illusioni* dell'ideologia; svelato ciò in forza dell'economia, caddero dagli occhi anche bende meno trascendenti. È indicativo che tutta questa analisi della alienazione che tenta un recupero della realtà alienata per riportarla nell'umano soggetto cominciò con la critica della religione; ciò vien pensato sulla linea dei nostri *tesori sprecati nel cielo* del giovane Hegel e con la posteriore *critica antropologica della religione* del non molto profondo e tuttavia martellante Feuerbach. Tutto ciò finisce per essere un fatto libresco quando Marx fece conoscere l'evento rapina dell'alienazione scesa dal cielo mitico alla forma-merce dell'*esser-ci* terrestre e dell'annientamento a merce, a forza lavoro reificata del suo produttore » ([161]).

Il vigoroso richiamo blochiano all'avvertimento metodologico marxiano che *la critica della religione è il presupposto di ogni critica* diventerebbe certo ancor più efficace se si aggiungesse — come mostra tutta l'opera del Marx maturo *critico* dell'economia capitalistica — che il carattere di *presupposto* della critica religiosa non va inteso soltanto in maniera puramente *temporale*, ma, appunto, in maniera *metodologica*, come fece il Marx dei *Grundrisse*, della *Storia delle teorie economiche*, del *Capitale* etc. per il quale in occasione della critica anche scientificamente analitica dell'alienazione socio-economica occorre sempre *ricominciare* a riproporre quel modello di demistificazione di ogni ideologia che consiste nel paragonare le paradigmatiche modalità dell'alienazione religiosa a qualsiasi altro tipo di alienazione.

La valorizzazione di alcuni aspetti della *coscienza religiosa* compiuta da alcuni rappresentanti di partiti comunisti europei — soprattutto quello italiano e francese — in concomitanza con la sterzata giovannea e l'apprezzamento blochiano della latente carica rivoluzionaria del cristianesimo *ateo*, ha come presupposto la convinzione della non trascurabile importanza — anche *oggi* — della religione.

Si tratta di una falsa ottica, caratteristica di chi analizza il

([161]) Cfr. ibidem.

fenomeno in paesi europei di antica tradizione cristiana, oppure la religione è oggi proprio veramente in piena fioritura?

Se Togliatti si diceva convinto che fra cinquant'anni « il mondo sarà dominato da noi e dai cattolici e certo troveremo i punti per una collaborazione reciproca » ([162]), c'è ai giorni nostri un marxista — autorevolissimo — che simmetricamente rovescia il punto di vista togliattiano.

La previsione marxiana dell'estinzione della religione sarebbe stata tanto tempestiva che la religione non attenderebbe cioè neppure l'avvento di una compiuta società socialista per dare i segni della propria fine. Agonizzerebbe già nel sistema capitalistico avanzato.

Per valutare una simile interpretazione occorre tener presente come Georg Lukács ha recentemente caratterizzato la *struttura* socio-economico-lavorativa alla quale dialetticamente si connette *oggi* anche il problema della crisi della religione.

« Se torniamo indietro di ottanta o cent'anni, al tempo in cui ha operato Marx, vediamo che l'industria dei mezzi di produzione era, nella sostanza, largamente organizzata su scala capitalistica; una volta che abbiamo nominato anche l'industria tessile, l'industria molitoria, l'industria dello zucchero, abbiamo passato in rassegna pressocché tutti i settori economici della grande industria capitalistica. Ora, negli ottant'anni seguenti l'intero consumo è stato investito dal processo capitalistico. Non parlo soltanto dell'industria delle scarpe, confezioni, ecc.; è molto interessante il fatto che con tutti questi frigoriferi, lavatrici ecc., persino l'ambito domestico comincia a essere dominato dall'industria. Anche il settore dei cosiddetti servizi è diventato parte della grande industria capitalistica (...). Coi mezzi della grande industria sorge un prodotto destinato al consumo di massa (basta pensare a prodotti quali le lamette da barba) che rende necessario uno speciale apparato per portare milioni di lamette da barba ai singoli consumatori. E io sono persuaso che l'intero sistema della manipolazione (...) è sorto da questa necessità e si è poi esteso anche alla società e alla politica. Ora questo

([162]) Cfr. il già cit. saggio di C. Luporini nel numero de *Il Contemporaneo* cit.

apparato domina tutte le espressioni della vita sociale, dall'elezione del presidente fino al consumo di cravatte e sigarette. Basta sfogliare qualche rivista per trovare sufficienti esempi di questo fenomeno. Ma vi è un'ulteriore e diversa conseguenza: lo sfruttamento della classe operaia si sposta sempre più fortemente dallo sfruttamento mediante il plusvalore assoluto a quello operato attraverso il plusvalore relativo. Ciò significa che è possibile un aumento dello sfruttamento con un aumento del livello di vita del lavoratore. (...). L'intero problema dell'estraniazione acquista una fisionomia interamente nuova. Al tempo in cui Marx scriveva i *Manoscritti economico-filosofici*, l'estraniazione della classe operaia significava immediatamente un lavoro opprimente a un livello quasi animale. In effetti l'estraniazione è stata, in certo senso, sinonimo di disumanità. Proprio per questo motivo la lotta di classe mirò per decenni a garantire, con richieste adeguate sul salario e sul tempo di lavoro, il minimo di una vita umana per il lavoratore (...). Ora, in certo senso la questione si è spostata; naturalmente, solo in certo senso (...). Il plusvalore assoluto non è morto, semplicemente non svolge più *il* ruolo dominante; quel ruolo che aveva svolto quando Marx scriveva i *Manoscritti economico-filosofici*. Ora, che cosa ne deriva? Che un nuovo problema si affaccia all'orizzonte dei lavoratori, cioè il problema di una vita fornita di senso. La lotta di classe al tempo del plusvalore assoluto era volta a creare le condizioni obiettive per una vita di questo genere. Oggi, con una settimana di cinque giorni ed un salario adeguato, possono già esserci le condizioni indispensabili per una vita fornita di senso. Ma proprio oggi sorge un nuovo problema: quella manipolazione che va dall'acquisto delle sigarette all'elezione del presidente, eleva una barriera all'interno degli individui tra la loro esistenza e una vita sensata. Infatti la manipolazione del consumo non consiste, come si afferma ufficialmente, nel fatto che si vogliono informare i consumatori su quale è il migliore frigorifero o la migliore lametta da barba, piuttosto è in gioco la questione del controllo della coscienza. (...). A causa di questa manipolazione, l'operaio, l'uomo che lavora, è allontanato dal problema di come potrebbe

trasformare il suo tempo libero in *otium* perché il consumo gli è istillato sotto forma di una pienezza di vita fine a se stessa, così come nella giornata lavorativa di dodici ore la vita era stata dittatorialmente dominata dal lavoro. La difficoltà sta ora nel fatto che deve essere organizzata una nuova forma di resistenza. (...). Oggi ci sono una scienza del lavoro ed un'assistenza psicologica del lavoratore ma esse sono volte a rendergli accettabile, per mezzo della manipolazione, la tecnologia capitalistica esistente, non a creare invece una tecnologia capace di trasformare il lavoro in una esperienza degna di essere vissuta dal lavoratore. (...). Inoltre, si tratta veramente di un processo che non ha più come unico punto di riferimento la classe operaia: sotto questo aspetto, quanto cioè al plusvalore relativo e alla manipolazione, anche tutto il ceto intellettuale e tutta la borghesia sono egualmente soggetti al capitalismo e alle sue manipolazioni, non meno della classe operaia. Si tratta perciò di risvegliare la vera autonomia della personalità di cui lo sviluppo economico che ha avuto luogo fino a questo momento ha creato le condizioni. Infatti è indubbio che la quantità di lavoro necessaria per la riproduzione fisica dell'uomo deve diminuire costantemente, il che significa che per tutti gli uomini può essere trovato lo spazio necessario per una esistenza socialmente umana » ([163]).

Qualora si tenga presente che nel mondo capitalistico esistono ancora notevoli zone di capitalismo *arcaico*, in cui l'uomo non è affatto ancora liberato dal lavoro coatto in vista della pura sopravvivenza fisica (i fenomeni dell'emigrazione ed i paesi sottosviluppati sono lì a dimostrarlo) e qualora si sottolinei che fra l'era arcaica del predominio — nelle società capitalistiche — del plusvalore assoluto e l'epoca contemporanea, in cui predomina il plusvalore relativo, la *continuità dell'estraniazione* è assicurata dal fatto che i lavoratori produttivi (quelli che creano al capitalista il plusvalore) vedono pur sempre la loro propria forza-lavoro cosificata ergersi nemica davanti a loro nelle varie epifanie che il capitale può assumere, la valutazione lukacsiana sull'incombenza del problema della manipolazione va senz'altro accettata, anche se si deve insistere sul punto che la manipolazione delle coscienze unifica nell'alienazione lavoratori *qualitativamente diversi* come *proletari* (lavoratori *produttivi*) e intellettuali, colletti bianchi, ceto borghese etc. (lavoratori *improduttivi*) e che un eventuale mutamento rivoluzionario della società capitalistica in cui fiorisce la manipolazione potrà anche sorgere dall'alleanza di tutti quei ceti ma avrà — e dovrà avere — il suo ineliminabile fulcro nella classe dei *lavoratori produttivi*, l'opposto dialettico diretto del *capitale* ([164]).

È nella avanzata società capitalistica manipolatrice che la religione entra in agonia e che, nello stesso tempo, anche se morente, può allearsi alla rivolta marxista alla manipolazione in nome e in vista di un conferimento di senso a quella vita umana che nell'estraneazione capitalistica l'ha totalmente perduto.

Per quanto riguarda il primo aspetto — agonia della religione — Lukács da *pienamente ragione* all'analisi propostagli da Leo Kofler durante un'intervista.

Secondo quest'analisi, in regime di capitalismo avanzato: « le grandi masse (...) veramente pongono al posto di Dio non

([163]) Cfr. il già cit. *Conversazioni con Lukács* di W. Abendroth, H. Heinz Holz e L. Kofler, De Donato editore 1968, pp. 62-67, passim.

([164]) Ma è proprio su questi punti che Lukács pare non voglia porre l'accento. Secondo lui, nei paesi di capitalismo avanzato « la distinzione oggettiva tra impiegato e operaio diventa di fatto sempre minore » (cfr. *Conversazioni con Lukács etc.* cit., p. 107). In concomitanza con questo fatto — dipendente a sua volta dal passaggio da un regime basato sul plusvalore assoluto a un regime basato sul plusvalore relativo — il proletariato tende a perdere la sua propria *coscienza*: « la tendenza alla rivoluzione della classe operaia era molto più grande al tempo del plusvalore assoluto di quanto sia oggi » (cfr. idem, pp. 104-105); sicché — essendo « proprio la separazione tra proletari e proletari con i colletti bianchi (...) dal punto di vista economico obiettivo in via di sparizione » (cfr. idem, p. 105) — « non c'è altra alternativa a quella di portare dall'esterno la coscienza di classe nel movimento operaio » (cfr. ibidem). Se « le teorie rivoluzionarie fino a Marx non sono uscite, anche allora, direttamente dalla lotta della classe operaia e Lenin non aveva a torto constatato, riprendendo una posizione di Kautsky, che la teoria della rivoluzione deve essere portata al movimento operaio dall'esterno » (cfr. ibidem), « oggi, dato che la situazione oggettiva sotto vari aspetti, è molto più sfavorevole di quanto fosse nel capitalismo anteriore, il significato di questo *dall'esterno* » è « straordinariamente più pregnante » (cfr. ibidem). Di qui l'importanza che assumono per Lukács — e indipendentemente, pare, dal loro rapporto con un partito proletario (ma bisogna fare i conti con i partiti che ancora soffrono dei postumi dello *stalinismo*) — gli intellettuali, « quelli radicali », che devono « elaborare i principi e i metodi » che dovranno servire a dare una coscienza proletaria ai proletari, quasi in una *torre d'avorio*. In questa situazione — ovviamente — il tema della *rivoluzione* dei produttori autentici del *plusvalore* contro il *capitale* va sempre più perdendosi in uno sfondo nebuloso.

l'io spirituale soggettivamente elevato a mondo autentico... ma il consumo, persino il tempo libero, ecc., nel modo manipolato prima già discusso. Partendo da questo principio (...) possiamo (...) soffermarci sul fatto che la perdita di spiritualità delle masse avviene in misura così ampia da dissolvere persino la coscienza religiosa, per tradizione profondamente radicata e sulla quale Marx ha richiamato l'attenzione. La coscienza religiosa si dissolve prima di quanto Marx avesse previsto, non nella società senza classi bensì su basi ad essa opposte. Anche qui siamo di fronte a un tipo di ateismo religioso la cui manifestazione consiste forse nel fatto che oggi le chiese sono di tanto in tanto piene, ma sono piene in parte di atei. Contemporaneamente osserviamo in modo assai concreto singolari scivolamenti nel magico. Ciò significa che il magico prende il posto che originariamente spettava alla religione; si vedano i tentativi di mutare il destino attraverso il totocalcio e l'astrologia, che sono da classificare, dal punto di vista della moderna razionalizzazione, come miti magici o quasi religiosi. A questo ambito appartengono i tentativi di procurarsi una vita degna d'essere vissuta attraverso la droga (...). Certe persone come il noto psicologo dell'Università di Harward, Leary, fondano colonie per educare a una *vita trascendentale*; ci sono effettivamente teologi, come il professore di religione Clark, che conducono esperimenti con studenti di teologia (sottolineo: studenti di teologia). Il risultato è che studenti e teologi affermano di essere più vicini a Dio con l'LSD e lo stesso Clark conferma il giudizio » ([165]).

Dunque — se si accetta il parere di Leo Kofler — nella società del capitalismo avanzato la famosa definizione marxiana della religione come *oppio del popolo* si è andata dialetticamente rovesciando nel proprio opposto, l'*oppio* va diventando — cioè — la *religione del popolo*!

Ma non basta. La religione — secondo lui — va trasformandosi in una « dialettica di utilizzazione delle forme magiche, delle estasi orgiastiche per la soluzione dei problemi moderni dell'uomo. Ricordiamoci, per esempio, dei fenomeni estatico-convulsivi agli spettacoli dei Beatles. Quando questa problematica si ritira nella *privacy* dell'io, si crea un nuovo Dio, una nuova coscienza semireligiosa, come risultato del fatto che l'io, essendo oppresso, non trova una soddisfazione vitale nel lavoro, nella vita pubblica e sociale. Alla fine ci imbattiamo in una nuova, modernissima forma dell'irrazionalismo e dell'ateismo religioso che sarà oggetto di studio e di analisi molto importante per il marxismo moderno che mi sembra oggi più che mai in sviluppo » ([166]).

Lukács — come s'è detto — ritiene che nell'analisi sull'agonia della religione Kofler abbia *pienamente ragione*. Per Lukács, infatti, oggi ormai non v'è più neppure « una lavandaia che crede nel cielo nel senso di Tommaso d'Aquino o a quello illustrato da Dante nella *Divina Commedia*. È indubbio che l'intero fondamento ontologico dell'antica religione è crollato, e il fondamento ontologico è stato sempre uno dei moventi che determinano l'agire. Gli uomini religiosi, non solo da oggi, ma in sostanza dalla dottrina di Schleiermacher della *incondizionata dipendenza*, si trovano nella necessità di mettere semplicemente da parte la vecchia ontologia religiosa e perciò di cercare qualche nuova ontologia ([167]). È quello che nella mia *estetica* ho chiamato esigenza religiosa. Ora, cos'è pro-

([165]) Cfr. *Conversazioni con Lukács etc.* cit., pp. 69-71.

([166]) Cfr. idem, p. 71.

([167]) È proprio alla fondazione della *nuova ontologia* che Lukács stava dedicando il suo più recente lavoro filosofico, dopo la monumentale *Estetica*. Ovviamente questa *nuova ontologia* si basa su una determinata nozione di *materialismo*. Per Lukács, « certe costellazioni ontologiche esistono del tutto indipendentemente dal fatto che esiste l'uomo. Se, per esempio, studio i diversi pianeti del nostro sistema solare per accertare se in essi è possibile la vita organica, ciò non ha nulla a che fare, in generale, con gli uomini » (cfr. idem, pp. 92-93). Ma insistendo sulla *oggettività* — in quanto *indipendenza* dall'uomo — delle *costellazioni ontologiche* (per esempio sulle « leggi necessarie del mondo inorganico » oppure sul « corso causale della realtà indipendentemente da ogni posizione umana » (cfr. idem, p. 87)) Lukács non si allontana da quel Marx al quale pure propone un *ritorno*? Non disarticola quella dialettica uomo-natura che aveva permesso — per esempio al Marx delle *Tesi su Feuerbach* — di superare il materialismo *ingenuo* e *volgare* di Feuerbach e conseguentemente di abbandonare la distinzione fra *Objekt* e *Gegenstand*, sulla quale quello si fondava, per restringere il campo al rapporto — *dialettico* — dell'uomo storico col suo *Gegenstand*? E contro l'*indipendenza dall'esistenza dell'uomo delle costellazioni ontologiche* l'argomento escogitato dal Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* contro la nozione di *creazione* divina non avrebbe proprio alcuna efficacia? Il fatto è che per Lukács il *rapporto* dialettico *uomo-natura* come è proposto dal Marx dei *Manoscritti* non è altro che « un bell'aforismo » (cfr. idem, p. 89)!

priamente questa esigenza religiosa? È il sentimento vago dell'uomo che la sua vita è una vita priva di senso e che egli non si può orientare in essa perché la vecchia ontologia della religione è crollata. Tale ontologia è veramente crollata nel senso che oggi nessun cattolico o protestante porrebbe più il Vecchio e il Nuovo Testamento a fondamento storico o ontologico delle sue azioni. Così queste persone oggi stanno di fronte al nulla; e quel tendere verso il soprannaturale che, come Lei dice molto giustamente, giunge persino alla magia, non è altro che il tentativo di trovare una nuova base nei confronti di questo smarrimento e di questo sentirsi in uno spazio vuoto » ([168]).

A questo punto il discorso di Lukács sul possibile incontro della religione col marxismo rovescia simmetricamente le prospettive tracciate da alcuni protagonisti del *dialogo comunisti-cattolici.*

Se per qualcuno di costoro l'*essenza* stessa del cristianesimo — liberata da tutte le incrostazioni storiche che l'avevano deformata — non poteva non incontrarsi con le aspirazioni dell'umanismo marxista, per Lukács è nello svuotamento di senso, nell'annichilimento stesso del cristianesimo che la religione può incontrarsi col marxismo, per tentare di dare, con lui, nuovamente senso al vivere umano.

Per Lukács, « il problema della vita significativa che ho sollevato in senso marxistico rispetto al mondo manipolato del capitalismo » è « in sostanza lo stesso problema che oggi si pone all'esigenza religiosa: a questo punto noi dobbiamo cercare di trovare la possibilità di una comunicazione. Due sono gli ostacoli che vi si frappongono. Uno è costituito dalla concezione dogmatica di molti marxisti che ricorrono ai vecchi argomenti dell'ateismo oggi ormai privi di ogni efficacia. D'altro lato, non è un caso che uomini come Garaudy, certe figure come, diciamo, Teilhard de Chardin, tentino un incontro ideologico. Naturalmente non c'è nessun reale avvicinamento e noi coll'approvazione delle loro false posizioni non possiamo portare nessun aiuto a queste persone, la cui esigenza religiosa è autentica ma che cercano per essa appoggi ideologicamente sbagliati. Per il marxismo questo è un problema molto complesso e io lo caratterizzerei ricordando come non sia un caso che il giovane Marx abbia scritto la sua dissertazione su Epicuro: quell'epicureismo secondo il quale, vivendo gli dei negli *intermundia* dell'universo, Dio, la natura divina, il principio trascendente non ha più nessuna influenza e non può avere influenza sulla vita degli uomini. L'uomo deve dunque rassegnarsi: l'unico che possa dargli un'esistenza sensata, è lui stesso; in questa lotta per una vita più sensata, come dice l'*Internazionale*, nessun Dio lo può aiutare. Facendo leva su questo punto noi dovremmo cercare di trasformare l'ateismo religioso in un vero ateismo (...). Nicolai Hartmann (...) nel suo volumetto sulla teleologia ha richiamato l'attenzione sul fatto che l'uomo vive gli elementi della sua vita quotidiana come se fossero diretti da una teleologia da lui indipendente. Se, poniamo, a un tale muore un amico, egli si porrà il problema del perché ciò sia accaduto, come se la morte di XY fosse un fatto teleologico tale da mutare la vita morale di Z. Questo, secondo me, è il punto decisivo, dialettico-epicureo, nella costruzione del marxismo, quello attraverso cui potremmo aiutare, con un'opera di rischiaramento, questi atei religiosi » ([169]).

Non si tratta dunque di trovare un punto d'accordo tra l'*essen-*

([168]) Cfr. *Conversazione con Lukács* etc. cit., pp. 74-75.

Le correnti « che mirano alla soddisfazione del bisogno religioso, seppure sotto forma di soluzione illusoria, di falsa ideologia » (cfr. idem, p. 187) sono potentemente aiutate — secondo Lukács — a perseverare nella loro illusione e nel loro vuoto dall'ideologia più tipica del capitalismo avanzato, il *neopositivismo*. « Non è (...) un caso che il neopositivismo proprio con la negazione dei problemi ontologici venga in aiuto a tale soggettivismo illusorio. Infatti la ontologia delle vecchie religioni in sé e per sé è crollata da secoli. Non c'è nessuno oggi che creda a questa ontologia. L'accettazione di quella nuova ontologia di cui abbiamo parlato (...) porterebbe al contrario a una riduzione del bisogno religioso e alla comprensione che non conduce a nulla. Perciò obiettivamente la pura negazione di quella presa di posizione ontologica per il motivo che sarebbe irrazionale e non filosofica è un grande aiuto a tutte queste tendenze religiose illusorie » (cfr. ibidem). E Lukács individua una diretta alleanza tra illusione religiosa e neopositivismo in Teilhard de Chardin. Citando un numero di *Temps Modernes* egli accenna, infatti, a « uno scritto in cui Teilhard de Chardin viene criticato in quanto ideologo della manipolazione. Effettivamente, tra la concezione di Teilhard de Chardin e, diciamo, *Weltanschauung* neopositivistica della manipolazione esiste un nesso molto stretto » (cfr. idem, pp. 85-86).

([169]) Cfr. idem, pp. 75-76.

za del cristianesimo e il marxismo: « non dobbiamo fare un'analisi dogmatica o ideologicamente condiscendente delle esigenze religiose di oggi, perché a quelli che oggi si trovano in questa crisi religiosa può essere portato aiuto solo con la prima via; e cioè combattendo nei modi più diversi perché sia possibile una vita sensata e perché sorga un'alleanza in cui possono entrare, come terzo alleato, anche quei marxisti che stanno cercando di liquidare lo stalinismo nei paesi socialisti. Infatti solo attraverso la liquidazione dello stalinismo si possono realizzare oggi nei paesi socialisti quelle tendenze vitali che rendono la vita significativa e che in sé e per sé, nel socialismo potrebbero farsi avanti più rapidamente e più chiaramente che nel capitalismo. Ma esse sono state soffocate dal sistema staliniano e dalla forma finora stalinistica del loro superamento » ([170]).

Il discorso fondamentale da fare non è dunque intorno ad una *sovrastruttura* — come la *coscienza religiosa* — o con una forma di religione in crisi, come quella cattolica ([171]), bensì intorno alla *struttura*, a quella struttura socio-economico-lavorativa che in alcuni paesi socialisti sopporta ancora un *toglimento* stalinista dello stalinismo, e nei paesi di capitalismo avanzato dà luogo a quel fenomeno della *manipolazione* dell'opinione e delle coscienze che solo un radicale mutamento *in senso marxista* può togliere.

Ma per effettuare un simile *toglimento* — afferma Lukács — « dobbiamo giungere a vedere senza illusioni qual'è la nostra attuale posizione; in questo modo possiamo davvero effettuare ciò che oggi è realmente da compiere. Quindi oggi (e sottolineo la parola *oggi*) non si deve sottovalutare l'eventuale importanza per il futuro di risultati teorici che attualmente non si possono ancora portare alle masse. Credo che non ci sia contraddizione se dico che per un siffatto movimento contro la manipolazione, un movimento per una democrazia reale, cadere in un eccessivo praticismo può significare la condanna all'inattività. L'efficacia potenziale delle conoscenze teoriche può infatti non essere valutata in modo adeguato. Per esempio, a proposito dell'influenza dei movimenti religiosi ancor oggi esistenti, abbiamo precedentemente detto che è assolutamente necessaria una chiarificazione teorica realmente filosofica, teoretica, e che sotto il profilo teorico non si possono semplicemente prendere in parola gli attuali fenomeni di crisi. Rimando di nuovo al caso Garaudy-Teilhard de Chardin. Ne vien fuori un complesso di illusioni che non producono nulla, mentre è altamente probabile che attraverso una critica corretta, un'analisi realmente filosofica di ciò che per esempio nella chiesa protestante si presenta come demitizzazione, si possa esercitare un'azione grandissima prima su singoli individui, poi su interi ceti » ([172]).

Una simile *chiarificazione teorica* per Lukács non è già un *superamento* o una liquidazione di Marx — come per alcuni *dialoganti* comunisti italiani o francesi — ma un *ritorno a Marx* mediante il *toglimento* del *marxismo volgare*: « Se noi prendiamo non il marxismo volgare, ma il vero marxismo, quello di Marx, possiamo trovarvi tutti gli elementi necessari a combattere queste nuove forme dell'estraniazione » ([173]).

La possibilità di un incontro fra *religione* — agonizzante — e *marxismo* sul terreno comune della *ontologia* e della *teleologia* consente al discorso di Lukács un riferimento anche in direzione dell'*utopia*.

Ma Lukács ha gli occhi ben aperti sull'ambiguità dell'utopia e scrive — riferendosi a Mannheim — che fra *ideologia* ed

([170]) Cfr. idem, p. 77.

([171]) A proposito della quale Lukács dà la seguente valutazione: « Senza dubbio tutte le chiese attraversano una crisi ideologica che si potrebbe paragonare alla grande crisi ideologica successiva alla Riforma. Direi che la crisi riformatrice in campo cattolico sorse dal fatto che la chiesa cattolica era impegnata soltanto a sostenere il feudalesimo: dopo la crisi si affermò la grande azione del Loyola, il cui merito sta nell'aver capito che la chiesa cattolica poteva conservarsi e svilupparsi come chiesa solo alleandosi con l'insorgente capitalismo. Ora ci troviamo in una crisi in cui la chiesa cattolica e le altre chiese cominciano a capire che l'alleanza per la vita e per la morte col capitalismo è una cosa pericolosa. Oggi ciò avviene con più diplomazia; papa Giovanni XXIII ha visto abbastanza chiaramente che questo orientamento unilaterale in direzione di un sostegno religioso al capitalismo può essere abbandonato e può essere cercato un nuovo orientamento. Io parlo a questo proposito di un'analogia con l'azione di Loyola nel Cinquecento » (cfr. idem, pp. 76-77).

([172]) Cfr. idem, pp. 142-143.

([173]) Cfr. idem, p. 65.

utopia « scompare la prassi rivoluzionaria ». « Un'utopia come utopia può essere molto bene integrata (...). Infatti un'opposizione che abbia obbiettivi tanto vasti da rendere impossibile, per principio, la loro attuazione può essere integrata assai bene da un capitalismo come quello attuale » ([174]).

Il che offre un elemento di ulteriore problematizzazione delle teorie blochiane e di parte rilevante della complessa tematica del dialogo.

Ma è ora di concludere le divagazioni.

Il forse troppo esteso (e troppo noioso) vagabondare di questa *introduzione* fra teorie ed autori che — quasi tutti — si richiamano direttamente al marxismo, potrebbe tuttavia presentare qualche utilità, ove fosse riuscito a richiamare l'attenzione sul grado di complessità e di differenziazione cui sono giunti i diversi ambiti di pensiero che si ispirano a Marx ed alle sue teorie, per giungere a valutazioni tanto differenti (talora addirittura opposte) di un problema di non secondaria importanza come quello della religione.

La conclusione di questa presentazione — che non ha certo mirato a proporre un'analisi completa ed esauriente degli innumerevoli contributi che in questi ultimi anni sono stati dati dal marxismo alla discussione della problematica religiosa — non vuole per nulla essere scettica o pessimistica; l'intenzione era invece quella di stimolare, *provocare* il lettore ad un giudizio il più possibile *autonomo*, proponendogli la via del *ritorno* dai *marxismi* a un *Marx* non certamente inteso come feticcio ma come guida insostituibile all'analisi critica e alla progettazione di una realtà di cui l'uomo sia l'*onnilaterale* protagonista. Ed è ben volentieri che — d'ora in poi e in questa prospettiva — viene lasciata a Marx stesso la parola.

Maggio 1971 - Luciano Parinetto.

([174]) Cfr. idem, p. 78.

AVVERTENZA

L'*antologia* che segue non poteva raccogliere *tutti* i testi marxiani concernenti — direttamente o indirettamente — la religione, per il motivo che non esiste ancora una edizione di *tutti* gli scritti — editi ed inediti — di Marx ([1]).

L'utilità e l'opportunità della presente scelta dipendono dal fatto che — a tutt'oggi e non solo in Italia — non esiste nemmeno una raccolta sufficientemente ricca almeno dei testi marxiani *editi* riguardanti la religione ([2]).

([1]) Come non molto tempo fa ha affermato G. Lukács, « dobbiamo constatare che il marxismo stalinistico, come ha trascurato di pubblicare tutti i testi di Marx, cosa che sarebbe stata facilissima (e oggi abbiamo a disposizione solo la minima parte dell'opera completa di Marx), così non ha portato avanti quel lavoro. I testi non pubblicati di Marx giacciono nel *Marx-Engels Institut* e Rjazanov mi disse una volta, negli anni trenta, che il manoscritto del *Capitale* riempie all'incirca dieci grossi volumi. Non è mai stato reso pubblico. Noi abbiamo potuto constatare come la pubblicazione dei cosiddetti abbozzi propedeutici alle opere ci abbia consentito di conoscere molte cose nuove sul marxismo. Lo stalinismo non ha nemmeno assolto questo compito elementare » (cfr. *Conversazioni con Lukács di Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler*, De Donato Editore 1968, p. 175).

([2]) Non può infatti certamente considerarsi esauriente il recente volumetto *Marx ed Engels: Sulla religione* (Samonà e Savelli 1969) che, senza alcuna nota storico-critica, dedica tre quarti dello spazio ad Engels ed è ben lungi dal raccogliere — come afferma la retrocopertina — « tutto ciò che i fondatori del materialismo hanno scritto su questo tema ». Basterebbe a smentire una simile affermazione l'assenza di testi marxiani fondamentali in argomento di religione quali *La questione ebraica* ed i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, per non dire di altri, pure non secondari. In realtà quel volumetto non fa che tradurre in italiano quel testo delle *Éditions sociales* intitolato K. Marx-F. Engels *Sur la réligion* (Textes choisis traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Paris 1968) che ammette, nell'*Avant-propos*, che un *recueil allemand*(...)*a servi de base au présent travail*. A sua volta il *recueil allemand* risaliva ad un'edizione sovietica. La mancanza — in questa considerevole serie di traduzioni di traduzioni — di testi tratti dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* può spiegare — ma non giustificare — l'affermazione che Marx ed Engels avrebbero stabilito nientemeno che *les fondements théoriques de l'athéisme*, quando invece Marx ha precisamente escluso che il proprio punto di vista sulla religione fosse

I testi presentati sono del solo Marx (o di Marx-Engels nel caso di opere scritte in collaborazione) poiché — nonostante la sostanziale consonanza di vedute dei due fondatori del *marxismo* in argomento di religione — è parso opportuno dare storicisticamente a Marx quello che è di Marx.

I brani scelti sono presentati secondo la successione cronologica delle opere cui appartengono e sono preceduti da note introduttive che, sia per lo spazio a disposizione, sia per la ricchezza della bibliografia, che ne riguarda gli argomenti, non possono pretendere ovviamente all'originalità. Anzi, ogni qual volta si è ritenuto opportuno si sono — in esse — direttamente richiamati i classici della bibliografia marxiana. Di notevole utilità sono risultati — come si vedrà — in particolare i lavori del Cornu, di Nikolajevskij-Maenchen-Helfen, del Mehring, del Dal Pra, dello Sweezy e del Dobb, dei quali le varie note introduttive si sono largamente giovate.

Per quanto riguarda le traduzioni dei testi, generalmente sono state seguite le più attendibili edizioni italiane. Quando non esisteva traduzione italiana o quando essa andava ricontrollata (come nel caso dell'*Anti-Kriege*) perché ormai antiquata, si è ricorso alle edizioni — in lingua originale — MEGA e *Marx-Engels Werke* dell'*Institut für Marxismus-Leninismus* di Berlino. I titoletti che contrassegnano ciascun brano estratto dai testi marxiani sono del curatore.

un ateismo. Questo esempio dovrebbe bastare a giustificare una nuova antologia di testi marxiani sulla religione che — come la presente — non dipende da alcuna precedente raccolta.

I

DAI TEMI LICEALI ALLA DISSERTAZIONE DI DOTTORATO

(1835-1841)

I

DAI TEMI LICEALI ALLA DISSERTAZIONE DI DOTTORATO

(1835-1841)

a) *I temi di religione e di tedesco*

Già Goethe aveva avuto modo di sottolineare — nella Campagna di Francia *— il singolare bigottismo architettonico di Treviri, l'importante centro agricolo della Renania meridionale in cui, com'è noto, Karl Marx nacque il 5 Maggio 1818. A suo dire, infatti, la città pretendeva « di possedere più edifici ecclesiastici di qualsiasi altra città della stessa grandezza, e questa gloria non può esserle contestata, poiché all'interno delle sue mura essa è piena, anzi ingombra di chiese, cappelle, chiostri, conventi, seminari, case di cavalieri e di monaci, mentre all'esterno è bloccata, anzi assediata da abazie, monasteri, certose. Sono i segni di una vasta giurisdizione ecclesiastica, esercitata nel passato dall'arcivescovo, la cui diocesi si estendeva sino a Metz, Toul e Verdun »* (1).

Ma non pare che quest'atmosfera ecclesiastico-feudale abbia lasciato un segno nel giovanissimo Marx. Egli discendeva, sia per parte di padre che per parte di madre, da famiglie di rabbini (2), *ma il padre Hirschel, che esercitava la professione di avvocato, era ormai lontano dall'ortodossia ebraica e, semmai, prestava un culto — tipico di un certo illuministico razionalismo — ai mani di Lessing, Voltaire e Rousseau, sicché — fra il 1816 e il 1817 — aveva potuto, senza alcuna drammaticità, abbandonare la religione avita e passare al protestantesimo onde assicurarsi quella parità di diritti e quelle possibilità di svolgere pubbliche mansioni che il regime napoleonico — prima — e le disposizioni del governo prussiano — poi — negavano a chi persistesse nel culto della religione ebraica. Il liberalismo politico ed il razionalismo illuministico paterni avevano formato l'ossatura dell'educazione dell'infanzia e dell'adolescenza di Karl.*

(1) Cfr. Goethe *Kampagne in Frankreich*, in Goethes Sämtl. Werke, XXVIII, Cottasche Jub.-Ausgabe, Stuttgart a J., p. 129. Trad. italiana in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 63, nota 1.

(2) Cfr. A. Cornu, op. cit. p. 67-68.

Alcuni professori liberali del liceo di Treviri avevano compiuto, nel senso desiderato dal padre, la sua formazione ([3]). *Un'eco di essa si può cogliere nei primi documenti rimastici della riflessione del giovane Marx sulla religione: quei* temi di religione e di tedesco *da lui svolti nell'estate del 1835 in occasione degli esami sostenuti al liceo di Treviri prima di passare all'università. Insegnante di religione di Marx era stato, per cinque anni, J. A. Kuepper — consigliere concistoriale e pastore della comunità luterana di Treviri — legato da amicizia ad Hirschel Marx. Si trattava sostanzialmente di un kantiano che riduceva la dogmatica alla morale e considerava l'istruzione religiosa come una funzione dello Stato illuminato* ([4]).

Più che la « preoccupazione umanista *che attraversa tutta l'opera di Marx »* ([5]), *si può rinvenire negli scritti del diciassettenne maturando, assieme all'influsso kantianeggiante del Kuepper, l'esaltazione della morale cristiana fondata sull'*unione con Cristo *e contrapposta alla superficialità della morale* umana *dell'epicureismo. Questa tesi, sostenuta nello svolgimento del* tema di religione *che verteva su* « L'unione dei credenti in Cristo, secondo il vangelo di Giovanni, XV 1-4, rappresentata nel suo fondamento e nella sua essenza, nella sua incondizionata necessità e nei suoi effetti, *era destinata ad essere completamente capovolta dal Marx della* Dissertazione di dottorato, *che esalta, appunto, la funzione liberatrice della filosofia epicurea. Ma la sua discussione non aveva soddisfatto del tutto neppure gli esaminatori. Marx, infatti, nonostante sottolineasse l'eccezionalità della morale fondata sull'*unione con Cristo, *insisteva soprattutto nell'indicare il fattore dell'*ausilio psicologico *presente nella religione quale viene considerata dall'uomo nelle accidentate circostanze della vita. E gli esaminatori avevano osservato che nel tema « la natura dell'unione in questione non è per nulla indicata, la ragione di essa non è considerata che sotto un solo aspetto e la sua necessità è insufficientemente dimostrata »* ([6]).

*In compenso, durante l'orale, Marx, affrontando la questione dell'*immortalità dell'anima, *aveva dimostrato « conoscenze soddisfacenti »* ([7]). *Diverso era il tono dello svolgimento del* tema di tedesco, *svolto da Marx nelle stesse circostanze, che aveva per titolo* « Considerazioni di un giovane sulla scelta del proprio avvenire ». *Anche in quest'ultimo scritto veniva fatto un cenno a proposito del rapporto dell'uomo con Dio, ma l'accento batteva soprattutto sulla responsabilità dell'uomo, sul problema delle*

([3]) Cfr. idem p. 74.

([4]) Cfr. Ch. Wackenheim *La faillite de la religion d'après Karl Marx,* Parigi, Presses Universitaires Françaises 1963, p. 43.

([5]) Questo è — almeno — il giudizio espresso in idem, p. 44.

([6]) Cfr. Karl Marx-Friedrich Engels. *Historisch-kritische Gesamtausgabe* etc., (MEGA) I, 1/2, p. 174 (EI).

([7]) Cfr. Ch. Wackenheim op. cit., p. 44.

scelte fondamentali e la religione veniva considerata soprattutto come stimolo efficace a convincere l'uomo ad operare per l'umanità.

IL TEMA DI RELIGIONE

Prima di considerare fondamento, essenza ed effetti dell'unione di Cristo con i fedeli, vediamo se essa sia necessaria e condizionata dalla natura umana, e se l'uomo con i suoi propri mezzi non possa raggiungere lo scopo per il quale Dio lo trasse dal nulla. Volgendo lo sguardo alla storia, la grande maestra dell'umanità, vediamo inciso in essa con ferreo stilo come ogni popolo, se pure aveva raggiunto il massimo grado di cultura, espresso dal proprio seno uomini sommi, se pure le arti avevano toccato in esso il massimo splendore e le scienze risolto i problemi più complessi, ciò nonostante non seppe rompere le catene della superstizione, non ebbe un concetto degno e giusto di sé e della divinità, né la morale, l'etica, appare in esso libera da aggiunte estranee e ignobili limitazioni, e perfino le sue virtù furono generate da una rozza grandezza, da uno sfrenato egoismo, da brama di gloria e di imprese ardite più che da un anelito di vera perfezione. E i popoli antichi, i pagani, tra cui non ancora era risuonata la dottrina di Cristo, mostrano un'intima inquietudine, un terrore dell'ira dei loro dei, l'intima persuasione della propria riprovevolezza, sperando vanamente di espiare le proprie colpe attraverso sacrifizi. Perfino il più grande sapiente dell'antichità, il divino Platone, esprime in più d'un passo il suo profondo anelito verso un Essere superiore, la cui apparizione placasse la sua insoddisfatta ricerca di verità e di luce. Così la storia dei popoli ci insegna la necessità dell'unione con Cristo. Anche considerando la storia del singolo, la natura dell'uomo, sempre vediamo nel suo petto una scintilla della divinità, un entusiasmo per il bene, un tendere verso la conoscenza, un desiderio di verità; ma la scintilla dell'eterno viene soffocata dalla fiamma della cupidigia, l'entusiasmo per la virtù sopraffatto dalla voce allettatrice del peccato, anzi deriso, non appena la vita ci abbia fatto sentire intera la sua potenza; una più meschina brama di beni terreni soppianta il tendere alla conoscenza, il desiderio di verità si smorza di fronte alla potenza dolcemente adulatrice della menzogna; ed ecco qui l'uomo, l'unico essere della natura a non adempiere il proprio fine, l'unico membro nel tutto della creazione indegno del Dio che l'ha creato. Ma il benigno Creatore non poteva odiare l'opera sua; volle elevarla fino a sé e mandò il suo Figliuolo, dicendoci per mezzo suo: « Ora siete puri, per amore della parola che io vi ho detto » (Joan., XV, 3); « Restate in me e io in voi » (Joan., XV, 4). Dopo aver visto come tanto la storia dei popoli quanto l'osservazione del singolo mostrino la necessità dell'unione con Cristo, vogliamo esaminare l'ultimo e più difficile argomento, la parola stessa di Cristo. E dove sottolinea egli più chiaramente

la necessità di unirsi a lui, se non nella bella parabola della vite e dei tralci, nella quale chiama sé la vite e noi i tralci? Il tralcio da sé non può produrre frutti, « e così », dice Cristo, « senza di me voi non potete far nulla ». Ancor più vigorosamente si esprime quando dice: « se non sarete in me », ecc. (Joan., XV, 4-6). Questo può dirsi soltanto di quanti furono in grado di conoscere la parola di Cristo; infatti i decreti di Dio sopra quegli altri popoli ed uomini non possiamo giudicarli, perché neppure siamo in grado di intenderli. Il nostro cuore, la nostra ragione, la storia, la parola di Cristo ci gridano quindi con voce alta e persuasiva, che l'unione con lui è necessaria e incondizionata, che senza di lui non potremmo raggiungere il nostro fine, saremmo respinti da Dio, e che Egli solo poté redimerci. Così profondamente persuasi dell'incondizionata necessità di quest'unione, siamo ansiosi di esaminare in che consista questo dono prezioso, questo raggio di luce che dai mondi superiori scende vivificante nel cuore nostro e lo innalza purificato fino al cielo, e quale ne sia l'essenza e il fondamento. Non appena intesa la necessità di quest'unione, subito ci appare chiaro il fondamento di essa, il nostro bisogno di redenzione, la nostra natura incline al peccato, la nostra vacillante ragione, il nostro cuore corrotto, la nostra riprovevolezza di fronte a Dio; allora non c'è più bisogno di indagare quale sia il fondamento di tale unione. Ma chi potrebbe esprimere l'essenza di quest'unione meglio di quel che l'abbia fatto Cristo nella sua parabola della vite con il tralcio? Sia pure in estese trattazioni, chi potrebbe metterci dinnanzi in tutte le sue parti il nocciolo, ciò che dà fondamento a tale unione, in maniera più evidente delle parole di Cristo: « Io sono la vera vite, mio padre è il vignaiuolo » (Joan., XV, I); « Io sono la vite e voi i tralci » (Joan., XV, 5). Se il tralcio potesse sentire, come lieto guarderebbe al giardiniere che l'accudisce, che amorevolmente lo libera dalle erbe cattive e lo lega saldamente alla vite da cui esso ritrae nutrimento e succhi per i suoi splendidi fiori! Nell'unione con Cristo noi volgiamo dunque innanzitutto lo sguardo riconoscente a Dio, sentiamo per lui la gratitudine più ardente e con gioia cadiamo in ginocchio davanti a lui. Solo quando un sole più radioso è sorto per noi da quest'unione con Cristo, quando sentiamo intera la nostra riprovevolezza, ma contemporaneamente esultiamo per la nostra salvazione, solo allora possiamo amare Dio, che prima ci appariva un padrone adirato e ora un padre misericordioso, un maestro benigno. Ma non solo verso il vignaiuolo guarderebbe il tralcio, se potesse sentire; esso si avvolgerebbe più strettamente alla vite, si sentirebbe più intimamente legato alla vite ed agli altri tralci che da essa nacquero; amerebbe gli altri tralci perché un medesimo giardiniere li accudisce, un medesimo tronco dà loro la vita. Così l'unione con Cristo consta della più intima e vitale comunione con Lui, poiché lo abbiamo dinnanzi agli occhi e nel cuore e, così compenetrati del supremo amore per Lui, volgiamo insieme il cuore ai fratelli cui egli ci ha strettamente legato e per i

quali pure si è sacrificato. Ma non infruttuoso è quest'amore per Cristo; esso non solo ci riempie della più pura venerazione e devozione per lui, ma fa si che osserviamo i suoi comandamenti, sacrificandoci gli uni per gli altri ed essendo virtuosi, ma virtuosi solo per amore verso di lui (Joan., XV, 9-14). Ecco il grande abisso che separa la virtù cristiana dalle altre e sopra ognuna di esse la eleva; ecco uno dei grandi effetti ingenerati nell'uomo dall'unione con Cristo. La virtù non è più una tetra caricatura, come la rappresenta la filosofia stoica, non è figlia di una rigida disciplina, come troviamo presso i popoli pagani tutti, ma ogni cosa opera per amore di Cristo, per amore di un essere divino, e, sgorgando da una fonte così pura, appare libera da ogni terrestrità e veramente divina. Ogni lato repulsivo si perde, cade ogni materialità, si attenua ogni rozzezza e la virtù appare più illuminata, mentre al tempo stesso s'è fatta più mite e umana. Giammai la ragione umana avrebbe saputo raffigurarla così: la sua virtù sarebbe stata pur sempre una virtù limitata, terrena. Quando un uomo abbia raggiunto quella virtù, quell'unione con Cristo, allora potrà attendere sicuro e sereno i colpi del destino, opporsi ardito alla tempesta delle passioni; impavido sopportare l'ira dei malvagi; chi potrebbe infatti sottometterlo, chi strappargli il suo Salvatore? Quel ch'egli chiede in orazione sa che verrà esaudito, poiché prega solo in unione con Cristo, quindi solo cose divine; chi non sarebbe risollevato e consolato da questa certezza che il Redentore stesso annunziò? (Joan., XV, 7). Chi non sopporterebbe volentieri i dolori, sapendo che con la sua perseveranza in Cristo, con le sue opere stesse si glorifica Dio, che la sua perfezione esalta il Signore della creazione? (Joan., XV, 8). Dunque l'unione con Cristo dona elevazione interiore, conforto nel dolore, tranquilla certezza e cuore aperto all'amore del prossimo, ad ogni cosa nobile e grande, non già per ambizione né brama di gloria, ma solo per amore di Cristo; dunque l'unione con Cristo dona una letizia che invano l'epicureo nella sua filosofia superficiale, invano il più acuto pensatore nelle più riposte profondità del sapere tentarono di accendere; una letizia che solo può conoscere un animo schietto, infantile, unito a Cristo e attraverso di Lui a Dio, una letizia che innalza e più bella rende la vita (Joan., XV, 11).

(Da Karl Marx *Tema di religione*, in *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 484-488).

IL TEMA DI TEDESCO

La natura medesima assegna all'animale la sfera d'azione entro cui operare, ed esso la occupa tranquillamente, senza tendere più lontano, senza neppure presagirne un'altra. Anche all'uomo la divinità diede una meta generale, quella cioè di nobilitare l'umanità e sé stesso, ma rimise a lui

la scelta dei mezzi con i quali raggiungerla; a lui affidò di scegliere nella sfera sociale il punto d'appoggio più indicato da cui partire per elevare nel miglior modo sé e la società. Questa scelta è un grande privilegio di fronte agli altri esseri del creato, ma è insieme un'impresa che può distruggere l'intera sua vita, render vani tutti i suoi piani e far di lui un infelice. È dunque primo dovere di un giovane agli esordi, che non intenda abbandonare al caso i suoi affari più importanti, considerare con serietà questa scelta. Ciascuno ha dinnanzi a sé una meta, una meta che a lui almeno appare grande, e che in verità è tale, se così la designa la convinzione più profonda, la più intima voce del cuore, poiché la divinità non lasciò mai nessuno dei mortali del tutto senza guida: parla bensì sottovoce, ma sicura. Ma questa voce viene facilmente sopraffatta, e ciò che noi riteniamo vero entusiasmo può esser stato creato dall'istante e dall'istante può forse nuovamente venire distrutto (...).

Ma se ci accade di non essere chiamati a quella attività nella quale saremmo davvero in grado di eccellere, nella lunga serie degli anni nella quale forse l'eserciteremo essa sarà incapace d'impedire la nostra stanchezza, lascierà sommergere il nostro zelo e raffreddare il nostro entusiasmo, vedremo ben presto inappagati i nostri desideri, non realizzate le nostre idee, e mormoreremo contro la divinità, e bestemmieremo gli uomini (...).

La guida che ci deve soccorrere nella scelta d'una condizione è il bene dell'umanità, la nostra propria perfezione. Non si obietti che i due interessi potrebbero contrapporsi ostilmente l'un l'altro, che l'uno dovrebbe distruggere l'altro: la natura dell'uomo è tale, che egli può raggiungere la sua perfezione individuale solo agendo per il perfezionamento, per il bene dell'umanità. Se egli crea solo per sé, potrà bensì diventare un dotto celebre, un gran sapiente, un eccellente poeta, giammai però un uomo compiuto e veramente grande. La storia chiama grandi uomini quelli che, mentre operavano per la comunità, nobilitarono se stessi; l'esperienza esalta come il più felice quegli che rese felice il maggior numero di uomini; la religione stessa c'insegna che l'Ideale al quale tutti aspirano si è sacrificato per l'umanità; e chi oserebbe disconoscere il valore di queste massime? Quando abbiamo scelto la condizione nella quale possiamo più efficacemente operare per l'umanità, allora gli oneri non possono più schiacciarci, perché essi sono soltanto un sacrificio pel bene di tutti, allora non gustiamo più una gioia povera, angusta ed egoistica, ché anzi la nostra felicità appartiene a milioni, le nostre imprese vivono pacifiche, ma eternamente operanti, e le nostre ceneri saranno bagnate dalle lacrime ardenti di uomini nobili.

(Da Karl Marx *Tema di tedesco*, in Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 480-484).

b) *Il romanzo umoristico « Scorpion e Felix »*

Dopo aver frequentato per un anno il corso di diritto presso l'Università di Bonn, Marx, nell'ottobre del 1836, passò all'università di Berlino, dove cominciò a seguire i corsi di diritto di Savigny — capo della Scuola storica del diritto — e di E. Gans — rappresentante della Scuola hegeliana (1). *Ma sentiva molto più attrazione per la filosofia. Come confesserà nel '59, « la mia specialità erano gli studi giuridici, ma io non li coltivavo se non come disciplina subordinata, accanto alla filosofia e alla storia »* (2). *Una lunga lettera inviata al padre il 10 novembre 1837 documenta che è proprio in questo periodo che il sistema hegeliano si va imponendo all'attenzione del giovane Marx. Egli era allora tutto preso dalla concezione di una* Metafisica *e di una* Filosofia del diritto *nelle quali si rivelava l'influenza dell'insegnamento di Gans e di Savigny, ma non trascurava neppure la composizione letteraria di cui sono testimonianza il primo atto del dramma* Oulanem, *alcune poesie e il romanzo umoristico* Scorpion e Felice *che verso la fine del 1837 inviò al padre in occasione del compleanno di lui. « Il valore letterario di queste produzioni — scrive il Cornu* (3) — (...) *è quasi nullo. Il loro solo interesse sta nel mostrarci l'orientamento spirituale e lo stato d'animo di Marx, nel momento in cui si va formando la sua personalità ».*

Scorpion e Felice *era « una descrizione satirica dell'ambiente berlinese piccolo-borghese, in cui egli viveva. Col suo carattere caotico e un po' confuso, questo romanzo si avvicina al dramma. Esso è composto di una serie di frammenti sconnessi, in cui compaiono, secondo l'estro dell'autore, alcuni tipi caratteristici della piccola borghesia berlinese: il sarto Mertens, suo figlio Scorpione, il lavorante Felice, Greta la cuoca e il burocrate Engelberto. Ciò che v'è di interessante in questo romanzo, che nello stile e nella forma riecheggia gli* Elisir del diavolo *di E. T. A. Hoffmann, è la critica della reazione prussiana, che Marx accompagna a quella dell'ambiente piccolo-borghese di Berlino. Sotto le sembianze del sarto e della sua famiglia "teutonica e cristiana", personaggi stupidi e gretti, egli mette in ridicolo gli sciovinisti tedeschi del suo tempo, che, avversari del liberalismo, si compiacevano di atteggiarsi a difensori della religione cristiana e delle tradizioni germaniche. Questa è la prima allusione politica contenuta nelle opere di Marx: essa prova che, conforme all'orientamento generale del suo pensiero, ricevuto dal padre e dai maestri, e accentuato dall'influenza che Gans esercitava allora su di lui, egli si era schierato risolutamente sin da quel momento a fianco dei democratici*

(1) Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 95 ss.

(2) Cfr. K. Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, prefazione, p. 9.

(3) Cfr. A Cornu op. cit. p. 108.

e dei liberali, nella lotta che essi conducevano contro i reazionari. Del resto, tre capitoli del romanzo erano dedicati ad episodi di questa lotta; nel primo egli criticava l'istituzione del maggiorascato, che il governo prussiano voleva restaurare in Renania per rafforzare il potere della nobiltà; negli altri due, attaccava la scuola storica del diritto, a cui rimproverava, come Gans, il suo orientamento reazionario e la sua tendenza a ridurre lo studio del diritto ad una esegesi filologica e storica, senza tener conto del suo elemento razionale » (4).

Questo romanzo umoristico segnala, tra l'altro, il mutamento dell'orientamento di Marx circa la religione. Se nei componimenti liceali essa era considerata più dal punto di vista antropologico che da quello teologico, ma vi era sostanzialmente rispettata, in alcuni capitoli di quest'opera i misteri *del cristianesimo sono invece già chiarissimamente ironizzati. Il* Verbo *finisce per avere la sua* emblematica espressione *nelle cosce della cuoca Greta; la terribilità del giudizio delle anime del* Dies Irae, *che assicura la beatitudine alle* oves *ed in* parte dextra, *viene annullata da una razionalistica* riduzione all'assurdo *dello spazio teologico e la trinità viene definita come una tripartizione di nullità. L'abbandono dell'idealismo da parte del giovane Marx coincideva con l'abbandono della mitologia teologica. Come scriveva, nella lettera sopra citata, al padre, « liberandomi dall'idealismo, che io, tra l'altro, avevo nutrito e comparato con quello fichtiano e kantiano, giunsi a cercare l'idea nella realtà stessa. Gli dei, che prima abitavano al di sopra della terra, ora ne diventavano il centro* » (5). *Di questa conversione dal cielo alla terra Prometeo ed Epicuro sarebbero stati ben presto i patroni.*

IL VERBO DI GRETA

« All'inizio era il Verbo, e il Verbo era vicino a Dio e Dio era il Verbo, e il Verbo si fece carne e abitò presso di noi, e noi vedemmo la Sua gloria ». Bel pensiero innocente! Ma per una concatenazione di idee Greta andò più lontano e credette che il Verbo abitasse nelle cosce; come Tersite, in Shakespeare, afferma che Aiace ha le viscere nella testa e l'intelletto nel ventre, lei, Greta, non Aiace, ne è convinta e lo assimila, come Verbo diventato carne, lei vedeva nelle cosce la sua emblematica espressione, lei vedeva la sua gloria, e decise... di lavarsele.

(Cfr. Karl Marx *Einige Kapitel aus Scorpion und Felix, Humoristischer Roman*, in *Scorpione e Felice*, La piramide, 1970, pp. 31-32.)

(4) Cfr. idem, p. 110. Sono state eliminate le note.
(5) Cfr. idem, p. 116. La lettera di Marx al padre del 10 novembre 1837 si trova nell'edizione K. Marx-F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, (MEGA), pubblicata fra il 1927 ed il 1932 sotto il patronato dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca, I, 1/2, pp. 215 ss.

VACUITÀ DELLO SPAZIO TEOLOGICO

« Ignoranza, abissale, ignoranza. » Perché (si riferisce a un capitolo precedente) il suo ginocchio si piegava troppo da una parte!, ma non si era certi. Chi può essere sicuro, chi può scoprire quale parte è la destra e quale la sinistra? E tu mortale, dimmi da dove viene il vento oppure se dio ha un naso, e ti dirò cos'è destra e cos'è sinistra. Null'altro che concetti relativi; è come mescolare follia e pazzia con la saggezza. Oh! Ogni nostra aspirazione è vana, la nostra nostalgia è un'illusione, finché avremo accertato cos'è destra e cos'è sinistra, dato che a sinistra metterà i capri e a destra gli agnelli. Se si volta e prende una direzione diversa perché di notte ha fatto un sogno, allora i malvagi staranno a destra e i santi a sinistra, secondo le nostre insignificanti vedute. Quindi precisami cos'è destra e cos'è sinistra e tutto il nodo della creazione si scioglierà, Acheronta movebo, io capirò con precisione dove andrà a sistemarsi la tua anima, e poi capirò ancora su quale gradino ti trovi tu adesso dato che apparirebbe miserabile quel rapporto originario; mentre la tua collocazione sarebbe determinata dal Signore, il tuo posto quaggiù può essere determinato dal volume della tua testa; mi vengono le vertigini; se comparisse Mefistofele sarei Faust, dato che è evidente che noi tutti siamo un Faust perché non sappiamo quale parte è la destra e quale la sinistra, perciò la nostra vita è un circo; corriamo intorno, cerchiamo da tutte le parti una via d'uscita finché cadiamo sulla sabbia e il gladiatore, precisamente la vita, ci uccide; dobbiamo avere un nuovo salvatore, dato che — mi rubi la salute, mi uccidi, tormentoso pensiero — non possiamo discernere la parte sinistra dalla destra, non sappiamo dove queste si trovino.

(Cfr. Karl Marx. *Einige Kapitel aus Scorpion und Felix, Humoristischer Roman*, in *Scorpione e Felice*, La piramide 1970, pp. 47-48).

L'INTUITIVA NULLITÀ DELLA TRINITÀ

A chi desidera acquisire un'idea intuitiva e non astratta della stessa, non mi riferisco all'Elena greca e neppure alla Lucrezia romana bensì alla Santissima Trinità, *non* posso consigliare di meglio che sognare *niente*, finché *non* si sia addormentato, ma al contrario, di vegliare nel Signore e di esaminare attentamente questo periodo, dato che in esso è compreso il concetto palese. Innalziamoci sino alla sua altezza che dista gradini dal punto in cui ci troviamo e che galleggia in alto come una nuvola, e ci si presenterà il gigantesco « *non* »; avviciniamoci alla sua metà e ci spaventeremo per l'enorme « *niente* »; quando scenderemo poi nella sua profondità, entrambi si concilieranno ancora armoniosamente nel « *non* » che

ci si presenterà dinanzi con una fiammeggiante eretta ed audace scrittura.

« *Non* », « *niente* », « *non* »,

questo è il concetto intuitivo della Santissima Trinità, ma chi potrebbe scoprire quello astratto, dato che: « chi sale su in cielo e ne discende? », « chi nelle sue mani tiene il vento? », « chi nella sua veste raccoglie l'acqua? », « chi ha fatto nascere tutte le terre del mondo? », « Come si chiama, e come si chiama suo figlio? Sai tu questo? » dice Salomone il saggio.

(Cfr. K. Marx, *Einige Kapitel aus Scorpion und Felix, Humoristischer Roman*, in *Scorpione e Felice*, La Piramide 1970, pp. 73-74.)

c) *La dissertazione di dottorato*

« *Kant e Fichte amavano innalzarsi verso regioni eteree, in cerca di un paese straniero; quanto a me, mi accontento di afferrare ciò che mi offre la strada* » (1). *Così ironizzava Marx, nel 1837, sulla posizione hegeliana, che, per lui, peccava di troppo realismo. Ma si trattava dell'ironia del vinto, poiché il pensiero hegeliano gli si andava presentando in maniera sempre più persuasiva, tanto che, avendo tentato di sintetizzare la propria* Weltanschauung *in un lungo dialogo filosofico intitolato* Cleante o del cominciamento e dello sviluppo necessario della filosofia *si trovò, alla conclusione di esso, « nelle braccia del nemico »* (2). *Infatti, i ventiquattro fogli del* Cleante *riguardavano « uno sviluppo filosofico-dialettico della divinità, che, come concetto in sé, si manifesta sotto forma di religione, di natura e di storia. La mia ultima frase era l'inizio del sistema di Hegel, e questo lavoro per il quale avevo dovuto assimilare in parte le scienze della natura, Schelling e la storia, e che mi era costato una pena infinita e che, mentre doveva essere una nuova logica, era scritto in modo così oscuro, che adesso stento io stesso a ripensarlo, questo figlio prediletto covato al chiaro di luna, mi conduce come una perfida sirena nelle braccia del nemico »* (3).

Tentò di sfuggire ad Hegel ritornando allo studio del diritto, ma poi finì per riprendere in considerazione l'intero sistema hegeliano, stimolato certamente anche dalle discussioni cui gli hegeliani del Doktorklub *lo invitavano, e la rilettura di Hegel fu tanto persuasiva che progettò di abbandonare gli studi di giurisprudenza per dedicarsi alla filosofia ed alla*

(1) Si tratta di un epigramma di Marx citato in A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 117.
(2) Cfr. idem, p. 118.
(3) Si tratta della lettera di Marx al padre del 10 novembre 1837 citata in ibidem.

carriera di insegnante universitario (4). *Ciò appare evidente anche dall'elenco dei corsi che Marx seguì nell'anno accademico '38/'39, dove le discipline storico-letterarie hanno la prevalenza su quelle giuridiche. Tra l'altro seguì un corso di Bruno Bauer su Isaia* (5). *Bruno Bauer era il personaggio principale del* Doktorklub, *insieme al Rutenberg ed al Köppen, e ben presto Marx affidò la sua formazione intellettuale più alle discussioni ed agli studi ispiratigli dall'ambiente del* klub *dei dottori — del quale stava diventando, nonostante i suoi vent'anni, uno dei membri più autorevoli — che dalle direttive accademiche. I frequentatori del* Doktorklub *erano quasi tutti laureati in teologia, in storia o in filosofia e* giovani hegeliani. *La figura di Bruno Bauer può ben rappresentare il tipo del* giovane hegeliano *di quel tempo.*

I Giovani hegeliani *costituivano la punta avanzata dello sviluppo che negli anni trenta aveva caratterizzato la scuola hegeliana dopo la morte del maestro (1831). Due importanti dispute contraddistinguono tale evoluzione: quella avvenuta in occasione della pubblicazione della tesi di dottorato di Feuerbach, dedicata a* La Ragione una, eterna e infinita *(1828), e dei* Pensieri sulla morte e l'immortalità *(1830) e quella suscitata dalla pubblicazione della* Vita di Gesù *(1835-36) di Davide Federico Strauss. Pur presentandosi come un seguace di Hegel, il giovane Feuerbach mostrava infatti già nella tesi di dottorato un considerevole distacco dal maestro, sostenendo — contrariamente ad Hegel — che la Ragione nella sua assolutezza non poteva considerarsi totalmente incarnata nel cristianesimo, che non era che una tappa della sua evoluzione. L'incompatibilità della Ragione hegeliana col cristianesimo veniva accentuata nei* Pensieri *in cui si poneva in contrasto il dogma dell'immortalità dell'anima con l'inevitabile mortalità dell'individuo secondo la concezione hegeliana. Dall'asserzione della mortalità individuale Feuerbach ricavava anche un programma d'azione per l'uomo che, a suo parere, veniva spinto dalla inevitabilità e radicalità della propria mortalità a progettare qualche cosa di infinito. Il primo quinquennio degli anni trenta vide svolgersi tutta una serie di polemiche, pro o contro l'immortalità individuale, che muovevano dagli scritti feuerbachiani e l'hegelismo più intransigente si andò caratterizzando, in polemica col protestantesimo ortodosso, prima come un panteismo e infine come un radicale ateismo* (6). *D'altra parte, nella sua* Vita di Gesù, *Strauss andava demolendo una delle tesi principali della* Filosofia della religione *di Hegel che « identificando il contenuto della religione con quello della filosofia, aveva sostenuto che solo una differenza di forma le separava, rivelando la religione per mezzo di simboli il contenuto razionale della filosofia. (...) Al contrario di Hegel, il quale sosteneva che nello*

(4) Come scriveva nella già citata lettera al padre.
(5) Cfr. A. Cornu, op. cit. p. 150.
(6) Cfr. per tutte queste dispute M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, pp. 23-26.

studio della religione cristiana si possono trascurare la realtà storica ed i racconti biblici ed evangelici per attenersi soltanto al loro contenuto simbolico, D. F. Strauss riteneva che questi racconti costituiscano l'essenziale della religione cristiana e vedeva nei Vangeli, non simboli filosofici, ma miti che hanno la loro origine nelle profezie messianiche e che traducono le aspirazioni profonde del popolo ebraico. Riprendendo la nozione di un dio impersonale, la cui esistenza si confonde con la storia dell'umanità, nozione implicitamente contenuta nella filosofia hegeliana e in particolare nella sua concezione dello Spirito assoluto e nella sua cristologia, Strauss, negando la realtà storica di Gesù, sosteneva che il Cristo, a cui egli non attribuiva che un valore simbolico, costituisce non la totalità, ma soltanto un momento essenziale della rivelazione divina, e che solo l'umanità intera dà, nel corso del suo sviluppo, un'immagine completa di Dio. Con questo libro, D. F. Strauss inferiva un grave colpo alla filosofia hegeliana. Infrangendo l'armonia istituita da Hegel tra la religione e la filosofia e stabilendo la diversità della loro essenza, Strauss distruggeva nello stesso tempo l'identità posta da Hegel tra l'evoluzione storica e lo sviluppo razionale e dimostrava che a fianco della verità razionale e logica esiste una realtà storica che non concorda necessariamente con la prima e che ad essa non è riducibile » ([7]).

Le polemiche che accolsero la pubblicazione dell'opera straussiana contrapposero gli ortodossi protestanti — che la presero a pretesto per rivendicare l'autonomia della dogmatica dall'indagine razionale e per sferrare un attacco contro l'hegelismo — agli ortodossi hegeliani che, per salvarla, rimproverarono a Strauss l'incomprensione della filosofia hegeliana. La corrente dei Giovani hegeliani *si formò proprio nel corso di queste dispute e lo stesso Strauss li definì* sinistra hegeliana, *contrapponendoli alla conservatrice destra hegeliana. È stato osservato che le due fazioni della medesima scuola si caratterizzavano per la diversa interpretazione data della hegeliana proclamazione della convergenza del* reale *e del* razionale. *La* destra hegeliana *infatti dava a questa convergenza un significato conservatore di qualsiasi situazione ed istituzione che, per essersi storicamente attuata, era razionale ed in conseguenza considerata non toglibile. La* sinistra hegeliana, *mostrando la carenza di razionalità di situazioni ed istituzioni storiche decrepite, ne proponeva invece il toglimento proprio in nome di una adeguazione del* reale *al* razionale. *È certo che il libro di Strauss aveva — a questo proposito — avuto il merito di sollevare il tema della disarticolazione della storia dalla ragione. Bruno Bauer — anch'egli teologo come Strauss — si segnalò fra gli oppositori de* La vita di Gesù *e nella sua* Critica del Vangelo secondo San Giovanni *(1840) come nella* Critica dei Sinottici *(1841) non accettò né il punto di vista hegeliano né quello straussiano ma « si propose di dimostrare che la comunità cristiana, lungi dall'aver incarnato nel Cristo il dogmatismo messianico, aveva espresso in lui i propri pensieri e le proprie aspirazioni. Studiando i Vangeli nei loro rapporti con la filosofia ad essi contemporanea, dimostrava che, come le dottrine filosofiche di quel tempo — l'epicureismo, lo stoicismo, lo scetticismo — essi erano il prodotto della "coscienza infelice", dello spirito oppresso che nella miseria spirituale e morale nata dalla decadenza del mondo antico, si era ripiegato su se stesso per salvaguardare la propria libertà. Considerando i Vangeli come un momento particolare dello sviluppo della Coscienza universale, B. Bauer attribuiva ad essi, come a tutte le creazioni di questa Coscienza, soltanto un'importanza e una funzione storiche limitate, e negava così alla religione cristiana il valore assoluto ed eterno cui essa pretende e che Hegel le aveva riconosciuto. Da questa critica dei Vangeli, B. Bauer traeva una dottrina dell'azione, la filosofia critica, che sarebbe servita come arma di combattimento ai Giovani Hegeliani. Nell'evoluzione generale del mondo, asseriva Bauer, ciò che importa è la Coscienza, cioè lo Spirito giunto all'Autocoscienza, e non la sostanza, cioè la forma che la Coscienza assume nel corso del suo sviluppo. (...) Non appena la Coscienza si realizza in una sostanza e assume in essa una forma definita, determinata, questa forma costituisce per lei un limite, un impedimento da cui deve liberarsi per poter progredire. (...) Qui si inserisce l'opera della Critica, strumento essenziale del progresso che, con la sua analisi dei dogmi e delle istituzioni, elimina dal reale gli elementi irrazionali e determina così lo sviluppo incessante della Coscienza universale. L'azione di questa Critica, secondo B. Bauer, doveva tendere essenzialmente a liberare lo Spirito dalla religione cristiana, che dopo aver trasformato il mondo antico dando un valore preminente alla personalità umana, era divenuta, con la sua fedeltà ai dogmi, cioè ad una forma definita, una sostanza determinata dello Spirito, un ostacolo allo sviluppo della Coscienza* » ([8]). *La dissoluzione del sistema hegeliano era, d'altra parte, proseguita da Feuerbach che, nel* Per la critica della filosofia hegeliana *del 1838, opponeva allo Spirito di Hegel la* natura *che, nella sua concretezza, è ben altro che una mera alienazione dello Spirito, come Hegel asseriva, e d'altra parte criticava la pretesa assolutezza della filosofia hegeliana mostrandone la genesi e l'irrimediabile determinatezza storiche. Come il cristianesimo — asseriva Feuerbach — aveva mistificato come assoluto il proprio messaggio ma la storia l'aveva smentito mostrandone la limitatezza nel tempo, così avviene per la filosofia hegeliana che, lungi dall'essere l'epifania assoluta della Ragione è, invece, l'*assoluta alienazione che la ragione fa di se stessa ([9]).

*Bisogna dunque abbandonare l'Idea hegeliana e ritornare all'*umana

([7]) Cfr. A. Cornu *Karl Marx e il pensiero moderno*, Einaudi 1949, pp. 116-117.

([8]) Cfr. idem, pp. 120-123.

([9]) Cfr. L. Feuerbach *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi 1946, p. 19.

sostanza, *all'*essere sensibile, *alla totalità della natura alla quale l'uomo si deve integrare. E il tema del recupero umanistico dell'uomo sarebbe stato presto al centro del capolavoro di Feuerbach*: L'essenza del cristianesimo *(1841).*

Fu la dissoluzione di una grande filosofia sistematica come quella hegeliana, di cui fu partecipe testimone e di cui conobbe e discusse gli autori, che probabilmente attirò l'attenzione del giovane Marx sulla situazione verificatasi nell'antichità a proposito dello sgretolamento della filosofia aristotelica ed è probabile che le ricerche che andò conducendo in vista della stesura della Dissertazione di dottorato — *che finì per riguardare la* Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro — *fossero sollecitate appunto dall'analogia fra le lotte delle scuole post-aristoteliche e le polemiche delle scuole post-hegeliane.*

Le ricerche marxiane sulla storia della filosofia epicurea, stoica e scettica iniziano nel 1838-39 e si concretano, nei primi mesi del 1841, nella Dissertazione di dottorato, *approvata nell'aprile dello stesso anno dall'università di Jena cui — per ragioni politiche — si era rivolto, trascurando Berlino.*

Quasi tutti i principali motivi che caratterizzano le discussioni della sinistra hegeliana *fra la fine degli anni trenta e gli inizi degli anni quaranta si ritrovano anche nella* Dissertazione *di Marx. Rilevanti sono, in essa, infatti i temi dell'*inconciliabilità di filosofia e religione *con la conseguente* esaltazione dell'ateismo *e della irrimediabile* mortalità *dell'uomo, la denuncia dell'*alienazione religiosa *e la discussione del* rapporto mondo-filosofia.

Nella dissertazione *emergono soprattutto due tendenze: da una parte Marx mostra di condividere in prima persona la polemica dei* Giovani hegeliani, *sferrando un deciso attacco alla religione. L'insussistenza delle critiche di Plutarco ad Epicuro e l'inconciliabilità di teologia e filosofia sono i temi che collegano la ricerca di Marx al punto di vista dei* Giovani hegeliani *e soprattutto di Bauer in questa prima parte della* Dissertazione.

L'altra parte, interpretando la filosofia epicurea come una filosofia dell'autocoscienza, *tende a porre in luce le personali vedute filosofiche di Marx che — come per parecchi rappresentanti della sinistra hegeliana — riguardano principalmente il problema dei rapporti della filosofia col divenire storico.*

Di Epicuro Marx apprezza soprattutto la giustificazione dell'ateismo e la lotta contro la superstizione religiosa, nonché il sereno atteggiamento di fronte alla malattia e alla morte. Invano Plutarco oppone all'imperturbabilità epicurea che solo la venerazione per dio allontana i mali dall'uomo, poiché, secondo Marx, il più gran male dell'uomo è proprio l'alienazione in dio della sua propria essenza ([10]). *Come è noto, per Epicuro*

([10]) Per tutto ciò cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., pp. 200 ss.

gli dei esistevano, ma nella più completa indifferenza per l'uomo e il suo destino. Pertanto l'atteggiamento dell'epicureo nei riguardi del divino non era praticamente diverso da quello dell'ateo. Per Epicuro — per la filosofia, *per la* ragione — *fra le divinità della* coscienza religiosa *e l'*autocoscienza *umana non v'è alcuna differenza. Marx, negli* appunti preliminari (Vorarbeiten) *della propria* Dissertazione, *prende a modello della volgare* coscienza religiosa *quel Plutarco che tante gratuite accuse aveva rivolto ad Epicuro — modello della* coscienza razionale *o filosofica — e dimostra, col ricorso ad un'argomentazione dialettica, che la* verità *della* coscienza religiosa *è, in realtà, il suo opposto, la terrestre* coscienza epicurea. *Infatti i* predicati *che per la* coscienza religiosa *costituiscono la divinità non sono che gli stessi predicati che determinano l'*autocoscienza *umana. Ciò che nell'esperienza religiosa viene divinizzato « è l'individualità indiata, come tale, liberata dai suoi abituali affanni, vale a dire il* saggio *di Epicuro con la sua* atarassia ». *Non è possibile — effettivamente — distinguere, nella coscienza religiosa, la divinità dalla gioia dell'individuo che se ne sente pervaso: « non si tratta di un godimento separato, ma della sicurezza che Dio non è nulla di scisso, ma che ha questo contenuto, di gioire della gioia dell'individuo (...) di essere addirittura nella determinazione dell'individuo che gioisce ». Se questo è vero, « il godimento individuale è considerato cosa divina, ciò che per l'appunto è epicureo ». Se si va — cioè — a vedere che cosa sta* effettualmente *(e non quel che ritenga di essere) la* coscienza religiosa, *si vedrà che essa non differisce dalla* coscienza atea, *tranne che per l'*alienazione *in dio che essa va compiendo delle caratteristiche aspirazioni dell'*autocoscienza umana. *L'*autocoscienza umana *aspira a quella pace, a quella imperturbabilità che Epicuro chiama* atarassia. *La divinità della* coscienza religiosa *non è — nella sua beatitudine — quella stessa atarassia che, per via della traslazione antropomorfica operata dall'*alienazione religiosa, per la coscienza religiosa « *aleggia sopra le teste come una coscienza universale* », *vale a dire come dio? Lo dimostra il fatto che « la sua manifestazione è la voluptas sensibile, come in Epicuro ». E così come non è distinguibile dio dalla gioia che in sua presenza prova l'individuo religioso, altrettanto non è distinguibile dalla paura per la morte e per l'incerto futuro che questo stesso individuo prova: « La paura per il futuro (...) viene qui inserita nella lontana coscienza di Dio, viene considerata come una situazione che in lui già preesiste, ma soprattutto come minaccia, pertanto appunto come nella coscienza individuale ». Nella relazione con la* coscienza religiosa *in apprensione per i propri peccati « Dio non è altro che l'insieme di tutte le conseguenze che possono avere azioni empiriche cattive ». D'altra parte, se si considera il tradizionale predicato della suprema bontà di Dio, « il senso filosofico dell'affermazione che Dio è* capo dei buoni *(...) è che questo non è un predicato di Dio, ma che l'idea del bene è la divinità stessa ». La traslazione dall'umana al divino,*

*dall'*autocoscienza *a* dio, *che è essenziale all'alienazione religiosa, è dunque, sostanzialmente, un* rovesciamento *di* soggetto *e* predicato, *nel quale il vero* soggetto *(nell'esempio, l'*idea del bene*) assume la falsa sembianza di* predicato *di dio. La considerazione dell'*alienazione *sotto il profilo dello scambio* soggetto-predicato *non è casuale nel Marx delle* Vorarbeiten, *che, infatti, annota, più oltre* [11]: *« Nel pensiero corrente vi sono sempre predicati astratti disponibili, che vengono separati dal soggetto. Tutti i filosofi hanno trasformato tali predicati in soggetti ». In realtà la relazione con dio della* coscienza religiosa *non è che « antropomorfica e priva di concetto » ed effettivamente le prove dell'esistenza di dio altro non sono — come Marx dimostrerà più innanzi — che « prove dell'autocoscienza umana ».*

Si tratta — com'è evidente — di un'interpretazione dell'alienazione religiosa che — soprattutto per quanto riguarda l'argomentazione del rovesciamento soggetto-predicato *— più che dipendere dal Feuerbach de* L'essenza del cristianesimo *lo anticipa genialmente. Infatti — come ha osservato giustamente il Sabetti* [12] *— bisogna tener conto del fatto che la* Dissertazione *marxiana « fu presentata all'Università di Jena nel marzo del 1841, prima che il Feuerbach pubblicasse, nel novembre a Lipsia, il suo lavoro ». In particolare, poi, le* Vorarbeiten *che comprendono le argomentazioni sopra riportate risalgono al 1839 e precedono — dunque — di parecchio tempo il capolavoro feuerbachiano. Ciò dimostra la sostanziale* indipendenza *del primo Marx da Feuerbach, anche se è vero — come ha osservato il Sabetti* [13] *— che « quel legare la religione ad un'esigenza psicologica corrispondente ad uno stadio ancora infantile dell'uomo, all'egoistico amore per la propria individualità, per la propria particolare persona, che lo porta a crearsi un dio a sua immagine e somiglianza e un al di là nel quale si perpetui la sua individualità (...); quel richiamarsi ad una maggiore consapevolezza del proprio umano destino che comporta per l'uomo un maggiore impegno nella sua azione quotidiana, nel suo essere nel mondo e per il mondo, sono temi questi che abbiamo trovato, in parte almeno, nello Strauss, ma che soprattutto il Feuerbach svilupperà nella sua* Essenza del cristianesimo *». Questa consonanza di temi non comporta tuttavia — e ciò è da sottolineare — una dipendenza del primo Marx dalla* Weltanschauung *feuerbachiana e quindi dal* materialismo volgare *e dalla concezione dell'*uomo-essenza *ad essa intrinseci. Sicché conviene ammettere — con Karl Korsch* [14] *— che, « se forse si può dire di Engels, il quale molto aveva sofferto nella casa paterna sotto l'oppressiva religiosità pietistica del Wuppertal, che egli è venuto dalla*

(11) Cfr. MEGA cit. I, 1, p. 119, Berlino 1927. Tradotto in *Marx vivo*, Mondadori 1969, I, p. 222).
(12) Cfr. A. Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico*, La nuova Italia 1962, p. 108.
(13) Cfr. idem, pp. 108-109.
(14) Cfr. K. Korsch *Karl Marx*, Laterza 1969, pp. 191-192.

critica dei vangeli dell'hegeliano David Friedrich Strauss a Hegel, e da questi, attraverso Feuerbach, al materialismo filosofico, per un Marx che usciva da un ambiente liberale, la strada ancora più lunga, per la quale arrivava, al di là della filosofia di Democrito ed Epicuro, al di là dei materialisti del secolo XVII e XVIII, e finalmente attraverso un autonomo confronto critico con Hegel al suo materialismo, sin dall'inizio significava innanzitutto la strada a una politica rivoluzionaria materialistica (...). In questa situazione la rottura materialistica, che Feuerbach aveva raggiunto con L'Essenza del Cristianesimo *(1841) e le* Tesi provvisorie per la riforma della filosofia *(1842), contro l'idealismo teologico e quindi contro il suo protettore, l'idealismo filosofico, non poteva avere per Marx lo stesso significato decisivo che ha avuto per Engels e per gli Strauss, Bruno Bauer ecc., che, vita natural durante, non uscirono fuori dalla fase della critica della religione ».*

*Indipendentemente da Feuerbach, il primo Marx aveva potuto trovare in Hegel — già totalmente letto e discusso — i fondamenti per l'elaborazione della propria teoria dell'alienazione religiosa. Nell'*Estetica *hegeliana non si trova scritto — per esempio — che, « secondo verità, le eterne potenze dominanti sono immanenti all'Io dell'uomo, costituendo il lato sostanziale del suo carattere; ma, in quanto concepite nella loro stessa divinità come individui e quindi come esclusivi, entrano immediatamente in un rapporto esteriore con il soggetto » [15]? Del resto la tematica dell'alienazione religiosa è ampiamente trattata nella hegeliana* Fenomenologia dello spirito, *alla quale sembra essersi ispirato —* mutatis mutandis *— lo stesso Feuerbach de l'*Essenza del Cristianesimo. *Contro certi fantasiosi interpreti di Marx che, collegando il Marx che giunge sino alla* Ideologia tedesca *all'*umanismo *feuerbachiano, vorrebbero contrapporlo — come* ideologo *— al Marx* maturo, *le pagine delle* Vorarbeiten *sulla* alienazione religiosa *presentano dunque una rilevante carica demistificante ed è per questo che se ne è voluta dare qui la traduzione.*

Sulle tradizionali prove *dell'esistenza di dio Marx si sofferma in una nota su Plutarco, nella quale, trattando della* prova ontologica *e della discussione kantiana relativa ad essa, mostra già un'originale veduta sui reciprocamente demistificantisi rapporti che intercorrono fra* religione *ed* economia. *Come è noto, Kant, nella* Logica trascendentale *della* Critica della ragion pura, *aveva definito « misera tautologia » supporre « un'esistenza come appartenente alla possibilità », onde confutare la tesi tradizionale secondo la quale al perfettissimo fra gli esseri possibili (dio) non poteva mancare l'esistenza, considerata appunto una delle perfezioni.*

Ed a questo proposito aveva formulato il famoso esempio dei cento talleri: *« Cento talleri reali non ammontano a nulla più di cento talleri*

(15) Cfr. G. W. E. Hegel *Estetica*, edizione italiana a cura di N. Merker, Einaudi 1967, p. 253.

possibili (...). Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità) » [16]. *Per Marx l'esempio di Kant è infelice, poiché, a suo avviso, i* cento talleri, *in quanto* moneta *non hanno una realtà in sé ma — proprio come dio — nella* rappresentazione *che di essi si fa una determinata società, attribuendo loro un* valore *che invece altre società possono non attribuirgli, proprio come accade che la religione di un paese non riconosca gli dei di un altro paese. Sia la realtà di dio che la realtà del denaro dipendono, cioè, da un conferimento di valore che solo l'uomo che vive in società è in grado di attuare. L'uomo, in ambedue i casi, si proietta antropomorficamente in quei valori e da ciò dipende la loro « oggettività ». Si tratta — come è evidente — di un reciproco smascheramento di categorie della teologia e dell'economia che Marx qui mostra — secondo un procedimento cui sarà fedele fino al* Capitale *nonostante gli inevitabili arricchimenti ed approfondimenti — come* alienazioni *dell'uomo vivente in comunità.*

La seconda parte della Dissertazione *riguarda, tra l'altro, il tema del* rapporto mondo-filosofia. « *Nella storia del mondo vi sono dei momenti fondamentali, in cui esso acquista un carattere razionale, e in cui la filosofia, identificandosi con esso, assume il carattere di una totalità concreta. Questi momenti trovano la loro espressione nei massimi sistemi filosofici, come quelli di Aristotele e di Hegel. Nel corso dello sviluppo storico, questa unità del razionale e del reale è distrutta ogni volta che il mondo diventa irrazionale. Avviene allora una rottura tra il reale e il razionale, tra il mondo e la filosofia; e la filosofia separata dal mondo, si trasforma in una totalità astratta. Tale opposizione tra la filosofia e il mondo, caratteristica del periodo postaristotelico, in cui erano nate le dottrine dell'autocoscienza, caratterizzava, secondo Marx, anche il periodo posthegeliano, in cui la filosofia della Sinistra hegeliana si contrapponeva di nuovo al mondo come filosofia dell'autocoscienza. La separazione tra filosofia e mondo poneva, a suo avviso, il problema del ritorno alla loro unità, alla loro riconciliazione, che avrebbe avuto l'effetto di armonizzare lo sviluppo storico concreto con lo sviluppo razionale. Senonché egli riteneva che ciò non si potesse realizzare mediante un compromesso, un accomodamento, perché ogni tentativo di compromesso, di accomodamento tra contrari può solo ostacolare lo sviluppo dialettico della storia. Al contrario, l'opposizione tra filosofia e mondo deve acuirsi per diventare feconda, perché solo così può nascere la rivoluzione, la trasformazione profonda della filosofia e del mondo, che ristabilirà tra di loro una sintesi armonica* » [17]. *Nelle epoche della dissoluzione delle grandi filosofie organiche si possono dunque assumere due diversi atteggiamenti nei confronti della realtà: o ritirarsi da essa nel foro interiore della coscienza, rinunciando all'azione; oppure tendere ad agire nel mondo per trasformarlo. In questo caso la filosofia mira a divenire azione. Allora « nel suo desiderio di trasformare il mondo, la filosofia, cessando di essere placida luce, diventa fiamma divorante, e assume, come volontà che si contrappone al mondo, un carattere di totalità astratta, che peraltro va perdendo, via via che trasforma il mondo stesso. Infatti, nella misura in cui il mondo, tornando ad essere razionale, assume un carattere filosofico, la filosofia, reintegrandosi in esso, cessa di essere una totalità astratta e ridiventa totalità concreta; e quindi la sua realizzazione coincide con la sua negazione come filosofia in sé* » [18]. *È a questo carattere dialettico del rapporto mondo-filosofia che si può collegare quella pagina dei* lavori preparatori *per una* Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica *che Marx stese nello stesso periodo della* Dissertazione *e che accanto alla ribadita inconciliabilità fra filosofia e religione — qui simboleggiate da Socrate e da Cristo — contiene un elogio della dialettica* (corrente travolgente che spezza la molteplicità e i suoi limiti, che abbatte le figure autonome) *che è* morte *e nello stesso tempo* tramite della vitalità, *che sarà suggestivo ritrovare —* mutatis mutandis *— nel famoso passo del* Poscritto *al* Primo libro *del* Capitale.

(16) Cfr. I. Kant *Critica della ragion pura*, Laterza 1948, n. 485.
(17) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., pp. 204-205.

INCONCILIABILITÀ DI FILOSOFIA E RELIGIONE

(...) Gli esperti sanno che per l'argomento di questa trattazione non v'è alcun lavoro preparatorio in qualche modo utilizzabile. Le chiacchiere che hanno fatte Cicerone e Plutarco sono state ripetute fino ad oggi. Gassendi, che liberò Epicuro dall'interdetto col quale lo avevano colpito i Padri della Chiesa e tutto il Medioevo, l'età dell'irrazionalità in atto, non è che un momento interessante. Egli si studia di trovare un accomodamento della sua coscienza cattolica con la sua cultura pagana e di Epicuro con la Chiesa: fatica, invero, vana.

È come se si volesse gettare sul corpo serenamente florido della greca Laide una cristiana tonaca monacale. Dalla filosofia di Epicuro Gassendi impara piuttosto che saperci erudire intorno alla medesima. Si consideri questa trattazione solo come premessa di uno scritto più ampio, nel quale esporrò specificatamente il ciclo delle filosofie epicurea, stoica e scettica nei loro nessi con tutta la speculazione greca. (...)

Se come appendice è stata aggiunta una critica della polemica plutarchea contro la teologia di Epicuro, ciò è avvenuto perchè questa polemica non è qualche cosa di isolato, ma è la rappresentante di una specie, in quanto illustra molto efficacemente il rapporto dell'intelletto teologizzante con la filosofia.

In questa critica non si accenna, tra l'altro, a quanto falsa sia la posi-

(18) Cfr. idem, p. 207.

zione di Plutarco in generale quando trae la filosofia davanti al tribunale della religione. Basti su ciò, invece di qualunque ragionamento, un passo di Davide Hume: « È certamente una specie di ingiuria per la filosofia quando la si costringe, essa la cui sovranità dovrebbe essere riconosciuta dappertutto, a difendersi in ogni questione a causa delle conseguenze cui conduce, ed a giustificarsi presso ogni arte ed ogni scienza che da essa prenda scandalo. Il pensiero corre qui ad un re che venga accusato di alto tradimento verso i suoi sudditi ». La filosofia, fintanto che una goccia di sangue ancora pulserà nel suo cuore assolutamente libero, dominatore dell'universo, griderà sempre agli avversari con Epicuro: « *Empio non è colui che nega gli dei del volgo, ma colui che attribuisce agli dei i sentimenti del volgo* » (1). La filosofia non fa mistero di ciò. La confessione di Prometeo: « *A dirti in breve, io tutti aborro i numi* » (2) è la sua propria confessione, la sentenza sua propria contro tutte le divinità celesti e terrestri che non riconoscono come suprema divinità l'autocoscienza umana. Nessuno può starle a fianco. Alle tristi lepri marzoline, che gioiscono della apparentemente peggiorata condizione civile della filosofia, essa replica quanto Prometeo replica al servo degli dei Ermete: « *Io, t'assecura, / non cangerei la mia misera sorte / con la tua servitù. Meglio d'assai / lo star qui ligio a questa rupe io stimo, / che fedel messaggero esser di Giove* » (3); Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico.

(Da Karl Marx *Dissertazione di dottorato, Prefazione,* in appendice ad A. Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico*, La nuova Italia 1962, pp. 331-334).

DIO NON ESISTE CHE COME RAPPRESENTAZIONE DELL'UOMO

« Debole però non è quella ragione che non conosce un Dio obiettivo, ma quella che vuole conoscerne uno » (Schelling, *Phil. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in *Philosophische Schriften*, Vol. I, Landshut, 1809, p. 17, Brief II). Sarebbe da consigliare al signor Schelling soprattutto di riflettere ulteriormente sui suoi primi scritti. Così, per esempio, nello scritto sull'Io quale principio della filosofia si legge: « Si supponga, per esempio, che Dio, in quanto concepito quale oggetto, sia fondamento reale del nostro essere. Egli cade in tal modo, in quanto oggetto, nella sfera stessa della nostra volontà, e non può quindi costituire per noi il punto ultimo cui è sospesa questa sfera tutta » (loc. cit. p. 5). Noi richiamiamo in definitiva il signor Schelling al finale della sua sopra citata lettera: « È tempo di annunziare all'umanità migliore la libertà degli spiriti, e di non tollerare più a lungo che essa pianga la perdita delle sue catene »

(1) Nell'originale viene dato il testo greco.
(2) Idem. Traduzione italiana del Bellotti.
(3) Idem. Traduzione italiana del Bellotti.

(loc. cit. p. 129). Se di far questo era tempo già nell'anno 1795, come non dovrebbe esserlo nell'anno 1841? Cogliendo qui l'occasione di menzionare un tema divenuto quasi famigerato, le prove dell'esistenza di dio, osserviamo che Hegel ha completamente rovesciata, vale a dire rigettata, questa prova teologica per giustificarla. Che razza di clienti son quelli che l'avvocato non può strappare alla condanna altrimenti che ammazzandoli? Hegel interpreta, per esempio, la deduzione di dio dal mondo in questa maniera: « Poiché il contingente non è, dio o l'Assoluto esiste ». Ma la prova teologica suona invece: « Poiché il contingente realmente è, dio esiste ». Dio è la garanzia del mondo contingente. S'intende che con questo è detto anche il contrario.

Le prove dell'esistenza di dio non sono che *vuote tautologie.* La prova ontologica, per esempio, non significa altro che: « Ciò che io mi rappresento realmente (*realiter*) è una rappresentazione reale per me ». Ciò agisce su di me; ed in questo senso *tutti gli dei,* sia quelli pagani, sia quelli cristiani, hanno posseduto una esistenza reale. Non ha dominato l'antico Moloch? Non è stato l'Apollo delfico una potenza reale nella vita dei Greci? Qui non significa nulla neanche la critica di Kant. Se uno pensa di possedere cento talleri, se questa non è per lui una qualunque rappresentazione soggettiva, se egli crede in essa, i cento talleri immaginati hanno per lui lo stesso valore di cento talleri reali. Egli farà, per esempio, dei debiti su questo suo dato immaginario, egli *agirà così come hanno agito gli dei, su cui l'umanità tutta ha fatto dei debiti.* L'esempio di Kant avrebbe potuto dunque rafforzare la prova ontologica. Dei talleri reali hanno la stessa esistenza degli dei immaginati. Ha forse un tallero reale esistenza al di fuori della rappresentazione, sia pure di una rappresentazione universale, o, per dir meglio, comune degli uomini? Portate della carta moneta in un paese in cui quest'uso della carta non si conosce, ed ognuno riderà della vostra soggettiva rappresentazione.

Recatevi con i vostri dei in un paese dove sono adorati altri dei, e vi si dimostrerà che siete vittime di immaginazioni ed astrazioni. E con ragione. Chi ai Greci antichi avesse portato un dio migratore avrebbe trovato la prova della non esistenza di questo dio, ché per i Greci esso non esisteva. *Ciò che un determinato paese è per determinati dei stranieri è il paese della ragione per dio in generale: una regione nella quale la sua esistenza cessa.* Oppure le prove dell'esistenza di dio non sono altro che *prove dell'esistenza dell'autocoscienza essenziale all'uomo, logiche esplicazioni della medesima.* Valga d'esempio la prova ontologica. Quale essere è in maniera immediata nell'atto in cui è pensato? L'autocoscienza. In questo senso tutte le prove dell'esistenza di dio sono prove della sua *non-esistenza,* confutazioni di tutte le rappresentazioni di un dio. Le prove effettive dovrebbero suonare invece: « Poiché la natura è organizzata male, dio è »; « Poiché vi è un mondo irrazionale, dio è »; « Poiché il pensiero non è, dio è ». Ma che cosa vuol dire questo se non che *per colui*

secondo il quale il mondo è irrazionale, per colui che, perciò, è egli stesso irrazionale dio esiste? o che l'irrazionalità è l'esistenza di dio? (...).

(Da Karl Marx: dalla nota 9 al capitolo I della parte I dell'*Appendice* della *Differenza tra le filosofie naturali di Democrito e di Epicuro in generale*, dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1845, in A. Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico*, La nuova Italia 1962, pp. 414-416).

CRITICA DELLA POLEMICA DI PLUTARCO CONTRO EPICURO (*)

LA RELAZIONE DELL'UOMO CON DIO

1° *La paura e l'essere aldilà*

Più valida delle precedenti futili obiezioni morali di Plutarco è la sua polemica contro la teologia epicurea, non grazie a se stessa, ma perché in essa si mostra come la coscienza volgare, ponendosi completamente sul terreno epicureo, abbia semplicemente timore di fronte all'aperta coerenza filosofica. E a questo proposito occorre aver sempre sutt'occhio che a Epicuro non importa né la voluptas (1), né la certezza sensibile né qualche altra cosa, ma solo la libertà e l'indipendenza dello spirito. La paura di Dio — nel senso di Epicuro — Plutarco non la intende assolutamente, non capisce come la coscienza filosofica brami liberarsene. L'uomo volgare non riesce ad intendere ciò. Plutarco ricava quindi per noi dall'empiria degli esempi triviali di quanto poco spaventosa sia per il volgo tale credenza.

Plutarco — in antitesi ad Epicuro — considera anzitutto la fede in Dio del volgo (2) e dice che da un lato questa tendenza in esso assume la forma della paura, vale a dire che la paura sensibile è l'unica forma sotto la quale egli può concepire l'angoscia dello spirito libero nei confronti di un essere personale onnipotente che in sé assorbe la libertà e pertanto la bandisce. Ora egli dice: *Coloro che lo temono come un potente benigno coi buoni e terribile coi cattivi, con quell'unico timore — che li mette in condizione di non esigerne altri — si liberano dal compiere ingiustizia, reprimendo in sé la malvagità che lentamente va spegnendosi, sicché ne vengono turbati molto meno di chi ad essa indulge, osa scelleratezze e tosto viene colto da timore e da pentimento* (3).

Si proteggeranno dunque costoro dal male con questa paura sensibile, come se questa paura immanente non fosse di per sé il male? Che cos'è dunque il nocciolo del male empirico? Che il singolo si isola nella sua natura empirica contro la sua natura eterna; ma questo non è come se escludesse da sé la sua natura eterna e la considerasse, nella forma del persistere della singolarità in sé, nell'empiria, come un dio empirico, fuori di sé?

Oppure l'accento deve essere posto sulla forma della relazione? Allora Dio è colui che punisce il malvagio e che è clemente col buono, cioè il male è qui ciò che per l'individuo empirico è male ed il bene è ciò che per l'individuo empirico è bene; da dove altrimenti deriverebbero questa paura e questa speranza, dal momento che ciò che importa all'individuo è ciò che per lui è bene e male? In questa relazione Dio non è altro che l'insieme di tutte le conseguenze che possono avere azioni empiriche cattive.

La paura che, mediante il bene che l'individuo empirico si procura con cattiva azione, possano accadere mali più grandi e possa sfuggire un bene maggiore, non è il motivo per il quale egli non fa il male, sicché la continuità del suo benessere non venga turbata dalla immanente possibilità che gli venga strappato? Non è ciò quanto Epicuro insegna in poche parole: agisci schiettamente e seriamente per non avere la perpetua paura di essere punito?

Questa immanente relazione dell'individuo con una *atarassia* (4) viene ora posta come la relazione con un Dio che è fuori di lui, il quale tuttavia di nuovo non ha alcun contenuto all'infuori appunto di questa *atarassia* (5) che è qui la continuità del benessere. La paura per il futuro, questa situazione di innocenza, viene qui inserita nella lontana coscienza di Dio, viene considerata come una situazione che in lui già preesiste, ma soprattutto come minaccia, pertanto appunto come nella coscienza individuale.

2° *Il culto e l'individuo*

In secondo luogo Plutarco afferma che questa tendenza verso Dio concede anche la voluptas. Più innanzi egli racconta che vecchi, donne, mercanti e re godono delle festività religiose. È da considerare un po' più da vicino come Plutarco descrive questa gioia, questa voluptas. Anzitutto egli asserisce che l'anima è sommamente libera da tristezza, paura e preoc-

(*) Di queste pagine — tratte dalle *Vorarbeiten* (Cfr. MARX/ENGELS Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 1 Ertseralbband, Frankfurt A. M. 1927 pp. 110-118) — che costituiscono la quasi totalità della marxiana *Critica della polemica di Plutarco contro Epicuro* del 1839, non esisteva traduzione italiana. Si chiede venia per le eventuali imprecisioni della presente, che cerca di rendere un testo spesso oscuro e comunque non progettato per la pubblicazione.

(1) Il piacere.

(2) Marx dà il termine in greco.

(3) Marx dà il testo greco di Plutarco e la corrispondente traduzione latina (Plut. ib. 1101 Didot pp. 1347, 5, 11).

(4) Imperturbabilità. Marx dà il termine in greco.

(5) Idem.

cupazione quando Dio è presente. Dunque la presenza di Dio si configura come libertà dell'anima da tristezza, paura e preoccupazione. Questa libertà si palesa in giubilo sfrenato, poiché questa è la positiva manifestazione di questo stato dell'anima individuale. Inoltre: l'accidentale diversità della situazione individuale viene esclusa in questa gioia. Si tratta dello svuotamento dell'individuo dalle sue ulteriori determinazioni, l'individuo come tale si determina in questa festa sacra e questa è una determinazione essenziale. Infine non si tratta del godimento separato, ma della sicurezza che Dio non è nulla di scisso, ma che ha questo contenuto: di gioire della gioia dell'individuo, contemplandola benevolmente, di essere addirittura nella determinazione dell'individuo che gioisce. Ciò che qui viene dunque divinizzato è l'individualità indicata come tale, liberata dai suoi abituali affanni, vale a dire il *saggio* ([6]) di Epicuro con la sua *atarassia.* Ciò che qui viene venerato è l'inesistenza di Dio in quanto Dio e la sua esistenza in quanto gioia dell'individuo. Oltre ad essa questo Dio non ha nessun'altra determinazione.

Sì, la forma effettuale sotto la quale si presenta qui questa libertà dell'individuo è lo spirito, cioè il singolo, il sensibile, lo spirito che prima era turbato. Questa *atarassia* aleggia perciò sopra le teste come una coscienza universale: ma la sua manifestazione è la voluptas sensibile, come in Epicuro, solo che là è totale coscienza della vita ciò che qui è stato vivente del singolo; su questo fondamento in Epicuro la singola manifestazione è più uniformemente valevole e più animata della sua anima, vale a dire l'*atarassia*, mentre là quest'elemento si dissolve maggiormente nella singolarità e si mescolano ambedue immediatamente, sicché anche immediatamente si dividono. Infelice è dunque la definizione del divino che Plutarco oppone ad Epicuro e quando, per fare ancora un'osservazione, Plutarco dice che i re non si rallegrano tanto per i loro publicis conviviis et viscerationibus ([7]) quanto per i banchetti sacrificali, questo non significa altro che là il godimento viene considerato qualche cosa di umano, di accidentale, qui invece qualche cosa di divino, il godimento individuale è considerato cosa divina, ciò che per l'appunto è epicureo.

3° *La provvidenza e il dio degradato*

Da questa relazione dei *malvagi e del volgo* ([8]) con Dio, Plutarco distingue la relazione del genere degli uomini *ottimi e amicissimi di Dio* ([9]). Vogliamo vedere che cosa accolga — a questo proposito — da Epicuro. Il senso filosofico dell'affermazione che Dio è *capo dei buoni* ([10]) e *padre delle cose belle* ([11]) è che questo non è un predicato di Dio, ma

([6]) Marx dà il termine in greco.
([7]) Banchetti e sacrifici civici.
([8]), ([9]), ([10]), ([11]), ([12]), ([13]), ([14]): Marx dà tutti questi termini in greco.

che l'idea del bene è la divinità stessa. Solo che nella posizione di Plutarco sta un risultato totalmente altro. Il bene viene colto nella più rigorosa contrapposizione al male; l'uno, infatti, è manifestazione di virtù e potenza; l'altro di debolezza, privazione e malvagità. Esterno a Dio è dunque il giudizio, tenuta lontana la differenza: questo è d'altronde un assioma di Epicuro, il quale, sia nell'uomo teoretico che nell'uomo pratico, trova coerentemente questa assenza di differenza nella sua immediata identità — la sensibilità — e la trova come vuoto, come puro ozio in Dio. Dio che si caratterizza, mediante l'accantonamento del giudizio, come bene è il vuoto, poiché ogni determinazione reca in sé un lato che la mantiene contro ogni altra e in quanto chiusa in se stessa manifesta quindi nella contrapposizione e nell'opposizione la sua *ira* ([12]), il suo *odio* ([13]), e la sua *paura* ([14]) di rinunciare a sé stessa. Plutarco dunque mantiene la stessa posizione di Epicuro, ma solo come immagine, come rappresentazione, che egli nomina col suo nome concettuale cancellandone l'immagine umana. Male dunque suona la domanda: *perché dunque non riteniamo che meritino un'ulteriore pena coloro che eliminano la provvidenza? Dal fatto stesso che si interdicono una tal quantità di voluttà e di godimento non sono sufficientemente puniti* ([15]).

Si deve infatti all'opposto sostenere che prova maggior voluttà nella considerazione del divino chi lo considera come pura beatitudine in sé — indipendentemente da ogni relazione antropomorfica priva di concetto — piuttosto che viceversa. Avere pensieri di pura beatitudine costituisce già la beatitudine stessa, quand'anche essa venisse intesa tanto astrattamente quanto vediamo presso i monaci indiani. Per di più Plutarco ha tolto la provvidenza ([16]), dal momento che ha posto di fronte a Dio il male e la differenza. I suoi rimanenti arzigogoli sono puramente sincretistici e privi di concetto; per di più lascia continuamente intendere che a lui sta a cuore non Dio ma unicamente l'individuo. Epicuro è così onesto da non permettere che Dio si preoccupi dell'individuo. L'interna dialettica dei suoi pensieri riconduce poi Plutarco necessariamente a parlare — invece che del divino — dell'anima individuale ed egli giunge così al *discorso sull'anima* ([17]).

Epicuro asserisce: *che è supremamente felice quell'anima che ha accolto questa saggissima e divina massima, che limite al soffrire è per essa la morte, la dissoluzione, l'annichilimento* ([18]). Ma non bisogna lasciarsi irretire dalle melliflue parole di Plutarco. Vedremo che egli annulla ciascuna delle proprie determinazioni. Già l'artificioso tentativo di salvataggio del

([15]) Marx dà il testo greco di Plutarco e la corrispondente traduzione latina (Plut. ib. 1103 Didot pp. 1349, 48-51).
([16]), ([17]): Marx dà questi termini in greco.
([18]) Marx dà il testo greco di Plutarco e la corrispondente traduzione latina (Plut. ib. 1103 Didot p. 1349, 48-51).

ricorso al vivere *felicemente* ([19]) in opposizione alla *morte* ([20]), al *dissolvimento* ([21]) e all'*annichilimento* ([22]) fa vedere — e qui si trova il punto cruciale — come sia debole l'una dottrina e come di gran lunga più solida sia l'altra.

L'IMMORTALITÀ INDIVIDUALE

1° *Il feudalismo religioso. L'inferno del popolo*

La considerazione viene di nuovo ripartita nella relazione *degli ingiusti e dei malvagi* ([1]), quindi *del volgo e degli insipienti* ([2]) e infine *dei buoni e dei prudenti* ([3]) con la dottrina della sopravvivenza dell'anima. Già una simile ripartizione secondo una precisa differenza qualitativa mostra quanto scarsamente Plutarco intenda Epicuro il quale considera soprattutto da filosofo la condizione dell'anima umana e se è certo — a dispetto della sua definizione — che il *piacere* ([4]) è una cosa effimera, allora Plutarco avrebbe dovuto vedere che non arbitrariamente ciascun filosofo pregia un *piacere* che nella sua limitatezza gli è estraneo. A chi è ingiusto la paura viene dunque presentata come un mezzo di emendamento. Questa obiezione è già stata considerata. Dal momento che nella paura, e veramente in una paura interiore, inestinguibile, l'uomo viene determinato come animale e ad un animale è completamente indifferente in che modo viene tenuto nello steccato.

Quando per un filosofo la cosa più oltraggiosa non è il considerare l'uomo alla stregua dell'animale, allora non v'è più nulla da fargli capire.

Considereremo ora il punto di vista del *volgo* ([5]), nonostante alla fine appaia che poche sono al riguardo le eccezioni, ché anzi, per dirla esattamente, tutti, *direi tutti* ([6]), giurano su questa bandiera.

La differenza qualitativa nei confronti del precedente livello non esiste proprio, ma ciò che prima appariva nella forma della paura animale, appare qui nella forma della paura umana, nella forma del sentimento. Il contenuto resta il medesimo. Ci vien detto che la brama d'essere è il più antico amore; effettivamente il più astratto e quindi il più antico amore è l'amore di sé, l'amore del proprio particolare essere. Ma la cosa era detta troppo apertamente, essa viene ritirata e su essa viene gettato un lustro più nobilitante grazie al barbaglio del sentimento. Sicché chi perde moglie e figli, brama che essi siano *in un qualche posto*, anche se vi si *trovano male*, piuttosto che essi siano totalmente estinti. Se si trattasse

([19]), ([20]), ([21]), ([22]): Marx dà tutti questi termini in greco.

([1]) ([2]) ([3]) Marx riferisce direttamente in greco queste espressioni di Plutarco (cfr. Plut. ib. 1104; Didot p. 1350, 17-19).

([4]) Marx dà il termine in greco.

([5]) ([6]) Marx riferisce in greco le espressioni di Plutarco (Plut. ib. 1105, Didot, p. 1351, 35).

semplicemente di amore, la moglie e il figlio dell'individuo come tali sarebbero ben più intimamente e più puramente custoditi nel cuore di quest'individuo, e avrebbero un'essere molto più alto dell'esistenza empirica. Ma la cosa sta altrimenti. La moglie e il figlio sono moglie e figlio semplicemente nell'esistenza empirica, in quanto lo stesso individuo esiste solo empiricamente. Che perciò brami saperli in un posto qualsiasi, in una sensibilità spaziale, anche se vi si trovano male, piuttosto che in nessun luogo, di nuovo non vuol dire altro che l'individuo brama avere la coscienza della propria singola empirica esistenza. Il manto dell'amore era semplicemente un'ombra; il nudo empirico io, l'amore di sé, il più antico amore è il nocciolo, e non ringiovanisce in alcuna forma più concreta e più ideale. Più accettabile — pensa Plutarco — suona il nome di mutamento anziché quello di totale estinzione. Ma il mutamento non deve essere qualitativo, il singolo io deve perseverare nel suo singolo essere; il nome è così semplicemente la rappresentazione sensibile di ciò che egli è, e deve esprimere l'opposto. È dunque una menzognera finzione. La cosa non deve mutare ma soltanto venire situata in un luogo umbratile, il frapporsi di una fantastica lontananza deve velare il salto qualitativo, e ciascuna differenza qualitativa è un salto, e senza questo saltare non v'è idealità.

2° *La brama dei più*

Plutarco pensa inoltre che questa coscienza della finitezza renda inetti ed inattivi e costituisca una stonatura di fronte alla presente vita; ma la vita certamente non passa, passa solo il singolo essere. Se questo singolo essere si determina come escluso da questa permanente vita universale, può con ciò diventare ricco e pieno al punto da far durare la sua meschinità un'eternità? E questa muta la relazione di esso o non resta esso piuttosto ossificato nella propria mancanza di vita? Che esso si trovi oggi in questa relazione indifferente con la vita, oppure che ciò duri centomila anni, non è la stessa cosa?

Dice infine Plutarco addirittura apertamente che ciò che importa non è il contenuto, la forma, bensì questo singolo essere. Essere, quand'anche venga dilaniato da Cerbero. Qual è allora il contenuto della dottrina dell'immortalità? Che l'individuo astratto, dalla qualità che gli conferisce qui la sua posizione individuale, permane non come l'essere di un contenuto, ma come la forma atomistica dell'essere; e non è ciò la stessa cosa che afferma Epicuro, vale a dire che l'anima individuale si dissolve e che l'atomo ricade nella forma? Attribuire sentimento a questi atomi in quanto tali, nonostante venga concesso che il contenuto di questo sentimento è indifferente, è semplicemente una rappresentazione inconseguente. Così, nella sua polemica contro Epicuro, Plutarco espone la dottrina epicurea; tutta-

via non cessa di raffigurare dappertutto il *non essere* ([7]) come ciò che vi è di più spaventoso. Questo puro esser-per-sé è l'atomo. Quando l'immortalità viene assicurata all'individuo in quanto essere individuale — non in genere all'individuo nel suo contenuto, che, in quanto è più universale, in se stesso universalmente esiste e, in quanto è forma, sempre si individualizza — allora cade la concreta differenza dell'esser-per-sé e ciò non è che l'ammissione che l'atomo in quanto tale è eterno e che ciò che è animato ritorna in questa sua forma fondamentale.

Epicuro sviluppa sin qui questa dottrina dell'immortalità, ma è sufficientemente coerente e filosofo da darle il nome che le spetta, dicendo che quel che è animato ritorna nella forma atomistica. Non viene in aiuto qui alcuna superficialità. In qualche maniera — come questa stessa vita mostra — deve cadere una più concreta differenza dell'individuo, così deve cadere tutto ciò che non è in sé universale ed eterno.

L'individuo dev'essere nondimeno indifferente di fronte a questo *mutamento* ([8]); così rimane semplicemente questo atomistico guscio del precedente contenuto, che è la dottrina dell'eternità dell'atomo.

Chi pareggia l'eternità al tempo
E il tempo all'eternità,
Costui si libera
Da ogni contesa.

dice Jakob Böhme, perché la differenza non significa che l'individuo continui a sussistere, ma che l'eterno sussiste di contro al transeunte.

3° *L'arroganza dei predestinati*

Veniamo adesso alla classe *dei buoni e dei prudenti* ([9]). Si intende che la precedente situazione non è per nulla superata, ma che ciò che prima si mostrava come paura animale, poi come paura umana, come angoscioso affanno, come ribellione innanzi all'estinguersi dell'essere atomistico, si mostra adesso nella forma di arroganza, di pretesa e di diritto. Questa classe — come la determina Plutarco — è perciò ancor più dissennata. La classe più bassa non ha alcuna pretesa, la seconda piange e vuole sopportare tutto, pur di conservare l'essere atomistico, la terza è il filisteo, che esclama: Dio mio, ma ciò sarebbe ancor più bello! Un tipo così intelligente ed onesto dovrebbe andare al diavolo!

(Epicuro) *con l'opinione dell'immortalità toglie anche le più dolci e le più grandi speranze degli uomini* ([10]). Plutarco dice che Epicuro, assieme all'immortalità, toglie anche le più belle speranze della moltitudine; tuttavia avrebbe detto molto più esattamente ciò che dice, pensando ad altro: *non toglie* (la paura della morte) *ma ne presenta la rigorosa dimostrazione* ([11]).

([7]) Marx dà il termine in greco.
([8])([9])([10]) Marx dà queste espressioni in greco.

Epicuro non elimina questo punto di vista, ma lo chiarisce, lo porta alla sua espressione concettuale.

Sicché questi buoni e onesti uomini attendono il compenso della vita dopo la vita, ma come è inconseguente — in questo caso — attendere ancora in compenso la vita, dal momento che per essi il compenso della vita è qualche cosa di qualitativamente differente dalla vita. Questa differenza qualitativa viene di nuovo ammantata in una finzione, la vita non viene elevata in una più alta sfera, ma viene traslata altrove. Essi si pongono quindi semplicemente come spregiatori della vita e niente di meglio hanno da fare che ammantare semplicemente la loro speranza in una pretesa. Disprezzano la vita, ma per loro l'esistenza atomistica è il bene in sé, e l'eternità della loro esistenza atomistica, questo è il bene che essi bramano. Se l'intera vita si presentava loro come fantasma, come un qualche cosa di malvagio, donde proviene loro la coscienza di essere buoni? Semplicemente dal fatto di sapersi in quanto essere atomistico. E Plutarco si spinge tanto oltre da affermare che quasi sono contenti di questa coscienza, poiché — siccome l'individuo empirico è solo in quanto viene visto da un altro — questi uomini buoni ora godono del fatto che, dopo la morte coloro che sino ad oggi li hanno disprezzati, ora realmente vedono che essi sono i buoni e devono riconoscerli in quanto tali e vengono puniti perché non li considerano il bene. Quale pretesa! I malvagi devono riconoscerli nella vita come i buoni, e loro non riconoscono come bene neppure la forza universale della vita. Questo non è aver dato il massimo incremento all'arroganza dell'atomo? Qui viene detto con studiate parole che l'eterno diventerà borioso ed arrogante e che l'arido esser-per-sé senza alcun contenuto diventerà eterno.

Non giova a nulla dissimulare sotto parole fiorite e dire che qui nessuno potrebbe soddisfare la propria brama di sapere.

Questa pretesa non vuol dire altro che l'universale, nella forma dell'individualità, deve essere come coscienza, e questa pretesa riempie l'universale sempre. Ma poiché ancora si pretende che esista in questo empirico esclusivo esser-per-sé, allora non si dice che non si tratta dell'universale, bensì dell'atomo.

Vediamo dunque che Plutarco nella sua polemica contro Epicuro passo per passo si dà in braccio ad Epicuro; solamente che costui schietto, astratto, vero e scarno sviluppa e conosce le conseguenze di ciò che dice, mentre Plutarco dappertutto dice altro da quanto ritiene di dire, ma in fondo opina anche altro da quanto dice. Questa è in generale la relazione della coscienza volgare con quella filosofica.

(Da K. Marx *Vorarbeiten: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikur*, in M.E.G.A., Erste Arbteilung, Band 1, Frankfurt, 1927, pp. 110-118).

([11]) In greco nel testo. (Cfr. Plutarco ib. 1105, Didot pp. 1352, 1351).

(...) Baur dice « La filosofia socratica e il cristianesimo considerati in questo loro punto di partenza stanno dunque nello stesso rapporto come la conoscenza di se stesso e il riconoscimento del peccato » (p. 24). Ci sembra che il confronto fra Socrate e Cristo, presentato in questo modo, dimostri proprio il contrario di quello che doveva dimostrare, cioè il contrario di un'analogia fra Socrate e Cristo. Conoscenza di sé e riconoscimento del peccato stanno, sì, nello stesso rapporto come l'universale col particolare, cioè come la filosofia con la religione. Questa posizione è assunta da ogni filosofo, sia che appartenga all'evo antico come a quello moderno. Ciò mostrerebbe piuttosto l'eterna separazione fra i due campi anziché la loro unità, e sarebbe tuttavia anche un rapporto, poiché ogni separazione è separazione di un'unità.

Ciò non significherebbe altro se non che il filosofo Socrate sta con Cristo nello stesso rapporto di un filosofo qualunque con un maestro di religione.

Se ora si vuol inserire una similitudine, un'analogia fra la Grazia e l'*ostetricia* socratica, l'ironia, ciò significherebbe soltanto accentuare al massimo la contraddizione e non l'analogia. L'ironia socratica, come la concepisce Baur e come è stata concepita da Hegel, cioè il tranello dialettico per mezzo del quale la comune intelligenza umana vien precipitata dalla sua variopinta fossilizzazione, non in un placido saper meglio, ma nella verità a lei stessa immanente, questa ironia non è altro che la forma della filosofia, tale quale essa soggettivamente sta in rapporto con la coscienza comune. Il fatto che essa assuma in Socrate la forma dell'uomo ironico, del savio, è la conseguenza del carattere fondamentale della filosofia greca e del suo rapporto con la realtà: da noi Friedrich von Schlegel ha insegnato essere l'ironia una generale formula immanente, quasi una filosofia. Ma quanto all'oggettività, al contenuto, altrettanto è ironico Eraclito, che pure non solo disprezza la comune intelligenza umana, ma la odia, quanto Talete, che insegna come tutto sia acqua, mentre ogni Greco sapeva di non poter vivere dell'acqua sola: quanto Fichte col suo Io che crea il mondo, mentre lo stesso Nicolai comprendeva come non potesse creare alcun mondo: quanto qualsiasi filosofo che fa valere l'immanenza contro la persona empirica. Nella grazia invece, nel riconoscimento del peccato, non solo è una persona empirica il soggetto che, ottenuta le grazia, è condotto al riconoscimento del peccato, ma perfino quello che concede la grazia e quello che si solleva dal riconoscimento del peccato. Se dunque ci fosse qui un'analogia tra Socrate e Cristo, non potrebbe essere che questa: che Socrate è la filosofia personificata e Cristo la religione personificata.

Però non si tratta qui di un rapporto generale tra filosofia e religione, ma si fa piuttosto questione del rapporto tra la filosofia non personificata e la religione non personificata. Che esse stiano in qualche rapporto tra loro, è una verità assai vaga o piuttosto la condizione generale della questione, ma non il fondamento specifico della risposta. Come in questa tendenza ad individuare degli elementi cristiani in Socrate non si determina il rapporto fra le predominanti personalità di Cristo e di Socrate, se non come rapporto in genere tra un filosofo qualsiasi e un qualsiasi maestro di religione, così si perviene alla stessa inconcludenza quando la generale struttura morale dell'etica socratica, lo stato platonico, vien messa in rapporto con la generale struttura dell'idea, e si connette Cristo, nel suo peculiare aspetto di individualità storica, con la Chiesa. (Nello stesso tempo si dimentica che la repubblica di Platone è un prodotto da lui stesso elaborato, la Chiesa invece è qualche cosa di totalmente diverso da Cristo).

Se è giusta la sentenza di Hegel, accettata da Baur, secondo la quale Platone nella sua repubblica faceva valere la sostanzialità greca contro l'irrompente principio della soggettività, allora Platone sta proprio diametralmente all'opposto di Cristo, poiché Cristo faceva valere questo momento della soggettività contro lo Stato costituito, che egli definiva come qualche cosa di soltanto mondano e quindi profano. Il fatto che la repubblica platonica rimase un ideale, mentre la Chiesa cristiana divenne realtà, non riuscì certo a fornire la vera distinzione, ma si capovolse in questo senso: che l'idea platonica seguì ad una realtà, mentre quella cristiana la precedette. In genere sarebbe più giusto dire che si trovano elementi platonici nel cristianesimo, anziché cristiani in Platone, massimamente perché i più antichi Padri della Chiesa provenivano in parte dalla filosofia platonica, come ad esempio Origene ed Erennio. Dal punto di vista filosofico è importante che nella repubblica platonica la prima classe sia la classe dei sapienti, ossia dei savi. Lo stesso vale per il rapporto delle idee platoniche col Logos cristiano (p. 38), delle rimembranze platoniche col rinnovamento cristiano, che riporta l'uomo alla sua originaria immagine (p. 40), della platonica caduta delle anime con la cristiana caduta nel peccato (p. 43): lo stesso per il mito della preesistenza dell'anima (rapporto del mito con la conoscenza platonica, la metempsicosi platonica, la connessione con gli astri) (...).

Da un lato, si potrebbe accettare la sentenza di Baur secondo la quale nessuna filosofia dell'antichità avrebbe più di quella platonica il carattere di religione. Ma il significato sarebbe solo questo: che nessun altro filosofo avrebbe insegnato la filosofia con maggiore entusiasmo religioso, e che per nessun altro la filosofia avrebbe avuto maggiormente la determinatezza e la forma quasi d'un culto religioso (...).

Anche se, d'altra parte, si può quindi convenire che proprio nella religione cristiana quale apice dell'evoluzione religiosa si debbano trovare più reminiscenze della forma soggettiva della filosofia platonica che quelle di altre filosofie antiche, tuttavia si deve, al contrario, ben affermare per la stessa ragione che in nessuna filosofia si può manifestare con maggior evidenza il contrasto fra l'elemento religioso e quello filosofico, perché

qui la filosofia appare nella determinazione della religione, là la religione nella determinazione della filosofia. Inoltre le sentenze di Platone circa la redenzione dell'anima, ecc., non dimostrano nulla, poiché ogni filosofo vuol liberare l'anima dalla sua limitazione empirica; di analogo con la religione ci sarebbe soltanto la mancanza di filosofia, cioè considerare questo come compito della filosofia, mentre si tratta puramente della condizione della sua redenzione, il principio del principio. Infine non può ascriversi a difetto di Platone né a sua parzialità il fatto che egli attribuisca questa forza liberatrice in ultima istanza alla filosofia, mentre è proprio questa parzialità che fa di lui un filosofo anziché un maestro di religione. Non si tratta di una parzialità della filosofia platonica, ma di quello per cui essa è unicamente e solamente una filosofia. Si tratta di quello con cui egli annulla la formula ora biasimata d'un compito della filosofia, che non fosse essa medesima. « In questo dunque, in questa tendenza di dare alla conoscenza ottenuta per mezzo della filosofia una base indipendente dalla soggettività del singolo individuo, vi è un motivo perché Platone, proprio quando espone delle verità che hanno il massimo interesse etico-religioso, le presenta, nello stesso tempo, anche in forma di mito » (p. 94). È possibile che in questa maniera si riesca a determinare qualche cosa? E questa risposta non include, in germe, la questione della ragione di questa ragione? La questione è infatti di sapere come mai Platone sentiva la tendenza di dare alla conoscenza, ottenuta per mezzo della filosofia, una base positiva e, in un primo momento, mitica. Una simile tendenza è la cosa più stupefacente che si possa riconoscere in un filosofo, quando egli trova la forza oggettiva non nel suo sistema, ma nella potenza eterna dell'idea. Aristotele chiama perciò il mitologizzare: *gnomologizzare*. Esteriormente la risposta a ciò si può trovare nella forma soggettiva del sistema platonico, ossia nella forma dialogata e nell'ironia.

Ciò che è espressione d'un individuo e si fa valere come tale in contrasto con opinioni o altri individui ha bisogno di un appoggio per mezzo del quale l'incertezza soggettiva si trasformi in verità oggettiva. Però c'è da chiedersi inoltre perché questo mitologizzare si trovi nei dialoghi che precipuamente espongono delle verità etico-religiose, mentre il puro metafisico *Parmenide* non ne ha traccia; c'è da chiedersi perché la base positiva sia una base mitica e un appoggio ai miti. Ed è qui il punto più importante. Negli sviluppi di determinate questioni etiche, religiose e persino di filosofia naturale, come nel *Timeo*, Platone non si accontenta della sua interpretazione negativa dell'Assoluto; qui non basta immergere tutto nel grembo di una notte, nella quale, come dice Hegel, tutte le vacche appaiono nere; allora Platone passa all'interpretazione positiva dell'Assoluto, e la sua forma essenziale, fondata in lei stessa, è il mito e l'allegoria. Dove da un lato si trova l'Assoluto, dall'altro la determinata realtà positiva, e tuttavia si deve conservare il Positivo, là esso diventa il prisma attraverso il quale risplende la luce assoluta, là la luce assoluta s'infrange in un fa-

voloso giuoco di colori, e la cosa finita, positiva, indica qualche cosa di diverso da se stessa, ha in sé un'anima alla quale questa metamorfosi riesce meravigliosa: tutto il mondo si è fatto un mondo di miti, ogni figura è un enigma. Anche in tempi recenti è ricomparso questo fenomeno, condizionato da una simile legge. Questa interpretazione positiva dell'Assoluto e la sua veste mitico-allegorica è la fonte sgorgante, il battito del cuore della filosofia della trascendenza, di una trascendenza che, allo stesso tempo, ha un rapporto essenziale con l'immanenza in quanto la pervade in modo essenziale. Qui v'è dunque una parentela della filosofia platonica, come con qualsiasi religione positiva, così precipuamente con quella cristiana, che è la compiuta filosofia della trascendenza; qui si è dunque da uno dei punti di vista da cui si potrà riconoscere una più profonda connessione del cristianesimo storico con la storia della filosofia antica. Con questa interpretazione positiva dell'Assoluto è connesso il fatto che per Platone un individuo come tale, Socrate, era lo specchio, quasi il mito della sapienza, e che egli lo chiama il filosofo della morte e dell'amore. Con ciò non è detto che Platone abbia annullato il Socrate storico; l'interpretazione positiva dell'Assoluto è connessa col carattere soggettivo della filosofia greca, con la definizione del savio. Morte e amore sono il mito della dialettica negativa, poiché la dialettica è la semplice luce interiore, l'occhio penetrante dell'amore, l'anima intima che non è soffocata dalla corporeità delle scissure materiali, il luogo interno dello spirito. Così il suo mito è l'amore. Ma la dialettica è anche la corrente travolgente che spezza la molteplicità e i suoi limiti, che abbatte le figure autonome, tutto immergendo in quell'unico mare dell'eternità. Perciò il suo mito è la morte.

Così essa è la morte, ma, nello stesso tempo, il tramite della vitalità, la fioritura nei giardini dello spirito, la schiuma nel calice scintillante di miriadi di soli dai quali spunta il fiore di quell'unica fiamma dello spirito.

Plotino la chiama perciò il mezzo per la *áplosis* dell'anima, per l'unione immediata con Dio, un'espressione nella quale si fondono entrambe e nello stesso tempo la *theoria* di Aristotele con la dialettica di Platone. Nel modo come queste determinazioni in Platone e Aristotele sono quasi predeterminate e non sviluppate dalla necessità immanente, così la loro immersione nella coscienza individuale empirica appare in Platone come condizione, come l'essenziale condizione dell'*estasi*.

(Da Karl Marx *Lavori preparatori per una « Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica »* (1838-1841), in Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 507-513).

II

DALLA COLLABORAZIONE AGLI *ANEKDOTA* AGLI ARTICOLI PER LA *RHEINISCHE ZEITUNG*

(1842-1843)

II

DALLA COLLABORAZIONE AGLI *ANEKDOTA* AGLI ARTICOLI PER LA *RHEINISCHE ZEITUNG*

(1842-1843)

a) *Gli articoli pubblicati sugli* Anekdota

La critica ad Epicuro, in cui Marx "aveva mostrato che l'uomo, staccandosi dal mondo, si rendeva incapace di agire su di esso" (1), *e nello stesso tempo le difficoltà che i* Giovani hegeliani *di orientamento radicale — come Bruno Bauer — incontravano nello svolgere la carriera universitaria, dovettero convincere il giovane Marx ad orientarsi ad intraprendere la carriera del giornalismo politico. Primo obiettivo del nuovo orientamento doveva essere la pubblicazione — assieme a Bruno Bauer che a tale scopo Marx aveva raggiunto a Bonn nel giugno del '41 — di una rivista significativamente intitolata* Archivio dell'ateismo, *destinata a togliere a Ruge la direzione della* Sinistra hegeliana *ed a renderla più intransigente* (2). *Una lettera di Hess ed una di C. Jung testimoniano delle idee radicali che Marx nutriva, nel '41, sulla religione e sulla politica e che certamente avrebbe esposto sulla rivista progettata con Bauer se gli* Annali tedeschi *di Ruge, accentuando la loro intransigenza, non ne avessero reso inutile la pubblicazione, che fu sostituita dal ben noto opuscolo de* La Tromba del Giudizio universale contro Hegel ateo ed anticristo, *nel quale Bauer — coperto dall'anonimo — sotto le ironiche vesti del credente snocciolava tutto un repertorio di passi hegeliani che provavano come il fondamento dell'hegelismo fosse l'ateismo e come, quindi, non i* Vecchi, *ma i* Giovani hegeliani *radicali fossero gli autentici continuatori del maestro. Marx non era rimasto del tutto estraneo all'elaborazione dell'opuscolo baueriano ma non sembra che la sua collaborazione « sia stata di fatto molto importante; del resto, non appena fu rotto il velo dell'anonimato, lo scritto fu attribuito soltanto a Bauer. Essendo assai meno versato di*

(1) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 290.
(2) Cfr. ibidem.

lui nelle questioni religiose, la collaborazione di Marx si limitò verosimilmente ad un modesto contributo, che recò molto volentieri, vedendo in quello scritto, al di là del libello politico, un'allegra beffa, una bella mistificazione letteraria, alla quale, con Bauer, dovette prendere gran diletto »([3]). *Il successo della* Tromba *decise Bauer e Marx a proseguire nell'intento di dimostrare che nel sistema hegeliano « la filosofia dell'arte e la filosofia del diritto avevano lo stesso carattere rivoluzionario della filosofia della religione* » ([4]), *sicché progettarono un supplemento di quel saggio che avrebbe dovuto aver per titolo* L'odio di Hegel contro l'arte religiosa e cristiana e la sua distruzione di tutte le leggi dello Stato, *e che avrebbe dovuto essere composto quasi esclusivamente da Marx, ma che non vide mai la luce perché Marx, sia per aver troppo indugiato ad approfondire la storia dell'arte e delle religioni nonché della* Filosofia del diritto *di Hegel, sia per essersi ammalato ed esser ritornato a Treviri — dove rimase sino all'aprile del 1842 — non riuscì a portare a termine il proprio lavoro che dovette essere scritto dal solo Bauer ed uscì a Lipsia nel giugno del '42 col titolo* La dottrina religiosa ed estetica di Hegel giudicata dal punto di vista della fede. *Ma allora ormai Marx si era allontanato dal punto di vista baueriano e condivideva già le critiche indirizzate da Ruge alla pretesa di Bauer di ritenere che « la trasformazione del mondo potesse essere realizzata dall'autocoscienza* » ([5]). *D'accordo con Ruge, Marx invece pensava che « questa trasformazione non potesse essere il risultato di un'astratta critica teorica, limitata esclusivamente alla sfera religiosa, ma dovesse risultare da una critica rispondente alla realtà politica e sociale, e tale da condurre all'azione pratica* » ([6]). *Proprio per questo, invece di por fine ad un articolo sull'arte cristiana, scrisse per gli* Annali tedeschi *di Ruge un articolo sulla censura (10 febbraio 1842) « che segnava il suo ingresso nella vita politica* » *ed « era una critica delle istruzioni che Federico Guglielmo IV aveva dato ai censori il 24 dicembre 1841* » ([7]). *Come Marx del resto si aspettava, l'articolo fu censurato e vide la luce solo un anno dopo in quegli* Anekdota Philosophica — *pubblicati in Svizzera — nei quali Ruge radunava i saggi originariamente destinati agli* Annali tedeschi *ma censurati. Insieme all'articolo sulla* censura in Prussia, *sugli* Anekdota *del 13 febbraio 1843 trovò posto anche il saggio marxiano* Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach, *pure risalente al gennaio-febbraio del 1842. Ambedue erano anonimi.*

Nelle Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia *Marx coglie l'occasione dalle modifiche che il governo prussiano aveva operato sul regolamento censorio del 1819 per accusarlo di non aver per nulla mutato la sostanza di esso.*

A parere di Marx, non v'è alcuna compatibilità fra verità *e* censura *e la moderazione critica richiesta ai pubblicisti occultava le autentiche finalità repressive del regolamento governativo, incompatibile con la ricerca della verità, che deve essere effettuata* senza moderazione *alcuna. « In questo articolo, in cui, col suo spirito intransigente, ostile ad ogni compromesso, metteva a nudo lo pseudoliberalismo di queste istruzioni, si manifestavano già le sue brillanti doti di polemista, e in particolare la sua capacità di distruggere la tesi dell'avversario, riducendola ad una contraddizione, e di mettere in risalto tale contraddizione con un'avvincente formula antitetica* » ([8]). *In particolare, per quanto riguarda la religione, il regolamento censorio prussiano finiva per mettere in luce quanto poco religioso fosse fare della religione cristiana uno strumento imposto e difeso dalla politica assolutistica, quante contraddizioni fossero insite nella nozione di* stato cristiano *e quanto contraria alla autentica anima religiosa fosse l'imposizione, dall'alto del potere statale, di una religione che poteva distruggere* il principio più universale di tutte le religioni: *l'*invulnerabilità della coscienza soggettiva. *Senza contare che l'imposizione di una morale cristiano-statale disconosceva la morale kantianamente intesa* come sfera indipendente e santificata in sé stessa *e riduceva la morale stessa alla* rispettabilità di chi non contravviene ai regolamenti di polizia.

MARX DISTRUTTORE DELLA RELIGIONE

... È un uomo che ha fatto su di me un'impressione straordinaria, sebbene lavoriamo nello stesso campo di studi; in breve, puoi esser certo di fare la conoscenza del massimo, anzi, del solo vero filosofo attualmente in vita, di un uomo che presto, quando si sarà manifestato pubblicamente con le sue opere e i suoi corsi, attirerà su di sé l'attenzione di tutta la Germania. Per le sue tendenze e per la sua formazione filosofica, egli supera non solo Strauss, ma anche Feuerbach, il che vuol dire molto... Il dott. Marx, così si chiama il mio idolo, è giovanissimo: potrà avere al massimo 24 anni; sarà lui a dare il colpo di grazia alla religione e alla politica medievali. Egli unisce in sé alla più mordente ironia il più profondo e serio spirito filosofico; pensa a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel, non dico messi insieme, ma fusi in una sola persona, e avrai il dott. Marx.

(*Lettera di M. Hess a B. Auerbach del 2 settembre 1841* in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 287).

([3]) Cfr. idem, p. 297.
([4]) Cfr. ibidem.
([5]) Cfr. idem, p. 299.
([6]) Cfr. ibidem.
([7]) Cfr. idem, p. 300.
([8]) Cfr. idem, p. 303.

... Il dr. Marx, il dr. Bauer e L. Feuerbach s'associano per fondare una rivista teologico-filosofica. Il vecchio buon Dio farà bene, allora, a circondarsi di tutti i suoi angeli ed a compassionarsi, perché questi tre uomini l'espelleranno sicuramente dal suo paradiso e, per giunta, gli intenteranno un processo. Marx, almeno, considera la religione cristiana una delle più immorali; in questo momento, sebbene rivoluzionario disperato, è uno degli spiriti più penetranti che conosca.

(*Lettera di G. Jung ad A. Ruge del 18 ottobre 1841.* Cfr. MEGA, I, vol. 1/2, p 262).

IRRELIGIOSITÀ DEL CRISTIANESIMO DI STATO

(...) Nel su accennato articolo due dell'editto è detto: *Lo scopo della censura è di opporsi a ciò che è contrario ai principi generali della religione, senza riguardo alle opinioni e dottrine di singole associazioni religiose o di sette tollerate dallo Stato.* Nel 1819 imperava ancora il razionalismo, che per religione in generale intendeva la cosiddetta religione razionale. Questo punto di vista razionalista è anche il punto di vista del regolamento sulla censura, il quale però è tanto incoerente da accogliere un punto di vista irreligioso mentre mira a proteggere la religione. È già contro i principi generali della religione il separarne i principi generali dal loro contenuto positivo e dalla loro determinatezza, perché ogni religione crede di distinguersi dalle altre religioni fantastiche proprio per il suo carattere speciale, e dalla sua determinatezza trae il convincimento di essere la vera religione. Le nuove istruzioni, nel citare l'articolo due, omettono il comma limitativo con cui si escludeva l'inviolabilità delle singole associazioni e sette religiose, ma non si fermano qui e commentano ancora: "Tutto ciò che è diretto contro la religione cristiana in generale o contro un determinato criterio di insegnamento in modo frivolo e ostile non deve essere tollerato". Il vecchio regolamento non accenna neppure con una parola alla religione cristiana; al contrario separa la religione da tutte le singole associazioni e sette religiose. Le nuove istruzioni non solo cambiano la religione in generale in religione cristiana, ma aggiungono ancora: « un determinato criterio d'insegnamento ».

Stupendo prodotto della nostra scienza divenuta cristiana! Chi oserà ancora negare che essa ha creato nuove pastoie alla stampa? La religione non dev'essere attaccata né in generale né in particolare. O credete forse che le parole « frivolo », « ostile », trasformino le nuove catene in catene di rose? Com'è scelto bene: « frivolo », « ostile ». L'aggettivo « frivolo » fa appello all'onestà del cittadino, è la parola essoterica diretta al mondo, ma l'aggettivo « ostile » viene sussurrato all'orecchio del censore, è l'interpretazione legale della frivolezza. Nelle istruzioni troveremo ancora parecchi esempi di questo tatto squisito, che rivolge al pubblico una parola soggettiva e tale da far montare il sangue al viso, al censore, una parola oggettiva e tale da far scomparire il sangue dal viso dell'autore. In questa maniera si possono mettere in musica le *lettres de cachet.* E in questa mirabile contraddizione si vanno a cacciare le istruzioni per la censura! Un attacco soltanto parziale, che si limiti a singoli aspetti del fenomeno, senza essere però profondo e serio tanto da colpire la sostanza della cosa, è frivolo, il che vuol dire che volgersi contro qualcosa di speciale come tale è frivolo. Dunque, se l'attacco contro la religione cristiana in generale viene proibito, è permesso soltanto l'attacco frivolo contro di essa. Viceversa l'attacco contro i principi generali della religione, la sostanza, il suo carattere speciale in quanto fenomeno della sostanza, è un attacco ostile. La religione può essere attaccata solo in maniera ostile o frivola: una terza non esiste. Questa incoerenza nella quale si vanno a cacciare le istruzioni è solo apparente, perché si basa sull'apparenza, come se un attacco qualsiasi contro la religione fosse ancora permesso; ma è necessaria una mente priva di pregiudizi per riconoscere come tale quest'apparenza. La religione non può essere attaccata né in maniera ostile né in maniera frivola, né in generale né in particolare, quindi non può essere attaccata in alcun modo. Ma se le istruzioni, in completo contrasto col regolamento del 1819, hanno creato nuove pastoie per la stampa filosofica, dovrebbero essere tanto coerenti da liberare la stampa religiosa dagli antichi ceppi nei quali l'aveva posta quel regolamento razionalista. Esso dichiarava anche scopo della censura di « opporsi alla tendenza fanatica a fondere i principi religiosi con la politica e alla confusione di concetti che ne risulta ». Le nuove istruzioni sono bensì tanto avvedute da non accennare nel loro commento a quella disposizione; ciò non ostante la accolgono nel citare l'articolo due. Che significa « tendenza fanatica a fondere i principi religiosi con la politica »? Significa che lo Stato dev'essere determinato dai principi religiosi secondo la loro natura specifica; significa fare dell'essenza particolare della religione la misura dello Stato. Il vecchio regolamento per la censura poteva opporsi a buon diritto a questa confusione di concetti, perché sottoponeva alla critica la religione specifica, il contenuto peculiare di essa. Ma si basava su quel razionalismo basso e superficiale, che voi disprezzate. Voi invece, che anche in particolare basate lo Stato sulla fede e sul Cristianesimo, voi che volete uno Stato cristiano, come potete ancora raccomandare alla censura di prevenire quella confusione di concetti? La confusione del principio politico e di quello cristiano-religioso è divenuta la confessione ufficiale. Vogliamo chiarire in poche parole questa confusione. Parlando soltanto della religione cristiana che è quella ufficialmente riconosciuta, avete nel vostro Stato cattolici e protestanti. Ambedue hanno verso lo Stato le stesse pretese e gli stessi doveri.

Facendo astrazione dalle loro differenze religiose, chiedono allo stesso

modo che lo Stato sia la realizzazione della razionalità politica e giuridica. Ma voi volete uno Stato cristiano. Se il vostro Stato è esclusivamente cristiano-luterano, diventa per il cattolico addirittura una chiesa alla quale egli non aderisce, che deve rifiutare come eretica e la cui intima natura è con lui in assoluto contrasto. La medesima cosa avviene nell'ipotesi opposta; oppure, se fate dello spirito generale del Cristianesimo lo spirito proprio del vostro Stato, definite allora con la vostra mente protestante qual è lo spirito generale del Cristianesimo. Pretendete definire lo Stato cristiano, sebbene gli ultimi tempi vi abbiano insegnato che singoli funzionari del governo non sanno riconoscere i confini tra religione e mondo, tra Stato e Chiesa. Non i censori, ma i politici dovevano non già decidere in merito a questa confusione di concetti, bensì discuterne. Infine vi mettete da un punto di vista eretico, se rigettate come non essenziale il dogma ben definito; e se denominate cristiano in generale il vostro Stato, allora riconoscete con una perifrasi diplomatica che cristiano esso non è. Dunque, o proibite di ridurre la religione alla politica — ma da questo rifuggite, perché volete basare lo Stato sulla fede e non sulla libera ragione, in quanto la religione è per voi l'universale suggello del reale — oppure permettete anche una fanatica riduzione della religione alla politica. — Parlino pure di politica fin che vogliono —, dite voi, ma rifuggite anche da questo: la religione deve appoggiare il governo laico, senza però che questo sia sottomesso alla religione. Ma se riducete la religione alla politica, allora è una prepotenza insopportabile, anzi irreligiosa, il voler decidere con mentalità laica in che modo la religione debba presentarsi sulla scena politica. Chi per spirito religioso vuole allearsi con la religione deve concederle un voto decisivo in tutte le questioni; o forse per religione intendete il culto del vostro assolutismo e della vostra sapienza di governo? Anche per un'altra via l'ortodossia delle nuove istruzioni viene a conflitto col razionalismo del vecchio editto. Tra gli scopi della censura esso comprende anche la repressione di quanto « offende la morale e i buoni costumi ». Le istruzioni citano questo passo dell'articolo due. Ma se il loro commento reca delle aggiunte riguardanti la religione, contiene però delle omissioni in merito alla morale. L'offesa contro la morale ed i buoni costumi diventa un'offesa « alla disciplina, alle usanze, alla decenza esteriore ». Si vede: la morale come morale, come principio di un mondo che obbedisce a leggi proprie, scompare, e al posto della sostanza subentrano apparenze: la rispettabilità di chi non contravviene ai regolamenti di polizia, il decoro convenzionale. Onore al merito: qui riconosciamo vera coerenza. Il legislatore specificamente cristiano non può riconoscere la morale come sfera indipendente e santificata in se stessa, dal momento che ne rivendica alla religione l'essenza interiore e universale. La morale indipendente offende i principi universali della religione, e i concetti particolari della religione sono contrari alla morale. La morale riconosce solo la propria religione generale e razionale e la

religione solo la propria morale particolare e positiva. In base a queste istruzioni la censura dovrà quindi condannare tutti gli eroi intellettuali della morale, come ad esempio Kant, Fichte e Spinoza, quali persone irreligiose, che offendono « disciplina, usanze e decenza esteriore ». Tutti questi moralisti prendono le mosse da una contraddizione fondamentale tra morale e religione, perché la morale si basa sull'autonomia, la religione invece sull'eteronomia dello spirito umano. (...)

Lo Stato morale impone ai suoi membri le proprie intenzioni, siano pur essi in opposizione contro un organo statale, contro il governo; ma se in una società un organo si vanta di essere possessore unico ed esclusivo della ragione e della moralità dello Stato, se un governo si mette in contrasto di principi con il popolo e crede poi che le proprie intenzioni reazionarie siano generali e normali, allora la cattiva coscienza della fazione crea leggi sulle tendenze, leggi di vendetta contro intenzioni che hanno la loro origine solo nei membri del governo stesso. Le leggi sulle intenzioni si basano sulla mancanza di intenzioni, sulla concezione immorale e materialistica dello Stato. Sono un grido odioso della cattiva coscienza (...).

Così le istruzioni vogliono proteggere la religione, ma offendono il principio più universale di tutte le religioni, cioè la santità e l'invulnerabilità della coscienza soggettiva. Al posto di Dio rendono giudice dei cuori il censore. Proibiscono espressioni offensive e giudizi oltraggiosi contro singole persone, ma vi espongono ogni giorno al giudizio offensivo e oltraggioso del censore (...).

(Da Karl Marx. *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in *Anekdota*, 13 Febbraio 1843. In Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 34-41.)

In Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach *Marx prende posizione a proposito di tre articoli apparsi sugli* Annali tedeschi *circa la filosofia di Strauss, Feuerbach e Bauer. In essi si contrapponeva il punto di vista* religioso — *anche se* critico — *di Strauss al punto di vista* antireligioso *di Bauer e di Feuerbach. Anche Marx istituisce un simile confronto ma introduce come arbitro di esso Lutero, cioè l'autentica coscienza religiosa. La discussione verteva soprattutto sul problema del* miracolo. *Strauss ne aveva una concezione* vecchio-hegeliana, *poiché lo interpretava come l'epifania dell'onnipotenza e della libertà dello* Spirito. *Per Feuerbach, invece, il miracolo era la risoluzione semplicemente fantastica e sentimentale dei desideri umani, che, in luogo di essere attuati effettualmente, vengono sognati come attuati dal potere divino. Per stabilire quale delle due posizioni sia accettabile, Marx ricorre a Lutero, vale a dire — hegelianamente e feuerbachianamente* — ad essa, *alla* religione in sé. *La citazione di Lutero pare dare ragione a Feuerbach, in quanto in essa si*

rileva che l'intervento divino nel miracolo si verifica a condizione che l'uomo abbia fede in esso. Lutero pare insomma confermare la teoria feuerbachiana della radice antropologica del miracolo e della religione.

È evidente dal contenuto e dal vocabolario usato in questo articolo che Marx aveva letto attentamente la feuerbachiana Essenza del cristianesimo *e che ne condivideva gli intenti critici nei confronti della* filosofia speculativa *e della teologia, nonché il programma di* giungere alle cose come sono realmente.

LUTERO ARBITRO FRA STRAUSS E FEUERBACH

Strauss e Feuerbach! Chi dei due ha ragione nella questione recentemente sollevata, circa il concetto del miracolo? Strauss, che tratta l'argomento da teologo e quindi si dimostra prevenuto, o Feuerbach, che lo considera da non-teologo e perciò liberamente? Strauss, che vede le cose come appaiono agli occhi della teologia speculativa, oppure Feuerbach, che le vede così come sono? Strauss, che non giunge ad alcun giudizio decisivo riguardo al miracolo e inoltre rivendica attraverso il miracolo una particolare potenza spirituale, diversa dal desiderio — come se il desiderio non fosse appunto questa potenza dello spirito o dell'uomo da lui rivendicata; come se, ad esempio, il desiderio di essere libero non fosse già il primo atto della libertà —, oppure Feuerbach, che taglia corto e dichiara: « Il miracolo è la realizzazione di un desiderio naturale e umano, concretatosi in modo soprannaturale »? Chi dei due, dunque, ha ragione? Lutero — un'ottima autorità, una autorità che sovrasta di gran lunga tutte quante le dommatiche protestanti, perché in lui la religione fu una verità immediata, fu, per così dire, la sua stessa natura — Lutero sia arbitro!

Lutero dice, per esempio, — e si possono citare innumerevoli altri passi analoghi nei suoi scritti — a proposito della resurrezione dei morti, commentando il capo VII del *Vangelo di Luca*:

> Dobbiamo considerare diversamente ed in modo superiore le opere del Nostro Signore Gesù Cristo dalle opere degli uomini, poiché esse, avuto riguardo alla loro causa, vengono offerte alla nostra meditazione affinché possiamo riconoscervi quale potenza abbia il Signore, e che Egli è un tale Signore e Dio, che può aiutare dove nessun altro ne è capace, e quindi che nessun uomo è caduto tanto dall'alto e tanto in basso che Egli non possa sovvenirlo, per quanto sia grande il bisogno.
>
> E che cosa mai è impossibile al Nostro Signore Iddio, che non possiamo affidarci a Lui con fiducia? Egli ha ben creato dal nulla cielo e terra e tutto. Egli ancora tutti gli anni fa crescere sugli alberi ciliege, prugne mele e pere, e per far ciò nulla gli occorre. A uno come noi non è possibile, quando d'inverno c'è la neve, trarne fuori una sola piccola ciliegia. Ma Iddio è Colui che può provvedere a tutto, che può rendere vivo ciò ch'è morto, che può suscitare ciò che non esiste e, insomma, per quanto un essere siasi degradato, pure non è mai caduto tanto in basso che Nostro Signore Iddio non lo possa sollevare e rialzare. Questo è necessario, che riconosciamo a Dio tali opere e sappiamo che nulla gli è impossibile, affinché, quando le cose vanno male, impariamo a confidare intrepidi nella Sua onnipotenza. Venga pure il Turco o altra calamità, purché noi pensiamo che vi è un Soccorritore e Salvatore dalla mano onnipotente che può aiutarci. È questa la giusta, vera fede.
>
> In Dio bisogna essere arditi e non disperare, perché ciò che io e gli altri uomini non sappiamo né possiamo, Egli sa e può fare. Quando io e gli altri uomini non sappiamo più provvedere, Egli invece può aiutarmi ed anche salvarmi dalla morte, come dice il *Salmo* LXVIII: *Noi abbiamo un Dio che ci aiuta, Egli è il Signore che salva dalla morte* (1). Per questo, dunque, sia sempre ardito e fiducioso il nostro cuore e si tenga stretto a Dio! E tali sono i cuori che servono bene Iddio e lo amano, vale a dire quelli impavidi ed intrepidi.
>
> Siamo arditi in Dio e nel suo Figliuolo Gesù Cristo, poiché ciò che noi non possiamo Egli lo può, ciò che non abbiamo Egli lo possiede. Se da soli non possiamo soccorrerci, Egli può darci aiuto e di buon grado e con gioia vuol farlo, come quaggiù ben si vede (2).

In queste poche parole avete un'apologia di tutto lo scritto feuerbachiano, delle definizioni di provvidenza, onnipotenza, creazione, miracolo, fede, quali ci sono offerte in questo scritto. Oh, vergognatevi voi cristiani, nobili e plebei, dotti e ignari, vergognatevi che un Anticristo debba mostrarvi l'*Essenza del Cristianesimo* nella sua forma vera e dispiegata. Ed a voi, teologi e filosofi speculativi, do questo consiglio: liberatevi dai concetti e pregiudizi della filosofia speculativa del passato, se mai desiderate giungere alle cose come sono realmente, cioè alla verità. Non v'è altra strada che vi porti alla verità e alla libertà, se non quella che passa attraverso il *Feuer-bach*: il torrente di fuoco. Il *Torrente-di fuoco* è il purgatorio dell'epoca presente. UN NON-BERLINESE

(Da K. Marx *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach*, in *Anekdota*, 13 febbraio 1843, In Karl Marx *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi 1950, pp. 54-56).

b) *L'articolo pubblicato sugli* Annali tedeschi

Intorno alla questione del significato del miracolo Marx doveva ritornare in un articolo del 1842 pubblicato sugli Annali tedeschi. *Questa volta si trattava di difendere l'esegesi evangelica di Bruno Bauer dagli attacchi di quell'Otto Federico Gruppe che proprio quell'anno era stato nominato ministro di Stato per gli affari spirituali e si era segnalato subito come un nemico dei* Giovani hegeliani *polemizzando con Bauer nel libello intitolato* Bruno Bauer e la libertà di insegnamento accademica, *in cui chiedeva l'allontanamento di Bauer dalla cattedra universitaria a ragione della incompatibilità delle opinioni contrarie alla religione con l'insegnamento accademico. Nel difendere Bruno Bauer, Marx mostra di condividere con lui*

(1) Nella numerazione canonica è il vers. 21 del *Salmo* LXVII.
(2) *Opere di Lutero*, Lipsia, 1732, vol. XVI, pp. 442-445.

il disegno di riportare l'interpretazione dei testi evangelici alla metodologia scientifica strappandola all'interessata mistificazione degli esegeti di confessione protestante.

DUE PAROLE ANCORA A PROPOSITO DI *BRUNO BAUER E LA LIBERTÀ DI INSEGNAMENTO ACCADEMICA* DEL DOTT. O. F. GRUPPE

Se in Germania si volesse scrivere la commedia del dilettantismo, certo il signor dottor O. F. Gruppe ne sarebbe il personaggio insostituibile. Il destino ha fornito quest'uomo di quella ferrea tenacia di cui i grandi uomini non possono far senza, almeno i grandi uomini del dilettantismo. Anche se quasi sempre le sue avventure si concludono, come quelle di Sancio Pancia, con una parvenza equivoca di successo, tuttavia questa monotonia del risultato viene resa leggera e variata dalla comica imperturbabilità e dalla commovente ingenuità con cui il signor Gruppe raccoglie i suoi allori. Effettivamente non si può disconoscere una certa grandezza d'animo nella coerenza che porta il signor Gruppe a concludere: — Poiché sono stato scaraventato fuori dall'aula di filologia, la mia carriera consisterà nell'essere scaraventato fuori anche dalla sala da ballo dell'estetica e dall'atrio della filosofia. Ma se questo è già molto, non è ancora tutto. La mia missione sarà compiuta solo quando verrò cacciato anche dal tempio della teologia — ed il signor Gruppe è coscienzioso abbastanza per condurre a termine la propria missione.

Senonché nella sua ultima personificazione il signor Gruppe è venuto meno in un certo senso all'altezza della propria posizione. Non dubitiamo minimamente che il suo ultimo scritto: *Bruno Bauer e la libertà d'insegnamento accademica* sia dettato « al servizio di un partito o per influenza di qualcuno ». Il signor Gruppe sentì la necessità di essere cacciato fuori dalla teologia, ma la destrezza venne in aiuto del suo istinto del comico. Finora il signor Gruppe, come si addice ai personaggi comici, ha lavorato con la più divertente serietà e la più imponente aria d'importanza. La stupidità, la superficialità, gli equivoci costituivano il suo *destino*, ma non la sua intenzione. Il grand'uomo si comportava così secondo la propria natura, ma lo faceva per sé e non per altri. Era il Pulcinella per vocazione: non possiamo dubitare che in quest'ultima sua avventura sia invece un Pulcinella su ordinazione e dietro ricompensa. Anche al lettore non resteranno dubbi sulla cattiva intenzione, la spudorata deformazione, la volgare perfidia.

Sarebbe contrario al nostro modo di considerare le nature comiche sprecare un ampio apparato critico a proposito del signor Gruppe. Chi pretenderebbe una storia critica di Arlecchino? Si chiedono aneddoti, e noi offriremo del signor Gruppe un aneddoto, ossia l'aneddoto del suo

opuscolo. Esso concerne l'esegesi del Bauer al cap. XII, 39-42 del *Vangelo di Matteo*. Il paziente lettore ci consentirà per un momento di importunarlo con questioni teologiche, ma anche non dimenticherà che non abbiamo di mira la teologia, ma il signor Gruppe. Troverà giusto che si porti davanti ai lettori dei giornali la caratteristica degli avversari del Bauer, dopo che del carattere e della dottrina del Bauer si è fatto una favola da giornali.

Riportiamo interamente il passo in questione di Matteo [1].

> Allora alcuni degli scribi e farisei gli fecero motto dicendo: Maestro, noi vorremmo veder da te qualche segno. Ma egli, rispondendo, disse loro: La malvagia e adultera generazione richiede un segno: ma niun segno le sarà dato, se non il segno del profeta Giona. Perciocché, siccome Giona fu tre giorni e tre notti nel ventre della balena, così sarà il Figliuol dell'uomo tre giorni e tre notti nel cuore della terra. I Niniviti risorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno; perciocché essi si ravvidero alla predicazione di Giona; ed ecco qui è alcuna da più di Giona. La regina del Mezzodì risusciterà nel giudizio con questa generazione, e la condannerà; perciocché ella venne dagli estremi termini della terra, per udir la sapienza di Salomone; ed ecco, qui è alcuno da più di Salomone.

Fa specie ai teologi protestanti, che in questa occasione Gesù rifiuti il miracolo, proprio mentre compie un miracolo. Sembra loro la più grave contraddizione che il Signore, nello stesso momento in cui respinge la richiesta del miracolo, prometta un miracolo, e per di più un grande miracolo, la sua permanenza di tre giorni nell'Inferno.

E poiché i teologi protestanti sono troppo irriverenti per ammettere che la Bibbia possa contraddire al loro intelletto, e troppo ipocriti per ammettere che il loro intelletto possa contraddire alla Bibbia, alterano, deformano e contorcono le chiare parole e il senso piano del testo. Essi sostengono che qui Gesù non contrappone la propria dottrina e la propria personalità spirituale alla richiesta dei segni; affermano che « egli parla della totalità della propria figura, che è più grande della figura di Salomone e di Giona, e di cui "in particolare" farebbero parte anche i suoi miracoli » [2].

Il Bauer dimostra l'insostenibilità di questa interpretazione per mezzo di un'esegesi profonda. Cita Luca, in cui manca l'accenno disturbatore alla balena e ai tre giorni di permanenza nel cuore della terra. Il passo è questo:

> Questa generazione è malvagia; ella chiede un segno; ma segno alcuno non le

(1) *Vangelo di S. Matteo*, V, 38-42; uso la versione del Diodati.

(2) La citazione è dall'opera del teologo August Neander (1789-1850), che s'intitola: *Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlicher Entwicklung dargestellt* (*La vita di Gesù nella sua coerenza storica e nel suo storico sviluppo*), Hamburg 1837, p. 265. Il passo era stato riprodotto dal Bauer nella sua *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (*Critica della storia evangelica dei Sinottici*), vol. III, Braunschweig 1842, parte II, p. 296.

sarà dato, se non il segno del profeta Giona. Perciocché siccome Giona fu segno ai Niniviti, così ancora il Figliuol dell'uomo sarà segno a questa generazione ([3]).

E qui Luca fa dire al Signore come i Niniviti facessero ammenda per la predicazione di Giona e come la regina del Mezzodì si fosse mossa dai confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Più semplicemente ancora, mostra il Bauer, si trova espresso questo pensiero in Marco:

Perché questa generazione chiede ella un segno? Io vi dico in verità, che alcun segno non sarà dato a questa generazione. E li lasciò ([4]).

Dunque il Bauer si oppone al falso significato e all'arbitraria interpretazione dei teologi e li rimanda a quanto sta scritto nel testo, riassumendo ancora una volta il senso del discorso di Gesù nei seguenti termini:

Lungi da me, teologo! Poiché sta scritto: qui è alcuno da più di Giona, da più di Salomone, ossia i Niniviti si sono ravveduti alla predicazione di Giona, la regina del Mezzodì viene dagli estremi confini della terra per udir la sapienza di Salomone, ma voi non avete dato fede alcuna alle mie parole, al mio discorso, eppure queste parole sono l'espressione di una personalità di grandezza spirituale infinita, mentre Giona e Salomone erano personalità pur sempre limitate. Ma questo è tutto; è giusto vi sia dato solo il segno di Giona, non dovete vedere altro segno che questa mia *persona* e la sua manifestazione verbale, se pure infinita.

Dopo aver spiegato in questo modo il discorso di Gesù, il Bauer conclude: « Dove si trovano dunque in particolare i miracoli? » ([5]).

E il signor Gruppe? Il signor Gruppe dice: « Il lato più straordinario è che il Bauer nella sua maniera barocca presenta se stesso come uno dei profeti. A p. 296 leggiamo l'enfatico passo: Lungi da me, teologo! », ecc. (p. 20).

L'impudente signor Gruppe vuol dare a bere al lettore che il Bauer parli di se stesso, che intenda se stesso parlando di personalità infinita, mentre il Bauer fa un'esegesi del discorso di Gesù. Per quanto anche lo desiderassimo, non potremmo scusare questo *qui pro quo*, questa buffonata, con la ben nota imbecillità e la divertente ignoranza del signor Gruppe. La frode è evidente. Non si tratta solo del fatto che il signor Gruppe nasconde al lettore di che si tratta! Potremmo pur sempre supporre che il dilettante abbia aperto casualmente l'opera del Bauer a p. 296 e con la vispa leggerezza della sua grafomania non abbia trovato tempo per leggere quanto precedeva e seguiva. Ma il signor Gruppe sopprime la conclusione del « passo enfatico », conclusione superiore a qualsiasi fraintendimento: « Ma questo è tutto; è giusto vi sia dato solo il segno di Giona, non dovete vedere altro segno che questa mia persona e la sua manifestazione verbale, se pure infinita. Dove si trovano dunque "in particolare" i miracoli? »

Veda un po' il signor Gruppe: anche il lettore prevenuto in suo favore, il lettore che fosse tanto pazzo da cercare il Bauer non negli scritti del Bauer stesso, ma in quelli del signor Gruppe, anch'egli dovrebbe restare persuaso, di fronte a queste parole, del fatto che il Bauer non parla di sé, ma di quanto sta scritto nel testo. Prescindendo da tutte le altre assurdità, che significherebbero altrimenti le parole « Dove si trovano dunque » "in particolare" i miracoli? Non sappiamo dire se la letteratura tedesca debba vantarsi di una simile spudoratezza.

Il signor Gruppe dice nella prefazione: « Durante il mio lavoro mi si è fatto sempre più chiaro che viviamo in un'epoca di retori e sofisti » (p. IV). Se questo vuol essere una autoconfessione, dobbiamo energicamente protestare. Il signor Gruppe non è né un retore, né un sofista. Fino al momento dell'opuscolo sul Bauer egli era una maschera comica, un briccone nel puro senso della parola; dopo non ha perduto altro che la propria purezza, ed ora è... ma questo glielo può dire la sua coscienza. Del resto il Bauer può considerare un riconoscimento della propria superiorità spirituale il fatto che si possono incaricare di attaccarlo soltanto uomini privi di spirito e di nobiltà d'animo, coi quali egli potrebbe entrare in polemica unicamente abbassandosi.

(Da Karl Marx *Due parole ancora a proposito di « Bruno Bauer e la libertà di insegnamento accademica » del dott. O. F. Gruppe, in Deutsche Jarbücher für Wissenschaft und Kunst*, Lipsia, 16 novembre 1842, pp. 1091-1092. In Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 59-64).

c) *Gli articoli pubblicati sulla* Gazzetta renana

Alla fine del 1841 la Gazzetta generale renana *di Colonia aveva cessato le pubblicazioni. Al suo posto venne fondato nel 1842 un nuovo giornale, quella* Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe *che Karl Marx aveva contribuito ad organizzare fin dalle origini ed al quale doveva dedicare gran parte del suo lavoro di giornalista politico nel '42-'43. Si trattava dell'organo dei gruppi più avanzati della borghesia renana che, in vista dell'incremento industriale e della libertà di commercio, auspicava l'unità della Germania sotto un regime di tipo liberale-parlamentare e si trovava quindi in opposizione sia all'assolutismo del governo prussiano di allora, sia al cattolicesimo che in Renania vantava sicure tradizioni. E appunto in direzione antiassolutistica ed anti-religiosa prese a caratterizzarsi la* Gazzetta renana *da quando — per influenza di Marx — ne venne affidata la direzione ad Adolf Rutenberg e fu accettata la collaborazione dei* Giovani hegeliani *berlinesi. Nell'ottobre del 1842 Marx ne diveniva*

([3]) *Vangelo di S. Luca*, XI, 29-30; B. Bauer op. cit., p. 247.
([4]) *Vangelo di S. Marco*, VIII, 12; B. Bauer op. cit., p. 299.
([5]) Cfr. B. Bauer op. cit., p. 296, dove è pure la « conclusione » poco oltre riferita.

redattore capo e si trasferiva perciò a Colonia (1). *Come nota Mario Dal Pra, gli articoli scritti da Marx per la* Gazzetta renana *« se rappresentano il suo passaggio alla pubblicistica politica, hanno tuttavia ancora una chiara impostazione filosofica. Anche sul terreno della polemica politica, Marx si preoccupa costantemente di dare una giustificazione filosofica delle sue tesi. Da un lato, egli entra in discussione con la tradizione cattolica del paese, dall'altro, svolge temi concernenti il problema del rapporto fra individuo e Stato, fra libertà e legalità. Discutendo le singole leggi, non perde mai di vista la questione del fondamento del diritto e dello Stato in generale. Nei suoi articoli ricorre spesso il richiamo al criterio della razionalità, coma base per la riforma degli istituti. Egli opera un costante confronto fra l'ideale razionale dello Stato e lo Stato nella sua realtà. Dapprima non appare ancora consapevole del contrasto fra ideale e reale, che invece rileva e sottolinea nella fase più tarda della sua collaborazione alla "Gazzetta" »* (2).

La critica religiosa svolta da Marx sulla Gazzetta renana *è dunque sempre intrecciata ad attuali problemi politici e doveva essere particolarmente pungente se il primo vasto articolo dedicato al* Conflitto fra l'arcivescovo di Colonia e il governo prussiano *venne totalmente censurato. Abbiamo notizia del contenuto di esso da una lettera di Marx a Ruge. Il conflitto « era scoppiato a proposito dei matrimoni misti. Il governo aveva prescritto che i figli nati da questi matrimoni avrebbero dovuto seguire la religione del padre. L'arcivescovo di Colonia e quello di Posen pretesero invece l'impegno preliminare degli sposi a fare educare i loro figli nella religione cattolica, perciò il governo li aveva fatti incarcerare. Questo fatto aveva provocato un grande fermento in Renania »* (3). *Scrive Marx a Ruge: « Il mio secondo articolo sulla Dieta riguardante il conflitto con la Chiesa è stato soppresso dalla censura. Vi dimostravo che i difensori dello Stato si sono messi da un punto di vista proprio della Chiesa, mentre, inversamente, quelli della Chiesa si sono messi da un punto di vista proprio dello Stato. Questa faccenda è tanto più fastidiosa per la* Gazzetta renana *in quanto i lettori cattolici sciocchi si sarebbero lasciati accalappiare da questa pseudodifesa dell'arcivescovo e avremmo guadagnato degli abbonati. Del resto non avete idea della maniera abominevole con cui questo governo brutale ha trattato questo testone ortodosso. Ma questa impresa ha avuto il successo che meritava: la Prussia ha baciato agli occhi di tutto il mondo la pantofola del Papa, e le nostre macchine governative vanno in giro senza arrossire dalla vergogna »* (4). *In questo articolo Marx —*

(1) Per notizie più ampie su questi avvenimenti cfr. M. Dal Pra, *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, p. 101 ss.
(2) Cfr. idem, pp. 102-103.
(3) Cfr. ibidem.
(4) Cfr. Lettera di Marx a Ruge del 9 luglio 1842, in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, pp. 345-346, nota 74.

*come è evidente — usava paradossalmente la categoria della traslazione nell'opposto che era tipica della dialettica hegeliana sicché dimostrava che lo Stato, basandosi sull'*autorità *e non sulla* razionalità, *si comportava effettivamente come una Chiesa, mentre la Chiesa, richiamandosi nelle sue proteste alla legge statale e riconoscendo di conseguenza l'assolutezza dello Stato, trascurava i principi stessi della propria autonomia.*

In una serie di articoli pubblicati sulla Gazzetta renana *del 10, 12, 14 luglio 1842 Marx ritornava sul problema religioso, questa volta in polemica con Hermes, della* Gazzetta di Colonia, *che aveva accusato il giornale rivale di dare soverchio spazio alle discussioni religiose e di ospitare gli empi articoli anti-cristiani dei* Giovani hegeliani *berlinesi contro i quali venivano auspicati i fulmini della censura. Iniziando la discussione a proposito del rapporto censura-religione, Marx ha modo in questa serie di articoli di precisare, contro le affermazioni dell'avversario, che non è vero che la religione costituisca il* fondamento dello Stato *e la* premessa indispensabile di ogni comunità sociale *e non è vero che* la religione in ogni caso elevi l'uomo, *come chiaramente esplica il* feticismo. *Non è neppure accettabile la tradizionale idea che alla massima fioritura della religione di una nazione corrisponda la massima fioritura della nazione stessa, come dimostra lo specifico caso storico di Socrate e dei sofisti. Tutt'altro che attendibile è anche l'opinione che i* massimi risultati dell'indagine scientifica *abbiamo sempre confermato* la verità della religione cristiana. *Senza contare che non si può parlare dell'autonomo successo della religione cristiana quand'essa ottiene il trionfo dietro la protezione della polizia. Non è neppure vero che il cristianesimo sia il fondamento su cui sorgono tutti gli Stati europei, poiché lo Stato sorto sulla* Rivoluzione francese *costituisce la storica smentita di una simile pretesa. Un'altra pretesa è quella che la filosofia non debba intervenire nelle polemiche politiche e religiose. La filosofia — che è sempre inserita nella storia — e che è quindi* mondana *— e pertanto antinomica alla religione, il cui regno non dovrebbe essere di questo mondo — ha diritto ben più della religione di occuparsi delle cose di questo mondo e di separare la politica dalla teologia dimostrando l'assurdità dello stato teocratico e le contraddizioni che sorgono dall'unificazione dell'assolutismo religioso con quello statale. Per Marx, infatti, lo Stato deve essere l'*unione di uomini liberi che si educano a vicenda *e pertanto deve escludere qualsiasi forma di paternalismo.*

LE CONTRADDIZIONI DELL'APOLOGIA POLITICA DELLA RELIGIONE

(...) L'articolo in questione crede all'ispirazione scientifica della censura. Prima di proseguire le sue « semplici » spiegazioni, gustiamo per un attimo la « filosofia religiosa » del signor H, la sua « scienza perso-

nale »! « Fondamento dello Stato è la religione, come la più necessaria premessa di ogni comunità sociale che non sia orientata solo verso il raggiungimento di un qualsivoglia fine esteriore ». Dimostrazione: « Anche nella sua forma più rozza, come feticismo primitivo, essa tuttavia eleva in certo qual modo l'uomo oltre i desideri sensuali, i quali, se egli si lascia da essi completamente dominare, lo abbassano al livello degli animali, rendendolo incapace di raggiungere ogni più alto scopo ». L'articolista dunque definisce il feticismo « la forma più rozza » della religione. Ammette dunque, ciò che del resto anche senza il suo consenso è incontestabile per quanti sono dediti alla « indagine scientifica », che « il culto degli animali » è una forma religiosa superiore al feticismo; ma il culto degli animali non abbassa l'uomo sotto il livello dell'animale, non fa dell'animale il dio dell'uomo? E il feticismo poi! È una cultura da bazar da un soldo! Ben lungi dal sollevare l'uomo sopra i desideri, al contrario il feticismo è proprio « la religione dei desideri sensuali ».

La fantasia dei desideri adesca il feticista, facendogli credere che una « cosa inanimata » perderà il proprio carattere specifico per diventare il soddisfacimento dei suoi desideri. Quindi il desiderio selvaggio del feticista infrangerà il feticcio, non appena questo cesserà d'essere il suo umilissimo servo. « Nelle nazioni che raggiunsero una più alta importanza storica, il fiorire della vita popolare coincide con la massima educazione del senso religioso, come il decadere dalla grandezza e potenza coincide con il decadere dell'educazione religiosa ». Capovolgendo l'asserzione dell'articolista, si ottiene la verità: egli ha messo la storia sottosopra. La Grecia e Roma sono certo, tra i popoli dell'antichità, i paesi della più alta cultura storica. La massima fioritura interna della Grecia avviene nella età di Pericle, quella esterna nell'età di Alessandro. Al tempo di Pericle i sofisti, Socrate (che potremmo definire la filosofia incarnata), l'arte e la retorica avevano soppiantata la religione. L'età di Alessandro fu quella di Aristotele, che respinse l'eternità dello spirito « individuale » e il Dio delle religioni positive. E Roma poi! Leggete Cicerone! Filosofia epicurea, stoica o scettica erano la religione dei Romani colti allorchè Roma toccò il culmine della sua ascesa. Se con il declino degli Stati antichi declinarono anche le antiche religioni, non è necessaria un'ulteriore spiegazione, perchè la « vera religione » degli antichi era il culto della loro « nazionalità », del loro « Stato ». Non già il decadere delle religioni antiche fece crollare gli antichi Stati, bensì il contrario. E una ignoranza pari a quella dell'articolo in questione si proclama « legislatrice dell'indagine scientifica » e pone « decreti » alla filosofia. « Il mondo antico doveva crollare, perchè col progresso dell'educazione scientifica compiuto dai popoli era legata anche la scoperta degli errori, sui quali poggiavano le loro opinioni religiose ». Dunque il mondo antico, secondo l'articolista, tramontò perchè l'indagine scientifica mise a nudo gli errori delle religioni antiche. Dunque non sarebbe tramontato, se l'indagine avesse taciuto gli errori delle religioni, se gli scritti di Lucrezio e di Luciano fossero stati, dall'autore del presente articolo di fondo, consegnati alle autorità romane perché li censurassero. Ci permettiamo di aumentare con un'informazione la cultura del signor H.

(...) Proprio mentre si avvicinava il tramonto del mondo antico sorse la scuola alessandrina, che si sforzò con ogni energia di dimostrare « l'eterna verità » della mitologia greca e la sua profonda concordanza con i « risultati dell'indagine scientifica ». Anche l'imperatore Giuliano seguì ancora quest'indirizzo, il quale s'illudeva di poter distruggere il nuovo spirito del tempo che s'annunziava col chiudersi gli occhi per non vederlo. Ma fermiamoci alle conclusioni del Signor H! Nelle religioni antiche « la debole intuizione della divinità era avvolta nella fittissima rete dell'errore » e non poteva quindi resistere all'indagine scientifica. Nel Cristianesimo avviene il contrario, ogni macchina pensante viene giudicata. Veramente H dice: « I massimi risultati dell'indagine scientifica hanno servito sino ad oggi a confermare le verità della religione cristiana ».

(...) Sì, dice H, « indagine scientifica ». Ma ogni indagine che contraddice al Cristianesimo rimane « a metà strada » ovvero « imbocca una strada sbagliata ». È possibile trovare un'argomentazione più comoda? L'indagine scientifica non appena « abbia reso chiaro a se stessa il contenuto di ciò che ha scoperto, non contraddirà mai alle verità del Cristianesimo »; contemporaneamente però lo Stato deve curare a che questo « render chiaro » non sia possibile, perchè l'indagine non può mai rivolgersi alla capacità intellettiva della gran massa, cioè non può mai diventare comprensibile e popolare. Anche se essa in tutti i giornali governativi viene assalita da non scientifici indagatori, deve mantenersi modesta e tacere. Il Cristianesimo esclude la possibilità « di ogni nuovo declino », ma la polizia deve vegliare, e con la massima severità, a che quanti scrivono di filosofia sui giornali non portino alla rovina il Cristianesimo stesso. Nella lotta con la verità l'errore verrebbe da sè riconosciuto come tale, senza bisogno di essere schiacciato da una forza esterna; ma lo Stato deve facilitare alla verità la sua lotta, togliendo ai paladini dell'« errore » non già la libertà interna, il che non è in grado di fare, ma almeno la possibilità di tale libertà, la possibilità di esistere. Il Cristianesimo è sicuro della sua vittoria, ma, secondo H, non tanto sicuro da disprezzare l'aiuto della polizia. Se *a priori* ogni cosa che contraddice alla vostra fede è errore e come tale deve venir trattata, in che cosa la vostra pretesa differisce da quella del maomettano, da quella di ogni altra religione? Deve forse la filosofia, secondo il proverbio « paese che vai usanza che trovi », assumere fondamenti diversi in ogni paese per non contraddire alle verità fondamentali del dogma? Deve forse in un paese credere che tre per uno fa uno, in un altro che le donne non hanno anima, in un terzo che in cielo si berrà birra? Non esiste una

natura umana universale, come ne esiste una universale delle piante e dei pianeti? La filosofia ricerca ciò ch'è vero, non ciò ch'è accettabile; ciò ch'è vero per tutti gli uomini, non per pochi; le sue verità metafisiche non conoscono i confini della geografia politica, le sue verità politiche sanno troppo bene dove incominciano i « confini » per poter scambiare l'orizzonte illusorio di una particolare concezione del mondo e del popolo con il vero orizzonte dello spirito umano. H è, tra tutti i difensori del Cristianesimo, il più fiacco. La lunga esistenza del Cristianesimo è per lui la sola dimostrazione in suo favore. Non permane ancora al giorno d'oggi anche la filosofia di Talete e cioè, ragionando come H, con assai maggiori pretese e maggior concetto che mai della propria importanza?

(...) Innanzitutto si pone il problema: « La filosofia deve discutere le istanze religiose anche in articoli di giornale? ». A tale domanda si può rispondere solo criticandola. La filosofia, soprattutto la filosofia tedesca, ha un profondo attaccamento alla solitudine, all'isolamento sistematico, alla fredda auto-contemplazione, ch'essa contrappone ostilmente *a priori* al carattere dei giornali, sbrigativo e rumoroso, che solo dalla pubblicità ritrae soddisfazione. La filosofia, intesa nel suo sviluppo sistematico, è antipopolare; il suo tessere segreto nel proprio intimo appare all'occhio profano uno sforzo artificioso quanto remoto della pratica; appare insomma come il professore di arti magiche, i cui scongiuri suonano solenni perchè incomprensibili. Conforme al suo carattere, non ha mai compiuto il primo passo per mutare i suoi ascetici paramenti sacerdotali col disinvolto abito da società dei giornali. Ma le filosofie non crescono dalla terra come funghi: esse sono i frutti del loro tempo e del loro popolo, i cui succhi più sottili, più preziosi e più invisibili confluiscono nelle idee filosofiche. Il medesimo spirito che con le mani della industria crea le ferrovie, crea nel cervello dei filosofi i sistemi filosofici. La filosofia non abita fuori del mondo, così come il cervello, pur non risiedendo nello stomaco, non per questo è fuori dell'uomo; certamente è più facile che essa risieda nel mondo insieme al cervello, che non sul suolo insieme ai piedi, mentre molte altre sfere umane devono radicarsi ben bene con i piedi nella terra, e con le mani cogliere i frutti del mondo, prima di intuire che anche la « testa » appartiene al mondo e che questo è appunto il mondo della testa. Dato che ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale dell'epoca sua, deve venire il momento in cui essa entrerà in contatto e avrà reciproci scambi col mondo reale contemporaneo, e ciò non solo nell'interno, attraverso il suo contenuto, ma anche all'esterno, attraverso i suoi fenomeni. La filosofia cesserà allora di essere un sistema ben definito di fronte ad altri sistemi ben definiti, per diventare la filosofia in generale di fronte al mondo, la filosofia del mondo contemporaneo. Le formalità che testimoniano come la filosofia raggiunga tale significato, come sia l'anima vivente della cultura, come

essa divenga mondana e il mondo filosofico, furono le medesime in tutti i tempi; si sfogli qualunque libro di storia e si troveranno ripetuti con fedeltà stereotipa tutti i formulari più elementari, che segnalano in maniera evidente la sua introduzione nei salotti e nelle parrocchie, nelle redazioni dei giornali e nelle anticamere delle Corti, nell'odio e nell'amore dei contemporanei. La filosofia viene introdotta nel mondo dal grido dei suoi nemici, i quali tradiscono l'infezione interna con una selvaggia invocazione d'aiuto contro il fuoco acceso delle idee. Questo grido dei suoi nemici ha per essa la medesima importanza del primo vagito del bimbo all'orecchio della madre angosciosamente in attesa; è il grido di vita delle sue idee, che, strappando l'involucro geroglifico degli schemi del sistema, si sono rivelate cittadine del mondo. I Coribanti e i Cabiri, che con grande strepito strombettarono al mondo la nascita del fanciullo Zeus, si volgono innanzitutto contro la parte religiosa dei filosofi, sia perchè l'istinto inquisitorio si conserva con più sicurezza in questa parte sentimentale del pubblico, sia perchè il pubblico, cui appartengono anche gli avversari della filosofia, può toccare la sfera ideale di essa solo con le sue antenne ideali, e l'unica cerchia di idee, al cui valore il pubblico crede quasi quanto al sistema dei bisogni materiali, è quella delle idee religiose; infine, perchè la religione polemizza non contro un determinato sistema filosofico, ma contro la filosofia in generale dei sistemi determinati. Per questo destino la vera filosofia del presente non differisce dalle vere filosofie del passato. Tale destino è anzi una dimostrazione, di cui la storia della loro verità era debitrice.

(...) Che cosa potrebbe la filosofia dire di peggiore sulla religione, che cosa su se stessa, che il vostro clamore giornalistico con leggerezza e malvagità non le abbia già imputato? Basta che ripeta ciò che i vostri Cappuccini digiuni di filosofia predicano su di lei in mille e mille sermoni, ed ecco ha detto il peggio. Ma su soggetti religiosi e filosofici essa parla ben diversamente da voi. Voi parlate senza studio, essa con studio; voi vi rivolgete all'istinto, essa alla ragione; voi bestemmiate, essa ammaestra; voi promettete cielo e terra, essa nient'altro che verità; voi esigete fede nella vostra fede, essa non esige fede nei suoi risultati, ma solo che si esaminino i dubbi; voi atterrite, essa placa. E in verità la filosofia è abbastanza esperta del mondo per sapere che i suoi risultati non lusingano la sete di piaceri, nè l'egoismo del mondo celeste o di quello terreno; il pubblico, quello però che ama la verità e la conoscenza per se stessa, misurerebbe volentieri la propria capacità di giudizio e la propria moralità con quelle degli scribacchini ignoranti, servili, incoerenti e prezzolati. Senza dubbio questo o quello, per meschinità d'intelletto e di sentimento, può interpretare male la filosofia, ma voi protestanti non credete forse che i cattolici interpretino male il Cristianesimo, non rinfacciate forse alla religione cristiana i tempi oscuri dell'ottavo o nono secolo, o la notte di S. Bartolomeo, o l'Inquisizione?

Che per buona parte l'odio della teologia protestante contro i filosofi derivi dalla tolleranza della filosofia verso una confessione particolare in quanto tale, lo mostrano segni evidenti. A un Feuerbach, a uno Strauss si è rimproverato più aspramente l'affermazione che i dogmi cattolici sono cristiani, anzichè l'altra, che i dogmi del Cristianesimo non possono essere tali per la ragione. Ma se singoli individui non digeriscono la filosofia moderna e muoiono d'indigestione filosofica, ciò non testimonia contro la filosofia più di quel che non testimoni contro la meccanica il fatto che di tanto in tanto una vaporiera fa saltar per aria alcuni passeggeri. Il problema se questioni filosofiche e religiose si possano discutere sui giornali, si dissolve nella sua stessa futilità. Quando tali problemi interessano il pubblico già come problemi giornalistici, sono diventati automaticamente problemi dell'epoca, quindi non si domanda più se, ma dove e come debbano venir discussi: se all'interno delle famiglie e degli alberghi, delle scuole e delle chiese, ma non da parte della stampa; dagli avversari della filosofia, ma non dai filosofi; nel linguaggio oscuro dell'opinione privata, ma non nella limpida lingua dell'opinione pubblica (...).

Se la religione diventa una categoria politica, un soggetto della politica, non è quasi necessario ricordare che i giornali non solo possono, ma devono discutere argomenti politici. Da sempre la saggezza del mondo, cioè la filosofia, ha mostrato d'avere maggior diritto che non la saggezza del mondo di là, cioè la religione, ad occuparsi del regno di questo mondo, cioè dello Stato. Non ci si domanda qui se sullo Stato si filosofeggerà bene o male, filosoficamente o no, con o senza pregiudizi, con o senza coscienza, con o senza coerenza, razionalmente o semi-razionalmente. Se fate della religione la teoria del diritto pubblico, allora ne fate una specie di filosofia. Il Cristianesimo non ha forse separato sopra ogni altra cosa Stato e Chiesa? Leggete il *De Civitate Dei* di S. Agostino, meditate i Padri della Chiesa e lo spirito del Cristianesimo, e poi tornateci a dire se lo Stato o la Chiesa è lo « Stato cristiano »! Ogni istante della vostra vita pratica non condanna forse le menzogne della vostra teoria?

Ritenete forse ingiusto rivolgervi ai tribunali, se siete danneggiati? Eppure l'Apostolo scrive che è ingiusto. Presentate la guancia destra, se vi percuotono la sinistra, o non impiantate piuttosto un processo per ingiurie di fatto? Eppure il Vangelo lo vieta. Non pretendete su questa terra un diritto razionale, non mormorate al minimo aumento di una tassa, non andate fuori dei gangheri al minimo affronto alla vostra libertà personale? Eppure vi è stato detto che i dolori di questa terra non sono all'altezza dello splendore futuro, che la passività nella tolleranza e la beatitudine nella speranza sono le virtù cardinali. La maggior parte dei processi e delle leggi civili non tratta forse di questioni di possesso? Eppure vi è stato detto che i vostri tesori non sono di questo mondo. O, se vi rapportate al detto « Date a Cesare quel ch'è di Cesare e a

Dio quel ch'è di Dio », vogliate stimare non solo il Mammona dorato, ma almeno altrettanto la libera ragione come il Cesare di questo mondo; ma « l'azione della libera ragione » è chiamata appunto « filosofare ». Quando nella Santa Alleanza venne stretta una confederazione quasi religiosa di Stati e la religione doveva diventare l'emblema europeo degli Stati, allora il Papa con mente profonda e con giustissima coerenza ricusò di entrare in quella congregazione sacra, perchè l'unione universale cristiana di tutti i popoli è la Chiesa e non la diplomazia, non un'alleanza mondana di Stati. Lo Stato veramente religioso è quello teocratico; in esso il principe dev'essere o, come nello Stato ebraico, il Dio della religione, Jehova stesso; ovvero, come nel Tibet, il rappresentante di Dio, il Dalai Lama; ovvero infine come Görres nel suo ultimo scritto esige dagli Stati cristiani, essi devono tutti sottomettersi a una Chiesa che è una « Chiesa infallibile », perchè se, come nel protestantesimo, non esiste nella Chiesa un capo supremo, allora il dominio della religione non è altro che la religione del dominio, il culto della volontà del governo. Non appena uno Stato ammette in sè confessioni diverse con uguali diritti, non può più essere uno Stato religioso senza offendere le confessioni religiose particolari, senza diventare una Chiesa che condanna come eretico ogni seguace di un'altra confessione, che fa dipendere dalla fede ogni boccone di pane, che rende il dogma un legame tra il singolo individuo e l'esistenza sociale. Interrogate gli abitanti cattolici della « misera verde Erin », interrogate gli Ugonotti prima della Rivoluzione francese: non alla religione si appellavano, perchè la loro religione non era quella dello Stato, bensì ai « diritti dell'umanità »; e la filosofia interpreta appunto i diritti dell'umanità, pretende che lo Stato sia lo Stato della natura umana. Ma, dice il mezzo razionalismo, il limitato, incredulo quanto teologico razionalismo, lo spirito universale cristiano dev'essere lo spirito dello Stato, prescindendo dalle differenze di confessione! È la più grande irreligiosità, è la tracotanza dell'intelletto umano questo voler separare lo spirito universale della religione dalla religione positiva stessa; questa separazione della religione dai suoi dogmi e dalle sue istituzioni vale come se si pretendesse di veder regnare nello Stato lo spirito universale della legge, prescindendo dalle leggi stabilite e dalle istituzioni positive della legge stessa. Se vi vantate di esser tanto al di sopra della religione da essere autorizzati a separarne lo spirito universale dalle istituzioni positive, che avete mai da rimproverare ai filosofi, se compiono interamente e non a mezzo tale separazione, se non « cristiano » ma « umano » chiamano lo spirito universale della religione? I cristiani vivono in Stati con costituzioni diverse, alcuni in una repubblica, altri in una monarchia assoluta, altri ancora in una costituzionale. Il Cristianesimo non decide della bontà delle costituzioni, perchè ne ignora le differenze; esso insegna, come la religione deve insegnare: « Siate soggetti all'autorità, perchè ogni autorità viene da Dio ».

Non quindi dal Cristianesimo, ma dalla stessa natura, dal carattere intimo dello Stato dovete stabilire la giustizia delle costituzioni statali; non dalla natura della società cristiana, bensì da quella della società umana. Lo Stato bizantino era lo Stato propriamente religioso, perchè in esso i dogmi erano problemi di Stato; ma fu anche il peggiore degli Stati. Gli Stati dell'*ancien régime* erano i cristianissimi tra gli Stati, ciò nondimeno erano gli Stati della « volontà di Corte ». Esiste un dilemma al quale il « sano » intelletto umano non può opporsi: o lo Stato cristiano corrisponde al concetto di Stato, è cioè una realizzazione della libertà razionale, e allora per essere cristiano basta che uno Stato sia razionale, allora è sufficiente far scaturire lo Stato dalla razionalità dei rapporti umani: un'opera che la filosofia realizza. Oppure lo Stato della libertà razionale non può svilupparsi dal Cristianesimo, e allora ammettete voi stessi che tale possibilità di sviluppo non esiste nello indirizzo del Cristianesimo, poichè esso non desidera uno Stato cattivo; ma uno Stato che non sia la realizzazione della libertà razionale è un pessimo Stato.

Rispondete come vi piace al dilemma, e dovrete confessare che non dalla religione, ma dalla razionalità della libertà deve sorgere la libertà dello Stato. Solo la più crassa ignoranza può avanzare la supposizione che questa teoria, cioè l'assurgere ad autonomia del concetto di Stato, sia un ritrovato del giorno dei filosofi più recenti. La filosofia non ha fatto nella politica più di quel che abbiano fatto la fisica, la matematica, la medicina e ciascuna scienza in tale sfera. Bacone di Verulamio spiegava essere la fisica teologica una vergine consacrata a Dio, sterile; egli separò la fisica dalla teologia ed ecco... la fisica divenne feconda. Come non domandate al medico se è credente, così non dovete chiederlo al politico. Contemporaneamente all'epoca della grande scoperta di Copernico sul vero sistema solare, venne scoperta la legge di gravità dello Stato, si trovò in esso medesimo il suo centro di gravità; e non appena diversi governi europei cercarono con la prima superficialità della pratica di adoperare questo risultato nel sistema dell'equilibrio degli Stati, cominciarono dapprima Machiavelli e Campanella, quindi Hobbes, Spinoza, Ugo Grozio, giù fino a Rousseau, Fichte, Hegel, a considerare lo Stato con occhio umano e a sviluppare le sue leggi dalla ragione e dalla esperienza, non dalla teologia, così come Copernico non si lasciò fuorviare dal fatto che Giosuè avesse ordinato al sole di fermarsi a Gabaon e alla luna di fermarsi nella valle di Aialon. La recente filosofia ha continuato un unico lavoro, già iniziato da Eraclito e da Aristotele. Voi quindi non polemizzate contro la razionalità della recente filosofia, bensì contro la sempre nuova filosofia della ragione. Senza dubbio l'ignoranza, che forse ieri o ier l'altro scoperse per la prima volta nella « Gazzetta renana » o nella « Gazzetta di Colonia » le antichissime idee dello Stato, cotesta ignoranza ritiene che le idee della storia siano fantasie notturne

di singoli individui, e ciò perchè a lei sono giunte nuove e nottetempo; essa dimentica che assume l'antica parte di quel dottore alla Sorbona, che ritenne suo dovere accusare pubblicamente Montesquieu, perchè questi aveva commesso la leggerezza di dichiarare che la virtù politica, non quella della Chiesa, era la qualità più importante dello Stato; essa dimentica che assume il ruolo di Joachim Lange, il quale denunziò il Wolff, perchè la sua dottrina della predestinazione avrebbe introdotto tra i soldati la diserzione e con ciò una degenerazione della disciplina militare e, in ultimo, il crollo dello Stato; dimentica infine che il codice prussiano è uscito proprio dalla scuola filosofica di « cotesto Wolff » e che il codice francese di Napoleone non uscì già dall'Antico Testamento, bensì dalla corrente d'idee di Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu e dalla Rivoluzione francese. L'ignoranza è un demone, temo, che reciterà ancora qualche tragedia; a ragione i massimi poeti greci nelle tremende tragedie delle case reali di Micene e di Tebe l'hanno rappresentata come il destino tragico.

Ma come i primi filosofi del diritto pubblico fecero derivare lo Stato dagli impulsi dell'ambizione o dell'istinto sociale, oppure dalla ragione, non però dalla ragione della società, ma da quella dell'individuo, così fecero derivare il punto di vista più ideale e fondamentale della recente filosofia dall'idea della totalità. Essa considera lo Stato come un grande organismo nel quale la libertà giuridica, morale e politica deve raggiungere la propria realizzazione, e nel quale il singolo cittadino, obbedendo alle leggi dello Stato, obbedisca solo alle leggi naturali della sua stessa ragione, della ragione umana. *Sapienti sat.* (...)

(Da Karl Marx. *L'articolo di fondo del n. 179 della « Gazzetta di Colonia »*, in *Gazzetta renana*, 10 luglio, 12 luglio e 14 luglio 1842, supplemento. In Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 138-155).

Un'importante nuova serie di articoli pubblicati sulla Gazzetta renana *tra l'ottobre ed il novembre 1842 costituisce — secondo la testimonianza stessa del Marx più maturo — la chiave di volta della conversione degli interessi marxiani dal campo della pura politica a quello delle effettuali situazioni economiche. In questo periodo, « a Colonia, intorno alla* Gazzetta renana *si era formato il circolo* Giovane Germania *che discuteva problemi politici e sociali. Anima del circolo era Moses Hess il quale svolgeva una critica del liberalismo analizzando la natura dei conflitti di classe e orientandosi verso il comunismo. Egli tendeva a una fusione del pensiero filosofico tedesco con le teorie socialiste francesi. La* Gazzetta generale di Augusta (...) *accusò la* Gazzetta renana *di promuovere la diffusione di idee comuniste. Marx rispose all'accusa con un breve scritto, pubblicato il 16 ottobre 1842* »(1). *Certo è che gli articoli riguardanti i* di-

(1) Cfr. M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliar-

battiti della Dieta sui provvedimenti contro l'asportazione di legna nei boschi da parte dei contadini — *un fatto diffusissimo date le miserabili condizioni della popolazione rurale — rivelano uno spiccato interesse sociale che può essere stato ispirato a Marx dalla frequenza alle discussioni del circolo di Hess. La Dieta aveva deliberato di considerare* furto *e di reprimere l'abusiva raccolta di legna. Marx, nei suoi articoli, mostra come un simile provvedimento, contrabbandato come dettato nell'interesse della legge e dello Stato, altro in realtà non sia che la protezione della proprietà privata, che si appoggia non al diritto, ma a quel diritto* consuetudinario *che ebbe origine nel mondo della schiavitù feudale — ed è dunque la mancanza di ogni diritto — al quale corrisponde anche una certa forma di religione* [2]. *È interessante notare come Marx definisca qui l'epoca feudale come quella in cui* la nobile e libera comunione dei membri componenti il gran Santo, l'Umano Santo, è spezzata, infranta, violentemente dilacerata, *iniziando quella meditazione sull'*alienazione *che in questi anni andrà sempre più approfondendo e che qui identifica nella perdita dell'*uguaglianza del genere *che fa decadere l'uomo dal piano* umano *a quello* ferino. *È all'interno di questa alienazione che emerge il paradosso della* situazione lavorativa alienata *nella quale* mentre nel regno naturale i fuchi vengono uccisi dalle api operaie, nel regno dello spirito sono le api operaie a essere uccise dai fuchi, e proprio tramite il lavoro. *Il paradosso è dunque che nella società dell'uomo imbestiato siano rovesciati anche i rapporti lavorativi che vigono nella società animale. A questa società alienata corrisponde una religione altrettanto alienata, quella* ferina, *che si attua nell'adorazione della bestia, e non è un caso, poiché* per l'uomo vale sempre come sua suprema essenza ciò che costituisce la sua essenza vera. *In questa* storicizzazione *della religione ferina e nella stretta connessione istituita fra essa ed una specifica forma di società — e quindi di alienazione lavorativa — è già in germe la critica dell'astratta concezione feuerbachiana di* alienazione religiosa.

LA RELIGIONE COME SPECCHIO DELLA SOCIETÀ ALIENATA

(...) Fra le cosiddette consuetudini dei privilegiati si comprendono le consuetudini contro il diritto. La data del loro sorgere risale al periodo in cui la storia dell'umanità costituisce una parte della storia naturale, quando, come attestano i miti egiziani, tutte quante le divinità assumono aspetto ferino. L'umanità appare frantumata in determinate razze animali, il cui rapporto non è l'eguaglianza, bensì la diseguaglianza, una diseguaglianza

dica 1959, p. 132. Lo scritto di Marx può essere letto in K. Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 169-175.

(2) Cfr. idem, p. 134.

fissata dalle leggi. Il mondo della schiavitù comporta il diritto della schiavitù; poiché, mentre il diritto umano costituisce l'esistenza della libertà, il diritto ferino è l'esistenza della schiavitù. Il feudalesimo, in senso lato, è il regno ferino dello spirito, il mondo dell'umanità disgiunta in opposizione al mondo dell'umanità distinta, la cui diseguaglianza non è altro che la gamma di rifrazione dell'eguaglianza. Nei paesi di schietto feudalesimo, nei paesi in cui vige la divisione in caste, l'umanità indugia in caste arretrate nel vero senso della parola, e la nobile e libera comunione dei membri componenti il gran Santo, l'Umano Santo, è spezzata, infranta, violentemente dilacerata. E perciò in queste società troviamo anche l'adorazione delle bestie, la religione ferina nella sua forma originaria, in quanto per l'uomo vale sempre come sua suprema essenza ciò che costituisce la sua essenza vera. L'unica eguaglianza che abbia luogo nella vita effettiva delle bestie è l'eguaglianza di una bestia con le altre della sua stessa specie, della definita specie con se stessa; non già l'eguaglianza del genere. Nelle bestie la comunanza del genere si mostra soltanto nel comportamento ostile delle diverse specie, che fanno valere l'una contro l'altra le proprie differenti caratteristiche. È nello stomaco dell'animale da rapina che la natura ha preparato il campo di battaglia per l'unificazione, la fucina per l'intima fusione, l'organo per la connessione delle diverse specie animali. Del pari nel feudalesimo una razza divora l'altra, fino a quella che, simile ad un polipo, abbarbicata alla gleba, possiede solo le molte braccia per produrre i frutti della terra alle razze superiori, mentre per sé campa di polvere: poiché, mentre nel regno naturale i fuchi vengono uccisi dalle api operaie, nel regno dello spirito sono le api operaie a essere uccise dai fuchi, e proprio tramite il lavoro. Quando i privilegiati del diritto scritto si appellano al proprio diritto consuetudinario, essi vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto, che ormai è diventata in realtà una mera maschera animalesca (...).

(Da Karl Marx *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, III articolo in *Gazzetta renana*, 25 ottobre 1842, n. 298, supplemento. In Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 185-186).

Il periodo di collaborazione con Marx e con la Gazzetta renana *dei* Giovani hegeliani *berlinesi — riunitisi con Bruno Bauer nel* Club dei liberi *— era destinato a tramontare verso la fine del 1842. Quello che li differenziava ormai da Marx era la pretesa di criticare assolutamente tutto senza tuttavia intraprendere alcuna effettuale azione giovevole a mutare lo stato di cose esistente. L'anarchismo e l'individualismo del* Gruppo dei liberi *erano in evidente contrasto coi principi di quella filosofia hegeliana cui pure esso si richiamava e soprattutto non potevano pretendere di rappresentare il punto di vista della* Gazzetta renana *che tuttavia quel* club *persisteva a considerare il proprio organo ufficiale. D'altra parte anche per Marx la critica puramente teorica rischiava di essere destituita di valore*

se non si fosse ancorata ad una attenta considerazione della realtà effettuale (1). *Queste divergenze implicite divennero esplicite quando Marx, aderendo ad una richiesta di biasimo del* Club dei liberi *proveniente da Herweg e da Ruge, che avevano* de visu *constatato l'infecondità e l'astrattezza della critica puramente negativa del gruppo berlinese, dedicò — il 29 novembre 1842 — una nota della* Gazzetta renana *al falso criticismo di quei* Giovani hegeliani, *suscitando le proteste di Eduard Meyen che di essi era un rappresentante* (2). *A Marx davano veramente fastidio le* sbrodolature vuote di pensiero *e soprattutto quel* po' di ateismo e di comunismo (che questi signori non hanno poi mai studiato) (3) *del gruppo berlinese, sicché decise di rispondere al Meyen senza peli sulla lingua. Si tratta di una lettera importante anche nei riguardi delle idee che Marx vi esprime sulla religione, che fin d'ora —al di là del punto di vista feuerbachiano — considera come il* riflesso teoretico di una realtà contradditoria *che invano la religione stessa si affanna a risolvere, anche se ancora la critica alla religione gli si configura come* critica delle circostanze politiche, *dalle quali ritiene che essa scaturisca, piuttosto che come critica della realtà socio-economica di cui — come affermerà il Marx più maturo — essa è insieme* spia *ed* occultamento ideologico. *Tuttavia è assai significativo che — nel riassunto che Marx di questa lettera fece in una lettera al Ruge* (4) *— si insista sulla radice pratica della religione che* « non ha in sé alcun contenuto poiché vive non del cielo ma della terra e dato che essa crolla, quando scompare la realtà rovesciata di cui è la teoria »(5). *Sicché già per questo Marx l'alienazione religiosa rimanda ad una ben più fondamentale alienazione concreta, dal cui toglimento dipende, in ultima analisi, anche il toglimento della religione stessa.*

LA RELIGIONE È IL RIFLESSO TEORETICO DI UNA REALTÀ CONTRADDITTORIA

(...) Tengo a dichiarare apertamente la mia opinione sui difetti di questi vostri articoli che pongono la libertà più in una forma licenziosa, sanculottesca, sbrigativa che in un contenuto libero, autonomo e profondo.

Io richiedo meno vaghi ragionamenti, meno frasi altisonanti, meno dilettosi autocompiacimenti, e invece maggior determinatezza, maggior penetrazione nelle concrete circostanze, maggior conoscenza delle cose attuali. Dichiaro che ritengo immorale civettare con i dogmi socialisti e comunisti, cioè con una nuova concezione del mondo, in occasionali critiche teatrali e cose del genere. Esigo una diversa e fondata discussione del comunismo, se è il caso di parlarne. Pretendo che si critichi la religione come critica delle circostanze politiche piuttosto che criticare la situazione politica dal punto di vista della religione, poiché questa direttiva corrisponde meglio all'essenza di un giornale ed alle concezioni del pubblico, dato che la religione, di per sé priva di contenuto, non vive del cielo ma della terra e si affanna essa stessa alla risoluzione di una realtà contraddittoria, di cui è il riflesso teoretico. Voglio finalmente che se si ha da discutere di filosofia ci si balocchi meno col termine di ateismo, ma ci si sforzi invece di portare il suo contenuto alla portata del popolo.

(Da Karl Marx *Lettera a Eduard Meyen*, in G. Pischel *Marx Giovane*, Garzanti 1948, pp. 110-111).

Il 24 ottobre 1842 la Gazzetta renana *aveva pubblicato il testo — di cui si era segretamente impadronita — di un decreto riguardante l'abolizione del divorzio. Alla divulgazione di quel testo erano stati fatti seguire degli articoli di commento tra i quali quello in cui Marx riportava il problema del divorzio al più generale problema del diritto e della filosofia, indagando il dilemma se l'essenza del matrimonio fosse in sé e per sé religiosa oppure no. Il fondamento del ragionamento marxiano consiste nel dimostrare l'insufficienza della giurisprudenza renana che ricorre alla scissione della coscienza per giustificare la del tutto discutibile distinzione di una* natura religiosa *e di una* natura mondana *del matrimonio che la Chiesa e lo Stato equamente si spartirebbero. Una simile disarticolazione della coscienza riflette evidentemente una situazione alienata; solo allorché* la legge sarà l'espressione della volontà popolare — *tolta di mezzo l'artificiosa distinzione della sfera religiosa e della sfera mondana del matrimonio — il problema del divorzio potrà equamente essere risolto.*

LE CONTRADDIZIONI DEL MATRIMONIO RELIGIOSO E LA DIPENDENZA DEL DIVORZIO DALLA VOLONTÀ POPOLARE

(...) Ambedue gli abbozzi da noi riportati finora respingono unanimemente l'intromissione della religione nel diritto, senza tuttavia svolgere concettualmente quanto l'essenza del matrimonio in sé e per sé sia o no religiosa, senza poter dunque mettere in chiaro come debba necessariamente procedere il legislatore coerente, che si regola secondo la natura della cosa e che nel definire tale natura non può assolutamente contentarsi d'una mera astrazione. Se il legislatore considera che non l'eticità umana, bensì la santità religiosa sia la vera natura del matrimonio, ponen-

(1) Cfr. M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, p. 140 ss.
(2) Cfr. idem, p. 142.
(3) Cfr. ibidem. Si tratta di espressioni contenute in una lettera di Marx a Ruge, cit., in G. Pischel *Marx giovane (1818-1849)*, Garzanti 1948, p. 109.
(4) Che si può leggere in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 413.
(5) La lettera è in data 30 novembre 1842.

do quindi al posto dell'autodeterminazione la determinazione dall'alto, al posto dell'intima consacrazione naturale una sanzione soprannaturale, al posto d'una leale sottomissione implicita nella natura del rapporto stesso un'obbedienza passiva verso comandamenti che risiedono oltre la natura di tale rapporto, possiamo forse biasimare questo legislatore religioso, se alla Chiesa, che già è chiamata a realizzare le esigenze e i diritti della religione, sottopone anche il matrimonio, collocando il matrimonio civile sotto la sovraintendenza dell'autorità religiosa? Non si tratta di una semplice e necessaria conseguenza? È un errore credere di poter confutare il legislatore religioso col dimostrare che questa o quella delle sue definizioni sono in contrasto con la natura terrena del matrimonio. Egli non polemizza contro lo scioglimento del matrimonio civile, bensì contro la natura mondana del matrimonio, e cerca in parte di purificarlo da questa mondanità e in parte, se ciò è impossibile, di mettere ad ogni istante dinanzi a questa mondanità, considerata come un lato appena tollerato, i suoi limiti, e di spezzare la colpevole testardaggine della sua logica. Del tutto insufficiente è perciò il punto di partenza della giurisprudenza renana, introdotto con acutezza nella critica surriportata. È insufficiente distinguere nel matrimonio due nature, quella religiosa e quella mondana, così che l'una sia assegnata solo alla Chiesa e alla coscienza dei singoli individui, e l'altra solo allo Stato ed alla coscienza giuridica dei cittadini. La contraddizione non si elimina con l'assegnare al matrimonio due diverse sfere; al contrario si viene a creare una contraddizione e una collisione insolubile tra queste due sfere di vita; e come si può obbligare il legislatore a un dualismo, ad una duplice concezione del mondo? Non è naturale che un legislatore coscienzioso, il quale si basi sulla religione, nel mondo reale e nelle forme terrene esalti come unica forza ciò che nel mondo dello spirito e nelle forme religiose egli considera come la verità stessa e venera come la sola potenza? Se compare qui il difetto fondamentale della giurisprudenza renana, la sua contraddittoria concezione del mondo, la quale col separare la coscienza dalla coscienza giuridica alla superficie non risolve le collisioni più gravi, bensì le taglia in due: la quale divide il mondo del diritto da quello dello spirito, quindi il diritto dallo spirito, quindi la giurisprudenza dalla filosofia; tuttavia nell'opposizione contro la presente legge si è manifestata ancor più chiaramente e nella maniera più precisa l'assoluta mancanza di principi della vecchia giurisprudenza prussiana.

(...) Nessuno viene obbligato a contrarre matrimonio; ma ciascuno deve essere tenuto, una volta contratto matrimonio, a prestare obbedienza alle sue leggi. Chi contrae matrimonio non crea, non scopre il matrimonio, così come il nuotatore non scopre la natura e le leggi dell'acqua e della gravità. Quindi non il matrimonio deve piegarsi al suo arbitrio, bensì il suo arbitrio al matrimonio. Chi arbitrariamente rompe un matrimonio, pensa che l'arbitrio, la mancanza di legge ne sia la legge, perché

nessun uomo ragionevole avrà la pretesa di ritenere che le sue azioni siano privilegiate, siano azioni che a lui solo competono; le spaccerà invece per azioni regolari, a tutti lecite. Ma dunque a che vi opponete? Alla legislazione dell'arbitrio; ma non potete rendere legge l'arbitrio proprio nel momento in cui accusate di arbitrio il legislatore.

(...) Un vero Stato, un vero matrimonio, una vera amicizia sono indissolubili, ma nessuno Stato, nessun matrimonio, nessuna amicizia corrispondono interamente al loro concetto; e come un'amicizia reale può rompersi persino nella famiglia, come lo può uno Stato reale nella storia mondiale, così lo può un matrimonio reale nello Stato. Non c'è una esistenza morale che non corrisponda, o almeno che non dovrebbe corrispondere, alla propria natura. Ora, come nella natura stessa compaiono la dissoluzione e la morte là dove un'esistenza cessa del tutto di corrispondere alla sua funzione, come la storia decide se uno Stato è talmente decaduto dall'idea di Stato da non meritare più di continuare a esistere, così lo Stato decide sotto quali condizioni un matrimonio esistente ha cessato di essere un matrimonio. Un divorzio non è altro che la dichiarazione: Questo matrimonio è diventato un matrimonio morto, la cui esistenza altro non è che apparenza e inganno. Si comprende facilmente come né l'arbitrio del legislatore né quello del privato, bensì soltanto l'essenza della cosa debba decidere se un matrimonio è morto o no, perché una dichiarazione di morte, com'è noto, dipende da dati di fatto e non dai desideri delle parti in causa.

Ma se per la morte fisica esigete dimostrazioni concrete e indiscutibili, non dovrebbe il legislatore poter constatare una morte morale solo da sintomi indubitabili, poiché il conservare in vita i rapporti morali non è solo suo diritto, ma anche suo dovere, il dovere della sua propria autoconservazione?

La certezza che le condizioni, sotto le quali l'esistenza di un rapporto morale non corrisponde più alla sua natura, vengano constatate fedelmente e conforme allo stato della scienza e della conoscenza generale, esisterà soltanto allorché la legge sarà l'espressione consapevole della volontà popolare, quindi creata con essa e per essa.

(Da Karl Marx *Critica della critica* e *Il progetto di legge sul divorzio*, in *Gazzetta renana*, 15 novembre e 19 dicembre 1842. In K. Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 241-247).

III

LA CRITICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL

(1843)

III

LA CRITICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL

(1843)

Ancora nel maggio del '42 il ministro von Rochow avrebbe voluto sopprimere la Gazzetta renana *perché « dal punto di vista politico difende le teorie razionaliste francesi, dal punto di vista religioso adotta apertamente l'ateismo degli* Annali di Halle, *sostenendo che la filosofia deve sostituire il cristianesimo »* (1). *Nel gennaio del '43 il consiglio dei ministri, presieduto dal re, constatava che, nonostante fossero stati tentati tutti i ricatti censori per soffocarla, la* Gazzetta renana *aveva assunto « una tendenza che mira apertamente a minare e a distruggere le istituzioni dello Stato e della Chiesa... »* (2) *e ne decretava la fine. Il 31 marzo del 1843 usciva l'ultimo numero del giornale. Al* disoccupato *Marx non restò allora che ritirarsi a Kreuznach, dove Jenny von Westphalen — la sua futura moglie — abitava con la madre, dopo un breve viaggio in Olanda presso parenti materni ed un soggiorno a Treviri* (3). *A Kreuznach elaborò, tra la primavera e l'estate, quella* Critica della filosofia del diritto di Hegel *che aveva già cominciato a progettare da qualche tempo. Marx stesso, nel frammento autobiografico della* prefazione *a* Per la critica dell'economia politica, *fornisce un resoconto della sua attività in questo periodo: « Nel 1842-43, come redattore della* Rheinische Zeitung, *fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me imbarazzante, di esprimere la mia opinione a proposito di cosiddetti interessi materiali. I dibattiti della Dieta renana sui furti forestali e sullo spezzettamento della proprietà fondiaria, la polemica ufficiale che il signor von Schaper, allora primo presidente della provincia renana, iniziò con la* Rheinische Zeitung *circa la situazione dei contadini della Mosella, infine, i dibattiti sul libero scambio e sulla protezione doganale, mi fornirono le prime occasioni di occuparmi di problemi*

(1) Cfr. il documento conservato all'*Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni e della polizia, Gazzetta renana, Censur Sachen* etc., citato in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 353.
(2) Citato in idem, p. 424.
(3) Cfr. idem, p. 516.

economici. D'altra parte, in un'epoca in cui la buona volontà di andare avanti *era di molto superiore alla competenza, si era potuta avvertire nella* Rheinische Zeitung *una eco, leggermente tinta di filosofia, del socialismo e comunismo francese. Mi dichiarai contrario a questo dilettantismo, ma nello stesso tempo, in una controversia con la* Augsburger Allgemeine Zeitung, *confessai senza reticenze che gli studi che avevo fatto sino ad allora non mi consentivano di arrischiare un giudizio indipendente qualsiasi sul contenuto delle correnti francesi. Fui invece sollecito nell'approfittare dell'illusione dei gerenti della* Rheinische Zeitung, *i quali credevano di poter far revocare la condanna a morte caduta sul loro giornale dandogli una linea più moderata, per ritirarmi dalla scena pubblica nella stanza da studio. Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel, lavoro di cui apparve l'introduzione nei* Deutsch-französische Jahrbücher *pubblicati a Parigi nel 1844. La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano; ma hanno le loro radici piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di* società civile; *e che l'analisi della società civile è da cercare nell'economia politica* » (4). *In questo manoscritto — edito solo nel 1927 dal Rjazanov* (5) *— si può vedere, per confessione dell'autore stesso, il punto di partenza dell'analisi marxiana della società e dello Stato. Essa si presenta come una disanima critica dei paragrafi sullo Stato della* Filosofia del diritto *hegeliana, che era il testo più rilevante e rappresentativo — per quanto riguarda il rapporto Stato-società — che allora un* giovane hegeliano *potesse prendere in considerazione.*

Nella Filosofia del diritto *Hegel considerava lo Stato, incarnazione dello* Spirito assoluto, *non dal punto di vista della evoluzione storica, come aveva fatto nella* Filosofia della Storia, *ma dal punto di vista giuridico e morale, nei suoi rapporti con gli individui e la società* (6).

Esaminando questo famoso testo hegeliano (7) *Marx voleva dunque chiarire i suoi* dubbi *circa la struttura dell'istituzione statale e circa la natura dei suoi rapporti con la società. Gli strumenti coi quali andava compiendo l'analisi della filosofia hegeliana del diritto gli provenivano forse dalle opere di Feuerbach, il quale dal* Per la critica della filosofia hegeliana *(1839) e dall'*Essenza del cristianesimo *(1841) alla* Necessità di una riforma della filosofia *(1843) aveva insistentemente denunciato la* teologicità, *vale a dire l'*alienazione, *della filosofia hegeliana. L'argomentazione principale di cui Feurbach si valeva e contro la teologia cristiana e contro la filosofia hegeliana è quella, famosa, del* rovesciamento soggetto-

(4) Cfr. K. Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, pp. 9-10.

(5) Nella già citata edizione MEGA.

(6) Cfr. A. Cornu *Karl Marx e il pensiero moderno*, Einaudi 1949, p. 91.

(7) A. Cornu (cfr. idem, pp. 91-102) dà, della *Filosofia del diritto*, il seguente riassunto: « Il diritto è per Hegel, come la storia, l'espressione della volontà razionale, che si realizza progressivamente sotto la forma della libertà. Il suo sviluppo ha perciò, come quello della storia, un carattere insieme storico e logico, e questo gli permette di giustificare da un punto di vista storico e razionale la concezione *a priori* che egli si fa del diritto. (...). La volontà razionale fondata sulla libertà di appropriazione, elemento essenziale del regime capitalistico, si manifesta anzitutto sotto la forma dell'individualità, della personalità, che si esprime esteriormente nel diritto che essa acquista sulle cose, nella proprietà attestata dai contratti e sanzionata dalle leggi. La personalità ha un carattere egoistico e la sua attività è essenzialmente determinata dall'interesse particolare. Tuttavia, i contratti, creando obbligazioni tra gli uomini attraverso il riconoscimento della proprietà altrui, dànno vita, col superamento dell'interesse particolare, ad una nuova forma di moralità, non più soggettiva ma oggettiva, e con essa determinano un nuovo grado del diritto. Questa moralità oggettiva si realizza nella famiglia, nella società e nello Stato. Lo sviluppo della moralità oggettiva non risulta dall'evoluzione naturale dell'umanità, ma è determinata, come lo svolgimento della natura e della storia, dall'evoluzione dello Spirito. Dopo essersi abbassato, nella famiglia e nella società, a modi di essere ancora imperfetti e limitanti la sua essenza, lo Spirito, liberandosi da queste forme, trova la sua espressione perfetta nello Stato, in cui assume piena coscienza di sè stesso. Anziché considerare la famiglia e la società come gli elementi costitutivi dello Stato, che non può esistere senza di essi e al di fuori di essi, Hegel fa dello Stato, che rappresenta ai suoi occhi la realizzazione perfetta, il termine ultimo della moralità oggettiva, l'elemento determinante *a priori* l'evoluzione del diritto. (...). Il primo grado di questa moralità oggettiva è rappresentato dalla famiglia, in cui l'individuo impara a subordinare il suo interesse particolare a un interesse superiore di carattere collettivo, all'interesse generale. L'associazione delle famiglie costituisce la società, che Hegel concepisce non come un aggregato di individui, ma come un organismo nel quale essi si integrano. (...). La preponderanza dell'interesse generale non può tuttavia affermarsi nell'ambito della società, perché questo è contrario alla stessa essenza di essa; deve perciò essere imposta contro la volontà degli individui, da un organismo superiore alla società, lo Stato. (...). La funzione essenziale dello Stato è di neutralizzare gli effetti nefasti dei conflitti tra gli interessi particolari, che farebbero naufragare la società nell'anarchia se un ordine superiore non fosse da esso realizzato. Garante dell'interesse generale, lo Stato non può essere creato dagli individui, portati come sono alla soddisfazione di interessi particolari. Esso risulta da una volontà superiore a quella degli individui, da una volontà razionale che si impone ad essi. (...). Nella sua missione di realizzare quell'autentico ordine sociale che la società è incapace di creare, lo Stato deve rispettare i diritti dell'individuo libero, e questo realmente si verifica, perché l'individuo trova nello Stato la sua vera essenza, l'essere collettivo, e perché in esso si effettua in tal modo l'unione profonda, l'identità della volontà particolare e della volontà generale. Questa armonia (...) si realizza nella legge, espressione della volontà razionale e perciò tale che gli individui le sono liberamente consenzienti. Nella istituzione di quest'ordine razionale (...) lo Stato si vale della giustizia e della polizia, che tengono a freno le volontà individuali con la repressione dei delitti e dei crimini e vegliano alla rigorosa applicazione della legge, e si vale della corporazione, da esso regolata e diretta. Questa, imponendo obblighi ai suoi membri, conduce gli individui, nell'ambito stesso della loro attività sociale, a subordinare i loro interessi particolari a quelli della collettività e a dare in tal modo ad essi un carattere generale che permette di includerli nello Stato. L'autorità dello Stato s'incarna nel monarca, il cui potere è insieme garantito e limitato dalla Costituzione e dalle Camere che, riunendo i rappresentanti delle classi possidenti, costituiscono il legame organico tra il principe e il popolo ».

predicato, *la cui formulazione più pregnante si trova nell'*Essenza del cristianesimo. *Richiamandosi agli* Analitici *di Aristotele, Feuerbach sosteneva in questo testo che « non vi è alcuna differenza fra il predicato e il soggetto, e si può sostituire il predicato al soggetto », qualora, ovviamente, si tratti di predicati* essenziali. *Ciò premesso, diventava evidente che qualora i predicati del soggetto* divino *avessero un senso solo in quanto predicati* umani, *il soggetto stesso non poteva risultare che un soggetto* umano, *sia pure scambiato — per via dell'*alienazione religiosa — *per un soggetto* divino. *Infatti « nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da se stesso, ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico ». Questa oggettivazione alienante in cui l'essere dell'uomo diventa* altro da sé *nell'*oggetto divino *è resa possibile dalla caratteristica che ha l'autocoscienza umana di essere una* essenza specifica (Gattungswesen) *in quanto « l'uomo è per se stesso in pari tempo Io e Tu, può porre sé al posto dell'altro, appunto perché non solo la sua individualità, ma anche la sua specie, la sua essenza, possono essere l'oggetto del suo pensiero ». L'uomo, cioè, oltre ad una vita esterna — in relazione ad altri individui — ha anche una vita interiore, cioè in relazione ad un Tu che rappresenta la sua specie. Può pensare e parlare anche da solo; può, cioè,* sdoppiarsi, *essere in pari tempo Io e Tu, appunto perché, con l'*altro, *l'universalità degli uomini, la* specie *può essere* oggetto *del suo pensiero. L'*oggetto divino, interiore *all'uomo, si distingue da tutti gli altri oggetti, in quanto essenzialmente diverso da essi, ma non si distingue dall'autocoscienza umana: è infatti il Tu* divino *nel quale essa ha la possibilità di* sdoppiarsi, *inconscia* proiezione antropologica *del* Gattungswesen: *« La coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che l'uomo ha di sé. Tu conosci l'uomo dal suo Dio, e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano ». La* scissione *del* Gattungswesen *in un Io* umano *e in un Tu* divino *— specifica della* coscienza religiosa *— è, per Feuerbach, una funzione rivelatrice, che fa della religione qualche cosa di essenziale per l'uomo, poiché, senza l'oggetto religioso, egli non giungerebbe a riconoscere la propria autocoscienza come invece fa — e sia pure in forma alienata — nell'esperienza religiosa. Ma il fondamento dell'alienazione religiosa è appunto la mancanza di consapevolezza di questa funzione rivelatrice della religione stessa. La religione, cioè, « è la prima ma indiretta coscienza dell'uomo », l'*infanzia dell'umanità. *Poi l'uomo, che ha dapprima trasferito fuori di sé, in Dio, la propria essenza, la ritrova finalmente in sé medesimo. Dio si rivela come* Gattungswesen. *Ciò è paradossalmente riconosciuto dalle religioni stesse più evolute, che considerano « in un secondo tempo come soggettivo e umano, ciò che le prime religioni consideravano come oggettivo e adoravano come dio ». Il compito che Feuerbach si proponeva era di « mostrare che la distinzione fra il divino e l'umano è illusoria, cioè che null'altro è se non la distinzione fra l'essenza dell'umanità e l'uomo individuo, e che per conseguenza an-*

che l'oggetto e il contenuto della religione cristiana sono umani e nient'altro che umani » ([8]). *La* scissione dell'autocoscienza, *sulla quale si fonda per Feuerbach l'alienazione religiosa, è a sua volta evidentemente fondata sulla* duplicazione dell'autocoscienza *che Hegel aveva illustrato nel descrivere la* dialettica *di una delle più celebri* figure *della* Fenomenologia dello Spirito ([9]). *Perciò è abbastanza paradossale che la feuerbachiana critica dell'alienazione religiosa finisse per rivolgersi proprio contro la filosofia hegeliana. D'altra parte Feuerbach applicava coerentemente — nelle* Tesi provvisorie per una riforma della filosofia *— la sua riduzione* antropologica *della teologia alla filosofia di Hegel: « Il segreto della teologia è l'antropologia, ma la teologia è il segreto della filosofia speculativa ». « L'essere della teologia è l'essere trascendente, l'essere dell'uomo posto al di fuori dell'uomo, l'essere della logica di Hegel è il pensiero trascendente, il pensiero dell'uomo posto al di fuori dell'uomo. Allo stesso modo che la teologia scinde l'uomo e lo aliena da se stesso, così Hegel divide e scompone in molte parti l'essenza semplice e identica a se stessa della natura e dell'uomo, per poi riunire violentemente quello che aveva violentemente separato (...). Lo spirito assoluto di Hegel non è altro che lo spirito finito, astratto, estraniato da se stesso »* ([10]). *Anche in questo caso veniva applicata la categoria del* rovesciamento soggetto-predicato. *Feuerbach impiegava, dunque, le armi affilate nell'esercizio della critica alla teologia nella battaglia ingaggiata contro la filosofia* speculativa *hegeliana.*

L'apprezzamento da parte di Marx delle teorie feuerbachiane non era finora mai stato univoco e del tutto positivo. Nel '42, per esempio, quando aveva progettato — d'accordo col Ruge — un articolo, poi non più pubblicato, Sull'arte religiosa *destinato agli* Anekdota, *a proposito del « carattere generale della religione » si era « posto in contrasto con Feuerbach, non sul principio, ma sul modo di concepirlo » e sia pure in modo tale che « la religione non ci guadagna nulla »* ([11]). *Certo, quando v'era stato da scegliere — nell'articolo destinato, sempre nel '42, agli* Anekdota —

([8]) Tutte le citazioni dall'*Essenza del cristianesimo* sono tratte da L. Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, II ed., La Goliardica 1969, cui si rimanda per un approfondimento delle argomentazioni feuerbachiane sull'alienazione religiosa. Su Feuerbach cfr. i seguenti studi complessivi: E. Rambaldi. *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La nuova Italia 1966; C. Cesa *Il giovane Feuerbach*, Laterza 1963; A. Banfi *Prefazione* a *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960; H. Arvon, *Feuerbach ou la transformation du sacré*, Parigi, Presses Universitaires Françaises 1957.

([9]) Si tratta della *figura* dell'*Autocoscienza*. Per un rapido schizzo del percorso della *Fenomenologia* hegeliana fino alla figura dell'Autocoscienza compresa cfr. L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx* cit., pp. 105-126.

([10]) Cfr. idem, p. 181.

([11]) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 305. Si tratta di parte di una lettera inviata da Marx a Ruge il 20 Marzo 1842.

fra Strauss e Feuerbach [12], *non aveva esitato ad esaltare con entusiasmo la* non-teologia *di Feuerbach contro la* teologia *di Strauss. Ma quando — nel febbraio del '43 — gli* Anekdota *avevano pubblicato le feuerbachiane* Tesi provvisorie per la riforma della filosofia *non le aveva accettate senza riserva. Secondo lui Feuerbach « dà troppa importanza alla natura e non abbastanza alla politica. Ora, soltanto alleandosi alla politica la filosofia attuale può diventare una verità »* [13]. *Del resto, il tentativo di* politicizzare *Feuerbach applicando la teoria dell'alienazione religiosa all'analisi dei fatti politici e sociali era già stato attuato da Marx nei* Dibattiti sulla libertà di stampa [14], *quando aveva spiegato l'*alienazione religiosa *del ceto dei cavalieri, cui nello Stato moderno era venuta meno la potenza economica e quindi anche l'influenza politica, come una compensazione e come « un manto che cela desideri assai terreni e insieme molto fantastici »* [15]. *E d'altra parte, come si ricorderà, ancora nella* Dissertazione di dottorato, *indipendentemente da Feuerbach, aveva asserito che* le prove dell'esistenza di dio non sono altro che prove dell'esistenza dell'autocoscienza essenziale all'uomo, logiche esplicazioni della medesima, *riportando esplicitamente l'oggetto divino alla sua radice antropologica. Il complesso atteggiamento tenuto da Marx, in questi anni, nei confronti di Feuerbach, spiega anche come l'analisi critica da lui condotta sul testo della hegeliana* Filosofia del diritto *non possa essere considerata come una pura e semplice applicazione settoriale della categoria della* riduzione antropologica *feuerbachiana e come una generica accettazione dell'identificazione feuerbachiana di* teologia *e* filosofia speculativa hegeliana. *Certamente uno dei motivi della critica marxiana è l'accusa ad Hegel di aver presentato come* soggetto *quello Stato che, in realtà, è il* predicato *della società civile che, a sua volta, è stata contrabbandata come* predicato, *mentre è, in realtà,* soggetto. *Detto in altre parole, la società civile è l'*a priori *dello Stato e non viceversa. L'errore in cui incorre la* filosofia speculativa *è dunque analogo alla mistificazione operata dalla* teologia. *Ma nel corso dell'analisi Marx apre anche visuali originali: non solo a suo avviso Hegel ha compiuto, nella* Filosofia del diritto, *l'*inversione soggetto-predicato *contestatagli in generale da Feuerbach, ma ha anche operato una surrettizia* transustanziazione dell'empirico, *assolutizzando le transeunti istituzioni dello stato prussiano col porle al culmine del processo* razionale *dello Spirito. Hegel ha cioè operato un salvataggio, che*

(12) Cfr. *Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach.*

(13) Cfr. Lettera di Marx a Ruge del 13 Marzo 1843 citata in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 519.

(14) Cfr. *Gazzetta renana,* 10 maggio 1842, n. 130, supplemento. Traduzione in K. Marx *Scritti politici giovanili,* Einaudi 1950, pp. 92-93.

(15) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 344. Si tratta della citazione dell'articolo marxiano in questione.

il Marx più maturo avrebbe definito ideologico, *dello stato prussiano, presentandone le strutture come* assolute.

Secondo Marx, « non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello stato moderno tale qual'è, ma perché spaccia ciò che è come la essenza dello Stato. *Che il razionale è reale, ciò è precisamente in* contraddizione *con la* realtà irrazionale *che dovunque è il contrario di quel che esprime e esprime il contrario di quel che è »* [16]. *Si tratta di una prospettiva critica considerevolmente diversa da quella di Feuerbach. Quello che qui Marx rimprovera ad Hegel non è tanto un atteggiamento speculativo e mistificante quanto l'effetto pratico, politico, di quell'atteggiamento. « Il sottinteso dell'obiezione di Feuerbach — scrive Mario Dal Pra* [17] *— è che si debba comunque porre una realtà sostanziale: il mondo empirico in luogo dell'Idea. Il sottinteso della critica marxiana è invece che il mondo empirico deve essere accostato e compreso per ciò che è e non va in alcun modo assolutizzato e trasfigurato. L'intento di Marx sembra essere quello di svolgere, partendo dall'analisi della realtà empirica in quanto tale, un suo più completo sviluppo e non una nuova essenza unitaria astratta. Mentre, secondo Feuerbach, sembra che l'assolutizzazione dell'empirico operata da Hegel sia dovuta al suddetto errore logico, nella critica di Marx è già presente un accenno al fatto che la trasfigurazione dell'empirico da parte degli uomini è solo il risultato di un atteggiamento pratico, derivante a sua volta da determinate condizioni storiche, da determinate strutture della società, dalla presenza di ostacoli i quali impediscono all'attività umana di esplicarsi in certe direzioni, costringendo l'uomo ad assolutizzare, appunto, l'empirico, anziché affrontarlo e modificarlo ».*

*Comunque la critica di Marx ha in comune, con quella di Feuerbach, l'accusa all'*esoterismo *col quale Hegel privilegia l'andamento logico, che per lui costituisce il nesso profondo degli accadimenti storici, distinguendolo degli accadimenti storici medesimi. In Hegel v'è « una storia duplice, esoterica ed essoterica. Il contenuto risiede nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello Stato la storia del concetto logico. Ma appartiene al lato essoterico che avanzi lo sviluppo propriamente »* [18]. *In questa maniera, il concreto evento storico-empirico finisce per diventare —* dedotto *com'è da categorie logiche — una* allegoria *dell'*Idea assoluta: *« La realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso. Il fatto da cui si*

(16) Cfr. K. Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* in *Opere filosofiche giovanili,* Edizioni Rinascita 1950, p. 90.

(17) Cfr. M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848,* La Goliardica 1959, pp. 161-162.

(18) Cfr. K. Marx *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 17.

parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico». *Questo è* « *tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale* » [19].

Ma la critica metodologica *rivolta ad Hegel non è fine a se stessa. Serve a Marx per sgombrare il terreno ad una ulteriore critica serrata circa i* contenuti *politici che la logica hegeliana contrabbandava per* razionali. *Soprattutto gli sta a cuore dimostrare la reale* scissione *che esiste fra* Stato *e* società civile *che invano Hegel voleva velare attraverso la* mediazione *della* burocrazia *e delle* corporazioni. *La* società civile *è composta di* classi (Stände) *che un tempo erano meramente* politiche *e poi sono diventate* civili: « *La trasformazione propriamente detta delle* classi politiche *in* civili *accadde nella* monarchia assoluta. *La burocrazia fece valere l'idea dell'unità contro i diversi stati nello Stato.* (...) *Soltanto la Rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione delle classi* politiche *in* sociali, *ovvero fece delle* differenze di classe *della società civile soltanto delle differenze* sociali, *delle differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile* » [20]. *Su questa* scissione *si fonda la* formale *presenza che il sistema* rappresentativo *assicura a* tutte *le classi nella vita politica, ma questa* eguaglianza politica *è una* estraneazione *poiché* « *come i cristiani sono eguali in cielo e ineguali in terra, così i singoli membri del popolo sono* eguali *nel cielo del loro mondo politico e ineguali nell'esistenza terrestre della* società » [21]. L'eguaglianza politica, celeste, *fiorisce dunque sulla* diseguaglianza sociale, terrestre *e sancisce tutta una serie di conseguenti* alienazioni *dell'essere umano scisso in* privato *e in* cittadino. *Infatti, fondandosi la* classe *sulla propria* separazione *dalla società, di conseguenza* « *essa separa l'uomo dal suo essere generale, ne fa un animale che coincide immediatamente con la sua determinatezza* » [22]. *In altre parole, data l'aleatorietà della* politicità *di quest'uomo* « l'uomo reale *è l'*uomo privato *dell'attuale costituzione dello Stato* » [23] *e, di conseguenza* « *l'attuale società civile è il principio realizzato dell'*individualismo*; l'esistenza individuale è lo scopo ultimo: attività, lavoro, contenuto etc., sono* soltanto *dei mezzi* » [24].

Invano Hegel tenta, con quel Cristo *della sua logica che è la* mediazione [25], *di mistificare quel groviglio di* scissioni *come* razionalità: *la contraddizione permane. Quella di Hegel* « *è la maniera* acritica, mistica, *di* interpretare *un'*antiquata concezione del mondo *nel senso di una moderna* (...). *Questa* acrisia, *questo* misticismo, *è altrettanto l'enigma delle moderne costituzioni* (...) *che il mistero della filosofia hegeliana, della* filosofia del diritto *e della* religione, *prima di tutto* » [26]. *La* riduzione *alienante dell'uomo ad* individuo privato *e la* copertura *che la filosofia hegeliana dà di essa, presentandola come* razionale, *sono i temi fondamentali che riallacciano la* Critica della filosofia del diritto di Hegel *ai saggi degli* Annali franco-tedeschi *ed ai* Manoscritti economico-filosofici del 1844. *Nella* Critica — *come si può vedere anche dalle citazioni già trascritte — il tema della religione è sovente rinvenibile fra le pieghe delle analisi della struttura dello stato e della società prussiana assolutizzati da Hegel ed è soprattutto da situare all'interno della utilizzazione marxiana della categoria feuerbachiana dell'*inversione soggetto-predicato. *Non è un caso, infatti, che l'*Assoluto *hegeliano — qui nella* figura *dello Stato — si presenti, né più né meno del* dio cristiano, *come creatore* ex nihilo *dei concreti istituti e delle situazioni storico-empiriche, mentre, in realtà, proprio come il dio cristiano, dell'empiria non risulta essere che una* alienazione. *La consapevolezza della* genesi antropologica *dei* misteri *del cristianesimo finisce dunque per costituire una guida preziosa ed una propedeutica alla demistificazione dei* misteri *del diritto e dello Stato, come, in scritti più tardi, anche dell'economia. Il* farsi uomo (Menschwerdung) *di dio contribuisce ad esplicare il farsi empirica esistenza dell'Idea hegeliana* [27]. *Il* battesimo, *il* credo, *la* transustanziazione, *che costituiscono la mediazione* religiosa *fra il cristiano e il suo dio, contribuiscono ad esplicare quel sacramento del* credo burocratico *che è l'esame statale, ovverossia il* battesimo burocratico della scienza *e la* transustanziazione *della scienza profana nella scienza sacra* [28]. *Come ha osservato giustamente Andreas Hegedüs,* « *nelle opere di Hegel la burocrazia non era considerata un gruppo sociale con caratteristiche specifiche: impiegati e funzionari vi sono citati soltanto come persone che agiscono per conto del sovrano illuminato, o, più tardi, per conto della monarchia costituzionale, lo "stato di ragione". Gli organi dell'amministrazione statale e i loro impiegati agiscono come rappresentanti di un qualche interesse "superiore", come funzionari dello stato assoluto o costituzionale, senza propri distinti interessi e fini. Il giovane Marx fu il primo a mettere in luce le caratteristiche particolari di questa amministrazione statale: che si trattava di uno strato sociale distinto e separato con interessi specifici, particolari; che costituiva la fonte di tutta una serie di caratteristiche relazioni "burocratiche"* (...). *I sociologi borghesi contemporanei fanno di solito risalire l'analisi scientifica della burocrazia soltanto a Max Weber, e omettono di prendere in considerazione le importanti conclusioni teori-*

(19) Cfr. idem, pp. 18-19.
(20) Cfr. idem, p. 111.
(21) Cfr. ibidem.
(22) Cfr. idem, p. 113.
(23) Cfr. ibidem.
(24) Cfr. ibidem.
(25) Cfr. idem, p. 119.
(26) Cfr. idem, p. 115.
(27) Cfr. idem, p. 58.
(28) Cfr. idem, p. 143.

che raggiunte da Marx. Né, ad evitarlo, ci è stato di aiuto la tendenza dogmatica, che ha a lungo prevalso nel marxismo, di considerare gli scritti di Marx sulla burocrazia come propri della attività giovanile e non come parte integrante del lavoro di tutta la sua esistenza » ([29]). *La categoria feuerbachiana della* proiezione antropologica, *che esplica la costituzione da parte dell'uomo dell'oggetto divino, viene da Marx estrapolata dal piano teologico e filosofico ed applicata alla esplicazione dell'istituto dell'*eredità maggiorasca. *Come nel teologale rovesciamento di soggetto e predicato dio si antropomorfizzava a discapito dell'uomo, assumeva una volontà autonoma e si imponeva ad esso, così, nel caso dell'ereditario maggiorasco « il signore di maggiorasco, il possessore, è in verità solo* accidente. *La proprietà fondiaria si* antropomorfizza *nelle diverse generazioni. La* proprietà fondiaria eredita *sempre, per così dire, il primogenito della casa come un attributo connesso. Ogni primogenito, nella serie dei proprietari fondiari, è la* parte ereditaria, *la* proprietà della proprietà fondiaria inalienabile, *ch'è* la sostanza predestinata della sua volontà e attività. *Soggetto la cosa, predicato l'uomo. La volontà diventa la proprietà della proprietà* » ([30]). *Considerare quest'ultimo esempio, in cui forse si potrebbe indicare il luogo di nascita della nozione marxiana di* reificazione (« soggetto la cosa, predicato l'uomo »), *come la semplice* traslazione *di una categoria feuerbachiana dal settore della critica teologico-filosofica a quella delle istituzioni sociali, non renderebbe giustizia all'originalità di Marx. Effettivamente si tratta dell'uso di una categoria feuerbachiana traslato in un terreno e considerato da una prospettiva non solo* estranea *a Feuerbach ma ormai* al di là *della sua problematica. Oramai la consapevolezza della modalità dell'alienazione religiosa sta diventando — come Marx dirà esplicitamente nella prossima* Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel — *il punto di vista necessario, l'addestramento per scorgere e denunciare tutte le alienazioni — anche quelle* sociali *e non solo giuridiche e politiche — dell'uomo. Certo, quest'uomo non è ancora indagato storicamente nella sua* specificità *socio-economica, ma già non è più prospettabile all'interno della categoria dell'*uomo-essenza *feuerbachiano. In Marx ormai le modalità della demistificazione del* cielo *religioso sono fecondamente applicate alla demistificazione del* cielo *statale e delle sue sovrastrutture giuridiche, che costituiscono a loro volta la* sfera religiosa (*cioè la universalità alienata*) *della* esistenza terrestre *del popolo. È il* gesuitismo *della burocrazia e la* religiosità *del maggiorasco che ormai interessano Marx: la denuncia dei procedimenti viziosi della logica hegeliana* (*la* mediazione, *per esempio*) *non è che la demistificazione del riflesso religioso-speculativo della terrestre religiosità dello stato*

([29]) Cfr. Andreas Hegedüs *L'analisi di Marx della burocrazia e la realtà socialista*, in *Marx vivo*, Mondadori 1970, II, pp. 223-224.

([30]) Cfr. K. Marx *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 143.

prussiano. Ma manca in quest'analisi — del resto incompiuta ed inedita — la pars costruens. *Come togliere, infatti, le scissioni e le alienazioni di cui lo stato prussiano si fa portatore? In questo scritto il ruolo del proletariato non viene ancora delineato. Lo sarà, fra poco, nei saggi degli* Annali franco-tedeschi.

LA MISTICA DEL ROVESCIAMENTO SOGGETTO-PREDICATO

(...) Se Hegel avesse preso, come punto di partenza, i soggetti reali come basi dello Stato, non avrebbe trovato necessario di soggettivare in guisa mistica lo Stato. « La soggettività — dice Hegel — è nella sua verità soltanto come *soggetto*, la personalità soltanto come *persona* ». Anche questa è una mistificazione. La soggettività è una determinazione del soggetto, la personalità una determinazione della persona. Invece di concepirle soltanto come predicati dei loro soggetti, Hegel fa indipendenti i predicati e li lascia poi tramutarsi, in guisa mistica, nei loro soggetti. L'esistenza dei predicati è il soggetto: dunque soggetto è l'esistenza della soggettività etc. Hegel dà un'esistenza indipendente ai predicati, agli obietti, ma astraendoli dal loro soggetto, ch'è realmente indipendente. Dopo, il reale soggetto appare come risultato loro, mentre, invece, bisogna partire dal reale soggetto e considerare il suo obbiettivarsi. La mistica sostanza diventa, dunque, il reale soggetto e il reale soggetto appare come qualcosa d'altro, come un momento della mistica sostanza. Proprio in quanto Hegel prende le mosse dai predicati della determinazione generale, invece che dall'ente reale, (...) e ci ha da essere tuttavia un supporto di queste determinazioni, la mistica idea diventa questo supporto. È il dualismo per cui Hegel non considera l'universale come l'effettiva essenza del reale-finito, cioè dell'esistente e determinato; ossia non considera l'ente reale come il *vero soggetto* dell'infinito.

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 37).

L'ALLEGORIA DELLA TRANSUSTANZIAZIONE DELL'EMPIRICO

(...) La persona morale, società, famiglia, etc., ha in essa soltanto la personalità astratta; al contrario, nel monarca la *persona ha in sé lo Stato*. In verità solo nella persona *morale*, società, famiglia, etc., la *persona astratta* ha dato alla sua *personalità* una vera esistenza. Ma Hegel concepisce la società, la famiglia etc., in genere la *persona morale*, non come l'attuazione della reale, empirica persona, ma come persona *reale*,

che ha tuttavia in essa il momento della personalità astrattamente. Perciò, secondo lui, non la reale persona diventa Stato, ma solo lo Stato diventerà persona reale. Invece, dunque, di essere lo Stato prodotto come la suprema realtà della persona, come la più alta realtà sociale dell'uomo, *un singolo* uomo empirico, l'empirica persona, è prodotto come la suprema realtà dello Stato.

Questo rovesciamento del soggettivo nell'obbiettivo e dell'obbiettivo nel soggettivo (rovesciamento che proviene da ciò, che Hegel vuol scrivere la storia dell'astratta sostanza, dell'idea, e che l'umana attività deve dunque apparire come attività e risultato di qualcos'altro, e che Hegel vuol fare agire come un'immaginaria individualità l'essere dell'uomo per sé, invece di lasciarlo agire nella sua *reale*, *umana* esistenza) ha necessariamente il risultato che *acriticamente* viene assunta un'*empirica esistenza* come la reale verità dell'idea; ché non si tratta di addurre l'empirica esistenza alla sua verità, ma bensì di addurre la verità ad un'empirica esistenza, onde l'esistenza empirica la più immediata è dedotta come un *reale* momento dell'idea (...) In questo modo è dunque prodotta l'impressione del *mistico* e del *profondo*. È molto banale che l'uomo sia nato e che questa esistenza, posta con la nascita fisica, si sviluppi a uomo sociale etc., fino al cittadino; che l'uomo diventi mediante la sua nascita tutto ciò che diventa. Ma è molto profondo, è frappant che l'idea dello Stato nasca immediatamente, che, con la nascita del principe, nasca essa stessa all'esistenza empirica. Non si guadagna in questo modo alcun contenuto, ma soltanto muta la *forma* del vecchio contenuto. Questo ha ricevuto una *forma* filosofica, un certificato filosofico. Altra conseguenza di questa speculazione mistica: che una *particolare*, empirica esistenza, una singola empirica esistenza, a differenza delle altre, è concepita come *esistenza dell'idea*. Ancora, fa una profonda impressione mistica il vedere posta dall'idea una *particolare*, empirica esistenza, e l'incontrare a ogni grado un'incarnazione di Dio. (...)

Propriamente si tratta soltanto di una *allegoria*, di conferire a una qualsiasi esistenza empirica il *significato* dell'idea realizzata, si comprende come questi ricettacoli hanno compiuta la loro destinazione quando sono divenuti una incorporazione determinata di un momento della vita dell'idea. Quindi l'universale appare ovunque come un che di determinato, di particolare, mentre il singolo non perviene in alcun luogo alla sua vera universalità (...) E ben s'intende. Il cammino giusto è stato preso a rovescio. Il più semplice è divenuto il più complesso, il più complesso il più semplice. Ciò che doveva essere punto di partenza diventa mistico risultato, e ciò che doveva essere razionale risultato diventa mistico punto di partenza.

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 58-59).

IL MISTERO SPECULATIVO DELLA CONVERGENZA DEGLI OPPOSTI

(...) È singolare che Hegel che riduce questa assurdità della mediazione alla sua espressione astratta, logica, quindi pura e intransigibile, la designa al tempo stesso come *mistero speculativo* della logica, come il rapporto razionale, come il sillogismo. Estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro. (Ma quando Hegel tratta universalità e singolarità, gli astratti momenti del sillogismo, da reali opposti, è questo precisamente il dualismo fondamentale della sua logica. Il resto in proposito appartiene alla critica della logica hegeliana).

A questo sembra contrapporsi: les extrèmes se touchent. Che polo nord e polo sud si attraggono, e parimente si attraggono sesso femminile e sesso maschile, onde dal congiungimento delle loro estreme differenze nasce l'uomo. (...) Per ciò che concerne il primo punto, polo nord e polo sud sono entrambi dei *poli*: la loro *essenza* è identica: parimente sesso *femminile* e sesso *maschile* sono entrambi un *genere*, una *essenza*, l'essenza umana. Nord e sud sono opposte determinazioni di *una* essenza: la differenza di un'*essenza* al suo *più alto punto di sviluppo*. Sono l'essenza *differenziata*. Sono ciò che sono *soltanto* come una determinazione *differenziata*, e come *questa* differenziata determinazione dell'essenza. *Veri reali* estremi sarebbero il polo e il non-polo, il genere umano e l'inumano. La differenza è qui una *differenza dell'esistenza*; là una differenza dell'*essenza*, di *due* essenze. (...) Se la *differenza* all'interno dell'esistenza *di un* ente non fosse stata in parte confusa con l'*astrazione ipostatizzata* (astrazione, s'intende, non da altro, ma propriamente da se stesso), in parte con l'opposizione reale di enti reciprocamente esclusivi, si sarebbe evitato un triplice errore: 1) che, tenendosi per vero soltanto l'altro estremo, si tenga per vera ogni astrazione e unilateralità, per cui un principio appare, invece che come una totalità in se stesso, solo come astrazione da un altro; 2) che la *risolutezza* di opposti *reali*, la loro costituzione in estremi, che non è niente altro che la loro conoscenza di se stessi e il loro accendersi alla decisione della lotta, sia pensata come qualcosa di possibilmente evitabile o nocivo; 3) che si cerchi la loro mediazione. Ché, per quanto ambo gli estremi si presentino nella loro esistenza come reali e come estremi, è proprio soltanto dell'*essenza* di uno di essere estremo, e esso non ha per l'altro il significato della vera realtà. L'uno invade l'altro. La posizione non è uguale. Ad esempio, cristianesimo o religione in generale e filosofia sono estremi. Ma in verità la religione non costituisce alcun vero opposto della filosofia: ché la filosofia comprende la *religione* nella sua *illusoria* realtà. La religione —

in quanto vuol essere una realtà — è dunque, per la filosofia, risolta in essa filosofia. Non si dà un reale dualismo dell'*essenza* (...).

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 121-123).

LA MISTIFICAZIONE HEGELIANA DELLE CONTRADDIZIONI REALI

(...) L'errore principale di Hegel consiste in ciò: ch'egli assume la *contraddizione* del *fenomeno* come *unità nell'essenza, nell'idea*, laddove essa contraddizione ha la sua ragione in qualcosa di più profondo, cioè in una *sostanziale contraddizione*, come, per es., qui il contraddirsi del potere legislativo in se stesso è soltanto la contraddizione dello Stato politico con se stesso, e dunque della società civile con se stessa. La critica volgare cade in un opposto, *dogmatico* errore. Così essa critica, ad es., la costituzione: attira l'attenzione sull'antitesi dei poteri etc., trova ovunque delle contraddizioni. Questo è ancora della critica dogmatica, che *lotta* col suo oggetto, all'incirca come una volta si eliminava il dogma della santa Trinità per la contraddizione di uno e tre. La vera critica, invece, mostra l'intima genesi della santa *Trinità* nel cervello umano. Descrive il suo atto di nascita. Così la critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le *spiega*, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel loro *peculiare* significato. Ma questo *comprendere* non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro, bensì nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico.

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 124-125).

LA FALSITÀ DELLA SOVRANITÀ DIVINA E MONARCHICA

(...) Come se il popolo non fosse il reale Stato. Lo Stato è un astratto. Soltanto il popolo è il concreto. Ed è notabile che Hegel, che lo fa senza esitazione per l'astratto, ascriva al concreto soltanto con esitazioni e riserve una qualità vivente come quella della sovranità (...) Se la sovranità *esiste* nel monarca, è una sciocchezza parlare di una sovranità contraria esistente nel popolo; ché è proprio del concetto di sovranità che questa non possa avere una doppia e opposta esistenza. Ma:

1) La questione è precisamente: non è un'illusione la sovranità assoluta del monarca? Sovranità del monarca o del popolo, ecco la questione;

2) Si può anche parlare di una sovranità popolare, *in antitesi alla sovranità esistente nel monarca*. Ma allora non si tratta di *una e medesima sovranità* derivata da due parti, bensì di due *del tutto opposte nozioni della sovranità*, di cui una è tale che può realizzarsi soltanto in un *monarca*, e l'altra tale che lo può soltanto in un *popolo*. Come parimente si chiede: se è Dio il sovrano, o è l'uomo il sovrano. Una delle due è una falsità, anche se una falsità esistente. (...)

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, p. 44).

CRISTIANESIMO E DEMOCRAZIA

(...) La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia (...) Nella monarchia abbiamo il popolo della costituzione; e nella democrazia la costituzione del popolo. La democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo *in sé*, secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'*uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo. (...)

Hegel parte qui dallo Stato e fa dell'uomo lo Stato soggettivato; la democrazia parte dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato. Come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea la religione, così non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione. La democrazia sta, sotto un certo punto di vista, a tutte le altre forme politiche, come il cristianesimo sta a tutte le altre religioni. Il cristianesimo è la religione *cat'exochèn* [1], l'*essenza della religione*, l'uomo deificato in una *particolare* religione. Così la democrazia è *l'essenza di ogni costituzione politica*, l'uomo socializzato in una *particolare* costituzione politica; essa sta alle altre costituzioni come il genere sta alle sue specie; solo che qui il genere stesso si manifesta come esistenza, e però come una *particolare* specie di fronte alle esistenze non corrispondenti all'essenza. La democrazia sta a tutte le altre forme politiche come a suo Antico Testamento. L'uomo non esiste per la legge, ma la legge esiste per l'uomo, è *esistenza umana*, mentre nelle altre l'uomo è l'esistenza *legale*. Questa la differenza fondamentale della democrazia (...).

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 45-46).

IL CIELO DELLA POLITICA

(...) La proprietà etc., in breve tutto il contenuto del diritto e dello Stato, è, con poche modificazioni, il medesimo nell'America del Nord che

(1) In greco nel testo. Traduzione: « eminentemente ».

in Prussia. Là la *repubblica* è dunque una semplice *forma* politica come qui è la monarchia: il contenuto dello Stato si trova al di fuori di queste costituzioni. Hegel è dunque nel giusto, quando dice: lo Stato politico è la costituzione, cioè lo Stato materiale non è politico. Ivi si ha soltanto un'identità esteriore, una reciproca determinazione. Il più difficile era di formare lo Stato politico, la costituzione, dai diversi momenti della vita del popolo. La costituzione si sviluppò come la regione universale di fronte alle altre sfere, come un aldilà delle medesime. Il compito storico consistette poi nella loro rivendicazione; ma le sfere particolari non hanno in ciò la coscienza che il loro essere privato cade con la trascendenza della costituzione, ossia dello Stato politico, e che l'essere trascendente dello Stato non è nient'altro che l'affermazione della loro propria alienazione. La *costituzione politica* fu sino ad ora la *sfera religiosa*, la *religione* della vita del popolo, il cielo della sua universalità rispetto all'*esistenza terrestre* della sua realtà. La sfera politica fu la sola sfera politica nello Stato, l'unica sfera in cui il contenuto fu generico come la forma, fu il vero universale, ma al contempo in tal modo che, con l'opporsi di questa sfera alle altre, il suo contenuto divenne anch'esso un contenuto formale e particolare. La *vita politica* nel senso moderno è lo *scolasticismo* della vita del popolo. La *monarchia* è l'espressione compiuta di questa alienazione. La *repubblica* è la negazione della medesima dentro la sua propria sfera. S'intende che la costituzione politica come tale è sviluppata solo là dove le sfere private hanno acquistato un'esistenza indipendente. Là dove il commercio e la proprietà fondiaria non sono liberi, non sono ancora diventati indipendenti, non lo è neanche la costituzione politica. Il Medioevo era la *democrazia della illibertà* (...).

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 47-48).

L'ALIENAZIONE GESUITICA DEL BUROCRATE

(...) Il « formalismo di Stato », ch'è la burocrazia, è lo « Stato come formalismo », e Hegel l'ha descritta come un tale formalismo. In quanto questo « formalismo di Stato » si costituisce in potenza reale e diventa esso stesso il suo proprio contenuto *materiale*, s'intende da sé che la « burocrazia » è un tessuto di illusioni *pratiche*, ossia « l'illusione dello Stato ». Lo spirito burocratico è fin nel midollo uno spirito gesuitico, teologico. I burocrati sono i gesuiti di Stato, i teologi di Stato. La burocrazia è la république prêtre (...) La burocrazia è lo stato immaginario accanto allo Stato reale, lo spiritualismo dello Stato. Ogni cosa ha dunque un doppio significato, uno reale e uno burocratico, parimenti il sapere è doppio, un sapere reale e uno burocratico (così anche il volere). Ma l'essere

reale è trattato secondo la sua essenza burocratica, secondo la sua essenza trascendente, spirituale. La burocrazia detiene l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società, questa è la sua *proprietà privata*. Lo spirito generale della burocrazia è il *segreto*, il mistero, custodito entro di essa dalla gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa. Il palesarsi dello spirito dello Stato, e l'opinione pubblica, appaiono quindi alla burocrazia come un *tradimento* del suo mistero. L'*autorità* è perciò il principio della sua scienza e l'idolatria dell'autorità è il suo *sentimento*. Ma all'interno della burocrazia lo *spiritualismo* diventa crasso *materialismo*, il materialismo dell'ubbidienza passiva, della fede nell'autorità, del *meccanismo* di un'attività formale fissa, di principi, di idee, di tradizioni fisse. In quanto al burocrate preso singolarmente, lo scopo dello Stato diventa il suo scopo privato, una *caccia ai posti più alti*, un *far carriera*. In primo luogo egli considera la vita reale come *materiale*, ché *lo spirito di questa vita ha la sua separata esistenza* nella burocrazia. Questa deve dunque pervenire a rendere la vita quanto è possibile materiale. In secondo luogo, la vita è per lui, cioè in quanto essa diventa oggetto dell'attività burocratica, vita materiale, ché il suo spirito gli è imposto, il suo scopo è fuori di lui, la sua esistenza è l'esistenza del bureau. Lo Stato esiste ormai solo come vari immobili spiriti burocratici, il cui rapporto è subordinazione e passiva obbedienza. La scienza reale appare senza contenuto, come la vita reale appare morta, ché questa scienza immaginaria e questa vita immaginaria valgono come l'essenziale. Il burocrate deve quindi comportarsi da gesuita con lo Stato reale, sia questo gesuitismo consapevole o inconsapevole. Ma necessariamente accade che, essendo esso in opposizione alla scienza, esso perviene altresì alla coscienza di sé e diventa ormai gesuitismo intenzionale.

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 68-70).

RELIGIONE E PROPRIETÀ FONDIARIA

(...) La *realtà* dell'idea etica appare qui come la *religione della proprietà privata* (poiché, nel maggiorasco, la proprietà privata si trova seco stessa in un rapporto religioso, ne consegue che, nei nostri tempi moderni, la religione è divenuta in genere una qualità inerente alla proprietà fondiaria, e che tutta la letteratura concernente il sistema del maggiorasco è piena di religiosa unzione. La religione è la suprema forma intellettuale di questa brutalità).

(Da Karl Marx *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, p. 139).

IV

GLI « ANNALI FRANCO-TEDESCHI »

(1843-1844)

IV

GLI « ANNALI FRANCO-TEDESCHI »
(1843-1844)

La soppressione della Gazzetta renana *e la convinzione che in Germania non potesse più essergli concesso di proseguire in quell'attività giornalistica che con tanta puntigliosa acutezza aveva svolto in quegli anni fecero accettare a Marx la collaborazione — propostagli dal Ruge — alla direzione di una nuova rivista che avrebbe dovuto vedere la luce all'estero, sicché egli si recò — l'11 novembre del 1843 — a soggiornare a Parigi, dove — dopo che era stata esclusa Bruxelles — si era deciso che la rivista vedesse la luce. « Parigi, che allora era il centro del movimento rivoluzionario in Europa, nonostante le restrizioni alla libertà di stampa, offriva, grazie agli 85.000 tedeschi che vi abitavano, un ambiente assai più favorevole per la pubblicazione di una rivista franco-tedesca »* (1) *quale volevano essere i progettati* Annali franco-tedeschi. *È soprattutto il soggiorno a Parigi che consente a Marx di trovare nel* proletariato *il portatore del futuro toglimento di quel groviglio di alienazioni dello Stato e della società che già nella* Critica della Filosofia del diritto di Hegel *egli aveva cominciato ad analizzare. Come scrive il Cornu, infatti, proprio a Parigi Marx « era entrato direttamente in contatto con il proletariato e aveva conosciuto un mondo economico e sociale nuovo »* (2) *che doveva farlo passare dalla professione di un* radicalismo democratico *più o meno* giovane-hegeliano *a quella del* comunismo. « *Parigi gli offrì due elementi che lo portarono al comunismo. Infatti vi trovò un proletariato già numeroso con forti tradizioni rivoluzionarie e una coscienza ben netta dei suoi interessi di classe, come anche vi trovò i risultati della grande rivoluzione borghese del 1789 che la rivoluzione del 1830 aveva portato a compimento. A Parigi dove la lotta di classe tra la borghesia — diventata definitivamente la classe dominante dopo*

(1) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 560.

(2) Cfr. idem, p. 580.

questa rivoluzione — e il proletariato si accentuava sempre più, il comunismo gli si presentò non più sotto una forma teorica, ma come lo scopo concreto della lotta proletaria. Nonostante la repressione di numerose rivolte rivoluzionarie, succedutesi dopo la rivoluzione del 1830, il proletariato, defraudato dalla borghesia dei vantaggi di questa rivoluzione che era stata opera sua, era in un continuo stato di agitazione e Parigi rimaneva, più che mai, il centro della lotta pratica e teorica del socialismo e del comunismo » ([3]). *Più che dalle teorie di Moses Hess* ([4]) *o di Bakunin* ([5]) *o del von Cieszkowski* ([6]), *che aveva potuto assorbire*

([3]) Cfr. idem, p. 581.

([4]) Anche Hess — come scrive A. Cornu (idem, p. 552) — « nel fondare la sua nuova dottrina sociale partiva dall'umanesimo. A differenza di Feuerbach, egli poneva il problema dell'alienazione non sul piano religioso ma sul piano sociale e, sotto l'influenza del socialismo e del comunismo francese, faceva vedere che l'alienazione religiosa non era altro che il riflesso dell'alienazione reale, effettiva, dell'essenza umana, che avviene nella società borghese, nella quale gli uomini sono separati dalla collettività a causa della concorrenza e della ricerca del profitto. Per abolire tale alienazione, secondo Hess, non bastava liquidare la religione, bisognava innanzi tutto trasformare radicalmente la società e ciò poteva avvenire soltanto con la realizzazione simultanea della libertà e dell'eguaglianza, dell'anarchia e del comunismo. Hess era portato a dare un carattere utopistico alla sua concezione sociale, perché nell'elaborarla non si poneva sul piano storico. Il suo grande merito fu di far vedere ai Giovani Hegeliani progressisti come, mediante una trasposizione del problema dell'alienazione dal piano religioso al piano sociale, fosse possibile sviluppare dall'umanesimo di Feuerbach una dottrina democratica o comunista ». « Nonostante le deficienze, la dottrina di Hess ebbe il merito di effettuare una prima sintesi del radicalismo filosofico di Feuerbach con le dottrine socialiste e comuniste francesi. Per questa ragione, essa doveva avere una funzione importante nell'evoluzione intellettuale politica sociale dei giovani Hegeliani progressisti, in particolare nel passaggio di Engels e di Marx dal liberalismo democratico al comunismo » (Cfr. idem, p. 468). I testi più importanti di Hess sono la *Triarchia europea*, la *Storia sacra dell'umanità* e quell'articolo, destinato agli *Annali franco-tedeschi*, ma poi pubblicato sugli *Annali renani* a causa della scomparsa di quella rivista, riguardante *L'essenza dell'oro* che ebbe un notevole influsso su Marx, che lo cita favorevolmente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Sul rapporto Feuerbach-Hess cfr. E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La nuova Italia 1966, pp. 140-144. Nell'antologia dedicata da Karl Löwith a *La sinistra hegeliana*, Laterza 1960, si può leggere la traduzione del saggio di Hess intitolato *Gli ultimi filosofi*, preceduto da un utile profilo biografico a cura di Claudio Cesa.

([5]) Bakunin, che nel 1840 si trovava a Berlino e nel '42 a Dresda, dove doveva conoscere Ruge ed avvicinarsi al neo-hegelismo, in un vasto articolo dedicato a *La reazione in Germania* destinato agli *Annali franco-tedeschi* aveva interpretato la dialettica hegeliana in funzione rivoluzionaria e — come scrive il Ruge (Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 363 nota 125) — « fu d'accordo con me sulla necessità di trasformare la teoria astratta in azione politica e sull'imminenza della rivoluzione ». Bakunin isolava dal necessario collegamento che esse avevano nella originaria dialettica hegeliana la *posizione* e la *negazione* e privilegiava quest'ultima, sicché « come per Hess e i Giovani Hegeliani berlinesi, la negazione assumeva in Bakunin un valore assoluto e il comunismo, di cui egli annunciava l'avvento in tono messianico, aveva, sotto la sua forma astratta di puro prodotto della dialettica, un carattere ancora più utopistico che in Hess » (cfr. idem, p. 365). « Prendendo da Hess il suo anarchismo comunisteggiante, Bakunin ne accentuò il

quando frequentava gli ambienti della sinistra hegeliana, *Marx poté dunque essere influenzato dalle idee di Blanqui* ([7]), *molto diffuse nelle società segrete parigine e in quella* Lega dei giusti *che egli aveva cominciato a frequentare — pur senza aderirvi — fin dal suo arrivo nella capitale francese* ([8]), *ma furono soprattutto il contatto diretto col proletariato e l'abbandono dell'ambiente intellettuale universitario e giornalistico tedesco nel quale finora era vissuto ad operare il suo passaggio al comunismo. I prodromi di questo mutamento si possono rinvenire già nel carteggio che egli aveva scambiato — tra il marzo ed il settembre del 1843 — con Ruge circa l'orientamento che avrebbe dovuto avere la nuova rivista, in merito al quale intervennero anche Feuerbach e Bakunin. Era stata idea di Marx — accettata poi dal Ruge — intitolare la rivista* Annali franco-tedeschi. *Il titolo doveva esprimere il programma stesso del periodico che — nel pensiero di Marx — avrebbe dovuto costituire l'amalgama del pensiero tedesco — nel suo aspetto critico — e dell'azione francese — intesa nel suo aspetto rivoluzionario — in vista di una avanzata strategia culturale riguardante soprattutto il settore sociale e politico. Quel carteggio — pubblicato nel primo (ed unico) numero della rivista — fa affiorare i dissensi che caratterizzarono la nascita del periodico che, anche per Marx, — non ancora passato al comunismo — era destinato sostanzialmente alla* riforma della coscienza. *Tuttavia, all'interno di un comune* umanismo *— di evidente matrice feuerbachiana — le sfumature si mostravano alquanto diverse. Feuerbach — che era stato consultato al momento della progettazione del periodico ma che non partecipò alla sua pubblicazione — non concordava col*

carattere sentimentale e confuso e gli tolse gli elementi concreti che conteneva » (cfr. idem, p. 552).

([6]) A. von Cieszkowski (1814-1894) nei *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) « affermava la necessità di sostituire alla filosofia hegeliana, puramente speculativa, una filosofia dell'azione, e sosteneva, in opposizione a Hegel, che la filosofia non dovesse limitarsi a ricavare dal passato le leggi della storia, ma che dovesse far leva su di esse per trasformare il mondo » (cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 159). Von Cieszkowki, come Fichte, « considerava il pensiero, sotto forma di volontà operante, in costante opposizione con la realtà presente » e richiamava l'attenzione sull'importanza che nello sviluppo storico « avevano i rapporti di produzione, e, prima di Karl Marx, seppure in modo ancora idealistico, concepì la filosofia come una "praxis", cioè integrata nell'attività sociale, prevedendone la fine nella sua forma astratta. Come tutti gli idealisti, von Cieszkowki non concepiva la "praxis" come un'attività rivoluzionaria, che si proponesse come scopo immediato la trasformazione effettiva della società, ma come determinazione *a priori* dell'avvenire » (cfr. idem, p. 161).

([7]) Blanqui « riprendendo la tradizione rivoluzionaria di Babeuf e la sua concezione della lotta di classe, nella rivoluzione comunista, — da lui in verità concepita ancora sotto la forma di sommossa — vedeva il solo mezzo per liberare il proletariato » (cfr. idem, p. 582). Per un profilo di Blanqui e per la traduzione di alcune sue opere cfr. G. M. Bravo *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti 1966, pp. 127-148 e l'antologia, sempre a cura di G. Mario Bravo, *Socialismo e azione rivoluzionaria: Blanqui*, Editori Riuniti 1969.

([8]) Cfr. Cornu op. cit., p. 582.

programma principale degli Annali franco-tedeschi *che si proponevano come scopo la radicale trasformazione della società e dello Stato mediante la trasformazione della coscienza pubblica* ([9]). *Per la stessa ragione era stata scartata la collaborazione di B. Bauer. Per altre ragioni anche Bakunin — pure consultato al momento della progettazione della rivista — non prese parte alla sua attuazione. D'altra parte anche i previsti collaboratori francesi, per ragioni diverse, finirono per rifiutare la loro partecipazione. A Lamennais dispiacevano i motivi anti-religiosi cui il periodico si richiamava. Era invece il socialismo di esso che dava fastidio al Blanc, come al Lamartine la prospettiva rivoluzionaria. D'altra parte Considerant non apprezzava l'incitamento alla violenza che riteneva di intravedere nel programma degli* Annali *e Cabet, per contro, rimproverava loro di non abbracciare il comunismo. Proudhon, infine, anche se invitato cordialmente da Marx, non diede alcuna collaborazione. Fra coloro che veramente collaborarono agli* Annali franco-tedeschi, *Ruge, Heine, Herwegh, Jacoby, Hess, Bernays, Marx ed Engels, solo gli ultimi due, ed in parte, Heine ed Hess, condividevano — sia pure con sfumature diverse — un programma di incitamento ad un radicale mutamento della società, mediante una « autochiarificazione (filosofia critica) del nostro tempo in relazione alle sue lotte e ai suoi desideri »* ([10]). *La collaborazione agli* Annali *ebbe anche, per conseguenza, il rinnovato incontro di Marx con Engels — stavolta definitivo — dopo una fuggevole conoscenza avvenuta tempo prima a Colonia e dopo la comune collaborazione alla* Rheinische Zeitung.

a) *Il carteggio del 1843*

Nel Carteggio del 1843 ([11]) *si possono cogliere le sfumature di pensiero che distinguono il Marx ancora* giovane hegeliano *dal prossimo Marx* comunista *dei due saggi pubblicati sugli* Annali franco-tedeschi. *Esse riguardano in maniera diretta il problema della religione e dell'alienazione. Nella lettera al Ruge — del maggio del '43 — Marx infatti ripropone una interpretazione della riconquista della* libertà *(qui identificata con l'*autocoscienza*) da parte del* mondo disumanizzato, *che si vale di un'intelaiatura dialettica molto simile a quella rinvenibile nei manoscritti del giovane Hegel che egli, ovviamente, non poteva conoscere. Anche per questo Marx, infatti, la libertà scomparve dal mondo col crollo della* polis *greca, venne alienata dal cristianesimo che la* dissolse nell'azzurro etere del cielo *e si ripresentò con la Rivoluzione francese* che restaurò l'uomo. *Come pel giovane Hegel, anche per Marx dunque il momento dell'antitesi (dell'*alienazione *e della* positività*) allo* Stato democratico *è ancora rappresentato dal cristianesimo. È anche da notarsi che qui la Rivoluzione francese — diversamente da quanto si diceva nella* Critica della filosofia del diritto di Hegel *e di come sarà detto fra poco nei due saggi degli* Annali *— è considerata in modo del tutto positivo. Il tono ancora* giovane-hegeliano *di questo Marx si rivela anche nella lettera al Ruge del settembre del '43. Anche qui la cosa principale, infatti, è* la critica spregiudicata di tutto ciò che esiste *(e non ancora il* cambiamento *di ciò che esiste) e il* comunismo *non è che una* manifestazione particolare *del* principio umanistico. *Marx è poi ancora sufficientemente d'accordo con Feuerbach e con Bauer circa l'obiettivo di* portare nella forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche. *Il problema è dunque ancora quello di demistificare la* coscienza mistica e oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso sia in modo politico.

Si tratta di una posizione un po' arretrata rispetto al deciso dislocamento sul terreno dei rapporti fra Stato e società che Marx aveva dato alle sue ricerche nel manoscritto della Critica della filosofia del diritto di Hegel, *ma era forse un prendere terreno per spiccare il balzo contenuto nei due saggi pubblicati negli* Annali franco-tedeschi *cui, non a caso, la problematica per la prima volta riccamente trattata nel manoscritto del '43 si riallaccia direttamente.*

([9]) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 574.

([10]) Come scrive Marx nella lettera al Ruge del settembre del 1843 compresa nel *carteggio pubblicato negli Annali franco-tedeschi*, editi integralmente in Italia, a cura di Gian Maria Bravo, dalle Edizioni del Gallo, 1965.

([11]) Di questo *carteggio*, oltre alla su citata traduzione, esiste anche quella pubblicata dagli Editori Riuniti nel 1954, che ha per titolo *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili* e che riporta, insieme a *La questione ebraica* e all'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, anche le *Glosse marginali di critica all'articolo « Il re di Prussia e la riforma sociale »* pubblicato da Marx sul n. 63 del *Vorwärts*, 7 agosto 1844.

L'ALIENAZIONE DELLA LIBERTÀ ALL'AVVENTO DEL CRISTIANESIMO

(...) È vero, il vecchio mondo appartiene ai filistei (...). Ciò che essi vogliono, vivere e moltiplicarsi (e più in là, dice Goethe, non ci va nessuno), lo vuole anche l'animale; al massimo un politicante tedesco potrebbe aggiungere che l'uomo sa di volerlo, e che il tedesco è tanto accorto da non volere altro. Si dovrebbe prima ridestare nel petto di questi uomini l'autocoscienza umana, la libertà. Soltanto questo sentimento, che con i greci scomparve dal mondo e con il Cristianesimo si dissolse nell'azzurro etere del cielo, può fare nuovamente di una società una comunità di uomini per i loro fini supremi, uno Stato democratico. (...). Il mondo dei filistei è il *mondo politico degli animali*, e se ne dovessimo riconoscere l'esistenza non ci resterebbe che dar semplicemente ragione allo *status quo*. Secoli di barbarie lo hanno partorito e

formato, ed ora esiste come sistema coerente, il cui principio è il *mondo disumanizzato*. Il più perfetto mondo di filistei, la nostra Germania, doveva dunque restare naturalmente assai indietro alla Rivoluzione francese, che restaurò l'uomo; e l'Aristotele tedesco che volesse dedurre la sua politica dalle nostre condizioni, dovrebbe apporvi in testa il motto: « L'uomo è un animale sociale ma totalmente impolitico » (...).

(Da Karl Marx *Lettera a Ruge del maggio 1843*, in *Karl Marx Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954 pp. 18-19).

LA RIFORMA DELLA COSCIENZA MISTICA E OSCURA A SE STESSA

(...) Fino ad ora, i filosofi avevano bella e pronta sui loro tavoli la soluzione di tutti gli enigmi, e lo stupendo mondo essoterico non aveva che da spalancare le fauci perché gli volassero in bocca le colombe arrostite della scienza assoluta. La filosofia si è mondanizzata, e la dimostrazione più schiacciante di questo fatto è che la coscienza filosofica è coinvolta non soltanto esteriormente ma anche interiormente nel tormento della lotta. Se la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi non è affar nostro, tanto più appare chiaro ciò che dobbiamo compiere al presente, e cioè *la critica spregiudicata di tutto ciò che esiste*, spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterrisce di fronte ai suoi risultati e nemmeno di fronte al conflitto con le forze esistenti. Perciò non sono d'accordo nell'innalzare una bandiera dogmatica; al contrario. Noi dobbiamo cercare di venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a se stessi i loro principi. Così, soprattutto il *comunismo* è un'astrazione dogmatica, e con ciò ho in mente non un qualsiasi immaginario e possibile comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Cabet, Dézamy, Weitling, ecc. Questo stesso comunismo è soltanto una manifestazione particolare del principio umanistico, contaminata dal suo opposto, l'essenza privata. Soppressione della proprietà privata e comunismo, perciò, non sono affatto identici, e non a caso il comunismo ha visto sorgere dinnanzi a sé altre dottrine socialiste, come quella di Fourier, Proudhon, ecc., ma necessariamente, perché esso stesso non è che una realizzazione particolare, unilaterale, del principio socialista.

E tutto il principio socialista, a sua volta, non è che uno degli aspetti, quello che concerne la *realtà* della vera essenza umana. Noi dobbiamo occuparci altrettanto dell'altro aspetto, dell'esistenza teorica dell'uomo, dunque far oggetto della nostra critica la religione, la scienza, ecc. (...) Come la *religione* è l'indice delle lotte teoriche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro lotte pratiche. Lo Stato politico esprime dunque

all'interno della sua forma *sub specie rei publicae* tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali. Non è dunque affatto al di sotto della *hauteur des principes* far oggetto della critica la questione politica più particolare, ad esempio, la differenza tra sistema degli stati e sistema rappresentativo. Infatti questa questione esprime soltanto in modo *politico* la differenza tra il dominio dell'uomo e il dominio della proprietà privata. (...) Nulla dunque ci impedisce di collegare la nostra critica con la critica della politica, con la partecipazione alla politica, quindi con lotte *reali*, e di identificarla con esse. Allora non affronteremo il mondo in modo dottrinario, con un nuovo principio: qui è la verità, qui inginocchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi principi, traendoli dai principi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole. La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si *spiegano* le sue proprie azioni. Tutto il nostro fine non può consistere in altra cosa, così come risulta anche dalla critica della religione di Feuerbach, se non nel portare nella forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche. Il nostro motto dev'essere dunque: riforma della coscienza, non mediante dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso sia in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente... Possiamo dunque in una parola riassumere la tendenza del nostro giornale: chiarificazione con se stesso (filosofia critica) del nostro tempo rispetto alle sue lotte ed ai suoi desideri. Questo è un lavoro per il mondo e per noi. Esso può essere soltanto opera di forze unite. Si tratta di una *confessione*, e non d'altro. Per farsi perdonare le sue colpe, l'umanità non ha che da spiegarle per ciò che esse sono. (...)

(Da Karl Marx *Lettera a Ruge, settembre 1843*, in *Karl Marx Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954, pp. 37-41).

b) *La Questione ebraica*

Il numero doppio (ed unico) degli Annali franco-tedeschi *finì per vedere la luce solo nel marzo del 1844. In esso figuravano due importanti saggi di Marx:* La questione ebraica *e la* Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel. *Gli appunti per* La questione ebraica *risalgono all'estate del '43, durante il soggiorno a Kreuznach, ma furono completati a Parigi, dopo che Marx aveva preso contatto direttamente*

col movimento operaio ([12]). « *Col pretesto della questione ebraica, che allora era molto dibattuta in Germania specialmente nell'ambiente della Sinistra hegeliana, — l'eguaglianza politica e sociale degli ebrei privi di diritti civili, a causa della loro religione, era una delle principali rivendicazioni del liberalismo — Marx ritorna sulla questione dell'emancipazione umana, cui, sul piano politico e sociale, si oppone la separazione tra Stato politico e società civile, ma dà a questa questione una soluzione già nettamente orientata in senso comunista* » ([13]).

Dopo essere stati esclusi dalle funzioni pubbliche da quel decreto del 4 maggio 1816 che — si ricorderà — aveva colpito anche il padre di Marx, gli ebrei non avevano cessato di rivendicare l'eguaglianza civile e politica che li equiparasse agli altri cittadini tedeschi ed in ciò erano sostenuti dalla pubblicistica liberale. In due successivi articoli ([14]) *Bruno Bauer aveva preso obiettivamente posizione contro gli ebrei ed in favore dello stato prussiano sostenendo che « l'ebreo, esigendo la propria emancipazione politica, pretendeva dallo Stato cristiano che abbandonasse il suo pregiudizio religioso, mentre egli non si disfaceva del proprio* » ([15]). *La soluzione proposta da Bauer — che comunque riteneva il cristianesimo più dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione umana — era quella della* eliminazione della religione statale, *da lui considerata la vera causa della scissione e contrapposizione dei cittadini ebrei e dei cittadini cristiani. Antagonismi ed intolleranze religiosi sarebbero stati risolti con l'emancipazione dello Stato dalla religione. In altre parole, rendendo lo stato estraneo a qualsiasi credo religioso.*

Marx, che già da tempo s'interessava al problema ([16]), *ritiene che la posizione sostenuta da Bauer sia mistificante* (teologica) *perché non tiene conto che la religione — e le contraddizioni cui essa dà luogo —*

([12]) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 582.

([13]) Cfr. idem, pp. 582-83.

([14]) Il primo dal titolo *La questione ebraica* pubblicato su *Gli annali tedeschi* del 17-19 novembre 1842; e il secondo dal titolo *La capacità dei cristiani e degli ebrei moderni di emanciparsi*, pubblicato sui *Ventun fogli dalla Svizzera* del 1843. (Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., pp. 583-584 e note). Una piccola scelta di scritti di Bruno Bauer — ivi compresi brani de *La questione ebraica* — è stata tradotta in appendice a Marx-Engels *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Editori Riuniti 1969. La traduzione completa de *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo ed anticristo. Un ultimatum* — il famoso opuscolo anonimo di B. Bauer — si trova, con un profilo biografico di C. Cesa nella già citata antologia *La sinistra hegeliana* a cura di K. Löwith.

([15]) Cfr. A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* cit., p. 583.

([16]) Marx infatti « nell'agosto 1842 avrebbe voluto pubblicare, rispondendo agli attacchi di Hermes contro l'ebraismo, un articolo nel quale, a quanto pare, si proponeva già di studiare la questione ebraica dal punto di vista sociale. Il 13 marzo 1843, informava Ruge della sua intenzione di criticare gli articoli di Bauer, cui egli rimproverava di trattare la questione ebraica in modo troppo astratto e di non servirsene per attaccare la politica reazionaria del governo prussiano » (cfr. idem, pp. 585-586).

sono già un risultato *(e non la radice) di una situazione umana* infelice. *Se questo presupposto è esatto, combattere e tentare di eliminare la religione non vale a togliere di mezzo le cagioni profonde che provocano anche il fenomeno religioso. Solo modificando a fondo — e non con la mera* critica, *bensì* praticamente *— l'umana situazione conflittuale, quale si struttura all'interno di una data società, si potrà ottenere la liberazione dalle contraddizioni che da essa si originano, ivi compresa quella religiosa. Ritenere che una simile modificazione sia attuabile semplicemente con mutamenti che si attuano sul piano della politica è una illusione. Se infatti lo Stato si proclamasse estraneo alla religione non per questo avrebbe eliminato il bisogno religioso dei suoi cittadini, proprio come allorché proclama tutti i cittadini* elettori, *indipendentemente dal fatto che essi fruiscano o meno della* proprietà privata, *non per questo lo Stato abolisce* effettualmente *la proprietà privata medesima. L'*eguaglianza politica *dei cittadini non toglie — ma anzi copre, in uno stato borghese — la diseguaglianza economica e religiosa con le conseguenti diversità e contrapposizioni. L'*emancipazione politica (*eguaglianza astratta dei cittadini*) *non solo non corrisponde dunque all'*emancipazione umana, *ma si radica proprio nella inesistenza di essa. Marx ne dà una dimostrazione riallacciandosi a quanto aveva già preliminarmente osservato nella* Critica della Filosofia del diritto di Hegel *quando aveva indicato nella Rivoluzione francese l'avvenimento che aveva compiuto la* separazione di vita politica e di società civile. *La costituzione più radicale della Rivoluzione francese — quella del 1793 — aveva infatti contrabbandato come* diritti dell'uomo *quelli che, in realtà, non erano altro che i* diritti del borghese (*per esempio il diritto alla* proprietà privata), *costituitosi sull'*isolamento egoistico, monadico, *di chi aveva diritto di disporre* à son gré *dei propri beni e di conseguenza trovava nell'altro uomo « non già la* realizzazione, *bensì il* limite *della sua libertà ». Se in uno Stato borghese — più o meno ispirato al prototipo creato dalla Rivoluzione francese — l'uomo è « indipendente » come* cittadino *e dalla religione e dalla proprietà privata, come membro effettuale della società non è per niente emancipato da esse, ma è invece proprio caratterizzato in relazione ad esse, sicché lo Stato — secondo quanto accade anche nella* alienazione religiosa *— gli si presenta come un* cielo *nel quale si attua una eguaglianza ed una libertà che nella* terrestrità *sociale l'uomo non ha.*

Se — feuerbachianamente — il cielo *non è che la mistificante traslazione in un al di là fantastico di quanto si trova sulla terra, allora, come quella religiosa, anche la liberazione ed emancipazione politica è solamente ideale, non effettuale, è, in realtà, una non-liberazione, una* illusione.

Nel caso particolare della religione, la libertà religiosa, *che — nella concezione borghese — dipende dalla* emancipazione *dello Stato dalla religione, non è una* liberazione dalla religione, *ma una liberazione tanto evidentemente illusoria da incrementare le sette religiose e perciò la vita-*

*lità della religione stessa. L'*emancipazione politica, *proprio perché si radica in una* scissione (*la divisione dell'*uomo *dal* cittadino), *proprio perché è un'*alienazione, *non può togliere l'*alienazione religiosa. *Ad essa va contrapposta l'autentica liberazione che dipende invece dall'*emancipazione umana. *In altre parole, la cosiddetta emancipazione politica non è che l'*estraneazione *dell'uomo dalle sue proprie* forze sociali *attuata in* forma politica, *analogamente alla religione, in cui l'estraneazione dell'uomo dalle proprie* forze sociali *avveniva in* forma religiosa. *Per risolvere ambedue le* estraneazioni *bisogna dunque togliere concretamente la scissione dell'uomo nella quale ambedue si radicano. Di questo effettuale toglimento la consapevolezza della modalità secondo la quale si attua l'alienazione religiosa è una propedeutica, in quanto essa precostituisce un modello d'indagine anche per l'analisi dell'alienazione politica ed economica.*

*All'interno dello schema feuerbachiano dell'*alienazione religiosa *l'argomentazione della* Questione ebraica *prende un tono originalmente marxiano soprattutto quando connette al tema del rovesciamento soggetto-predicato quello della* risoluzione della superstizione nella storia, *all'interno della quale solamente l'utilizzazione di quel rovesciamento può essere praticamente efficace. Non è infatti un caso che tutta la dimostrazione della non comparabilità della emancipazione umana e di quella politica sia saldamente abbarbicato a precise esemplificazioni storiche. Per Marx, in altre parole, non si tratta di stabilire* astrattamente *la diversità fra una falsa ed una vera emancipazione, bensì di indicare l'origine storica, la nascita concreta nell'epoca della Rivoluzione francese della mistificazione borghese della emancipazione politica. L'uomo scisso in* bourgeois *e* citoyen, *l'uomo dalle false emancipazioni, non è più l'*uomo-essenza *feuerbachiano, è un uomo storicamente concreto, specificamente assegnabile ad un'epoca e ad una società determinate. Pertanto anche le sue alienazioni, da predicati* essenziali, *quasi a-storici, si vanno facendo predicati storicamente specifici e perciò storicamente toglibili.*

In questa trasformazione delle questioni teologiche in questioni mondane, in questa conversione dal mondo delle essenze al mondo della storia, era dunque fatale che l'alienazione religiosa venisse spodestata dal trono in cui Feuerbach l'aveva collocata e diventasse una *delle alienazioni — e non la più importante — di cui l'uomo storico è sofferente.*

L'alienazione religiosa e, insieme, quella politica si vanno infatti mostrando, nella Questione ebraica, *come alienazioni che il Marx più maturo avrebbe definito* sovrastrutturali *rispetto a quella alienazione* basilare *che qui viene identificata nella* scissione dell'uomo dalle sue proprie forze sociali, *una scissione le cui radici sono « il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della proprietà e della persona egoistica », vale a dire ciò che il Marx più maturo avrebbe definito una* struttura *socio-economica.*

Ma l'alienazione religiosa rimane pur sempre importante come modello

*di ogni alienazione e non è un caso che Marx, verso la fine del saggio, spieghi l'*alienazione del denaro *paragonandola proprio con l'oggettivazione estraniante compiuta dall'uomo religioso nell'*essere fantastico *della divinità. Anche la nozione di* Gattungswesen *qui usata da Marx non è già più feuerbachiana. Essa riveste in questo saggio un ruolo importante poiché è connessa al tema della* reale *emancipazione dell'uomo.*

*L'*ente generico (Gattungswesen) *è infatti per Marx l'uomo « reale, individuale », che ha assorbito « in sé il cittadino astratto » e « come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali » ha « riconosciuto e organizzato le sue* forces propres *come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica ». Come ha giustamente osservato il Luporini* ([17]), *è implicita in questa nozione marxiana di* Gattungswesen *la prospettiva rivoluzionaria che manca nell'analoga nozione di Feuerbach: « L'appartenenza al genere (...) diventa così un compito piuttosto che un dato. (...) In Marx la liberazione o* emancipazione umana *(...) è (...) un'azione virtualmente già rivoluzionaria, di recupero sociale (...) ». Senza contare che fra poco, nei* Manoscritti economico-filosofici del 1844, *la nozione marxiana di* Gattungswesen *si arricchirà della tematica del* lavoro *alla quale Feuerbach è del tutto sordo.*

LA QUESTIONE EBRAICA

[*Bauer sostiene che*] la forma più grave dell'antagonismo tra l'Ebreo e il Cristiano è l'antagonismo religioso. Come si può sciogliere? Rendendolo impossibile. E come si può rendere impossibile un antagonismo religioso? Eliminando la religione. Non appena Ebreo e Cristiano riconoscano nelle loro contrastanti religioni unicamente gradi diversi di evoluzione dello spirito umano, come pelli diverse di serpente assunte nella storia, e nel serpente che se ne riveste riconoscano l'uomo, non si troveranno più l'uno contro l'altro in un rapporto religioso, ma in un rapporto critico, scientifico, umano. La loro unità è dunque costituita dalla scienza; e nella scienza le opposizioni si risolvono tramite la scienza stessa. (...) Nel pensiero di Bauer il problema ebraico ha un significato generale, indipendente dagli specifici rapporti tedeschi. È il problema del rapporto della religione con lo Stato, della contraddizione tra il pregiudizio religioso e l'emancipazione politica.

L'emancipazione dalla religione viene posta come condizione tanto per l'Ebreo, che vuole emanciparsi, quanto per lo Stato che deve emancipare sè e gli altri. (...) Da una parte quindi Bauer pretende che

([17]) Cfr. l'*Introduzione* a K. Marx-Fr. Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. L.

l'Ebreo sopprima l'ebraismo, ed in genere che l'uomo sopprima la religione, per emanciparsi come cittadino dello Stato. D'altra parte riconosce di conseguenza nella soppressione politica della religione la soppressione pura e semplice della religione. Lo Stato, che presuppone la religione, non è ancora un vero e proprio Stato. (...) Noi troviamo che l'errore di Bauer consiste nel sottoporre a critica soltanto lo « Stato cristiano » e non lo « Stato puro e semplice », nel non indagare il rapporto dell'emancipazione politica con l'emancipazione umana e quindi nello stabilire condizioni, che solo una confusione acritica dell'emancipazione politica con l'emancipazione umana in generale può giustificare. (...) Soltanto dove lo Stato politico esiste nella sua piena espressione, il rapporto dell'Ebreo, in genere dell'uomo religioso, con lo Stato politico, e quindi il rapporto della religione con lo Stato, si può presentare nella sua proprietà e purezza. La critica di questo rapporto cessa di essere critica teologica non appena lo Stato cessa di rapportarsi in maniera teologica alla religione, non appena si comporta come Stato, cioè politicamente, verso la religione. La critica diventa allora critica dello Stato politico. A questo punto, in cui il problema cessa di essere teologico, la critica di Bauer cessa di essere critica. (...)

Il problema è questo: in che rapporto sta con la religione la completa emancipazione politica? Se proprio nel paese della completa emancipazione politica troviamo non solo l'esistenza della religione, ma la sua esistenza fresca e vitale, abbiamo la prova che la natura della religione non contraddice la pienezza dello Stato. Ma poichè l'esistenza della religione è l'esistenza di una manchevolezza, l'origine di questa manchevolezza si può soltanto cercare nell'essenza dello Stato stesso. La religione è per noi non più il fondamento, ma solo il fenomeno della limitatezza terrena. E perciò noi spieghiamo il pregiudizio religioso del libero cittadino riportandolo alla sua terrena limitatezza. Non sosteniamo che esso debba sopprimere la propria limitatezza in fatto di religione per sopprimere i suoi limiti terreni; affermiamo invece che esso sopprime la propria limitatezza religiosa, non appena sopprime i suoi limiti terreni. Non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche; trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Troppo a lungo la storia si è risolta in superstizione; noi risolviamo la superstizione in storia. Il problema del rapporto dell'emancipazione politica con la religione diventa per noi il problema del rapporto dell'emancipazione politica con l'emancipazione umana. Critichiamo la debolezza religiosa dello Stato politico, in quanto critichiamo lo Stato politico, prescindendo dalle debolezze religiose, per la sua struttura mondana. Umanizziamo la contraddizione dello Stato con una determinata religione, sia pure l'ebraismo, nella contraddizione dello Stato con determinati elementi mondani, nella contraddizione dello Stato con la religione in genere, nella contraddizione dello Stato coi propri presupposti generali. L'emancipa-

zione politica dell'Ebreo, del Cristiano, in genere dell'uomo religioso, è l'emancipazione dello Stato dall'ebraismo, dal cristianesimo, in genere dalla religione. Nella propria forma, nel modo conforme alla sua essenza di Stato, lo Stato si emancipa dalla religione, in quanto si emancipi dalla religione di Stato, ossia in quanto lo Stato come tale non professi veruna religione, in quanto lo Stato si riconosca appunto come Stato.

L'emancipazione politica dalla religione non è la completa e perfetta emancipazione religiosa, perchè l'emancipazione politica non è la forma completa e perfetta dell'emancipazione umana. Il limite dell'emancipazione politica si mostra subito in questo, che lo Stato si può liberare da un limite senza che l'uomo ne risulti realmente libero, che lo Stato può essere uno Stato libero, senza che l'uomo sia un uomo libero.

(...) Dunque lo Stato si può ritenere emancipato dalla religione, anche se la stragrande maggioranza è ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto che lo sia *privatim*. Ma il rapporto dello Stato con la religione, propriamente del libero Stato, è pur solo il rapporto degli uomini che compongono lo Stato con la religione. Ne segue che l'uomo per mezzo dello Stato si libera politicamente da un limite, a patto di porsi in contraddizione con se stesso, a patto di sollevarsi oltre questo limite in modo astratto e limitato, in modo parziale. Ne segue inoltre che l'uomo, con la liberazione politica, si libera facendo un giro vizioso e con l'aiuto di un mezzo, sia pure un mezzo necessario. Ne segue infine che l'uomo, anche se si proclama ateo tramite lo Stato, ossia se proclama ateo lo Stato, resta pur sempre religiosamente vincolato, proprio perché riconosce se stesso solo con un giro vizioso, solo con l'aiuto di un mezzo. La religione è precisamente il riconoscersi dell'uomo con un giro vizioso, per mezzo di un mediatore. Lo Stato è il mediatore fra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore a cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, tutta la propria soggezione religiosa, così lo Stato è il mediatore in cui l'uomo trasferisce tutta la propria negazione del divino, tutta la propria umana libertà dai pregiudizi.

L'elevazione politica dell'uomo al di sopra della religione partecipa di tutte le manchevolezze e di tutti i vantaggi dell'elevazione politica in genere. Lo Stato in quanto Stato annulla per esempio la proprietà privata; l'uomo dichiara in forma politica l'abolizione della proprietà privata non appena abolisce il censo quale condizione di elettorato attivo e passivo, come è avvenuto in molti Stati nordamericani. (...) Idealmente non è forse abolita la proprietà privata, quando il nullatenente è diventato legislatore del possidente? Il censo è l'ultima forma politica di riconoscimento della proprietà privata.

Tuttavia, con l'annullamento politico della proprietà privata non solo questa non risulta abolita, ma anzi presupposta. Lo Stato sopprime a suo modo la differenza di nascita, di ceto, di educazione, di professione,

dichiarando differenze prive di significato politico nascita, ceto, educazione, professione, chiamando a partecipare egualmente alla sovranità popolare qualunque membro del popolo, senza riguardo a queste differenze, trattando tutti gli elementi della reale vita popolare dal punto di vista statale. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, la professione agiscano a modo loro, ossia in quanto proprietà privata, educazione, professione, e facciano valere la loro essenza particolare. Ben lontano dal sopprimere queste differenze di fatto, esiste anzi solo presupponendole; acquista la coscienza di Stato politico e fa valere la propria universalità solo in contrapposizione a questi suoi elementi (...).

Lo Stato politico completo è, secondo la propria essenza, la vita dell'uomo nella specie in contrapposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a restare al di fuori della sfera statale nella società borghese, ma come qualità della società borghese. Dove lo Stato politico ha raggiunto la sua vera fisionomia, l'uomo conduce una doppia vita, non solo idealmente, nella coscienza, ma nella realtà, nella vita: una vita celeste e una terrena, la vita nella comunità politica, dove egli si fa valere in quanto comunità, e la vita nella società borghese, in cui agisce come privato, considera gli altri uomini come mezzo, si abbassa egli stesso a strumento altrui e diventa trastullo di forze estranee. Lo Stato politico attua quindi un rapporto spirituale verso la società borghese come il cielo verso la terra.

Esso sta con quella nella stessa opposizione, la sovrasta nello stesso modo in cui la religione supera la limitatezza del mondo profano, ossia in quanto quest'ultimo deve riconoscerla, restaurarla e lasciarsi dominare da essa. Nella sua realtà prossima, nella società borghese, l'uomo è un essere profano. Qui, dove egli valuta se stesso e gli altri come individui reali, l'uomo è un'apparenza irreale. Nello Stato invece, dove l'uomo vale come specie, è il membro immaginario di una sovranità presunta, è spogliato della sua reale vita individuale e penetrato di una irreale universalità. Il conflitto, in cui si trova l'uomo, come seguace di una religione particolare, con la sua qualità di cittadino, con gli altri uomini come membri della comunità, si riduce alla scissione mondana fra Stato politico e società borghese.

(...) La differenza fra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza fra il commerciante e il cittadino, fra il bracciante e il cittadino, fra il proprietario terriero e il cittadino, fra l'individuo vivente e il cittadino. La contraddizione, in cui si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la stessa contraddizione in cui si trova il *bourgeois* col *citoyen*, il membro della società borghese con la sua pelle di leone politica. Questo contrasto mondano, cui si riduce in fondo il problema ebraico, il rapporto dello Stato politico coi suoi presupposti, siano questi elementi materiali come la proprietà privata, ecc., o spirituali come l'educazione, la religione, il contrasto fra l'interesse generale e l'interesse privato, la frattura fra lo Stato politico e la società borghese: tutte queste opposizioni mondane Bauer le lascia sussistere, mentre polemizza contro la loro espressione religiosa (...).

L'uomo si emancipa politicamente dalla religione, in quanto la respinge dal diritto pubblico al diritto privato. Essa non costituisce più lo spirito dello Stato, in cui l'uomo — se anche in maniera limitata, in una forma e sfera particolare — si comporta come esemplare della specie in comunità con gli altri uomini; essa è diventata lo spirito della società borghese, della sfera dell'egoismo, del *bellum omnium contra omnes*. Essa non è più l'essenza della comunione, ma l'essenza della distinzione. È diventata l'espressione della separazione dell'uomo dalla sua comunità, da sè e dagli altri uomini, com'era originariamente.

Non è più che l'astratto riconoscimento della particolare bizzarria, del capriccio, dell'arbitrio.

(...) La scissione dell'uomo in uomo pubblico e privato, il relegamento della religione fuori dello Stato, nella società borghese, tutto questo non è un semplice gradino, è l'attuazione completa dell'emancipazione politica, che pertanto non elimina la reale religiosità dell'uomo, come non tenta di eliminarla. Il dilaceramento dell'uomo in ebreo e cittadino, in protestante e cittadino, in uomo religioso e cittadino, questo dilaceramento non è una menzogna nei riguardi della figura del cittadino, non è un modo di eludere l'emancipazione politica, è l'emancipazione politica stessa, è la maniera politica di emanciparsi dalla religione.

Certo: in tempi in cui lo Stato politico nasce violentemente, come Stato politico, dalla società borghese, quando l'emancipazione umana cerca di realizzarsi sotto forma di emancipazione politica, lo Stato può e deve giungere fino a sopprimere la religione, ad annientare la religione; ma solo nel modo in cui perviene a sopprimere la proprietà privata, cioè con l'imposizione di un limite massimo, colla confisca, coll'imposta progressiva, appunto come giunge alla soppressione della vita con la ghigliottina. Nei momenti in cui la vita politica sente più specialmente se stessa, essa cerca di soffocare il proprio presupposto, la società borghese e i suoi elementi, e di porsi per l'uomo come la reale e perfetta vita del genere umano. E questo può aver luogo soltanto tramite una violenta opposizione alle proprie condizioni di vita, solo in quanto la rivoluzione si dichiari permanente, e il dramma politico termina perciò necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società borghese, come la guerra si conclude con la pace (...). Lo Stato, che professa ancora il cristianesimo sotto forma di religione, non lo professa ancora in forma di Stato, poiché mantiene ancora con la religione un rapporto religioso, ossia non è la reale attuazione del contenuto umano della religione, perchè si richiama ancora alla irrealtà, alla forma immaginaria di questo contenuto umano. Il se-

dicente Stato cristiano è lo Stato imperfetto, e la religione cristiana gli serve come completamento e santificazione della propria imperfezione. La religione gli diventa quindi necessaria quale mezzo, ed esso è lo Stato dell'ipocrisia. È ben diverso se lo Stato perfetto, causa la deficienza propria all'essenza universale dello Stato, annovera la religione tra i suoi presupposti, o se lo Stato imperfetto, causa la deficienza propria alla sua particolare esistenza, assume, in quanto Stato deficiente, la religione come propria base. In quest'ultimo caso la religione diventa politica imperfetta. Nell'altro si palesa nella religione l'incompletezza stessa della politica perfetta.

Il sedicente Stato cristiano ha bisogno della religione cristiana per completarsi come Stato. Lo Stato democratico, il vero Stato, non ha bisogno della religione per completarsi politicamente. Può anzi prescindere dalla religione, perché in esso il contenuto umano della religione è realizzato in forma mondana. Il sedicente Stato cristiano mantiene invece un rapporto politico con la religione e religioso con la politica. Se riduce ad apparenza le forme politiche, riduce del pari la religione ad apparenza.

(...) La critica è dunque nel suo pieno diritto costringendo lo Stato, che si appella alla Bibbia, alla disperata consapevolezza di non saper più nemmeno esso stesso se sia un'immaginazione o una realtà, di ridurre a un conflitto insanabile i suoi ignobili fini mondani, cui la religione serve da maschera, con la nobiltà della sua coscienza religiosa, cui la religione appare il fine del mondo. Questo Stato può liberarsi dal suo intimo tormento solo col divenire lo sbirro della Chiesa cattolica. Di fronte ad essa, che dichiara proprio braccio secolare la potenza mondana, lo Stato è impotente, impotente la forza mondana, che afferma di essere la potenza dello spirito religioso. Nel cosiddetto Stato cristiano vige l'alienazione, ma non l'uomo. L'unico uomo, che conservi valore, il re, è un *quid* specificamente distinto dagli altri uomini, e per ciò stesso ancora religioso, direttamente dipendente dal Cielo, da Dio. I rapporti validi sono qui ancora rapporti di fede. Lo spirito religioso non è quindi ancora realmente mondanizzato. Ma lo spirito religioso neppure può realmente mondanizzarsi, poiché non è altro che la forma antimondana di un momento di sviluppo dello spirito mondano. Lo spirito religioso si può realizzare solo in quanto il momento di sviluppo dello spirito umano, di cui esso è l'espressione religiosa, pervenga a costituirsi nella sua forma mondana. E questo avviene nello stato democratico. Non il cristianesimo, ma il fondamento umano del cristianesimo è il fondamento di questo Stato. La religione rimane la coscienza ideale e non mondana dei suoi membri, perché essa è la forma ideale del momento umano di sviluppo, che si attua appunto nello Stato. Religiosi sono i membri dello Stato politico per il dualismo fra la vita individuale e quella del genere, fra la vita della società borghese e la vita politica; religiosi, in quanto l'uomo

si rapporta come a sua vera vita alla vita statale, al di là della sua individualità di fatto; religiosi, per quanto la religione rappresenta qui lo spirito della società borghese, la separazione e l'allontanamento dell'uomo dagli uomini. Cristiana è la democrazia politica, in quanto in essa l'uomo, non solo un uomo ma ogni uomo, vale come sovrano, come essere supremo; ma si tratta dell'uomo nella sua manifestazione selvaggia ed insociale, dell'uomo nella sua esistenza accidentale, dell'uomo puro e semplice, dell'uomo come si è guastato, perduto, alienato attraverso l'intera organizzazione della nostra società, sotto il dominio di rapporti ed elementi inumani, in una parola, dell'uomo che non è ancora membro effettivo del genere umano. La rappresentazione fantastica, il sogno, il postulato del cristianesimo, l'uomo sovrano, ma in quanto ente estraneo, distinto dall'uomo effettivo, diventa nella democrazia la realtà sensibile, il presente, la norma mondana. Nella perfetta democrazia la coscienza religiosa e teologica acquista tanto più un valore religioso e teologico, quanto più è, in apparenza, senza significato politico, senza fini terreni, opera di uno spirito schivo del mondo, espressione di un intelletto limitato, prodotto dell'arbitrio e della fantasia: una effettiva vita oltremondana. Il cristianesimo raggiunge qui l'espressione pratica del proprio significato religioso universale, in quanto le più diverse concezioni si raggruppano qui insieme sotto la forma del cristianesimo, e ancor più per il fatto che comunica ad altri non solo il bisogno del cristianesimo, ma il bisogno puro e semplice della religione in genere, di una qualsiasi religione (...). La coscienza religiosa prospera nella ricchezza dell'opposizione religiosa e della molteplicità religiosa.

Abbiamo dunque mostrato che l'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, se pure nessuna religione privilegiata. La contraddizione in cui si trova il seguace di una particolare religione con la sua qualità di cittadino, è soltanto una parte dell'universale contraddizione mondana tra lo Stato politico e la società borghese. Il compimento dello Stato cristiano è lo Stato che si riconosce come tale e prescinde dalla religione dei propri membri. L'emancipazione dello Stato dalla religione non significa l'emancipazione dalla religione dell'uomo reale.

(...) Secondo Bauer l'uomo deve sacrificare il « privilegio della fede », per poter ricevere gli universali diritti dell'uomo. Esaminiamo un momento i pretesi diritti dell'uomo, e proprio nella loro configurazione autentica, cioè la configurazione da essi assunta presso i loro scopritori, i popoli nord-americano e francese. In parte questi diritti dell'uomo sono diritti politici, diritti che vengono esercitati solo in comunità con altri. La partecipazione alla sfera comune, e precisamente alla sfera politica, alla sfera statale, costituisce il loro contenuto. Essi cadono sotto la categoria della libertà politica, sotto la categoria dei diritti civili, che non presuppongono affatto, come già abbiamo visto, la coerente e positiva

eliminazione della religione e quindi dell'ebraismo. Resta a considerare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i *droits de l'homme*, in quanto si distinguono dai *droits du citoyen*. In questa classe si trova la libertà di coscienza, il diritto di praticare un culto a piacere. Il privilegio della fede viene espressamente riconosciuto, o come un diritto dell'uomo, o come una conseguenza di un diritto dell'uomo, quello della libertà. (...)

[*Come esemplificazione tipica dell'essenza dello Stato borghese Marx esamina la costituzione della Rivoluzione francese del 1793*].

L'inconciliabilità della religione coi diritti dell'uomo è tanto poco implicita nel concetto dei diritti dell'uomo, che anzi fra questi viene espressamente enumerato il diritto di essere religioso, di essere religioso a modo proprio, di praticare il culto della propria particolare religione. Il privilegio della fede è un diritto universale dell'uomo. I *droits de l'homme* vengono distinti come tali dai *droits du citoyen*. Chi è *l'homme* distinto dal *citoyen?* Non altri che il membro della società borghese. E perché il membro della società borghese viene denominato « uomo », uomo senza più, e i suoi diritti, diritti dell'uomo? Come si spiega questo fatto? Si spiega richiamandosi al rapporto dello Stato politico con la società borghese, all'essenza dell'emancipazione politica.

Prendiamo atto anzitutto del dato di fatto, che i cosiddetti diritti dell'uomo, i *droits de l'homme*, in quanto distinti dai *droits du citoyen*, non sono altro che i diritti del membro della società borghese, ossia dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità.

La costituzione più radicale, quella del 1793, può affermare: *Déclaration des droits de l'hommme e du citoyen*. Art. 2: « Ces droits ecc. (les droits naturels et imprescriptibles) son: l'*égalité*, la *liberté*, la *súreté*, la *propriété* ». In che consiste la *liberté*? Art. 6: « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui » o, secondo la dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1971: « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». La libertà è dunque il diritto di fare e di cercare tutto ciò che non danneggia alcun altro. I confini entro i quali ognuno si può muovere senza danneggiare gli altri sono determinati dalla legge, come il confine fra due campi è determinato dalla siepe. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e chiusa in sé stessa. Perché secondo Bauer l'Ebreo è incapace di ricevere i diritti dell'uomo? « Finché rimane Ebreo, sull'essenza umana, che dovrebbe legarlo come uomo agli altri uomini, trionfa l'essenza limitata che lo fa Ebreo e lo tiene separato dai non Ebrei ». Ma il diritto dell'uomo alla libertà non si fonda sul legame dell'uomo coll'uomo, ma sulla separazione dell'uomo. È il diritto di questo isolamento, il diritto dell'individuo limitato, conchiuso in se stesso. L'applicazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto

della proprietà privata. In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata? Art. 16 (*Constitution* del 1793): « Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ces biens, de ces revenus, du fruit de son travail et de son industrie ». Il diritto dell'uomo alla proprietà è dunque il diritto di fruire dei propri beni e di disporne ad arbitrio (*à son gré*), senza riguardo ad altri uomini, indipendentemente dalla società, ossia il diritto dell'egoismo. La libertà individuale, come pure questo suo impiego, costituiscono il fondamento della società borghese. Essa fa sì che ogni uomo trovi nell'altro uomo non l'attuazione, bensì il limite della propria libertà. Essa proclama anzitutto il diritto dell'uomo « de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, de fruit de son travail et de son industrie ».

(...) Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo va dunque al di là dell'uomo egoistico, dell'uomo in quanto membro della società borghese, ossia chiuso in sè, nel proprio interesse privato e nel proprio privato arbitrio, separato dalla comunità. Ben lontano dal venire in essi concepito come membro del genere umano, risulta anzi che la vita stessa nel genere, la società, è una cornice esterna agli individui, una limitazione della loro originaria autonomia. L'unico legame che li tiene uniti è la necessità di natura, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della proprietà e della persona egoistica.

È già strano che un popolo, che appunto comincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere fra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente la legittimazione dell'uomo egoistico, isolato dagli altri uomini e dalla comunità (*Déclaration* del 1791), anzi ripeta questa proclamazione in un momento in cui soltanto la più eroica abnegazione può salvare la nazione e quindi viene imperativamente richiesta, in un momento in cui il sacrificio di tutti gli interessi della società borghese deve essere posto all'ordine del giorno e l'egoismo deve essere punito come un delitto (*Déclaration des droits de l'homme*, ecc., del 1793). Ancor più strano diventa questo fatto quando vediamo che la qualità di cittadino, la partecipazione alla comunità politica, viene ridotta dagli emancipatori politici a mero mezzo per la conservazione di questi pretesi diritti dell'uomo, che dunque il *citoyen* viene posto al servizio de l'*homme* egoistico; la sfera in cui l'uomo si comporta come membro della comunità viene abbassata al di sotto della sfera in cui egli si comporta come singolo elemento; infine come vero e proprio uomo non vien preso l'uomo *citoyen*, bensì l'uomo *bourgeois*. (...)

Quindi, perfino nei momenti di entusiasmo giovanile e spinto al massimo dalla pressione delle circostanze, la vita politica si dichiara come semplice mezzo, mentre il fine rimane la vita della società borghese.

Proprio la prassi rivoluzionaria si trova in flagrante contraddizione con la teoria.

(...) L'emancipazione politica è ad un tempo la dissoluzione della vecchia società, su cui riposa la costituzione statale estranea al popolo: il potere del sovrano. (...) La rivoluzione politica, che rovesciò questo potere sovrano ed elevò gli affari di Stato ad affari di popolo, che costituì lo Stato politico in affare generale ossia in Stato reale, abbatté necessariamente tutti i ceti sociali, le corporazioni, i mestieri, i privilegi, altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua collettività. Con ciò la rivoluzione politica soppresse il carattere politico della società borghese. Spezzò la società borghese nei suoi elementi semplici: da un lato negli individui, dall'altro negli elementi materiali e spirituali, che costituivano il contenuto vitale, la caratteristica borghese di questi individui. Svincolò lo spirito politico, che era del pari frazionato, scisso, disperso nei vicoli ciechi della società feudale; lo ricompose in unità, lo liberò dalla vita borghese cui era mescolato e ne fece la sfera della comunità, della universale attività di popolo, in ideale indipendenza da quei particolari elementi della vita borghese. Le determinate attività e condizioni di vita si ridussero a un mero significato individuale; non costituirono più il rapporto universale dell'individuo verso lo Stato come totalità. L'affare pubblico come tale divenne anzi affare generale di ogni individuo e la funzione politica sua funzione universale. Ma l'attuazione completa del compimento dello Stato fu a un tempo l'attuazione completa del materialismo della società borghese. L'emancipazione dal giogo politico fu a un tempo l'emancipazione dai vincoli che tenevano avvinto lo spirito egoistico della società borghese. L'emancipazione politica fu a un tempo l'emancipazione della società borghese dalla politica, dalla parvenza stessa di un contenuto universale.

La società feudale si dissolse nel suo elemento fondamentale, l'uomo; ma l'uomo che ne costituiva in effetti il fondamento, l'uomo egoistico. Quest'uomo, il membro della società borghese, è ora la base, il presupposto dello Stato politico. Ed è riconosciuto come tale dallo Stato nei diritti dell'uomo. La libertà dell'uomo egoistico e il riconoscimento di questa libertà è anzi il riconoscimento del moto sfrenato degli elementi spirituali e materiali, che ne costituiscono il contenuto vitale. Perciò l'uomo non venne liberato dalla religione; ricevette la libertà religiosa. Non venne liberato dalla proprietà; rivette la libertà di possedere. Non venne liberato dall'egoismo del commercio; ricevette la libertà di commercio. La costituzione dello Stato politico e la dissoluzione della società borghese in individui indipendenti — il cui rapporto è il diritto, come il rapporto degli uomini divisi in ceti sociali e in corporazioni era il privilegio — si compie in un unico e medesimo atto. L'uomo, in quanto membro della società borghese, l'uomo apolitico, appare però necessariamente come l'uomo naturale. I *droits de l'homme* appaiono

come *droits naturels*, poichè l'attività autocosciente si riassume nell'atto politico. L'uomo egoistico è il risultato passivo e solo casuale della disciolta società, oggetto del conoscere immediato, e quindi oggetto naturale. La rivoluzione politica dissolve la vita borghese nei suoi elementi senza rivoluzionare e sottoporre a critica questi elementi stessi. Essa si comporta con la società borghese, col mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come coi fondamenti della propria esistenza, come con un presupposto senza giustificazione, e perciò come con la propria base di natura. Infine l'uomo vale, in quanto membro della società borghese, come uomo puro e semplice, come l'*homme* in quanto distinto dal *citoyen*, perchè è l'uomo nella sua più accessibile esistenza individuale e sensibile, mentre l'uomo politico è solo l'uomo astratto, artificiale, l'uomo in quanto persona allegorica, morale. L'uomo reale è riconosciuto anzitutto nella forma dell'individuo egoistico, il vero uomo nella forma dell'astratto *citoyen*. È giusto quindi il disegno dell'uomo politico astratto, che ci offre Rousseau: « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'*homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui (*Contrat social*, livre II, Londres 1782, p. 67) ». Ogni emancipazione consiste nel riportare il mondo umano, i suoi rapporti, all'uomo stesso. L'emancipazione politica rappresenta la riduzione dell'uomo da un lato a membro della società borghese, all'individuo egoisticamente indipendente, dall'altro al cittadino, alla persona morale. Solo quando il reale uomo individuo raccoglie in sé l'astratto cittadino, e l'uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è diventato membro del genere umano; solo quando l'uomo riconosce e organizza le *forces propres* come forze sociali, e quindi non tien più separata da se stesso la forza sociale in forma di forza politica; solo allora giunge a compimento l'emancipazione umana.

(...) Non cerchiamo il segreto dell'Ebreo nella sua religione, ma cerchiamo il segreto della religione nell'Ebreo reale. Qual è il fondamento mondano dell'ebraismo? Il bisogno pratico, il proprio interesse. Qual è il culto mondano dell'Ebreo? Il traffico. Qual è il suo dio mondano? Il denaro. Orbene, l'emancipazione dai traffici e dal denaro, e quindi dall'ebraismo pratico, reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo. Un'organizzazione della società, che eliminasse i presupposti del mercanteggiare, e quindi la possibilità di esso, renderebbe impossibile anche l'Ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe nella reale aura vitale della società come un fumo vano.

(...) L'ebraismo ha resistito accanto al cristianesimo, non solo come critica religiosa di esso, non solo come dubbio incorporato nel ceppo religioso del cristianesimo, ma anche perchè lo spirito pratico ebraico, l'ebraismo, si è mantenuto nella società cristiana, e per di più nella sua massima espressione. L'Ebreo, che si trova nella società borghese come un membro particolare, è solo la manifestazione particolare dell'ebraismo della società borghese. L'ebraismo non si è conservato nonostante la storia, ma tramite la storia. Dai propri visceri la società borghese genera continuamente l'Ebreo. Qual era in sè e per sè il fondamento della religione ebraica? Il bisogno pratico, l'egoismo. Il monoteismo dello Ebreo è quindi in realtà il politeismo dei molti bisogni, un politeismo che perfino della latrina fa un oggetto della legge divina. Il *bisogno pratico, l'egoismo* è il principio della società borghese, e si presenta come tale nella propria purezza non appena la società borghese ha completamente partorito lo Stato politico. Il dio del bisogno pratico e dell'egoismo è il denaro. Il denaro è il geloso dio d'Israele, accanto a cui non può sussistere altro dio. Il denaro abbassa tutti gli dei dell'uomo e li trasforma in mercanzia. Il denaro è il valore universale di tutte le cose, costituito per se stesso. Ha quindi spogliato il mondo intero, l'uomo e la natura, del loro proprio valore. Il denaro è l'essenza del lavoro dell'uomo e della sua esistenza resagli estranea, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora. Il dio degli Ebrei si è mondanizzato, è diventato il dio del mondo. Il baratto è il vero dio dell'Ebreo. Solo il baratto illusorio è il suo dio. La concezione della natura, che si raggiunge sotto il dominio della proprietà privata e del denaro, è il reale disprezzo, il degradamento pratico della natura, che esiste sì nella religione ebraica, ma solo come immaginazione.

(...) Quanto nella religione ebraica rimane astratto, il disprezzo per la teoria, l'arte, la storia, l'uomo come scopo a se stesso, è il reale e consapevole modo di concepire le cose, l'atteggiamento tipico dell'uomo d'affari. Lo stesso rapporto dei sessi, il rapporto fra uomo e donna, diventa oggetto di commercio! Si fa traffico della donna. La chimerica nazionalità dell'Ebreo è la nazionalità del mercante e dell'uomo d'affari in genere. La legge dell'Ebreo, priva di ragione e di fondamento, non è che la caricatura religiosa della moralità e del diritto in genere senza ragione e fondamento, dei riti meramente formali di cui si ammanta il mondo dell'egoismo. Anche qui il più alto rapporto dell'uomo è il rapporto legale, il rapporto con le leggi, che per lui non hanno valore in quanto leggi della sua volontà ed essenza, ma in quanto sono fornite di imperio e la trasgressione ne è punita.

(...) L'ebraismo raggiunge il suo culmine col compimento della società borghese; ma la società borghese si compie soltanto nel mondo cristiano. Soltanto sotto il dominio del cristianesimo, che rende esteriori all'uomo tutti i rapporti nazionali, naturali, morali e teoretici, la società

borghese poteva staccarsi completamente dalla vita dello Stato, recidere tutti i legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno individuale al posto di questo legame col genere, risolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici posti l'un contro l'altro come nemici. Il cristianesimo è sorto dall'ebraismo. Si è di nuovo risolto nell'ebraismo.

(...) La vendita è la prassi dell'alienazione. Come l'uomo, finchè è condizionato dalla religione, conosce la propria essenza solo oggettivandola, in quanto ne fa un'essenza fantastica estranea; così sotto il dominio del bisogno egoistico sa agire solo praticamente, generare oggetti solo praticamente, in quanto i suoi prodotti, come la sua attività, egli li pone sotto il dominio di un'essenza estranea e presta loro il significato di una essenza estranea: del denaro.

L'egoismo cristiano della santità si muta necessariamente, nella sua prassi compiuta, nell'egoismo materiale dell'Ebreo; il bisogno celeste in quello terreno; il soggettivismo nell'egoismo. Noi spieghiamo la tenacia dell'Ebreo non con la sua religione, ma piuttosto col fondamento umano della sua religione, col bisogno pratico, con l'egoismo.

Proprio perchè l'essenza reale dell'Ebreo si è universalmente realizzata e mondanizzata nella società borghese, la società borghese non poteva convincere l'Ebreo dell'irrealtà della sua essenza religiosa, che è precisamente nient'altro che l'intuizione ideale del bisogno pratico.

Non quindi nel *Pentateuco* o nel *Talmud*, ma nella società attuale si trova l'essenza dell'ebreo odierno, non come un'essenza astratta, ma come un che di altamente empirico; non solo come limitatezza dell'Ebreo, ma come la limitatezza ebraica della società.

Non appena la società riesce a sopprimere l'essenza empirica dell'ebraismo, il mercanteggiare e i suoi presupposti, l'Ebreo diventa impossibile, perchè la sua coscienza non ha più alcun oggetto, perchè la base soggettiva dell'ebraismo, il bisogno pratico si umanizza, perchè viene eliminato il conflitto della esistenza sensibile individuale con l'esistenza del genere umano. L'emancipazione sociale dell'Ebreo è l'emancipazione della società dell'abraismo.

(Da Karl Marx *Il problema ebraico*, in Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 357-393).

c) *L'Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel*

Se nella Questione ebraica *la radice dell'alienazione umana era stata individuata nella struttura dell'economia della società borghese basata sulla proprietà privata; nella* Introduzione della Critica della Filosofia del diritto di Hegel — *il secondo dei saggi pubblicati sugli* Annali franco-tedeschi — *il toglimento di quella struttura alienante è ormai chiaramente delegato ad una rivoluzione sociale affidata al proletariato che deve attuare l'*emancipazione umana *distruggendo la società borghese ed instau-*

rando la società comunista. La maggior attenzione dedicata in questo secondo saggio alla tematica sociale procura un ulteriore approfondimento anche della critica dell'alienazione religiosa feuerbachiana. Se prima essa era stata considerata soprattutto in relazione all'alienazione politica, ora è la radice sociale dalla quale essa nasce che attira l'attenzione di Marx. Il feuerbachiano rovesciamento soggetto-predicato *— seppure decisivo nella esplicazione della religione — non è stato, secondo Marx, analizzato da Feuerbach nella sua vera genesi. Egli si è accontentato di descriverlo. Ma non basta spiegare come l'uomo si aliena in dio, si deve spiegare perché l'uomo è portato a compiere quest'alienazione. L'uomo concreto — non l'*uomo-essenza *feuerbachiano — vive in una storicamente specifica società con gli altri uomini. Se la sua è un'alienazione* nella *società, è dunque anche un'alienazione della società. L'alienazione religiosa rimanda dunque ad una più originaria* alienazione sociale *che ne è il presupposto. Il* capovolgimento *religioso della* coscienza *promana dal* capovolgimento *(alienazione) della società e ne è, al tempo stesso,* la giustificazione, la protesta *e* l'occultamento. *Quando Marx istituisce il famoso paragone della religione con l'*oppio ([18]), *lungi dall'essere gratuitamente*

([18]) Come scrive Ch. Wackhenheim (cfr. *La faillite de la réligion d'après Karl Marx*, Parigi, Presses Universtaires Françaises 1963, pp. 187-188), « Karl Marx non è il primo a comparare la religione all'oppio. E. Schaper osserva che dal 1838 Feuerbach aveva tracciato questo paragone nella sua opera su Pierre Bayle. Feuerbach applicava l'immagine del narcotico ad una teologia che, strumentalizzando la paura e la speranza, viola la ragione e la dignità dell'uomo. Nel 1840 H. Heine aveva ripreso il tema dell'oppio religioso in un senso analogo. Secondo R. Seeger, l'abitudine di paragonare gli effetti della religione a quelli dell'oppio sarebbe dovuta all'influenza di B. Bauer. Costui avrebbe volgarizzato quest'uso comparando la strumentalizzazione politica della religione al ruolo giuocato dall'oppio nella guerra che oppose — dal 1839 al 1842 — l'Inghilterra alla Cina. In qualunque modo stia la cosa, l'immagine dell'oppio doveva corrispondere ad una concezione assai divulgata della religione intorno al 1840: la si ritrova in autori tanto differenti quanto Proudhon e Goethe. (...) È commentando una raccolta di sermoni pubblicati da Krummacher nel 1832 che Goethe qualifica la predicazione pietistica — e la predicazione *tout court* — come *narcotico*. K. Kupisch attribuisce a quest'osservazione di Goethe un'importanza decisiva per la genesi dell'immagine raccolta dal giovane Marx ». (Cfr. ibidem. Sono state eliminate le note).

Ch. Wackenheim fa poi gran caso del fatto che Marx scriva *Opium des volks* (oppio *del* popolo) e non oppio *per* il popolo. Secondo lui quest'espressione vorrebbe cioè indicare che « è il popolo che — per così dire — si amministra questo stupefacente per poter sopportare la propria miseria ». (Cfr. idem, p. 187). Tra durre *Opium des Volks* con *oppio per il popolo* vorrebbe dire per altri interpreti — invece — attribuire alla classe dominante, alla borghesia, la strumentalizzazione della religione al fine di dominare — anche nella coscienza — sul popolo. Qualche testo del Marx più tardo — per esempio quello de *L'ideologia tedesca* — escluderebbe la prima interpretazione. Infatti — secondo questo testo — « per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono (...) e quindi non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio, la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze ». L'interpretazione della frase *oppio del popolo* sarebbe quindi più marxianamente traducibile come *oppio per il popolo*. Poiché bisogna tenere presente

beffardo, ha di mira la dialettica stessa della coscienza religiosa. L'oppio è infatti la spia di una situazione malata, miserabile, e, nello stesso tempo, la protesta contro di essa e così pure il tentativo di occultarla. Opposto dialettico del polo religioso della mistificazione, dell'occultamento di una realtà alienata, è il corrispondente polo religioso della protesta (alienata) contro quella stessa realtà. La coscienza religiosa è quindi, per definizione, infelice, *in quanto vive nel perpetuo rollio fra questi due poli. La coscienza religiosa cioè non si vieta di vedere le alienazioni umane ma attua un loro (falso) superamento mediante la sua specifica alienazione, sicché se le trova continuamente dinanzi e ne è continuamente straziata.*

Questa situazione della religiosa coscienza infelice *— che era stata mirabilmente descritta nella* Fenomenologia *— non può sboccare nel superamento della alienazione. Per togliere veramente l'alienazione bisognerà dunque seguire una via diversa da quella battuta dalla religione, vale a dire mutare quella società che con le sue strutture economiche alienate provoca il groviglio delle alienazioni sovrastrutturali, tra le quali si trova anche l'alienazione religiosa.*

Perciò se da una parte è vero che la critica alla religione è il presupposto di ogni critica, *in quanto rappresenta « il necessario addestramento — quasi una sua funzione propedeutica — per imparare a scorgere e rifiutare tutte le immagini illusorie dell'uomo che si costituiscono all'interno del mondo umano e rimangono riferite ad esso »* ([19]) *(ed un simile uso della critica religiosa rimarrà un elemento permanente nel pensiero di Marx, fino al* Capitale *ed oltre); dall'altra parte è altrettanto vero che la lotta alla religione non costituisce né il primo né il più rilevante dei compiti di chi voglia realmente mutare quel mondo alienato nel quale alligna anche la religione. Sarebbe invero abbastanza donchisciottesco lottare con la coscienza (religiosa) del mondo capovolto, senza lottare col mondo capovolto stesso. Ben più decisivo è invece rovesciare il mondo capovolto stesso, perché allora si avrà anche la certezza di rovesciare la coscienza capovolta che da quel mondo promana. Di qui l'atteggiamento complesso assunto da Marx nei riguardi della religione: contro di essa certamente va combattuta una battaglia — come contro tutte le altre forme di mistificazione — ma bisogna avere coscienza che si tratta di una* lotta indiretta *e che solo una lotta concreta e* diretta *contro quel mondo di cui la religione non è che la* quintessenza spirituale *sarà quella deci-*

che per Marx la forma ideologica dominante in una società è sempre quella promanante dalla classe al potere, e nel caso particolare anche la religione ne fa parte, costituendo una delle armi ideologiche della dominazione di essa sulle altre classi. Ciò non vieta di pensare che il popolo possa far propria quella ideologia — quando non possiede ancora l'autocoscienza proletaria — e la usi come narcotico.

([19]) Cfr. l'*Introduzione* a K. Marx-Fr. Engels *L'ideologia tedesca* cit., p. LIII.

siva [20]. *D'altra parte bisogna valutare anche gli elementi di denuncia presentati dalla religione contro quel mondo dal quale essa pure promana. Ma si tratta di una protesta percepibile e realmente utilizzabile solo da chi sia in via di liberarsi dall'illusione religiosa e proprio perciò sia anche in via di ribaltare quelle « condizioni che hanno bisogno di illusioni ».*

Sicché quel prezioso specchio delle alienazioni che è l'alienazione religiosa può costituire un modello d'indagine anche per le altre forme di alienazione purché non si presenti come strumento meramente critico, *ma consenta una terminazione nella realtà, nel pratico toglimento di quell'alienazione che ha contribuito a specificare e di cui ha permesso l'indagine. In caso diverso anche la denuncia dell'alienazione religiosa finirebbe per essere alienata ed alienante. Allo smascheramento ancora del tutto* teorico *e quindi impotente dell'alienazione da parte di Feuerbach deve seguire quello delle situazioni sociali, politiche, giuridiche, economiche* specifiche *che mediatamente provocano anche l'alienazione religiosa (e filosofica), e questa denuncia dev'essere fatta in previsione del reale mutamento della situazione alienata. Alla denuncia della* forma sacra *dell'alienazione deve succedere dunque la denuncia ed il toglimento della* forma mondana *di essa. Marx si rende chiaramente conto che la denuncia della filosofia hegeliana del diritto è lo smascheramento non della realtà alienata dello Stato ma della* mistificazione-giustificazione teorica *di essa, e con questo argomento tocca uno dei temi pratici più rilevanti della realtà tedesca. Che rapporto c'è, in Germania, fra la critica filosofica e quella politica? Nel paese di Hegel e di Feuerbach la prima è tanto avanzata quanto è arretrata la seconda ed hanno torto sia l'ala conservatrice che quella progressista della sinistra hegeliana a volere, la prima, una negazione — non dialetica — della* critica filosofica, *in nome di una malintesa esaltazione della* pratica *(la vera pratica della Germania è stata infatti finora la sua* illusione filosofica); *e ad esaltare, la seconda, la teoria, senza prospettarne uno sbocco nella realtà concreta. Non si può, infatti,* sopprimere la filosofia senza tradurla in realtà. *La filosofia è mistificante quando pretende di coincidere con la totalità del reale; diventa invece uno strumento attivo di modifica della realtà quando si incarna in un movimento politico rivoluzionario.*

Ecco perché anche la critica della filosofia hegeliana del diritto diventa utile se « si svolge a compiti per la cui soluzione non v'è che un solo mezzo: la prassi ». *Le* armi della critica *si spuntano davanti alla realtà se non sono traslate nella* critica delle armi. *La filosofia speculativa deve cedere il campo alla filosofia cosciente di dover sboccare nel mondo concreto e di dovere modificarlo. L'uomo deve essere liberato teoreticamente e praticamente dalle sue alienazioni e ciò può avvenire solo mediante un rovesciamento sociale il cui portatore è il* proletariato — *vera* summa *di alienazioni — « che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole insieme tutte e quante ». Il compito del proletariato non è, cioè, quello di togliere delle alienazioni settoriali, ma quello di togliere la totalità di esse. Proprio il convergere della filosofia (critica) nel proletariato e viceversa consentirà tale toglimento, che presenta tutte le caratteristiche del* superamento *dialettico.*

[20] A questa distinzione fra *lotta indiretta* e *lotta diretta* contro la società capitalistica si ispira anche la valutazione che Lenin dà dell'atteggiamento che si deve tenere nei confronti della religione. Cfr. V.I. Lenin *Sulla religione*, Editori Riuniti 1957.

INTRODUZIONE ALLA CRITICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL

Per la Germania la critica della religione è, in complesso, terminata, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica. Il sussistere di una profana illusione è compromesso da quando è stata confutata la sua sacra *oratio pro aris et focis*. L'uomo, che nella realtà fantastica del Cielo, dove aveva creato un superuomo, non trovò che il riflesso di se stesso, non sarà più disposto ad accontentarsi soltanto dell'immagine di sè, soltanto della negazione dell'uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà. Il fondamento della critica irreligiosa è questo: è l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo. E precisamente: la religione è la coscienza di sé e la consapevolezza del proprio valore dell'uomo, il quale o non ha ancora acquistato la propria autonomia, o l'ha già perduta. Ma l'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo non è altro che il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, che è una conoscenza capovolta del mondo, appunto perchè essi costituiscono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point-d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il fondamento generale della sua consolazione e giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essere umano, poichè l'essere umano non possiede una vera realtà. La lotta contro la religione è quindi, indirettamente, la lotta contro quel mondo la cui quintessenza spirituale è la religione. La miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria effettiva e, dall'altro, la protesta contro questa miseria effettiva. La religione è il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così com'è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio per il popolo. La soppressione della religione quale felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità. La necessità di rinunciare alle illusioni riguardanti le proprie condizioni, è la necessità di rinunciare a quelle condizioni che hanno bisogno di illusioni. La critica della religione è dunque, in germe, la critica della valle di lacrime di cui la religione è l'au-

reola sacra. La critica non ha strappato dalla catena i fiori immaginari perché l'uomo continui a portare quella catena spoglia di ogni abbellimento fantastico e di ogni speranza, ma perché la getti via da sé e colga il vivo fiore. La critica della religione disinganna l'uomo perché rifletta, agisca, si formi la sua realtà come un uomo disilluso, giunto in possesso della ragione, e perché si muova attorno a se stesso e quindi attorno al suo vero sole. La religione non è che un sole illusorio, che si muove attorno all'uomo finché questi non giunge a muoversi attorno a se stesso. È dunque compito della storia fissare la verità del mondo di qua, dopo che si è dileguato l'aldilà della verità. È anzitutto compito della filosofia, operante al servizio della storia, di smascherare l'alienazione che l'uomo fa di se stesso nelle sue forme profane, dopo che la forma sacra della umana alienazione di se stesso è stata smascherata. La critica del Cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione in quella del diritto, la critica della teologia in quella della politica.

(...) La critica della filosofia tedesca dello Stato e del diritto, che da Hegel ha ricevuto la sua espressione più consequenziale, più ricca e più recente, è tanto l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad esso connessa, quanto la decisa negazione di tutto l'atteggiamento finora tenuto dalla coscienza politica e giuridica tedesca, la cui più nobile, più universale espressione elevata al livello di scienza è appunto la filosofia speculativa del diritto. Se solo in Germania fu possibile il formarsi della filosofia speculativa del diritto, questo modo di pensare astratto ed esaltato sullo Stato moderno, la cui realtà rimane un aldilà, anche se questo aldilà si trova solo al di là del Reno: così, d'altra parte, era solo possibile la concezione tedesca dello Stato moderno, tutta astratta dalla realtà dell'uomo, appunto perché proprio lo Stato moderno astrae dalla realtà dell'uomo, oppure soddisfa l'uomo tutto intero solo in modo immaginario. I Tedeschi hanno pensato nella politica ciò che gli altri popoli vi hanno operato. La Germania era la loro coscienza teorica. L'astrattezza e l'arrogante superiorità del suo pensiero procedette sempre di pari passo con la limitatezza e l'inferiorità della sua condizione reale (...).

L'arma della critica non può, in verità, sostituire la critica delle armi; la potenza materiale dev'essere abbattuta da potenza materiale; però anche la teoria diventa potenza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena si pone ad argomentare *ad hominem*, ed essa argomenta *ad hominem* non appena diventa radicale. Essere radicale, vuol dire prendere le cose alla radice; ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, e quindi della sua energia pratica, è il fatto ch'essa parte decisamente dalla soppressione positiva della religione. La critica della religione si conclude nella dottrina secondo cui per l'uomo l'essere supremo è l'uomo stesso, cioè finisce nell'imperativo categorico

di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole (...).

Anche dal punto di vista storico l'emancipazione teorica ha per la Germania uno specifico significato pratico. Il passato rivoluzionario della Germania è infatti teorico: è la Riforma. Come allora nel cervello del monaco, così ora in quello del filosofo la rivoluzione prende il suo avvio. Lutero vinse, in verità, la servitù per devozione, mettendo al suo posto la servitù per convinzione. Egli spezzò la fede nell'autorità restaurando l'autorità della fede. Trasformò i preti in laici trasformando i laici in preti. Liberò l'uomo dalla religiosità esteriore spostando la religiosità nell'uomo interiore. Emancipò il corpo dalla catena incatenando il cuore.

Ma se il protestantesimo non rappresentò la vera soluzione, si deve ad esso la chiara determinazione del compito. Ora non si trattava più della lotta del laico col prete che aveva di fronte, ma si trattava della lotta col prete che aveva in se stesso, con la sua natura pretesca. E se la trasformazione protestante dei laici tedeschi in preti emancipava i papi laici, cioè i principi col loro clero, i privilegiati e i filistei, ora la trasformazione filosofica dei Tedeschi preteschi in uomini emanciperà il popolo. Come l'emancipazione non si fermò ai principi, così la secolarizzazione dei beni non si fermerà alla spoliazione delle chiese, che prima di tutti l'ipocrita Prussia ha messo in opera. Allora la guerra dei contadini, il fatto più radicale della storia tedesca, si arenò nella teologia. Oggi che la teologia stessa ha fatto naufragio, il fatto più servile della storia tedesca, il nostro *status quo*, andrà ad infrangersi contro la filosofia. Il giorno prima della Riforma la Germania ufficiale era il servo più incondizionato di Roma. Il giorno prima della sua rivoluzione essa non è il servo più incondizionato di Roma, ma della Prussia e dell'Austria, dei nobiluzzi e dei filistei. Ad una radicale rivoluzione tedesca sembra intanto che si opponga una primaria difficoltà. Le rivoluzioni hanno infatti bisogno di un elemento passivo, di una base materiale. La teoria si realizza in un popolo solo in quanto corrisponde alla realizzazione dei suoi bisogni. Ora, corrisponderà al contrasto enorme fra le richieste del pensiero tedesco e le risposte della realtà tedesca lo stesso contrasto nel seno della società borghese e tra questa società e lo Stato? I bisogni teorici diverranno subito bisogni pratici? Non basta che il pensiero spinga verso la realizzazione; la realtà stessa deve spingersi verso il pensiero (...). Non la rivoluzione radicale è un sogno utopistico per la Germania, non la generale emancipazione umana, bensì la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa. In che cosa consiste una rivoluzione parziale e soltanto politica? Nel fatto che soltanto una parte della società borghese si emancipa, giungendo al dominio generale; che una determinata classe, partendo dalla sua posizione particolare, intraprende l'emancipazione generale della società. Questa classe libera l'intera società, ma solo a patto che tutta la società si trovi

nella situazione di questa classe, che essa possegga ad esempio danaro e cultura, o possa acquistarne a piacimento. (...) Per attingere a una funzione emancipatrice e per sfruttare con ciò politicamente tutti gli strati della società nell'interesse di quello proprio, non bastano energia rivoluzionaria e spirituale consapevolezza della propria missione. Perché la rivoluzione d'un popolo coincida con l'emancipazione d'una classe particolare della società borghese, e perché un ceto rappresenti tutti i rimanenti occorre, all'incontro, che tutte le deficienze della società si concentrino in un'altra classe; occorre che un ceto determinato sia il bersaglio della generale riprovazione, l'incarnazione dei limiti generali; occorre che una particolare sfera sociale rappresenti il delitto notorio di tutta la società, cosicché la liberazione di questa sfera appaia come la generale autoliberazione. Perché un ceto sia *par excellence* il ceto della liberazione, occorre, all'incontro, che un altro ceto sia evidentemente il ceto del soggiogamento. (...)

Dov'è, dunque, la possibilità positiva d'una emancipazione tedesca? Risposta: nella formazione di una classe gravata da catene radicali; di una classe della società borghese, che in realtà non è una classe della società borghese; di un ceto che coincide con il decomporsi di tutti i ceti; di una sfera sociale che possiede carattere universale per aver subito sofferenze universali e non pretende alcun diritto particolare, perché nessuna ingiustizia particolare, ma la piena ingiustizia è stata perpetrata contro di essa; di una sfera che non può più vantare un titolo storico, ma solo il titolo umano, e che non si trova in contrasto unilaterale con le conseguenze, ma in contrasto universale con le premesse dello Stato tedesco; di una sfera, infine, che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole insieme tutte quante, e che, in una parola, rappresenta la totale perdita dell'uomo e può quindi ritrovare se stessa col totale riscatto dell'uomo. Questa decomposizione della società, identificata in un ceto particolare, è il proletariato. Per la Germania il proletariato comincia solo a formarsi collo straripante movimento industriale, perché non la povertà sorta naturalmente, ma quella prodotta artificialmente, non la massa oppressa meccanicamente dal peso della società, ma quella proveniente dalla sua acuta decomposizione, e principalmente dalla decomposizione del ceto medio, forma il proletariato, quantunque un po' alla volta, com'è ovvio, anche la povertà sorta naturalmente e la servitù della gleba cristiano-germanica entrino nelle sue file.

Quando il proletariato annuncia il dissolvimento dell'ordine finora esistente, rivela solo il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è il dissolvimento effettivo di quest'ordine mondiale. Quando il proletariato chiede la negazione della proprietà privata, eleva a principio della società solo ciò che la società aveva elevato a suo principio, ciò che nel proletariato è incarnato, senza il proprio intervento, quale risultato negativo

della società. Il proletario ha, di fronte al mondo che sorge, lo stesso diritto che ha il re tedesco di fronte al mondo già costituito, quando chiama suo il popolo, come chiama suo il proprio cavallo. Il re, proclamando il popolo sua proprietà privata, esprime solo che il proprietario è re.

Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e non appena il fulmine del pensiero sarà disceso sino al fondo genuino di questo popolo, si compirà l'emancipazione dei Tedeschi riassunti alla dignità di uomini. Riassumiamo il risultato. L'unica possibile liberazione pratica della Germania è la liberazione dal punto di vista della teoria che riconosce nell'uomo l'essere supremo per l'uomo. In Germania l'emancipazione dal Medioevo è solo possibile come emancipazione simultanea dai parziali superamenti del Medioevo. In Germania nessuna specie di servitù potrà essere spezzata senza che sia spezzata qualsiasi specie di servitù. La profondamente solida Germania non potrà fare la rivoluzione senza farla nel profondo. L'emancipazione del Tedesco è l'emancipazione dell'uomo. Il cervello di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia. Quando tutte le condizioni intrinseche saranno soddisfatte, il giorno della resurrezione tedesca sarà annunciato dal canto del gallo francese.

(Da Karl Marx *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in Karl Marx *Scritti politici giovanili* cit., pp. 394-412).

V

I MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI E GLI APPUNTI PARIGINI DEL 1844

(1844)

V

I MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI E GLI APPUNTI PARIGINI DEL 1844

(1844)

a) *I Manoscritti economico-filosofici del 1844*

I Manoscritti economico-filosofici *la cui composizione risale al marzo-settembre del 1844 e che costituiscono il frutto più genuino del soggiorno parigino di Marx, dopo il varo degli* Annali franco-tedeschi, *prendono sostanzialmente in esame la situazione economica di quel* proletariato *che l'*Introduzione alla Filosofia del diritto di Hegel *aveva destinato a protagonista dell'emancipazione umana ma della cui situazione non aveva dato una specifica analisi socio-economica. L'*Abbozzo di una critica dell'economia politica *di Federico Engels pubblicato — insieme ai saggi marxiani — sugli* Annali franco-tedeschi *aveva certamente orientato Marx ad intraprendere una approfondita analisi sui fondamenti dell'economia politica borghese che i saggi degli* Annali *avevano già denunciato come responsabile dell'alienazione fondamentale dell'uomo. Proprio Engels, in quell'*Abbozzo, *considerando le diverse attitudini dei* classici *dell'economia borghese — come Smith, Ricardo e Mill — nei confronti dei diversi sistemi proposti da quella disciplina, finiva per paragonarne le contraddizioni a quelle della* teologia *che « deve o retrocedere verso una fede cieca oppure procedere verso una filosofia libera », così come « la libertà di commercio è costretta a produrre o, da un lato, la restaurazione dei monopoli, oppure, dall'altro, la soppressione della proprietà privata »* (1); *sicché proponeva — onde giungere ad una vera valutazione dell'economia politica borghese — di adottare « il punto di vista che si eleva al di là della contrapposizione dei due sistemi, che critica i presupposti comuni di entrambi e parte da una base puramente umana, universale »* (2). *Che è il punto di vista dal quale appunto muove il Marx dei* Manoscritti

(1) Cfr. Fr. Engels, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*, in *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo 1965, p. 147.

(2) Cfr. ibidem.

del '44, *che vuole sollevarsi* sopra il livello dell'economia politica ([3]) *borghese per adottare un più umano ed universale criterio di valutazione. Per fare ciò è evidente che Marx dovesse preliminarmente accostare — e discutere —* i classici *di quella economia borghese che voleva sottoporre all'analisi critica, e anzitutto quell'Adam Smith che già Engels — nell'*Abbozzo *— aveva, prima di lui, definito* il Lutero dell'economia. *Insieme a quelli di lui, infatti, egli studiò i testi degli economisti più diversi, da J. B. Say a J. Mill, a Ricardo etc., durante il periodo in cui l'orientamento comunista dato al primo numero degli* Annali franco-tedeschi *e la discordia di idee all'interno del gruppo redazionale, insieme al brusco arresto dei finanziamenti e ai drastici provvedimenti presi nei riguardi dei dirigenti da parte del governo prussiano (arresto se avessero rimesso piede in Germania etc.), avevano cooperato a bloccare al suo primo numero la nuova rivista ed avevano messo in crisi la stessa amicizia di Marx con Ruge. Gli studi economici da Marx intrapresi in questo burrascoso periodo (tra l'altro si era sposato, nel giugno del '43, con Jenny von Westphalen e certo il soggiorno parigino della nuova famiglia non doveva essere dei più brillanti date le difficoltà economiche provocate dalla cessazione degli* Annali franco-tedeschi*) costituivano una prima attuazione di quel programma della conversione della filosofia nel proletariato — proclamato nei saggi degli* Annali *— che d'altra parte Marx andava attuando — come dimostra una sua lettera a Feuerbach dell'agosto del '44* ([4]) *— col discutere nei* clubs *operai parigini il contributo dato dalla filosofia tedesca — soprattutto feuerbachiana — alla fondazione filosofica del socialismo e del comunismo. E' ovvio, infatti, che le* armi della critica *(in questo caso la* critica dell'economia borghese*) avrebbero certamente aiutato la proletaria* critica delle armi, *rendendo teoricamente consapevole quella classe operaia che, nel pensiero di Marx, era destinata — mediante la rivoluzione — ad emancipare tutta l'umanità.*

Gli scritti economico-filosofici che Marx andò stendendo fra il marzo ed il settembre del 1844 sono dunque la viva testimonianza di questa prima esperienza di collegamento della teoria filosofica con la prassi proletaria. Essi rimasero incompiuti ed inediti sino al 1932, quando furono pubblicati nella edizione Historischkritische Gesamtausgabe ([5]).

Un indizio interessante della nuova fase di pensiero in cui Marx sta entrando è che, nei Manoscritti, *l'analisi della realtà socio-economica precede e fonda la critica puramente filosofica. Non è cioè un caso che solo nel manoscritto finale Marx faccia esplicitamente i conti con Hegel e che*

([3]) Cfr. K. Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, p. 188.

([4]) La traduzione di questa lettera solo recentemente pubblicata da Werner Schuffenhauer si può leggere in *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach* di Lucien Goldmann, Samonà e Savelli 1969, pp. 12-15.

([5]) Serie I, vol. III, Berlin 1932, pp. 29-172.

dichiari, all'inizio, che i risultati cui è pervenuto « sono stati raggiunti con una analisi in tutto e per tutto empirica fondata sopra uno studio critico scrupoloso dell'economia politica » ([6]). *Una simile indagine gli aveva svelato anche nei teorici più tipici dell'economia politica borghese un atteggiamento simile a quella surrettizia* transustanziazione dell'empirico *che già aveva denunciato nella* Filosofia del diritto *di Hegel. Essi infatti facevano di empiriche situazioni dell'economia borghese l'epifania di* leggi *economiche superstiziosamente assolutizzate. E non è un caso che Marx dichiari di essersi giovato — per esorcizzare quella superstizione — delle impostazioni critiche con le quali — nella* Filosofia dell'avvenire *e nella* Tesi per la riforma della filosofia *— Feuerbach neutralizzava il* misticismo *hegeliano. Naturalmente la critica marxiana non era assolutamente da avvicinare alla* critica *(falsa o* teologica*) di Bauer e della sinistra hegeliana, poiché quest'ultima non voleva incarnarsi nel mondo e non si preoccupava di mutarlo e finiva per essere — non diversamente dalla* teologia *da essa tanto aspramente combattuta — una evasione da esso e quindi una conservazione di esso.*

È prendendo in considerazione il salario, *il* profitto del capitale, *la* rendita fondiaria *ed il* lavoro estraniato *che Marx inizia la sua opera di demistificazione dell'economia politica borghese, confrontando le teorie che essa espone con la* situazione umana *dell'operaio. Questo è infatti il nuovo punto di vista marxiano: non consentire all'economia borghese un discorso settoriale, che riguardi solo il* soggetto economico; *ma obbligarla a constatare quali conseguenze le sue pretese leggi abbiano nei riguardi del* soggetto umano, *del quale la sfera economica è solo un aspetto. Si prenda, per esempio, la compatibilità fra* salario minimo *e* semplice umanità *dell'operaio affermata dallo Smith nelle sue* Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni. *Quella che Smith definisce* semplice umanità *— se ci si mette da un punto di vista veramente umano — risulta non essere altro che una* esistenza animale, *che consente, appunto, all'operaio le essenziali funzioni animali della sussistenza e della riproduzione. Inoltre, la* divisione del lavoro *— in situazione capitalistica — costringe l'operaio ad una attività, oltreché coatta, unilaterale e meccanica, sicché da* uomo *egli si trova mutato in* macchina. *La società borghese-capitalistica, che ha uno dei suoi fondamenti nell'*interesse privato, *riduce la maggioranza dei suoi membri (lavoratori, operai) ad una vita di stenti e di sofferenze allo scopo di accrescere la ricchezza di una minoranza. Dunque lo scopo dell'economia politica borghese — che presenta le leggi economiche di una simile società come* oggettive *ed assolute — è l'infelicità della società stessa, per lo meno nella stragrande maggioranza dei suoi membri. Il sacrificio dell'umanità di una maggioranza all'interesse di una minoranza non è che una delle contraddizioni presentate da quest'econo-*

([6]) Cfr. K. Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 4.

mia. Ancor più rilevante quella secondo la quale si afferma — da una parte — che il capitale *non è che* lavoro accumulato *e — dall'altra — si giustifica lo spoliazione e la disumanizzazione di colui che lavora. Questa ed altre contraddizioni derivano all'economia politica borghese dal fatto che essa non ha discusso i presupposti sui quali si fondano le sue asserzioni. Essa* parte dal fatto della proprietà privata, ma non la spiega. *Vale a dire la presuppone come un* principio naturale, *indipendente dal divenire storico. Ma la situazione economica è sempre* storicamente specifica *e perciò quell'economia politica che voglia prescindere dalla storia è di per sé mistificante. Per smascherarne i procedimenti gioverà cominciare ad opporre alle sue* assolutizzazioni *alcuni fondamentali* fatti, *il più caratteristico dei quali è l'*estraneazione del lavoro. *Il prodotto del lavoro, la sua attuazione, è una* oggettivazione *(il lavoro che si è fissato in un oggetto). Ma nella società borghese-capitalistica questa* oggettivazione *diventa, per il lavoratore,* estraneazione *ed* alienazione, *in quanto, invece di attuarsi umanamente (oggettivarsi) nel suo lavoro, l'operaio vi si annulla, invece di liberarsi in esso e per esso, in esso e per esso diventa schiavo. Il salariato, in una simile società, invece di autodeterminarsi nel proprio lavoro, si va in esso nientificando e reificando e va diventando schiavo di quella parte di sé (trasferita durante il lavoro nell'oggetto lavorato) che, accumulata nel* capitale, *gli si presenta come* altro da sé. *Proprio come aveniva — nel foro della coscienza — per l'*alienazione religiosa, *la cui consapevolezza è anche qui propedeutica per smascherare alla coscienza del lavoratore l'alienazione lavorativa. All'alienazione del lavoratore corrisponde quella del padrone, non umano perché non lavora, non si oggettiva (e l'uomo invece è caratterizzato proprio dal suo* libero *lavoro), e non umano perché in realtà posseduto, schiavizzato dal suo stesso* capitale, *cioè da un* ente *altrettanto* estraneo *a lui che al lavoratore. Ma l'alienazione — nella situazione economica della società borghese-capitalistica — si estende anche al rapporto* uomo-natura. *Per Marx l'uomo — diversamente dagli animali — è un lavoratore* onnilaterale, *vale a dire non è costretto, per esempio dall'istinto, ad un unico tipo di attività lavorativa, ad un lavoro* unilaterale. *La sua attività lavorativa è (o dovrebbe essere) libera e universale. Per questo è anche* artista. *Ma nella società capitalistica, legato com'è ad un lavoro coatto, l'uomo passa dalla* onnilateralità *lavorativa all'*unilateralità, *decade sul piano animale e servile, sicché anche la* natura *— che è condizione dell'esplicazione dell'attività lavorativa* onnilaterale *dell'uomo — gli diventa* estranea *e* nemica; *come del resto la società di non-uomini nella quale vegeta.*

Il groviglio di alienazioni della società borghese-capitalistica radicata nella proprietà privata *fa luce sulla proprietà privata stessa: essa non è — da una parte — che* accumulazione di lavoro estraniato *e — dall'altra —* condizione *dell'estraneazione del lavoro. L'economia politica borghese, rilevando i* fatti *dell'alienazione del e nel lavoro ma non storicizzandoli, a sua volta non storicizza neanche se stessa e si rinchiude nell'alchimia delle proprie formule assolutizzate trascurando la situazione umana del lavoratore e non indicando — ovviamente — alcuna possibilità di toglimento delle estraneazioni delle quali non sa indicare la reale cagione. E' il* comunismo *che si incaricherà di sopprimere la fondamentale alienazione lavorativa capitalistica e con essa il corteo di alienazioni politiche, filosofiche, religiose che l'accompagna. Ma non si tratta del* comunismo negativo *i cui più tipici esponenti (Proudhon, Fourier, Saint-Simon) hanno intravisto qualche aspetto dell'*alienazione lavorativa, *senza tuttavia coglierne i nessi con la più generale* alienazione umana *e di conseguenza senza averne potuto proporre che rimedi settoriali, impotenti a sopprimere quest'ultima e quindi anche le altre che, in ultima analisi, ne dipendono. E nemmeno si tratta del* comunismo rozzo *(professato nei* clubs *artigiani parigini devoti a Weitling) che, in luogo di togliere la proprietà privata, la vuole generalizzare sotto forma di salario eguale per tutti i membri della società. Se infatti il salario non è che la contropartita della estraneazione del lavoro, proporre l'eguaglianza dei salari equivale a proporre una eguale estraneazione per tutti. Si tratta pur sempre di una riduzione dell'*onnilateralità *dell'uomo all'avere* unilaterale *del lavoratore alienato della società capitalistica. Questo comunismo, che vuole livellare tutti senza togliere l'alienazione, non è che l'espressione dell'invidia e dell'abiezione cui può condurre il regime fondato sull'assolutizzazione della proprietà privata. Neanche il* comunismo politico, *che si propone di abolire democraticamente o dittatorialmente o anarchicamente lo Stato, ritenendo così di abolire anche la proprietà privata, giunge, secondo Marx, alle radici dell'estraneazione, in quanto non propone concretamente nulla in vista della riumanizzazione dell'uomo, che è invece il compito principale da affrontare una volta annullati gli impedimenti che la vietavano. Il comunismo proposto da Marx non mira dunque solo alla soppressione, insieme alla società capitalistica, dell'uomo, della società e della natura alienati, ma espone il programma della ricostituzione dell'uomo nella sua genuina umanità. Tale comunismo si dovrà ritenere attuato, cioè, quando natura e uomo non saranno più reciprocamente estranei; quando l'*oggetto *costituirà l'attuazione immediata dell'individualità umana; quando l'uomo sarà emancipato in tutti i suoi sensi e attributi; quando l'*onnilateralità *avrà sostituito l'*unilateralità*; quando non vi sarà più opposizione fra individuo e società; quando si instaurerà un nuovo rapporto fra* essere *e* pensare, *in cui il pensare non sia più un'alienazione* dell'*essere e* dall'*essere, ma ne sia l'attuazione teoretica. Il* teologismo *« critico » di Bauer e consorti, così come — ovviamente ad un livello molto più alto — la* speculazione *di Hegel, sono invece mistificazioni alienate ed alienanti di un* essere *a sua volta estraniato e sono infatti caratteristiche di una cultura borghese-capitalistica. Feuerbach ha il merito di aver demistificato la falsa assolutezza della filosofia hegeliana denunciandone il nocciolo empirico, finito,*

ma ha il torto di essersi liberato dalla dialettica mistificata senza averle sostituito una dialettica mondana, storica, sicché il suo reale *è un reale statico. Bisogna dunque correggere Hegel con Feuerbach e Feuerbach con Hegel, recuperando la dialettica* del mondo di qua *allorché si è dimostrata la fallacia della dialettica situata nel cielo della speculazione. E nella filosofia di Hegel vi sono molti spunti da tenere in considerazione. Soprattutto nella* Fenomenologia, *dove Hegel mostra — e sia pure mistificandolo — il nascimento dell'uomo dalla propria oggettivazione lavorativa* ([7]).

([7]) Siccome nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e negli *Appunti parigini* — sempre del 1844 — Marx discute a fondo ed utilizza sia la nozione di *riconoscimento* che quella di *oggettivazione lavorativa* che trovano posto — ambedue — nella *dialettica dell'Autocoscienza* della *Fenomenologia hegeliana*, vale la pena di considerarle — e sia pure sinteticamente — più da vicino. « La "figura" dell'*Autocoscienza* è la "verità" della "figura" dell'*Intelletto*, nello sviluppo dialettico del quale, con la scoperta che la "legge" dei fenomeni non era che un portato della coscienza stessa, la coscienza ritornava in sé e, vanificandosi l'oggetto, "essa", "per essa", si riconosceva come soggetto presso di sé. Con il vanificarsi del piano oggettivo, e il persistere di quello soggettivo, "essa" si avvia a diventare *Autocoscienza*. In realtà il *per noi* sa che l'oggettivo permane come *Lebenswelt* (mondo della vita), ma "essa" lo ignora e si trova, anzi, in assoluta opposizione ad esso. L'Autocoscienza è emersa dal complesso della realtà come *singolo* e vede, quindi, nella *Lebenswelt* l'assolutamente *altro*. Nella sua clausura soggettiva, tuttavia, essa si protende, sentendone la carenza, mediante il *desiderio* (*Begierde*), verso il mondo della vita. In altre parole, la Autocoscienza, che si radica nella sua distinzione dall'altro, pertanto è fondata sull'altro e non può prescinderne senza auto-annullarsi. Se il desiderio *animale* (non autocosciente) può, quindi, essere puramente *naturale* (rivolto solo alle cose e alla loro distruzione-trasformazione-assimilazione), il desiderio *dell'uomo* (autocosciente) si caratterizza per il fatto di essere *desiderio di riconoscimento* (di un altro e da parte di un altro); e mentre il massimo desiderio animale è quello dell'*autoconservazione*, il desiderio umano di riconoscimento deve accettare, per essere realizzato, anche il *rischio della vita*. Realizzare, da parte della Autocoscienza, il desiderio di essere riconosciuta, in quanto tale, da un'altra Autocoscienza, significa negare quest'ultima. L'Autocoscienza, in quanto caratterizzata dal *desiderio di riconoscimento*, emerge, dunque, da una originaria *lotta per la vita e per la morte* con l'altra Autocoscienza. In realtà, per Hegel non si tratta di "Autocoscienze", ma della "Autocoscienza" *duplicata*, e il desiderio è il *medio* fra i due estremi — l'*Io* e l'*Altro* — della Autocoscienza stessa, che consiste, appunto, nella fondazione intersoggettiva dell'*Io* e dell'*Altro*. Ma l'*Io* e l'*Altro* sono estremi di un'*unica Autocoscienza* solo *per noi*. *Per essa*, ognuno dei due vuole valere come assoluta Autocoscienza, e quindi negare come inessenziale l'altro. La *negazione effettuale* dell'*Altro* è la *morte*, e il rischio della morte fa comprendere all'Autocoscienza che la vita le è essenziale. È appunto negli opposti atteggiamenti nei confronti della *vita*, che gli opposti poli dell'Autocoscienza si vanno caratterizzando. Quel polo che, pur di essere riconosciuto, non ha esitato ad arrischiare la propria vita e quindi si è innalzato al di sopra del mondo delle cose viventi, è diventato *padrone* e *signore* dell'altro polo dell'Autocoscienza, che, per paura di perdere la vita ed il legame con le cose viventi, non ha arrischiato la propria esistenza, e, così facendo, dal piano del desiderio umano (che, per essere realizzato, accetta il rischio della vita) è decaduto al piano del desiderio animale (di autoconservazione), riducendosi a una cosa (vivente) fra le cose, a un *servo*. Il *signore* si vale del *servo* — come medio — per poter fruire di quelle cose viventi di cui ha bisogno per essere Autocoscienza. Ma questa situazione è solo in apparenza il *riconoscimento* dell'Autocoscienza signorile da parte di quella servile. Precedentemente l'Autocoscienza non era che "il concetto di questa coscienza". Ora, invece, "il signore è la *coscienza che è per sé* e non più soltanto il concetto dell'Autocoscienza". Ma è tale solo nella misura in cui riconosce il servo: "Tuttavia è una coscienza che è in relazione con sé per mezzo del riconoscimento di un'altra coscienza". Non si tratta più dell'egotismo dell'Io = Io, ma di quell'inizio di intersoggettività, che consiste nel fondare l'uguaglianza mediante il riconoscimento dell'altro. L'altro, il servo, è una cosa fra le cose viventi, che egli fornisce al desiderio del signore, senza che questo si affatichi a realizzarlo da sé. Già l'*esser fra le cose* del servo indica che il polo dell'Autocoscienza servile non è sullo stesso piano di quella signorile, cioè che non si ha vero *riconoscimento*. Infatti, il *rapporto del signore col servo* è un rapporto con la cosalità, col mondo delle cose viventi in generale, non con un'Autocoscienza considerata pari alla propria. La relazione padrone-servo comprende, dunque, in realtà, due rapporti: a) con gli oggetti che sono desiderati dal padrone; b) con quella Autocoscienza (servile) riconosciuta solo in quanto legata indissolubilmente agli oggetti desiderati dal padrone, e solo in quanto il servo li lavora per la fruizione di lui. Sicché l'*Autocoscienza signorile* è per sé solo in virtù della *mediazione* a) del *servo* fra sé e gli oggetti e b) degli *oggetti* fra il servo e sé. Essa si è costituita (nella lotta per la vita e per la morte) sul rifiuto delle cose viventi; è legata alla vita non per le *cose viventi*, ma *per la morte*. L'*Autocoscienza servile*, invece, è diventata tale perché è rimasta legata al mondo delle cose viventi, sul cui piano, rifiutando di rischiare la vita, è decaduta. Essa, proprio in quanto è Autocoscienza, dev'essere negativa ma, trovandosi fra le cose, non le può negare prescindendone, come faceva il signore; essa le deve negare non annullandole, bensì trasformandole, *negandole determinatamente*. Questa negazione determinata è *il lavoro*. L'Autocoscienza signorile usa di quella servile (che mette sul piano cosale) non come di una cosa, poiché l'Autocoscienza servile, proprio perché *trasforma*, *col lavoro*, *le cose* le è indispensabile.

L'Autocoscienza servile, d'altra parte, è serva non solo di quella signorile, ma anche delle cose che trasforma col lavoro, perché il desiderio per il quale le trasforma, non è il suo, ma quello della coscienza signorile. Ma se è vero che il soddisfacimento del desiderio del padrone è effettuabile soltanto attraverso il lavoro del servo, e se è vero che solo nel soddisfacimento del desiderio l'Autocoscienza è tale, allora ciò da cui dipende l'Autocoscienza padronale è l'Autocoscienza servile e il servo risulta essere il vero padrone del padrone. È questo il rovesciamento dialettico, nel quale la "verità" della coscienza signorile diventa la coscienza servile. La *negazione determinata* rappresentata dal *lavoro* è ciò che ha compiuto la redenzione del servo, che lo ha "tolto" in quanto servo. Se in un primo tempo, davanti al padrone — polo *essenziale* dell'Autocoscienza —, egli si considerava *inessenziale*, puro *strumento* del desiderio di lui, a poco a poco scopre che la propria funzione è, per il padrone, insostituibile: è il servo che, col proprio lavoro, dà *forma* alle *cose*, di cui il padrone fruisce. Non può essere abolito, annullato dal padrone, senza che il padrone cessi di esser tale. Comprendere che, senza la forma che, col lavoro, gli è stata data, un oggetto non è *quell'*oggetto è comprendere l'*oggettivazione*, da parte del lavoratore, *nell'oggetto lavorato*, è diventare oggettivo a sé stesso da parte del soggetto (servile); vale a dire, è diventare *Autocoscienza*.

Questa *Bildung* (formazione-educazione) nel lavoro è, nello stesso tempo, levatrice dell'Autocoscienza del servo e della consapevolezza della sua indipendenza sia dal padrone, sia dalla cosa, da cui, prima, riteneva di dipendere. La *negazione determinata* ed *effettuale* (non concettuale e sentimentale) del *lavoro* permette al servo

La nozione di alienazione lavorativa poggia, per Marx, sulla disarticolazione della identità hegeliana di oggettivazione *e* alienazione. *Egli infatti pensa che l'*oggettivazione, *la produzione dell'operaio, non si identifichi con l'*alienazione, *la* perdita *dell'oggetto, del suo prodotto. Di aliena-*

zione si potrà parlare solo all'interno *del piano dell'*oggettivazione, *come di una* estraniazione dell'oggettivazione stessa. *In altri termini, l'*oggettivazione non è alienazione; *l'*alienazione *è solo la* forma storica *di una* oggettivazione estraniata; *nella situazione storica della società industriale capitalistica l'*oggettivazione *si palesa, cioè, come un'*estraneazione-alienazione. *Col* toglimento *di questa società si toglierà dunque anche quella alienazione lavorativa. Se infatti l'uomo è un* Gattungswesen *che si* oggettiva mediante il lavoro, *identificare l'*oggettivazione *con l'*alienazione-estraneazione *significherebbe legare l'uomo* per essenza *all'alienazione, farne cioè un ente alienantesi. Se questo fosse vero, vana sarebbe ogni denuncia dell'alienazione e ogni tentativo di rivoluzione che tentasse di* toglierla, *eliminando la società capitalistica. Ma è proprio su questo punto che emerge l'opposizione fondamentale di Marx alla nozione di alienazione hegeliana. Di essa Marx tratta ampiamente nell'*ultimo capitolo *dei* Manoscritti.

Ma se l'Hegel della Fenomenologia, *mediante quel* risultato finale *che è la* dialettica della negatività come principio motore e generatore, *riesce ad intendere l'*essenza del lavoro *e l'*uomo reale *in quanto* risultato del proprio lavoro, *la sua teoria della religione non è certamente condividibile.*

La religione, infatti, è riconosciuta — in un primo tempo — dall'uomo hegeliano come un prodotto dell'alienazione di sé, *ma poi riconsacrata come una delle forme supreme in cui si dialettizza lo* Spirito assoluto. *Ma, scrive Marx, « se io della religione so che è l'autocoscienza umana* alienata, *so dunque che in essa come religione è confermata non la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza alienata. E allora so che la mia*

---

di "togliere" anche l'*angoscia* (negatività assoluta) della *morte* (padrone assoluto), a causa della quale era decaduto sul piano cosale e si era rassegnato a servire. L'indipendenza esperita dall'Autocoscienza (prima servile) rispetto agli oggetti, viene esperita anche rispetto al padrone, poiché, se il lavoratore può fare a meno del padrone, il padrone non può fare a meno del lavoratore, non può sussistere senza di lui. Così la "posizione" iniziale della dialettica servo-padrone si è rovesciata: è il servo la vera e propria Autocoscienza, che gode di quella vera indipendenza che il padrone riteneva di essere il solo ad avere. Le pagine dedicate da Hegel alla dialettica servo-padrone, dopo l'opera di Marx, hanno esercitato una grande suggestione. Ma non bisogna dimenticare che, per Hegel, non si tratta di una dialettica fra *capitalisti* e *proletari*, ma tra il *polo signorile* e il *polo servile* della *Autocoscienza*. (...) Bisogna però (...) sottolineare che l'elaborazione hegeliana di questa tematica si distingue in modo essenziale da quella marxiana, per il fatto che, nella prima, il lavoro non è che una delle varie forme della *alienazione*, che Hegel (...) non distingue dalla *oggettivazione*. (...) Questa *alienazione-oggettivazione lavorativa*, che redime il servo, deve venire considerata all'interno del suo "luogo" fenomenologico naturale, ossia dell'*Autocoscienza*. Sul piano storico è il momento della crisi dello Stato antico (e della economia schiavistica sulla quale si reggeva) e dello sviluppo della filosofia stoica, scettica e del cristianesimo primitivo ». (Da L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, II ed., La Goliardica 1969, pp. 114-121. Sono state eliminate le note).

autocoscienza, in quanto appartenente a se stessa, alla propria essenza, è confermata non nella religione, ma piuttosto dalla religione annullata, soppressa ». *Ma anche l'*ateismo — *come si vedrà meglio più avanti — in quanto « umanismo mediato con se stesso dalla soppressione della religione » — non coincide col punto di vista marxiano, poiché « solo attraverso la soppressione di questa mediazione, che però è un presupposto necessario, si forma l'umanismo che ha inizio positivamente da se stesso, l'umanismo positivo ».*

La tematica religiosa ha largo posto nei Manoscritti economico-filosofici del 1844 *anzitutto — come s'è visto — perché la modalità dell'alienazione religiosa costituisce per Marx, anche in questo lavoro, il modello — e quindi la* spia *— di tutte le altre forme di alienazione, in particolar modo, in questi manoscritti, delle forme di alienazione economico-lavorativa. Si consolida dunque coi* Manoscritti del '44 *quell'insistente confronto fra le modalità dell'alienazione della coscienza religiosa nella sua traslazione nell'estraneazione divina e quelle della trasformazione in* essere estraneo, *in* potenza indipendente *di quel lavoro che l'operaio è obbligato a prestare — per sopravvivere — nella società capitalistica, confronto che — nel contesto di analisi economiche sempre più penetranti — Marx riproporrà fino al* Capitale *compreso, ritenendolo efficacissimo per la costituzione di un'autentica coscienza proletaria e per la demistificazione degli idoli ideologici della società che sorge sull'alienazione e se ne nutre. Sicché il lavoratore il quale riconosca che dio non è che l'uomo come* altro da sé, *sarà portato a vedere nel* padrone *— a sua volta potenza* estranea *e nemica — nient'altro che l'*altro da sé *del lavoratore alienato, toglibile quando il lavoratore — liberatosi rivoluzionariamente dell'alienazione — ritorni a se stesso ed all'umanità. Un altro proficuo paragone può essere fatto fra l'assorbimento che opera la divinità — nell'alienazione religiosa — delle caratteristiche più tipiche dell'essere umano e l'analogo assorbimento — nella società capitalistica — delle* potenze reali *dell'uomo da parte del* denaro, *sicché come nell'alienazione religiosa l'uomo si annulla in dio, nell'alienazione economica le potenze reali e determinate dell'uomo si annullano nella potenza demoniaca del denaro. La famosa pagina che Marx dedica al commento di alcuni passi del* Timone d'Atene *di Shakespeare e del* Faust *di Goethe intende appunto analizzare le caratteristiche dell'alienazione nella divinità del denaro.*

D'altra parte non solo le modalità dell'alienazione religiosa in generale *costituiscono una pedagogica* spia *delle modalità dell'alienazione economica, ma* forme *storicamente specifiche del cristianesimo, quali* cattolicesimo e protestantesimo *trovano — per Marx — corrispondenza in altrettante* forme *dell'economia capitalistica. Alla cattolica credenza nell'*oggettiva *efficacia dei sacramenti non corrisponde forse la credenza dell'economia politica nell'*oggettività *del sistema monetario? E all'accento che la coscienza religiosa protestante mette più sulla* fede soggettiva *che*

sugli oggetti religiosi non corrisponde, nell'economia politica borghese, la fede *del* sistema creditizio? *Si tratta di un'ulteriore approfondimento della comparazione di religione cristiana e di economia capitalistica che, dai* Manoscritti del '44 *Marx andrà riproponendo fino al* terzo libro *del* Capitale.

Ma la tematica religiosa dei Manoscritti del '44 *non si limita al pur essenziale confronto fra l'estraneazione religiosa e l'estraneazione economico-lavorativa. Marx infatti dedica importanti pagine anche al problema della* morte — *la cui* « *soluzione* » *trovava tradizionalmente ospitalità nell'ambito della speculazione religiosa — e al problema dell'*ateismo.

Il problema della morte è legato — nei Manoscritti del '44 — *alla nozione di* Gattungswesen *che — come s'è già osservato — non va intesa, in Marx, secondo l'accezione feuerbachiana. Diversamente da Feuerbach, infatti, l'uomo è — per questo Marx — un* ente conscio *non solo teoricamente,* nella coscienza, *ma anche praticamente, nel* lavoro *e nelle relazioni socio-economiche, di appartenere al suo proprio* genere. *La sua specificità di lavoratore libero ed individualmente originale (si pensi al caso dell'artista, per esempio), insieme alla caratteristica della* duplicazione dell'autocoscienza, *sulla quale si fonda la possibilità e della distinzione — nel pensiero — dell'Io dal Tu e quindi del pensare scientifico stesso (distinzione e classificazione, per esempio, delle diverse specie animali), costituiscono la radice dialettica dell'*unità-distinzione *che collega l'individuo umano al genere umano. In parole più povere, l'individuo umano è tale perché si separa e si rapporta teoricamente e praticamente — nello stesso tempo — al suo* genere. *Se il legame col* genere *può essere rappresentato dal pensiero (che è il rapporto ideale col* Tu *e quindi anche con la specie e con la totalità), dal linguaggio, dai costumi, dagli usi, dal lavoro nella collettività, il momento della* distinzione, *della separazione dal* genere *da parte dell'individuo umano è la* morte. *La morte — con la nascita — è una delle componenti della delimitazione esistenziale dell'individuo. Senza quella delimitazione l'*individuo che sa teoreticamente e praticamente — nel lavoro — di appartenere e nello stesso tempo di essere distinto dal genere umano *non potrebbe esistere né autopensarsi come* singolo *collegato al proprio genere, come* questo uomo qui. *Il pensiero autocosciente, come il lavoro autocosciente, libero, umano, sono dunque fondati su quella possibilità di* distinzione, *cui la* morte *è direttamente collegata. Quella del Marx dei* Manoscritti del '44 *è dunque una posizione ben diversa dal punto di vista epicureo, secondo il quale, come è noto,* « *il più orribile dei mali, la morte, non è dunque nulla per noi; poiché quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più. E così essa nulla importa, né ai vivi né ai morti, perché in quelli non c'è, questi non sono più* ». *Ma ciò non vuol dire che Marx, nel 1844, non condividesse ancora quella critica alla radice puramente egoistica delle credenze del volgo religioso nella*

immortalità individuale che con tanto rigore aveva esposto, nelle Vorarbeiten *della sua* Dissertazione di dottorato, *nella critica alla falsa confutazione che Plutarco aveva fatto della morale epicurea. Certo, la concezione marxiana che fa della* morte *una delle componenti necessarie dell'esistere e dell'operare del singolo* Gattungswesen *è — anche per naturale genesi culturale — più vicina al punto di vista hegeliano* (« il genere si mantiene solo mediante la rovina degli individui ») *e feuerbachiano* (« solo nella morte l'essere primamente si fa chiaro »), *anche se occorre sottolineare che la morte per Marx non va connessa — come in Hegel — alla dialettica dello* Spirito, *né — come in Feuerbach — ridotta all'ambito della* coscienza [8]. *Sicché proprio in quanto* essere determinato appartenente ad una specie *l'uomo non può non essere che* mortale. *La* morte *— insieme al vivere in società, al* lavoro onnilaterale *etc. — è dunque uno dei presupposti stessi del vivere e dell'operare dell'uomo nel mondo e nella storia. Non è quindi vero che Marx abbia trascurato — almeno in quest'opera — quel problema della morte che sempre ha assillato l'uomo; ne ha, invece, dato la soluzione più consona al suo punto di vista dialettico. La morte non è, del resto, una testimonianza della potenza di quella dialettica che — come Marx ricorderà nel* Poscritto *alla II edizione del* primo libro *del* Capitale — « *nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte* »? *In tale maniera il Marx del* Capitale *ritornava sul problema della* morte *e lo collegava suggestivamente a quello, indubbiamente ad esso connesso, della* rivoluzione.

*Per quanto riguarda l'*ateismo, *il Marx dei* Manoscritti del '44 *non solo lo esclude dal proprio punto di vista ma lo situa — molto coerentemente — sul piano dell'alienazione, anche qui differenziandosi da Feuerbach che — nell'*Essenza del cristianesimo — *faceva dell'ateismo il momento del mutamento dell'alienazione religiosa nella sua* verità *antropologica. In altre parole, per Marx, l'ateismo, lungi dal costituire il toglimento dell'alienazione religiosa non ne è che la capovolta conferma. L'ateismo è insomma altrettanto religioso quanto la credenza in dio ed è altrettanto alienato quanto la religione, perché — come essa — non toglie che nel cielo delle idee — e cioè non effettualmente — quella umana alienazione di cui entrambi sono effetto, spia, protesta e conservazione insieme. L'ateismo, infatti, come l'estraneazione religiosa, si situa*

(8) Sulla relazione lavoro-pensiero-morte in Hegel e in Feuerbach, cfr. il sopracitato testo da *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx.* Il testo citato di Epicuro si trova nella *Lettera a Meneceo* (cfr. Epicuro *Opere*, Laterza 1966, p. 32), quello di Hegel nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Laterza 1967, vol. 2°, p. 338), quello di Feuerbach nei *Reimverse über Tod* (traduzione italiana di G. Scabia ne *Il contemporaneo*, n. 45, febbraio 1962, pp. 64-68).

nella sfera della coscienza *e dal cielo della sua* astratta filantropia filosofica *non riesce a scalfire quell'estraneazione della vita economica che è l'*estraneazione della vita reale, *dalla quale esso pure risulta e non può quindi consentire alcun* risultato effettivo *nei riguardi del toglimento di essa.*

Il comunismo ateo, *alla Owen, è dunque una forma ancora assai rozza di comunismo e non coincide per nulla col comunismo marxiano, che, coerentemente alla identificazione dell'ateismo con una posizione* religiosa, *si situa del tutto al di là e della religione e dell'ateismo. Il presupposto fondamentale del comunismo marxiano è infatti la* generazione dell'uomo mediante il lavoro umano *sociale.* Uomo lavoratore *e* natura *sono i termini — in reciproca dialettica — all'interno dei quali può situarsi un discorso scientifico coerente che, al di là di essi, non avrebbe più senso. Come potrebbe, infatti, un discorso* sensato *prescindere dall'*uomo *e dalla* natura *e continuare ad essere discorso e ad avere un senso? Se ciò è vero,* diventa praticamente improponibile il problema di un essere estraneo, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo. *Se, infatti, il termine dio ha un senso, lo ha in quanto risultato di una* proiezione antropologica. *Se togliamo tutto l'umano che c'è in dio — aveva già detto Feuerbach — dio si dissolve. Che senso avrebbe dunque un discorso su dio che prescinda da quegli* a-priori *del comunismo marxiano che sono l'*uomo *e la* natura? *Se dio, dunque, non è che il prescindere dall'uomo e dalla natura, la negazione di esso (ateismo) è ancora lungi dal considerare come presupposto necessario l'essenzialità dell'uomo e della natura e, semmai, la deduce dalla negazione di dio;* pone, *cioè, l'*esistenza dell'uomo *attraverso la* negazione di dio. *Ma questo — per il comunismo marxiano — è un non-senso. Uomo e natura sono una concreta* realtà *di cui dio non è che un'estraneazione: come si può far dipendere questa concreta realtà dalla mera negazione di una sua estraneazione?*

È l'estraneazione divina che ha la sua radice nell'uomo e non viceversa. Sicché l'uomo marxiano, invece di fondarsi — come vorrebbe l'ateismo — sulla negazione di dio, rifiuta la mediazione e della religione *e dell'*ateismo *e si* auto-fonda *su se stesso e sul proprio dialettico legame con la natura. Dialetticamente si tratta della* negazione della negazione, *cioè del* superamento *di quell'ateismo che rappresentava la* negazione *di dio* (posizione).

In altre parole, il comunismo marxiano non disconosce quel passato storico in cui poté aver rilievo lo scontro tra posizioni religiose e posizioni atee ma è cosciente di rappresentare qualcosa di fondamentalmente altro *da esse, una nuova* posizione *all'interno della dialettica storica. Non v'è niente di più assurdo, dunque, che definire — ignorando volutamente questi testi — ateismo il comunismo di Marx.*

La lettera a Feuerbach (11 agosto 1844)

(...) La sua *Filosofia dell'avvenire* al pari de *L'essenza della fede,* malgrado le loro dimensioni ridotte, hanno un peso maggiore di tutta l'attuale letteratura tedesca messa insieme. Intenzionalmente o no, lo ignoro, lei ha dato con questi scritti una base filosofica al socialismo e i comunisti hanno valutato queste opere in tal senso fin dalla loro pubblicazione. L'unità dell'uomo, imperniata sulla differenza reale tra gli uomini, il concetto del genere umano riportato dal cielo dell'astrazione alla realtà terrestre, che cos'è se non il concetto di *società*? Si preparano due traduzioni del suo *Essenza del Cristianesimo,* una in inglese, l'altra in francese, che ormai sono quasi pronte per la stampa. La prima, curata da Engels, uscirà a Manchester; la seconda a Parigi (il medico francese Guerrier e il comunista tedesco Ewerbeck hanno fatto la traduzione con l'aiuto di uno stilista francese). Attualmente i francesi manifestano un interesse notevolissimo per il libro, dato che i due partiti — i bigotti, i volterriani e i materialisti — sono alla ricerca di aiuto dall'estero.

È un fenomeno curioso constatare che, contrariamente a quanto si è verificato nel secolo XVIII, la religiosità ha permeato (*herebgestiegen*) i ceti medi e la classe superiore mentre l'irreligiosità — quella degli uomini che si sentono realmente tali — ha permeato (*herabgestiegen*) il proletariato francese. Avrebbe dovuto assistere a una riunione di operai francesi per credere alla freschezza genuina, alla nobiltà che promana da questi uomini schiantati dal lavoro. Anche il proletariato inglese fa progressi enormi ma gli manca ancora la cultura dei francesi. Non debbo d'altra parte dimenticare di sottolineare i meriti teorici degli artigiani tedeschi della Svizzera, di Londra e di Parigi. Resta tuttavia che l'artigiano tedesco è ancora eccessivamente artigiano.

Comunque sia, la storia prepara tra questi « barbari » della nostra società civilizzata l'elemento pratico della emancipazione umana...

Gli artigiani tedeschi di qui, o per meglio dire quelli fra loro che sono comunisti — alcune centinaia — hanno avuto quest'estate sul suo *Essenza del Cristianesimo* conferenze bisettimanali, tenute dai loro dirigenti segreti, e si sono mostrati sorprendentemente ricettivi (...).

(Da Karl Marx, *Lettera a Feuerbach, Parigi, 11 Agosto 1844,* in Lucien Goldmann, *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach,* Samonà e Savelli 1969, pp. 12-15).

I MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI DEL 1844

ALIENAZIONE RELIGIOSA E ALIENAZIONE LAVORATIVA

(...) Partendo dalla stessa economia politica, e valendoci delle sue stesse parole, abbiamo mostrato che l'operaio decade a merce, alla più misera delle merci, che la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso con

la potenza e la quantità della sua produzione, che il risultato necessario della concorrenza è l'accumulazione del capitale in poche mani, e quindi la più terribile ricostituzione del monopolio, che infine scompare la differenza tra capitalista e proprietario fondiario, così come scompare la differenza tra contadino e operaio di fabbrica, e tutta intera la società deve scindersi nelle due classi dei *proprietari* e degli *operai* senza proprietà. L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Ma non ce la spiega. Coglie il processo *materiale* della proprietà privata quale si rivela nella realtà, ma lo coglie in formule generali, astratte, che hanno per essa il valore di *leggi*. Essa non *comprende* queste leggi, cioè non riflette in qual modo esse derivino dall'essenza della proprietà privata. L'economia politica non ci dà nessuna spiegazione sul fondamento della divisione di capitale e lavoro, di capitale e terra. Quando, per esempio, determina il rapporto del salario col profitto del capitale, l'interesse del capitalista vale per essa come la ragione suprema; cioè essa presuppone ciò che deve spiegare. Parimenti interviene dappertutto la concorrenza. Ma questa viene spiegata in base a circostanze esterne. L'economia politica non c'insegna nulla sul fatto che queste circostanze esterne, apparentemente accidentali, sono null'altro che l'espressione di uno svolgimento necessario (...).

Non trasferiamoci, come fa l'economista quando vuol dare una spiegazione, in uno stato originario fantastico. Un tale stato originario non spiega nulla. Non fa che rinviare il problema in una lontananza grigia e nebulosa. Presuppone in forma di fatto, di accadimento, ciò che deve dedurre, cioè il rapporto necessario tra due fatti, per esempio, tra la divisione del lavoro e lo scambio. Allo stesso modo la teologia spiega l'origine del male col peccato originale, cioè presuppone come un fatto, in forma storica, ciò che deve spiegare. Noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto *presente*. L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci. Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un *annullamento* dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniazione*, come *alienazione*. La realizzazione del lavoro si presenta come annullamento in tal maniera che l'operaio viene annullato sino a morire di fame. L'oggettivazione si presenta come perdita dell'oggetto in siffatta guisa che l'operaio è derubato degli oggetti più necessari non solo per la vita, ma anche per il lavoro. Già il lavoro stesso diventa un oggetto, di cui egli riesce a impadronirsi soltanto col più grande sforzo e con le più irregolari interruzioni. L'appropriazione dell'oggetto si presenta come estraniazione in tale modo che quanti più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere e tanto più va a finire sotto la signoria del suo prodotto, del capitale. Tutte queste conseguenze sono implicite nella determinazione che l'operaio si viene a trovare rispetto al *prodotto del suo lavoro* come rispetto ad un oggetto *estraneo*. Infatti, partendo da questo presupposto è chiaro che: quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. Quanto più grande è dunque questa attività, tanto più l'operaio è privo di oggetto. Quello che è il prodotto del suo lavoro, non è egli stesso. Quanto più grande è dunque questo prodotto, tanto più piccolo è egli stesso. L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'*esterno*, ma che esso esiste *fuori* di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea (...).

E ora, in che cosa consiste l'alienazione del lavoro? Consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. È a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria. Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un *mezzo* per soddisfare bisogni estranei. La sua estraneità si rivela chiaramente nel fatto che non appena vien meno la coazione fisica o qualsiasi altra coazione, il lavoro viene sfuggito come la peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di sacrificio di se stessi, di mortificazione. Infine l'esteriorità del lavoro per l'operaio appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro. Non gli appartiene, ed egli, nel lavoro, non appartiene a se stesso, ma ad un altro. Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come

un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività. Essa appartiene ad un altro; è la perdita di sé (...) ».

(Da Karl Marx. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 69-75).

DIO E IL PADRONE

(...) Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, mi sta di fronte come una potenza estranea, a chi mai appartiene? Se un'attività ch'è mia non appartiene a me, ed è un'attività altrui, un'attività coatta, a chi mai appartiene? A un essere *diverso* da me. Ma chi è questo essere? Son forse gli dei? Certamente, in antico non soltanto la produzione principale, come quella dei templi ecc. in Egitto, in India, nel Messico, appare eseguita al servizio degli dei, ma agli dei appartiene anche lo stesso prodotto. Soltanto che gli dei non furono mai essi stessi i soli padroni. E neppure la *natura*. Quale contraddizione mai sarebbe se, quanto più col proprio lavoro l'uomo si assoggetta la natura, quanto più i miracoli divini diventano superflui a causa dei miracoli dell'industria, l'uomo dovesse per amore di queste forze rinunciare alla gioia della produzione e al godimento del prodotto. L'essere *estraneo*, a cui appartengono il lavoro e il prodotto del lavoro, che si serve del lavoro e gode del prodotto del lavoro, non può essere che *l'uomo*. Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene a un *altro uomo estraneo all'operaio*. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un *godimento*, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dei, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo (...)

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 80-81).

DIO E LA PROPRIETÀ FONDIARIA

(...) Anzitutto la proprietà fondiaria feudale è già per sua natura la terra alienata, la terra resa estranea all'uomo e quindi a lui contrapponentesi sotto forma di alcuni pochi grandi signori. Già nella proprietà fondiaria feudale la signoria sulla terra si presenta come una potenza estranea al di sopra degli uomini. Il servo della gleba è un elemento accidentale della terra. Lo stesso signore di un maggiorasco, il figlio primogenito, appartiene alla terra. Essa lo eredita. In generale la signoria della proprietà privata comincia con la proprietà fondiaria; la quale ne costituisce la base. Ma nel possesso fondiario feudale il signore *appare* per lo meno come il re del possesso fondiario. Parimenti esiste ancora l'apparenza di un rapporto tra il possessore e la terra più intimo di quello implicito in una ricchezza composta semplicemente di *beni materiali*. Il fondo acquista la propria individualità insieme col suo signore; ed ha il proprio rango, è baronale o comitale insieme con lui, ha i propri privilegi, la propria giurisdizione, i propri rapporti politici, ecc. Appare come il corpo inorganico del suo signore (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 62-63.)

L'ONNIPOTENZA ALIENANTE DEL DIO DENARO

« (...) Il *denaro*, possedendo la *caratteristica* di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità di questa sua *caratteristica* costituisce l'onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l'essere onnipotente... il denaro fa da *mezzano* tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la *mia* vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me. Questo è per me l'*altro* uomo. « Eh, diavolo! Certamente mani e piedi, testa e sedere, son tuoi! Ma tutto quel che io mi posso godere allegramente, non è forse mio? Se posso pagarmi sei stalloni, le loro forze non sono le mie? Io ci corro su, e sono perfettamente a mio agio, come se io avessi ventiquattro gambe » (Goethe *Faust*, Mefistofele). Shakespeare nel *Timone di Atene*: « Oro? Oro giallo, fiammeggiante, prezioso? No, o dei, non sono un vostro vano adoratore. Radici, chiedo ai limpidi cieli. Ce n'è abbastanza per far nero il bianco, brutto il bello, ingiusto il giusto, volgare il nobile, vecchio il giovane, codardo il coraggioso... Esso allontana... i sacerdoti dagli altari; strappa di sotto al capo del forte il guanciale. Questo giallo schiavo unisce e infrange le fedi; benedice i maledetti; rende gradita l'orrida lebbra; onora i ladri e dà loro titoli, riverenze, lode nel consesso dei senatori. È desso che fa risposare la vedova afflitta; colei che l'ospedale e le piaghe ulcerose fanno apparire disgustosa, esso profuma e prepara di nuovo giovane per il giorno d'aprile. Avanti, o dannato metallo, tu prostituta comune dell'umanità, che rechi la discordia tra i popoli... ». E più oltre: « Tu dolce regicida, o caro divorzio fra padre e figlio, tu splendido profanatore del più puro letto coniugale, tu Marte valoroso, seduttore sempre giovane, fresco, amato, delicato, il cui rossore scioglie la neve consacrata nel grembo di Diana; tu, *dio visibile*, che fondi insieme strettamente *le cose impossibili*, e le costringi a baciarsi! Tu parli in ogni lingua, per ogni intento; o tu pietra di paragone di tutti i cuori, pensa, l'uomo, il tuo schiavo si ribella; e col tuo valore gettalo in una discordia che tutto confonda in modo che le bestie abbiano l'impero del

mondo ». Shakespeare descrive l'essenza del *denaro* in modo veramente incisivo. Per comprenderlo, cominciamo dall'interpretazione del passo di Goethe. Ciò che mediante il *denaro* è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io *sono* e *posso*, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi la *più bella* tra le donne. E quindi io non sono *brutto*, perché l'effetto della *bruttezza*, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono *storpio*, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe; quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il suo possessore è buono; il denaro inoltre mi toglie la pena di esser disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno *stupido*, ma il denaro è la *vera intelligenza* di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comperarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è *più* intelligente delle persone intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi *tutto* quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario? E se il *denaro* è il vincolo che mi unisce alla vita *umana*, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i *vincoli*? Non può *esso* sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il dissolvitore universale? Esso è tanto la vera *moneta spicciola* quanto il vero *cemento*, la forza galvano-*chimica* della società. Shakespeare rileva nel denaro soprattutto due caratteristiche: 1) è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale rovesciamento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili; 2) è la meretrice universale, la mezzana universale degli uomini e dei popoli. La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili — la forza *divina* — propria del denaro risiede nella sua *essenza* in quanto è l'essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'*umanità*. Quello che io non posso come *uomo*, e quindi che le mie forze essenziali individuali non possono, lo posso mediante il *denaro*. Dunque il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa che esso in sé non è, cioè ne fa il suo *contrario*. Quando io ho voglia di mangiare oppure voglio servirmi della diligenza perché non sono abbastanza forte per fare il cammino a piedi, il denaro mi procura tanto il cibo quanto la diligenza, cioè trasforma i miei desideri da entità rappresentate e li traduce dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta nella loro esistenza *sensibile, reale*, li traduce dalla rappresentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è tale mediazione, il denaro è la forza *veramente creatrice*. La *domanda* esiste, sì anche per chi non ha denaro, ma la sua domanda è un puro ente dell'immaginazione, che non ha nessun effetto, nessuna esistenza per me, per un terzo (...); e quindi resta per me stesso *irreale, privo di oggetto*. La differenza fra la domanda che ha effetto, in quanto è fondata sul denaro, e la domanda che non ha effetto, in quanto è fondata soltanto sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio, ecc. è la stessa differenza che passa tra l'*essere* e il *pensare*, tra la semplice rappresentazione quale *esiste* dentro di me e la rappresentazione qual è per me come *oggetto reale* fuori di me. Quando non ho denaro per viaggiare, non ho nessun bisogno, cioè nessun bisogno reale e realizzantesi di viaggiare. Se ho una certa *vocazione* per lo studio, ma non ho denaro per realizzarla, non ho nessuna vocazione per lo studio, cioè nessuna vocazione *efficace*, nessuna vocazione *vera*. Al contrario, se io non ho realmente *nessuna* vocazione per lo studio, ma ho la volontà e il denaro, ho una vocazione *efficace*. Il *denaro*, in quanto è il *mezzo* e il *potere* esteriore, cioè nascente non dall'uomo come uomo, né dalla società umana come società, in quanto è il mezzo universale e il potere universale di ridurre la *rappresentazione a realtà* e *la realtà a semplice rappresentazione*, trasforma tanto le *forze essenziali reali, sia umane che naturali* in rappresentazioni meramente astratte e quindi in *imperfezioni*, in penose fantasie, quanto, d'altra parte, le *imperfezioni e le fantasie reali*, le forze essenziali realmente impotenti, esistenti soltanto nell'immaginazione dell'individuo, in *forze essenziali reali* e in *poteri reali*. Già in base a questa determinazione il denaro è dunque l'universale rovesciamento delle individualità, rovesciamento che le capovolge nel loro contrario e alle loro caratteristiche aggiunge caratteristiche che sono in contraddizione con quelle. Sotto forma della potenza *sovvertitrice* qui descritta il denaro si presenta poi anche in opposizione all'individuo e ai vincoli sociali, ecc., che affermano di essere *entità* per se stesse. Il denaro muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità. Poiché il denaro, in quanto è il concetto esistente e in atto del valore, confonde ed inverte ogni cosa, è la universale *confusione* e *inversione* di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali ed umane. Chi può comprare il coraggio, è coraggioso anche se è vile. Siccome il denaro si scambia non con una determinata qualità, né con una cosa determinata, né con alcuna delle forze essenziali dell'uomo, ma con l'intero mondo oggettivo, umano e naturale, esso quindi, considerato dal punto di vista del suo possessore, scambia le carat-

teristiche e gli oggetti gli uni con gli altri, anche se si contraddicono a vicenda. È la fusione delle cose impossibili; esso costringe gli oggetti contraddittori a baciarsi. Se presupponi *l'uomo* come *uomo* e il suo rapporto col mondo come un rapporto umano, potrai scambiare amore soltanto con amore, fiducia solo con fiducia ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo e con la natura, dev'essere una *manifestazione determinata* e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita *individuale* nella sua *realtà*. Se tu ami senza suscitare una amorosa corrispondenza, cioè se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua *manifestazione vitale* di uomo amante non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è un'infelicità.

(Da Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 151-157).

L'INDIVIDUO UMANO E LA MORTE

(...) L'attività sociale e il godimento sociale non esistono affatto *soltanto* nella forma di una attività *immediatamente* comune e di un godimento immediatamente *comune*, per quanto l'attività *comune* e il godimento *comune*, vale a dire l'attività e il godimento, che trovano la loro estrinsecazione e la loro conferma immediatamente in una *società reale* con altri uomini, avranno luogo ovunque quella espressione *immediata* della socialità sia fondata sull'essenza del suo contenuto e commisurata alla sua natura.

Anche quando io esplico soltanto un'attività *scientifica*, attività che io raramente posso esplicare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come *uomo*. Non soltanto mi è dato come prodotto sociale il materiale della mia attività — come la stessa lingua di cui lo scienziato si vale per esplicare la propria attività —; ma *è* un'attività sociale la mia *stessa* esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale.

La mia coscienza *universale* non è altro che la forma *teoretica* di ciò di cui la comunità *reale*, l'essere sociale, è la forma *vivente*, mentre al giorno d'oggi la coscienza *universale* è un'astrazione della vita reale e come tale si contrappone in forma ostile alla vita. Per questo anche l'*attività* della mia coscienza universale — in quanto tale — è la mia esistenza *teoretica* come essere sociale. Anzitutto bisogna evitare di fissare di nuovo la « società » come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo *è l'essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita — anche se non appaiono nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute ad un tempo con altri — sono quindi una espressione e una conferma della *vita sociale*. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente ad una specie non *differiscono* tra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia — e sia necessariamente — un modo più *particolare* o più *universale* della vita nella specie, e per quanto, e ancor più, la vita nella specie sia una vita individuale più *particolare* o più *universale*.

Come *coscienza* di appartenere ad una specie l'uomo conferma la sua *vita sociale reale* e null'altro fa che ripetere la sua esistenza reale nel pensiero; inversamente, l'essere che appartiene ad una specie, si conferma nella coscienza della specie ed è nella sua universalità, come essere pensante, per sé.

L'uomo, per quanto sia da quel che si è detto un individuo *particolare*, e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale *individuale* della comunità, tuttavia è la *totalità*, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e di godimento dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo. Pensiero ed essere son dunque, sì, *distinti*, ma, nello stesso tempo, *uniti* l'uno all'altro. La *morte* in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità sembra in contraddizione con quel che si è detto; ma l'individuo determinato non è altro che un *essere determinato appartenente ad una specie* e quindi come tale è mortale (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 114-115).

ASCETISMO E IMMORALITÀ DELL'ECONOMIA POLITICA BORGHESE

(...) L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi nello stesso tempo la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio*, e giunge realmente sino al punto di *risparmiare* all'uomo persino il *bisogno* dell'*aria* pura o del *moto* fisico. Questa scienza della mirabile industria è parimenti la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'avaro *ascetico* ma *usuraio*, e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*. Il suo ideale morale è l'operaio che porta alla cassa di risparmio una parte del suo salario; e per questa sua idea prediletta essa ha trovato persino un'*arte* servile. Tutto ciò è stato portato sulla scena in forma sentimentale. L'economia politica è quindi, nonostante il suo aspetto mondano e lussurioso, una scienza realmente morale, la più morale di tutte le scienze. La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è il

suo dogma principale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo e all'osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, verseggi, ecc. tanto più risparmi, tanto *più grande* diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere possono consumare, il tuo *capitale*. Quanto meno tu *sei*, quanto meno realizzi la tua vita, tanto più *hai*, tanto più grande è la tua vita *alienata*, tanto più accumuli del tuo essere estraniato.

(...) Tutto ciò che è tuo devi renderlo *venale*, cioè utile. Ma se io chiedo agli economisti: « Forse che non ubbidisco alle leggi economiche, se traggo profitto prostituendo e offrendo in vendita il mio corpo alla voluttà altrui (gli operai delle fabbriche in Francia chiamano la prostituzione delle loro mogli e delle loro figlie l'ora di lavoro straordinaria, il che è letteralmente vero); oppure non agisco forse economicamente vendendo un mio amico ai marocchini (la vendita diretta degli uomini, come il commercio dei coscritti, ecc. si verifica in tutti i paesi civili) »? allora gli economisti mi rispondono: « Certamente tu non vai contro alle mie leggi; però, sta un po' attento a quel che dicono la signora morale e la signora religione. La mia morale e la mia religione fondate sull'economia politica non hanno nulla da opporti, ma.... ». Ma a chi mai io debbo più credere? alla economia politica o alla morale? La morale dell'economia è il *guadagno*, il lavoro, il risparmio, la sobrietà; ma l'economia politica mi promette di soddisfare i miei bisogni. L'economia della morale è la ricchezza in fatto di buona coscienza, di virtù, ecc.; ma come posso essere virtuoso se non sono, e come posso avere una buona coscienza, se non so nulla? Nella natura stessa dell'estraniazione è fondato il fatto che ogni sfera mi presenti un criterio di misura diverso ed opposto, uno la morale, un altro l'economia politica; e infatti ognuno di queste due sfere rappresenta un modo determinato di estraniazione umana e fissa un ambito particolare di attività essenziale estraniata; ognuna si riferisce in forma estraniata all'estraniazione dell'altra (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 130-133).

L'ASTRAZIONE DELL'ATEISMO

[*Se si intende*] il comunismo come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione dell'uomo*, e quindi come reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi (...); [*allora*] l'intero movimento della storia è quindi l'atto *reale* di generazione del comunismo — l'atto di nascita della sua esistenza empirica —; ma è

anche per la sua coscienza pensante il movimento, *compreso* e *reso cosciente*, del suo *divenire*, mentre il comunismo non ancora giunto al proprio compimento cerca per sé una prova *storica*, una prova in quella situazione di fatto, traendola da singole forme storiche, antitetiche alla proprietà privata; e a questo scopo estrae singoli momenti dal movimento storico (Cabet, Villegardelle, ecc. ne hanno fatto particolarmente il loro cavallo di battaglia) e li fissa come prove storiche della purezza del suo sangue; ma con ciò riesce proprio a dimostrare che la parte imcomparabilmente più grande di questo movimento contraddice alle sue affermazioni e che, se mai esso sia qualche volta esistito, proprio il fatto di essere esistito *nel passato* è in contraddizione con la pretesa di valere come *essenza*. Si vede facilmente la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la propria base tanto empirica che teoretica nel movimento della *proprietà privata*, per l'appunto dell'economia.

Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è la espressione materiale e sensibile della vita *umana estraniata*. Il suo movimento — la produzione e il consumo — è la rivelazione *sensibile* del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc. non sono che modi *particolari* della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita *umana*, è dunque la soppressione *positiva* di ogni *estraniazione*, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, dalla famiglia, dallo stato ecc. alla sua esistenza *umana*, cioè sociale. L'estraniazione religiosa come tale ha luogo soltanto nella sfera *della coscienza*, dell'interiorità umana; invece l'estraniazione economica è l'estraniazione della *vita reale*, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato. S'intende che nei diversi popoli il *primo* inizio del movimento è diverso secondo che la vita vera e *riconosciuta* del popolo si svolga più nella coscienza che nel mondo esterno, sia più ideale che reale. Il comunismo comincia subito con l'ateismo (*Owen*), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere *comunismo*: quell'ateismo è ancora più che altro un'astrazione. La filantropia dell'ateismo, quindi, è anzitutto soltanto una astratta filantropia *filosofica*; quella del comunismo è subito reale e immediatamente tesa verso il *risultato effettivo*.

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 111-113).

IL SUPERAMENTO DIALETTICO DELLA RELIGIONE E DELL'ATEISMO

(...) *L'uomo* è l'oggetto immediato della scienza naturale; infatti la *natura sensibile* immediata per l'uomo è immediatamente la sensi-

bilità umana (espressioni equivalenti), immediatamente come *l'altro* uomo presente a lui in modo sensibile, dato che la sua propria sensibilità si costituisce per lui stesso come sensibilità umana soltanto attraverso l'*altro* uomo. Ma la *natura* è l'oggetto immediato della *scienza dell'uomo*; il primo oggetto dell'uomo — l'uomo — è la natura, la sensibilità; e le forze essenziali sensibili particolari dell'uomo, allo stesso modo che possono trovare la loro realizzazione oggettiva soltanto in oggetti *naturali*, possono altresì trovare in generale la conoscenza di sé soltanto nella scienza degli enti naturali. Di natura sensibile è pure l'elemento stesso del pensiero, l'elemento della manifestazione vitale del pensiero, il *linguaggio*. La realtà *sociale* della natura, la scienza *umana* della natura, la *scienza naturale dell'uomo* sono espressioni equivalenti.

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* come le considera l'economia politica, subentri l'*uomo ricco* e la ricchezza di bisogni *umani*. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo *che ha bisogno* di una totalità di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come *bisogno*. Facendo l'ipotesi del socialismo, non soltanto la *ricchezza*, ma anche la *povertà* dell'uomo riceve in egual misura un significato *umano* e quindi sociale. È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'*altro* uomo. Il dominio in me dell'essere oggettivo, il prorompere sensibile dell'attività del mio essere, costituisce quella *passione*, che qui per ciò stesso diventa l'*attività* del mio essere.

Un *essere* si considera indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria *esistenza*. Un uomo, che vive della grazia altrui, si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente della grazia altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò *creato la mia vita*, è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione. La *creazione* è quindi una rappresentazione assai difficile da sradicare dalla coscienza del popolo; questo infatti non riesce a concepire che la natura e l'uomo possano esistere per opera propria, posto che ciò contraddice a tutti i dati evidenti della vita pratica.

La teoria della creazione della terra ha ricevuto un fortissimo colpo dalla *geognosia*, cioè dalla scienza che presenta la formazione, il divenire della terra come un processo, come una generazione spontanea. La *generatio aequivoca* è l'unica confutazione pratica della teoria della creazione.

Ormai è certamente facile dire all'individuo singolo quello che già disse Aristotele: tu sei generato da tuo padre e da tua madre, e quindi la congiunzione di due esseri umani, cioè un atto proprio della specie umana ha prodotto in te l'uomo. Tu vedi dunque che l'uomo è debitore della

sua esistenza anche fisicamente all'uomo. Devi quindi tener presente non un *unico* lato soltanto, cioè il progresso all'*infinito* per cui vieni a chiedere chi ha generato mio padre, chi mio nonno e via di seguito. Tu devi anche porre attenzione al *movimento circolare*, che si può vedere sensibilmente in quel progresso, in base al quale l'uomo nella generazione riproduce se stesso, e l'*uomo* rimane quindi sempre soggetto.

Però tu mi potrai rispondere: io ti concedo questo movimento circolare, ma tu devi concedermi a tua volta il progresso che mi spinge sempre più indietro sino a farmi domandare chi ha generato il primo uomo e in generale la natura.

Posso limitarmi a controbattere: la tua domanda è essa stessa un prodotto dell'astrazione. Domandati come hai fatto ad arrivare a questa domanda; domandati se la tua domanda non proceda da un punto di vista, a cui non posso rispondere perché è assurdo. Domandati se quel progresso esista come tale per un pensiero razionale. Quando tu ti poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non esistenti*, eppure vuoi che te li provi come *esistenti*. Ed io ora ti dico: se rinunci alla tua astrazione, devi rinunciare pure alla tua domanda; se vuoi invece rimaner fedele alla tua astrazione, devi essere conseguente, e se pensi l'uomo e la natura come non esistenti, allora pensa come non esistente anche te stesso, perché tu stesso sei pure natura e uomo. Non pensare, non interrogarmi, perché non appena pensi e interroghi, la tua *astrazione* dall'essere della natura e dell'uomo perde ogni senso. Oppure sei tu un tale egoista che ogni cosa poni nel nulla, ma ciò nonostante vuoi essere?

Tu puoi ribattere: Io non voglio porre la natura nel nulla, ecc.; voglio interrogarti intorno *all'atto d'origine* della natura, come interrogo l'anatomo intorno alla formazione delle ossa.

Ma siccome per l'uomo socialista *tutta la cosidetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*. Dal momento che la essenzialità dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile e visibile, dal momento che è diventato praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, è diventato praticamente improponibile il problema di un essere *estraneo*, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo.

L'*ateismo*, in quanto negazione di questa inessenzialità, non ha più alcun senso; infatti l'ateismo è, sì, una *negazione di Dio* e pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo*, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza *teoreticamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura

nella loro essenzialità. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è, in quanto *negazione della negazione*, affermazione; perciò è il momento *reale*, e necessario per il prossimo svolgimento storico, dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo. Il *comunismo* è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 122-126)

FORME DI CRISTIANESIMO E FORME DI ECONOMIA CAPITALISTICA

(...) L'*essenza soggettiva* della proprietà privata, la *proprietà privata* in quanto attività che è per sé, in quanto *soggetto*, in quanto *persona*, è il lavoro.

Si capisce dunque che solo l'economia politica che ha riconosciuto il *lavoro* come il proprio principio — *Adam Smith* —, e quindi non ha più considerato la proprietà privata come null'altro che uno *stato* esterno all'uomo, si capisce, ripeto, che questa economia politica sia da considerarsi come un prodotto della reale *energia* e del reale *movimento* della proprietà privata, come un prodotto della *industria* moderna, allo stesso modo che essa d'altra parte ha accelerato, celebrato l'energia e lo sviluppo di questa *industria*, facendone un potere della coscienza. Pertanto a questa economia politica illuminata, che ha scoperto l'*essenza soggettiva* della *ricchezza* — nell'ambito della proprietà privata — appaiono come *feticisti*, come *cattolici*, i seguaci del sistema monetario e mercantilista che considerano la proprietà privata per l'uomo come un'essenza *soltanto oggettiva*. *Engels* ha dunque a ragione chiamato *Adam Smith* il *Lutero dell'economia politica*. Come Lutero riconobbe nella religione, nella *fede*, l'essenza del mondo reale e perciò si contrappose al paganesimo cattolico; come egli eliminò la religiosità *esterna*, riducendo la religiosità ad essenza *interna* dell'uomo; come ebbe a negare il prete esistente fuori del laico, avendo trasferito il prete nel cuore del laico; così viene soppressa la ricchezza che si trova al di fuori dell'uomo e da lui non dipende — che dunque deve essere acquistata e conservata soltanto in modo esterno —, in altre parole viene soppressa questa sua *oggettività esterna e bruta* non appena la proprietà privata viene incorporata nell'uomo stesso, e lo stesso uomo si riconosce come l'essenza della proprietà. Peraltro, da ciò segue che l'uomo vien posto nella determinazione della proprietà privata, come da Lutero vien posto nella determinazione della religione.

Così, sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, l'economia politica, il cui principio è il lavoro, non è, anzi, altro che la messa in atto conseguente della negazione dell'uomo, dal momento che egli non sta più in una tensione esterna nei confronti dell'essenza esterna della proprietà privata, ma è diventato egli stesso questa essenza, in tensione, della proprietà privata. Quello che prima era un *essere - esterno - a sé*, una reale alienazione dell'uomo, è diventato ora l'atto stesso dell'alienazione, cioè l'alienazione come tale (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 101-102).

IL ROVESCIAMENTO SOGGETTO-PREDICATO NELL'ECONOMIA CAPITALISTICA E NELLA RELIGIONE

(...) Ogni autoestraniazione dell'uomo da sé e dalla natura si rivela nel rapporto che egli stabilisce tra sé e la natura da un lato e gli altri uomini, distinti da lui, dall'altro. Perciò l'autoestraniazione religiosa appare necessariamente nel rapporto del laico col prete, oppure — trattandosi qui del mondo intellettuale — come un mediatore, ecc. Nel mondo reale pratico l'autoestraniazione può presentarsi soltanto nel rapporto reale pratico con gli altri uomini. Il mezzo, con cui avviene l'estraniazione, è esso stesso un mezzo *pratico*. Col lavoro estraniato l'uomo costituisce quindi non soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione come rapporto con forze estranee ed ostili; ma costituisce pure il rapporto in cui altri uomini stanno con la sua produzione e col suo prodotto, e il rapporto in cui egli sta con questi altri uomini. Come l'uomo fa della propria produzione il proprio annientamento, la propria punizione, come pure fa del proprio prodotto una perdita, cioè un prodotto che non gli appartiene, così pone in essere la signoria di colui che non produce, sulla produzione e sul prodotto. Come egli rende a sé estranea la propria attività, così rende propria all'estraneo l'attività che non gli è propria. (...) Certamente abbiamo acquisito il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) traendolo dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma con un'analisi di questo concetto si mostra che, anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne è piuttosto la conseguenza; allo stesso modo che *originariamente* gli dei non sono la causa, ma l'effetto dell'umano vaneggiamento. Successivamente questo rapporto si converte in un'azione reciproca. Solo al vertice del suo svolgimento, la proprietà privata rivela il suo segreto, vale a dire, anzitutto che essa è il *prodotto* del lavoro alienato, in secondo luogo che è il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione* ».

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 82-83).

OGNI IMPERFEZIONE DELL'UOMO È UN VINCOLO CHE L'UNISCE COL CIELO

(...) in parte l'estensione dei prodotti e dei bisogni si fa schiava — schiava *ingegnosa* e sempre *calcolatrice* — di appetiti disumani, raffinati, innaturali, e *immaginari*; la proprietà privata non sa fare del bisogno grossolano un bisogno *umano*; il suo *idealismo* è l'*immaginazione*, l'*arbitrio*, il *capriccio*. L'eunuco non adula il suo despota più bassamente e non cerca con mezzi più infami di eccitare la di lui ottusa capacità di godere per carpirgli qualche favore, di quanto l'eunuco dell'industria, il produttore, al fine di carpire qualche po' di denaro e di cavare gli zecchini dalle tasche del prossimo cristianamente amato, non si adatti ai più abietti capricci dei propri simili, non faccia la parte di mezzano tra i propri simili e i loro bisogni, non ecciti in loro appetti morbosi, non spii ogni loro debolezza per esigere poi il prezzo dei suoi buoni uffici. Ogni prodotto è un'esca con cui si vuol attrarre a sé ciò che costituisce l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o soltanto possibile è una debolezza che farà cascare la mosca nella pania — sfruttamento universale dell'essere sociale dell'uomo; allo stesso modo che ogni imperfezione dell'uomo è un vincolo che lo unisce col cielo, è il lato in cui il suo cuore è accessibile ai preti (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 128.)

L'AUTENTICA FRATELLANZA DEI PROLETARI

(...) Quando gli *operai* comunisti si riuniscono, essi hanno primamente come scopo la dottrina, la propaganda, ecc. Ma con ciò si appropriano insieme di un nuovo bisogno, del bisogno della società, e ciò che sembra un mezzo, è diventato scopo. Questo movimento pratico può essere osservato nei suoi risultati più luminosi, se si guarda ad una riunione di « ouvriers » socialisti francesi. Fumare, bere, mangiare, ecc. non sono più puri mezzi per stare uniti, mezzi di unione. A loro basta la società, l'unione, la conversazione che questa società ha a sua volta per iscopo; la fratellanza degli uomini non è presso di loro una frase, ma una verità, e la nobiltà dell'uomo s'irradia verso di noi da quei volti induriti dal lavoro.

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 137).

IL PROLETARIO E IL CIELO DELLA RICCHEZZA

(...) l'abitazione del sottosuolo, dove vive il povero, è un'abitazione ostile, « che si comporta come una potenza estranea e gli si offre solo

per quel tanto che egli offre ad essa il frutto del suo sudore di sangue »; egli non la può considerare come sua dimora ove possa finalmente dire: « qui sono a casa mia »; anzi egli vi si trova nella casa di un *altro*, in una casa *estranea*, dove l'altro ogni giorno si apposta per metterlo alla porta se non paga l'affitto. Parimenti il povero apprende che la sua dimora è qualitativamente opposta alla dimora umana che ha sede nell'*al di là*, nel cielo della ricchezza. (...)

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 138.)

LA TEOLOGIA LETAMAIO DELLA FILOSOFIA

(...) Al lettore che abbia familiarità con l'economia politica non ho bisogno d'assicurare sin da principio che i miei risultati sono stati raggiunti con un'analisi in tutto e per tutto empirica, fondata sopra uno studio critico scrupoloso dell'economia politica. Invece, il recensore ignorante che cerca di nascondere la sua totale ignoranza e la sua povertà di pensiero gettando in faccia al critico positivo un'espressione come questa: « frase utopistica », o altre come le seguenti: « la critica tutta pura, tutta decisa e tutta critica », « la società non soltanto giuridica ma sociale, veramente sociale », « la massa compatta in massa », « i portavoce che portan la voce della massa in massa »; un simile recensore ha ancor da fornire la prima prova che egli abbia qualcosa da dire, oltre che nelle questioni teologiche, che sono affari suoi, anche negli affari di *questo mondo* (...).

Da *Feuerbach* soltanto prende inizio la critica *positiva*, umanistica e naturalistica. Quanto più senza strepito, tanto più sicura, profonda, estesa e duratura è l'efficacia degli scritti di *Feuerbach*, i soli scritti dopo la *Fenomenologia* e la *Logica* di Hegel, in cui sia contenuta un'effettiva rivoluzione teoretica. Il capitolo finale del presente scritto, contenente l'analisi critica della *dialettica* e in generale della filosofia *hegeliana*, ho ritenuto che fosse assolutamente necessario, per contrappormi ai *teologi critici* del nostro tempo che tale lavoro non hanno mai compiuto, dando, del resto, prova di una inevitabile *superficialità*: infatti, anche il teologo *critico* rimane *teologo*, e quindi o deve prender le mosse da determinati presupposti filosofici come da una autorità, oppure sorgendogli un qualche dubbio, durante il processo della critica e attraverso scoperte altrui, sui presupposti filosofici, li accantona vilmente e senza giustificazione, *fa astrazione* da essi, e manifesta in forma ormai soltanto negativa, incosciente e sofistica il suò asservimento ai medesimi insieme col dispetto per questo asservimento (...) la manifesta solo in forma negativa e incosciente in questo modo: in parte ripetendo insistentemente l'assicurazione che la propria critica è una critica *pura*; in parte, cercando se mai di dar l'impressione che la critica abbia ancora a che fare soltanto

con una forma limitata della critica all'infuori di essa — all'incirca quella del secolo XVIII — e con la limitatezza della *massa*, allo scopo di allontanare gli occhi dell'osservatore, così come gli occhi propri, dalla *necessaria* spiegazione della *critica* col suo luogo di nascita — la *dialettica* di Hegel e la filosofia tedesca in generale —, e dal necessario superamento che la critica moderna ha compiuto dei propri limiti e del proprio sviluppo naturale. Infine il teologo critico, qualora vengano fatte alcune scoperte sulla essenza dei suoi propri presupposti filosofici, come quelle *feuerbachiane*, si dà in parte l'aria di averle fatte lui stesso, e si dà quest'aria gettando i risultati di queste scoperte, senza essere in grado di condurli a fondo e presentandoli in forma di *motti*, in faccia agli scrittori ancora presi ai lacci della filosofia; in parte riesce persino a procurarsi la coscienza di essere superiore a quelle scoperte, mentre non ha cercato o non ha potuto nemmeno porre nel loro giusto rapporto quegli elementi della *dialettica* hegeliana di cui rileva ancora la mancanza nella critica della medesima, e che gli vengono offerti in forma non ancora critica perché se ne valga, ma li fa valere in modo nascosto, malizioso e scettico contro quella critica della dialettica hegeliana, facendo, per avventura, valere nella forma ad essa *particolare* e in modo misterioso la categoria della dimostrazione mediatrice contro la categoria della verità positiva che ha inizio da se stessa (...). Il critico teologico trova infatti del tutto naturale che dal lato filosofico si debba *fare* di tutto perché egli possa *chiacchierare* della purezza, della risolutezza, della critica tutta critica, e si crede invero *superatore della filosofia* sol che *senta* in Feuerbach la mancanza di un momento di Hegel, posto che il critico teologico non si inalza dal sentimento alla coscienza, per quanto coltivi pure l'idolatria spiritualistica della « *autocoscienza* » e dello « *spirito* ».

(...) A ben guardare la *critica teologica* non è in ultima analisi che il vertice e la conseguenza, snaturata sino al punto da apparire in forma di una *caricatura teologica*, della vecchia *trascendenza filosofica*, e in particolare di quella *hegeliana*; e ciò nonostante che essa sia stata all'inizio del processo un momento reale dell'avanzamento. Dimostrerò estesamente in altra occasione questa interessante giustizia della storia, questa nemesi storica, che destina pur oggi la teologia, che è sempre stata il luogo putrido della filosofia, a presentare in se stessa la dissoluzione della filosofia, cioè il suo processo di putrefazione. Risulterà invece dall'ulteriore svolgimento del mio scritto sino a che punto le scoperte di *Feuerbach* sull'essenza della filosofia rendessero necessaria tuttora — per lo meno al fine di darne una *prova* — una discussione critica con la dialettica filosofica (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 4-7).

TEOLOGICITÀ DELLA FILOSOFIA HEGELIANA

(...) *Feuerbach* è l'unico che si trovi in un rapporto *serio*, in un rapporto *critico* con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo vere e proprie scoperte: in generale è il vero superatore della vecchia filosofia. La grandezza della sua opera e la semplicità senza chiasso con cui Feuerbach l'ha offerta al mondo, stanno in uno stupefacente contrasto col procedimento inverso degli altri. Il grande contributo di Feuerbach consiste: 1) nell'aver dimostrato che la filosofia non è altro che la religione ridotta in pensieri e svolta col pensiero; e che quindi bisogna parimenti condannarla, essendo una nuova forma, un nuovo modo di presentarsi dell'estraniazione dell'essere umano; 2) nell'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo del rapporto sociale « dell'uomo con l'uomo » parimenti il principio fondamentale della teoria; 3) nell'aver contrapposto alla negazione della negazione, che pretende di essere l'assolutamente positivo, il positivo che riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso. Feuerbach spiega la dialettica hegeliana (e istituisce in tal modo il punto di partenza da ciò che è positivo, da ciò che è certo per via sensibile) nel modo seguente: Hegel prende le mosse dall'estraniazione (logicamente, dall'infinito, dall'universale astratto) della sostanza, dalla astrazione assoluta e fissata; vale a dire, con espressione popolare, dalla religione e dalla teologia. In secondo luogo: egli sopprime l'infinito, e pone l'effettivo, il sensibile, il reale, il finito, il particolare (la filosofia, la soppressione della religione e della teologia). In *terzo luogo*: egli sopprime di nuovo il positivo, e pone di nuovo l'astrazione, l'infinito. Ristabilimento della religione e della teologia. Feuerbach intende quindi la negazione della negazione *unicamente* come la contraddizione della filosofia con se stessa, come la filosofia che afferma la teologia (trascendenza, ecc.), dopo averla negata, affermandola quindi in contrasto con sé stessa. La positività ovvero l'autoaffermazione e l'autoconferma, implicita nella negazione della negazione, viene intesa come una positività non ancora sicura di se stessa, e quindi viziata dal suo opposto, dubitosa di se stessa e quindi bisognosa di dimostrazione, incapace com'è di dimostrarsi da sé con la propria esistenza, come una positività non confessata; e perciò ad essa viene contrapposta direttamente ed immediatamente la positività che è fondata su se stessa ed è certa per la via dei sensi.

Ma Hegel, concependo la negazione della negazione — in base alla relazione positiva ivi implicita — come l'unico e vero positivo, e in base alla relazione negativa pur ivi implicita, come l'unico atto vero, come l'atto con cui ogni essere attua se stesso, non ha trovato altro che l'espressione *astratta, logica, speculativa* per il movimento della storia, che non è ancora la storia *reale* dell'uomo come soggetto presupposto, ma è soltanto l'*atto di generazione* dell'uomo, la *storia dell'origine* dell'uomo.

Noi spiegheremo tanto la forma astratta di questo movimento quanto la differenza che questo movimento presenta in Hegel, in contrasto con la critica moderna, rispetto allo stesso processo nell'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach; o meglio spiegheremo la forma *critica* di questo movimento, che in Hegel è ancora non critico (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 160-162).

UTILITÀ DELLA FENOMENOLOGIA HEGELIANA

(...) L'appropriazione delle forze essenziali dell'uomo, diventate oggetti e oggetti estranei, è dunque prima di tutto solo un'*appropriazione* che ha luogo nella *coscienza*, nel *pensiero puro*, cioè nell'*astrazione*, è l'appropriazione di questi oggetti come *idee* e *movimenti ideali*: perciò già nella *Fenomenologia*, ad onta del suo aspetto del tutto negativo e critico, e nonostante che vi sia realmente contenuta la critica, spesso anticipatrice dell'ulteriore svolgimento, è latente, ed è presente come germe, come potenza, come un segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimenti acritico delle opere successive di Hegel, questa dissoluzione e restaurazione filosofica dell'empirismo presente. *In secondo luogo*, la rivendicazione del mondo oggettivo in favore dell'uomo — per esempio, la conoscenza che la coscienza *sensibile* non è una coscienza *astrattamente* sensibile, ma una coscienza *umanamente* sensibile, che la religione, la ricchezza, ecc. non sono che la realtà estraniata dell'oggettivazione *umana*, delle forze essenziali umane nate per operare, e quindi non sono che la via d'accesso alla vera realtà umana — questa appropriazione, o l'intendimento di questo processo, appare quindi ad Hegel in modo tale che la *sensibilità*, la *religione*, il potere statale, ecc., sono enti spirituali — e infatti solo lo *spirito* è la vera *essenza* dell'uomo e la vera forma dello spirito è lo spirito pensante, lo spirito logico, speculativo. L'*umanità* della natura e della natura prodotta dalla storia, dei prodotti dell'uomo, si manifesta nel fatto che essi sono *prodotti* dello spirito astratto e dunque, in quanto momenti *spirituali*, sono *enti ideali*. La *Fenomenologia* è perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa, e mistificatrice; ma nella misura in cui essa tien ferma l'*estraniazione* dell'uomo — anche se l'uomo vi appare soltanto nella forma dello spirito —, *tutti* gli elementi della critica si trovano in essa nascosti e spesso già *preparati* ed *elaborati* in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel. La « coscienza infelice », la « coscienza nobile », la lotta fra la coscienza nobile e quella ignobile, ecc., questi singoli capitoli contengono gli elementi *critici* — se pure ancora in una forma estraniata — di interi settori, come la religione, lo stato, la vita civile, ecc. (...). L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio motore e generatore — sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro. Il comportamento *reale*, attivo dell'uomo con se stesso come essere che appartiene ad una specie, o la attuazione di sé come essere reale appartenente ad una specie, cioè come essere umano, è possibile soltanto quando egli esplica realmente tutte le *forze* proprie della sua *specie* — ciò che di nuovo è possibile soltanto attraverso l'opera collettiva dell'uomo, cioè solo come risultato della storia —, e si riferisce ad esse come a oggetti, ciò che anzitutto è possibile di nuovo soltanto nella forma dell'estraniazione (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 165-167).

MISTIFICAZIONI E VERITÀ DELLA FILOSOFIA HEGELIANA

[*Nella Fenomenologia hegeliana*] l'uomo autocosciente, in quanto ha riconosciuto e soppresso il mondo spirituale — o l'esistenza universale spirituale del suo mondo — come alienazione di se stesso, pur tuttavia lo riconferma in questa forma alienata e lo fa passare come la sua vera esistenza, lo ricostituisce, pretende di essere *presso di sé nel suo essere altro come tale*; e quindi dopo aver soppresso, ad esempio, la religione, dopo aver riconosciuto la religione come un prodotto della alienazione di sé, si trova tuttavia riconfermato nella *religione come religione*. Qui *è* la radice del *falso* positivismo di Hegel o del suo criticismo solo *apparente*; è ciò che Feuerbach indica come la posizione, la negazione e la ricostituzione della religione o della teologia, ma che conviene intendere in un modo più generale (...). Se io della religione so che è l'autocoscienza umana *alienata*, so dunque che in essa come religione è confermata non la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza alienata. E allora so che la mia autocoscienza, in quanto appartenente a se stessa, alla propria essenza, è confermata non nella religione, ma piuttosto nella religione *annullata*, *soppressa*. In Hegel la negazione della negazione non è pertanto la conferma dell'essere vero, raggiunta appunto mediante la negazione dell'essere apparente, ma è la conferma dell'essere apparente o dell'essere estraniato a se stesso nella sua negazione, o la negazione di questo essere apparente come essere oggettivo dimorante fuori dell'uomo e da lui indipendente, e il suo trasferimento nel soggetto. Una funzione particolare ha quindi la *soppressione*, dove la *negazione* e la conservazione, l'affermazione, sono connesse (...).

[*In Hegel*] (...) la *qualità* soppressa è uguale a *quantità*, la quantità soppressa è uguale a *misura*, la misura soppressa è uguale ad *essenza*, l'essenza soppressa è uguale a *fenomeno*, il fenomeno soppresso è uguale a *realtà*, la realtà soppressa è uguale a *concetto*, il concetto soppresso è uguale ad *oggettività*, l'oggettività soppressa è uguale a *idea assoluta*, l'idea assoluta soppressa è uguale a *natura*. La natura soppressa è uguale a *spirito soggettivo*, lo spirito soggettivo soppresso è uguale a *spirito soggettivo etico*, lo spirito etico soppresso è uguale ad *arte*, l'arte soppressa è uguale a *religione*, la religione soppressa è uguale a *sapere assoluto*.

Da una parte, questa soppressione è una soppressione dell'ente pensato, e quindi la proprietà privata *pensata* si sopprime nel *pensiero* della morale.

E poiché il pensiero si figura di essere immediatamente l'altro di se stesso, la *realtà sensibile*, e quindi la sua azione ha per lui anche il valore di azione *reale sensibile*, questa soppressione nel pensiero, che lascia sopravvivere il suo oggetto nella realtà, crede di avere superato l'oggetto realmente, e d'altra parte questo oggetto, essendo diventato ormai per essa un momento ideale, ha per essa anche nella sua realtà valore di un'autoconferma di se stessa, di una autoconferma dell'autocoscienza, dell'astrazione.

Perciò, da un lato, l'esistenza che Hegel *sopprime* nella filosofia, non è la religione *reale*, lo stato *reale*, la natura *reale*, ma la religione stessa già come un oggetto del sapere, cioè la *dogmatica* (...).

Bisogna ora cogliere i momenti positivi della dialettica hegeliana nell'ambito della determinazione dell'estraniazione.

a) La *soppressione* come movimento oggettivo che *revoca riportandola a sé* l'alienazione. È questo, espresso entro l'estraniazione, il modo d'intendere l'*appropriazione* dell'essere oggettivo attraverso la soppressione della sua estraniazione, il modo estraniato d'intendere l'*oggettivazione reale* dell'uomo, l'appropriazione reale del suo essere oggettivo attraverso l'annullamento della determinazione *estraniata* del mondo oggettivo, cioè attraverso la sua soppressione, nella sua esistenza estraniata: così l'ateismo è, in quanto soppressione di Dio, il divenire dell'umanismo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, cioè è il divenire dell'umanismo pratico; o in altre parole l'ateismo è l'umanismo mediato con se stesso dalla soppressione della religione, il comunismo è l'umanismo mediato con se stesso dalla soppressione della proprietà privata. Solo attraverso la soppressione di questa mediazione, che però è un presupposto necessario, si forma l'umanismo che ha inizio positivamente da se stesso, l'umanismo *positivo*.

Ma l'ateismo e il comunismo non sono una fuga, una astrazione, una perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo, delle sue forze essenziali venute all'oggettività, non sono una povertà che ritorna alla semplicità non naturale, non sviluppata. Anzi essi sono soltanto il divenire reale, la realizzazione divenuta reale per l'uomo del suo essere e del suo essere come essere reale.

Così Hegel, intendendo il senso positivo della negazione riferita a se stessa — se pure a sua volta in modo estraniato —, intende gli atti con cui l'uomo si estrania da se stesso, aliena il proprio essere, e vien meno alla propria oggettivazione e alla propria realizzazione, come un atto con cui conquista se stesso, muta il proprio essere, si fa oggettivo e reale. In breve, egli intende — entro l'astrazione — il lavoro come l'atto con cui l'uomo *produce se stesso*, e intende il rapporto dell'uomo a se stesso come rapporto ad essere estraneo e l'attuazione di sé come attuazione di un essere estraneo, come la *coscienza della specie* e la *vita della specie*, in divenire (...).

(Da Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 176-181).

b) *Appunti parigini del 1844 su James Mill*

Fra i lavori preparatori ai Manoscritti economico-filosofici — *studio accurato di* classici *dell'economia politica borghese come J. B. Say, Smith, Ricardo, James Mill, Mac Culloch, Boisguillebert, di cui vengono stesi estratti non di rado arricchiti da annotazioni critiche — trova posto, nei quaderni marxiani del '44, il commento all'opera di James Mill (1773-1836)* [1].

In questi appunti parigini *Marx inizia quella disputa con Mill che proseguirà in* Per la critica dell'economia politica *e nella* Storia delle teorie economiche. « *Il rapporto merce-denaro; il denaro come intermediario dello scambio; il problema complesso — più complesso evidentemente di quanto non appaia qui, dove viene preso nei suoi termini generalmente umani, come "giudizio dell'economia sulla moralità di un uomo" —, il problema, dicevamo del* credito, *della Banca, del capitale finanziario; il senso pratico dei concetti di alienazione e di reificazione; il senso*

[1] Come nota Mario Tronti nell'*Introduzione* a K. Marx *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963, ove sono tradotti anche questi *Appunti su James Mill*, « James Mill, insieme a Mac Culloch e — secondo Schumpeter — insieme a West e De Quincey, rappresenta il nucleo centrale della scuola di Ricardo, i ricardiani cosidetti "ortodossi". Autore della *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829), esponente ufficiale della teoria benthamiana dello Stato, autore della monumentale *History of British India* (1817), che raggiunse, postuma, i dieci volumi, J. Mill va ricordato qui per le sue due opere di economia: *Commerce Defended* (1808) e *Elements of Political Economy* (1821, I ediz.). In *Commerce Defended*, viene sviluppata organicamente e per la prima volta — secondo Dobb — quella *legge degli sbocchi* che viene di solito attribuita a J. B. Say e che comunque ricorre in molti scritti della scuola ricardiana. I *Principi di economia politica* costituiscono a loro volta "un modello che doveva servire di esempio a molte trattazioni posteriori e che costituì il prototipo del trattato di economia". Venne considerato in Inghilterra il "Manuale degli economisti" » (cfr. op. cit., pp. XXIV-XXV).

teorico della proprietà privata e del lavoro; la pura e semplice apparenza del rapporto sociale umano dentro la realtà del rapporto capitalistico di produzione e di scambio. Questi sono i principali temi di questo scritto del '44: ed è la problematica dei Manoscritti economico-filosofici, *di cui ritroviamo qui la stessa terminologia, la stessa passione teorica e pratica insieme, lo stesso oggetto polemico, che è la realtà pratica della società borghese moderna, vista attraverso lo specchio deformante dell'economia politica teorica* » (2).

In questi appunti su Mill *il collegamento con la* Fenomenologia *hegeliana avviene più sul tema del* riconoscimento *che a proposito della disarticolazione dell'*alienazione *dall'*oggettivazione, *come accade nei* Manoscritti economico-filosofici. *Si tratta di una suggestiva trasposizione sul concreto piano della realtà socio-economica della radice stessa di quella* dialettica servo-padrone *che Hegel descriveva nella* figura *dell'*Autocoscienza. *Per Hegel il* desiderio *che caratterizza essenzialmente l'uomo non è — come per l'animale — il desiderio di autoconservazione bensì il* desiderio di riconoscimento *da parte dell'altro uomo. È proprio per essere* riconosciuto *in quanto tale che l'uomo ingaggia quella* lotta per la vita e per la morte *con l'altro uomo il cui esito dà luogo alla divisione dell'umanità primordiale in* servi *e* padroni (3). *Il tema della* lotta per la vita e per la morte *è strettamente legato — nella* Fenomenologia *— a quello, fondamentale, della* duplicazione della autocoscienza, *i cui poli opposti entrano in dialettica appunto per il reciproco* riconoscimento. *In altre parole, l'umanità* riconosciuta *dell'uomo ha il proprio fondamento nell'*altro (*uomo*). *Senza questa radicale fondazione nell'*altro, *l'uomo non è tale. È proprio da questa ben nota affermazione hegeliana che pare muovere Marx per denunciare l'alienazione di chi vive nella società capitalistica in cui il* riconoscimento *dell'uomo non è fondato sull'*altro *uomo ma sul* credito *di cui l'uomo gode, e in cui il* valore *su cui si misura l'umanità non è più l'uomo stesso ma quel* totalmente altro *dall'uomo che è il* denaro. *Come si vede, si tratta di pagine che integrano suggestivamente il frammento* sul denaro *dei* Manoscritti economico-filosofici *in cui appunto il denaro si presenta come la disumana* mediazione *fra l'uomo ed i suoi stessi* desideri *e quindi i desideri degli altri uomini. Nella società industriale-capitalistica sviluppata, la modalità tipica dell'alienazione religiosa — l'estraneazione del* sé *nell'*altro da sé *— si presenta generalizzata — a livello economico-lavorativo — come totale* cosificazione *(reificazione): « il nostro proprio prodotto si è eretto indipendente di fronte a noi; esso sembrava nostra proprietà, ma in realtà siamo noi sua proprietà (...). L'unico linguaggio comprensibile che parliamo fra noi è quello che i nostri*

(2) Cfr. idem *Introduzione* di Mario Tronti, p. XXVI.

(3) Per una più analitica esposizione di questa dialettica cfr. L. Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, La Goliardica 1969, p. 114 ss., e la nota n. 7 del precedente paragrafo.

oggetti parlano fra loro (...). Il nostro valore reciproco *è per noi il valore dei nostri reciproci oggetti. Dunque l'uomo stesso è reciprocamente per noi* senza valore ». *In queste pagine marxiane — che sono state date quasi per intero data la loro eccezionale importanza — sovente la religione non è neppure nominata, ma, come qualche pagina del* Capitale *renderà esplicito, è chiaro che la sovrastrutturale alienazione religiosa deve la sua persistenza nella società capitalistica* reificata *proprio a quella universale — e strutturale —* cosificazione *di cui Marx intraprende l'analisi — e la denuncia — proprio in queste pagine, che pertanto costituiscono il suggestivo preludio di quelle dedicate dal* libro primo *del* Capitale *al* feticismo della merce. *Ma in questi appunti su James Mill è presente — insieme ad un chiaro collegamento ai termini ed alla tematica dei* Manoscritti *— anche una anticipazione dei* Grundrisse *ed essa riguarda proprio la religione. La* mediazione *alienante attuata dal denaro fra uomo e uomo è qui infatti denunciata mediante quel paragone con la religiosa concezione alienata della* mediazione di Cristo *fra l'uomo e dio che non a caso — assieme alla tematica dell'*alienazione *ed alla ripresa dell'interesse per la logica hegeliana — verrà riproposto proprio nei* Grundrisse.

IL DANARO COME CRISTO

(...) La essenza del denaro non è il fatto che in esso viene estraniata la proprietà, ma il fatto che viene alienato il movimento o l'*attività mediatrice*, l'atto *umano*, sociale, in cui i prodotti dell'uomo si integrano scambievolmente, il fatto che la proprietà di una *cosa materiale* esterna all'uomo, diventa proprietà del denaro. Poiché l'uomo aliena questa attività mediatrice stessa, egli è qui solo come attività umana smarrita, disumanata; la *relazione* stessa delle cose, l'operazione umana con le cose, diventa l'operazione di una essenza esterna all'uomo e superiore all'uomo. Dovrebbe essere l'uomo stesso l'intermediario per l'uomo; e invece, attraverso questo *intermediario esterno*, l'uomo guarda alla sua volontà, alla sua attività, al suo rapporto con gli altri, come a una potenza indipendente da lui e dagli altri. La sua schiavitù raggiunge il massimo. Questo *intermediario* diventa un *vero dio*, poiché l'intermediario è la *vera potenza* su ciò, con cui egli mi media. Il suo culto diventa fine a se stesso. Gli oggetti, una volta separati da questo intermediario, hanno perduto il loro valore. E dunque, soltanto in quanto lo *rappresentano*, essi hanno valore, sebbene in origine sembrava il contrario: che esso avesse valore, soltanto in quanto li rappresentava. Questo rovesciamento del rapporto originario è necessario. L'*intermediario* è cioè l'*essenza* smarrita, estraniata della proprietà privata, la proprietà privata *espropriata*, fatta esterna a se stessa; ed è la *mediazione estraniata* della

produzione umana con la produzione umana, l'attività *alienata* del genere dell'uomo. Tutte le qualità che spettano all'uomo nella produzione di questa attività, vengono trasferite a questo intermediario. L'uomo dunque, separato da questo intermediario, diventa tanto più povero come uomo, quanto questo intermediario diventa più ricco. Cristo *rappresenta* in origine: 1) l'uomo di fronte a Dio, 2) Dio di fronte all'uomo, 3) l'uomo di fronte all'uomo.

Così il *denaro* rappresenta all'origine nel suo concetto: 1) la proprietà privata dinanzi alla società, 2) la società dinanzi alla proprietà privata, 3) la proprietà privata dinanzi alla proprietà privata. Ma Cristo è il Dio *alienato* e l'uomo *alienato*. Dio ha più valore solo in quanto Cristo, l'uomo ha più valore solo in quanto rappresenta Cristo, così è per il denaro. Perché la proprietà privata deve procedere nel sistema monetario? Perché l'uomo come essere socievole deve procedere allo *scambio* e perché lo scambio — sotto il presupposto della proprietà privata — deve procedere al valore. Il movimento che media cioè lo scambio fra gli uomini non è movimento umano, sociale, non è *rapporto umano*; è l'*astratto rapporto* della proprietà privata con la proprietà privata, e questo astratto rapporto è il *valore*, la cui esistenza effettiva come valore è soltanto il *denaro*. Perché nello scambio gli uomini non stanno l'uno in rapporto all'altro in quanto uomini: ecco perché la *cosa* perde il significato di proprietà umana, personale. Il rapporto sociale della proprietà privata con la proprietà privata è già un rapporto in cui la proprietà privata è alienata a se stessa. L'esistenza in sé di questo rapporto, il denaro, è perciò l'espropriazione della proprietà privata, l'astrazione dalla sua *specifica*, personale natura (...).

(Da Karl Marx *Appunti parigini del 1844-45 su James Mill* in Karl Marx *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963, pp. 6-8).

L'INFAMIA DELLA VALUTAZIONE DELL'UOMO MEDIANTE IL DENARO

(...) L'esistenza *personale* del denaro in quanto denaro, — e non solo in quanto interno, nascosto riflesso rapporto di socievolezza o rapporto professionale delle merci fra loro — questa tendenza corrisponde tanto più all'essenza del denaro, quanto più astratta essa è, quanto meno *naturale* (natürliches) è il suo rapporto con le altre merci, quanto più essa appare come prodotto e pure di nuovo come non-prodotto dell'uomo, quanto meno *primordiale* (naturwüchsiger) è lo stato della sua esistenza, quanto più è prodotta dall'uomo, o, in termini economici, quanto più grandemente è rovesciato il rapporto del suo *valore come denaro* col valore di scambio o valore di denaro del materiale, in cui essa esiste. Perciò la *carta-moneta* e il numero delle *rappresentanze cartacee del denaro* (come cambiali, mandati, obbligazioni, ecc.), è l'esistenza *più perfetta* del *denaro in quanto denaro* e un momento necessario nel suo processo di sviluppo. Nel *Credito*, la cui espressione più completa è la *Banca*, sembra che il potere della potenza materiale, estranea, sia spezzato, che il rapporto dell'autoestraniazione sia superato e l'uomo sia di nuovo in relazione umana con l'uomo. I *Sansimonisti*, ingannati da questa *apparenza*, considerano lo sviluppo del denaro, lettere di cambiale, carta-moneta, rappresentanze cartacee del denaro, credito, banca come un graduale superamento della separazione dell'uomo dalle cose, del capitale dal lavoro, della proprietà privata dal danaro e del danaro dall'uomo; quindi della separazione dell'uomo dall'uomo. L'organizzazione delle *banche* è quindi il loro ideale. Ma questo superamento dell'estraniazione, questo *ritorno* dell'uomo a se stesso e all'altro uomo è solo un'*apparenza*; esso è in realtà un'autoestraniazione, una disumanizzazione tanto *più totale* e tanto *più infame*, in quanto il suo elemento non è più merce, metallo, carta, ma l'esistenza *morale*, l'esistenza *sociale*, l'*interno* del petto umano stesso; in quanto esso sotto l'apparenza della *fiducia* dell'uomo verso l'uomo è la più alta *sfiducia* e la più perfetta alienazione. Che cosa infatti costituisce l'essenza del *credito*? Prescindiamo qui del tutto dal *contenuto* del credito, che è di nuovo il denaro. Prescindiamo dunque dal *contenuto* di questa fiducia, per cui un uomo arriva al *riconoscimento* dell'altro uomo per il fatto che anticipa a lui dei valori e — nel caso migliore, quando non si fa pagare il credito, quando cioè non è un usuraio — dà fiducia al suo prossimo per il fatto che non è un ladro, ma un « buon » uomo. Per un « buon » uomo qui chi ha fiducia intende come Shylock un uomo « pagabile ». Il credito è pensabile sotto due rapporti e sotto due diverse condizioni. I due rapporti sono: primo, un ricco fa credito a un povero che egli ritiene operoso e dabbene. Questa maniera di credito appartiene alla parte romantica, sentimentale dell'economia politica, ai suoi travimenti, eccessi, *eccezioni*, non alla *regola*. Eppure la stessa eccezione, concessa questa possibilità romantica, presuppone che la vita del povero e il suo talento, la sua attività valga al ricco come garanzia di restituzione del denaro prestato. Cioè dunque tutte le virtù sociali del povero, il contenuto della sua attività umana, la sua stessa esistenza, rappresentano per il ricco il rimborso del suo capitale con gli abituali interessi. La morte del povero è per il creditore il caso peggiore. Essa è insieme la morte del suo capitale e del suo interesse. Si pensi a tutta l'infamia che c'è nella *valutazione* di un uomo *per mezzo del denaro*, come accade nei rapporti di credito. Va da sé che il creditore, oltre alle garanzie *morali*, possiede anche le garanzie dell'obbligazione *giuridica* e ancora garanzie più o meno *reali*. Ora, se colui al quale viene fatto credito è esso stesso ricco, il *credito* viene innalzato a *mediatore* che facilita lo scambio, cioè esso è

il *denaro* stesso in una forma del tutto ideale. Il *credito* è il giudizio *dell'economia* sulla moralità di un uomo. Nel credito, al posto del metallo o della carta, l'*uomo stesso* è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto *esistenza* di un capitale e del suo interesse. Il *medium* dello scambio si è dunque veramente riportato e trasferito dalla sua figura materiale nell'uomo, ma solo perché l'uomo stesso si è trasferito fuori di sé ed è diventato egli stesso una figura materiale. Entro il rapporto di credito, non è il denaro che viene superato nell'uomo, ma è l'uomo stesso che viene trasformato in denaro, ossia il denaro si è *personificato* nell'uomo. La *persona umana*, la *morale* umana è diventata essa stessa articolo di commercio, un *materiale* per l'esistenza del denaro. Non più moneta e carta, ma la mia propria personale esistenza, la mia carne e sangue, le mie virtù socievoli, il mio valore, sono la materia, il corpo dello *spirito del denaro*. Il credito distingue il valore del denaro non più in denaro, ma in carne umana e in cuore umano. Dentro un falso sistema, ogni progresso è il più alto regresso, ogni inconseguenza è l'estrema conseguenza dell'infamia. Entro il sistema del credito, sotto l'apparenza del più alto riconoscimento economico dell'uomo, si conferma in due modi la natura estraniata dell'uomo stesso. 1) L'antagonismo tra capitalista ed operaio, tra capitalista grande e piccolo, diventa ancora più grande, poiché il credito viene dato solo a chi già ha, e costituisce quindi nuove possibilità di accumulazione per i ricchi; mentre il povero, nel casuale gradimento e giudizio del ricco su di lui, vede affermata o negata l'*intera* sua esistenza, che viene a dipendere interamente da questo caso. 2) Questa diffidenza, questa simulazione, questa ipocrisia reciproca, viene spinta sino al punto che si aggiunge a chi è privo di credito, oltre il semplice giudizio che egli è povero, anche il giudizio morale che egli non possiede fiducia, non possiede riconoscimento, e dunque è un paria della società, un uomo spregevole; e il povero, oltre alle sue privazioni, ha anche l'umiliazione e l'umiliante *richiesta* di credito presso il ricco. 3) Per questa esistenza del tutto *ideale* del denaro, la *falsificazione di monete* non può essere intrapresa dall'uomo su nessun'altra materia che non sia la sua propria persona, ed egli per fare di se stesso una falsa moneta deve carpire con inganno il credito, deve mentire ecc., e questo rapporto di credito — tanto da parte di chi dà la fiducia, come da parte di chi la riceve — diventa oggetto di commercio, oggetto di reciproco inganno, di reciproco abuso. Qui si mostra in modo più che evidente come la *sfiducia* sia la base di questa fiducia economica; il ponderare con diffidenza se il credito deve essere o non concesso; lo spiare i segreti e la vita privata di chi chiede il credito; lo svelare disagi momentanei per piombare su un rivale con improvvisi scossoni del suo credito, ecc. Tutto il sistema della bancarotta, le imprese fittizie, ecc... Nel *credito pubblico di Stato* lo Stato ha del tutto la medesima posizione che sopra ha l'uomo... Nel gioco con i valori di Stato, si mostra come esso

sia diventato un giocattolo nelle mani dei commercianti. 4) Il *sistema di credito* ha infine il suo compimento nella *banca*. La creazione dei banchieri, il dominio dello Stato da parte della banca, la concentrazione del potere in queste mani, questo *Areopago* economico della nazione, è il degno perfezionamento del denaro. Nel sistema di credito il *riconoscimento morale di un uomo*, come la *fiducia nello Stato* ecc., assume la forma del *credito*; si svela così il segreto e si mostra per quello che realmente è, la menzogna del riconoscimento morale, l'infamia *immorale* di questa moralità, l'ipocrisia e l'egoismo che c'è in quella fiducia dello Stato.

Entro la produzione stessa, lo *scambio* tanto dell'attività umana, come anche dei prodotti umani l'uno con l'altro (Gattungstätigkeit) è uguale all'*attività del genere*, e allo spirito del genere, la cui esistenza reale, cosciente e vera è l'attività *sociale* e il godimento *sociale*. Poiché l'essenza *umana* è la *vera comunità* degli uomini, manifestando la loro *essenza* gli uomini *creano*, producono la *comunità* umana, l'essenza sociale, che non è una potenza universale-astratta, contrapposta al singolo individuo, ma è l'essenza di ciascun individuo, la sua propria attività, la sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza. Non dalla riflessione ha origine cioè quella *vera comunità*; anzi essa appare prodotta dal *bisogno* e dall'*egoismo* degli individui, dalla immediata manifestazione della loro stessa esistenza. Non dipende dagli uomini che questa comunità sia o non sia; ma finché l'uomo non si riconosce come uomo, finché non ha organizzato umanamente il mondo, questa comunità appare sotto la forma dell'*estraniazione*. Perché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a se stesso. E gli uomini *sono* questo essere estraniato non astrattamente, ma come individui reali, viventi, particolari. Come sono gli uomini, così è l'essenza umana. È dunque tutta una cosa: se l'*uomo* è estraniato a se stesso, la *società* di questo uomo estraniato è la caricatura della sua *reale comunità*, della sua vera vita generica; e dunque la sua attività appare a lui come tormento, la sua propria creazione come potenza estranea, la sua ricchezza come miseria; il *vincolo sostanziale* (Wesensband) che lo lega all'altro uomo appare a lui come un vincolo casuale (unwesentliches Band) e invece la separazione dall'altro uomo come la sua vera esistenza; la sua vita appare come sacrificio della vita, la realizzazione della sua natura come privazione della natura, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come potere dell'oggetto su di lui; da signore che era del suo prodotto appare come servo di questo prodotto.

Ora, quella che è la *comunità* dell'uomo, ossia la natura *umana* che in essa si manifesta, la reciproca integrazione nella vita del genere, nella vera vita umana, l'economia politica la comprende sotto la forma dello *scambio* e del *commercio*. La *società* — dice Destutt de Tracy — è una *serie di reciproci scambi*. Essa è proprio questo movimento di reci-

proca *integrazione*. La *società* — dice Adam Smith — è una *società commerciale*. Ciascuno dei suoi membri è un *commerciante*.

Si vede qui come l'economia politica *fissa* la *forma estraniata* delle relazioni sociali come la forma *naturale* (wesentliche) e *originaria* e corrispondente alla destinazione umana.

L'economia politica — come il movimento reale — parte dal *rapporto dell'uomo con l'uomo,* in quanto rapporto del *proprietario privato col proprietario privato*. Se l'uomo viene presupposto come *proprietario privato*, cioè come possessore esclusivo, che attraverso questo esclusivo possesso afferma la sua personalità ed entra in un rapporto nello stesso tempo di distinzione e di relazione con l'altro uomo, se la proprietà privata è la sua esistenza personale, distintiva e perciò la sua esistenza naturale, dunque la *perdita* o il *trasferimento* della proprietà privata è l'*espropriazione* dell'*uomo* stesso insieme alla *proprietà privata*. Fermiamoci a quest'ultima determinazione. Se io lascio la mia proprietà privata a un altro, essa cessa di essere *mia*; diventa una cosa indipendente da me, che sta *fuori* del mio ambito, una cosa a me *estranea*. Io *esproprio* dunque la mia proprietà privata. La pongo rispetto a me come proprietà privata *espropriata*. Ma se la esproprio solo rispetto a me, la pongo solo come cosa *espropriata* in generale, sopprimo solo il mio *personale* rapporto con essa, la restituisco alle forze *elementari della natura*. Essa diventa *proprietà privata* espropriata, solo perché cessa di essere proprietà privata *mia*, senza cessare di essere *proprietà privata* in generale; cioè perché essa entra con un *altro uomo* al di fuori di me nello stesso rapporto in cui era con me, in una parola, perché diventa la *proprietà privata* di un *altro* uomo. Ora, eccettuato il caso della *violenza*, come arrivo io ad espropriare la *mia* proprietà privata in favore di un altro uomo? L'economia politica giustamente risponde: per *necessità*, per *bisogno*. L'altro uomo è anch'esso proprietario privato, ma di un'*altra cosa*, di cui io non posso e non voglio fare a meno; una cosa che appare a me come un *bisogno* per il compimento della mia essenza.

Il vincolo, che riferisce l'uno all'altro i due proprietari privati, è la *natura specifica dell'oggetto*, la materia della loro proprietà privata. Il desiderio di questi due oggetti, cioè il bisogno di essi, indica a ciascuno dei proprietari privati e porta alla sua coscienza il fatto che, oltre alla proprietà privata, egli ha ancora un altro rapporto *sostanziale* con gli oggetti; e che egli non è quell'essere particolare che si crede, ma un ente *totale* i cui bisogni stanno in rapporto di *intima* proprietà anche con le produzioni del lavoro dell'altro. Infatti, il bisogno di una cosa è la prova più evidente e irrefutabile che questa cosa appartiene al *mio* essere, che il suo essere per me, la sua *proprietà*, è la proprietà, la particolarità del mio essere. I due propietari privati sono spinti dunque a rinunciare alla loro proprietà privata, ma a rinunciarvi in modo che nello stesso tempo essi sanzionano la proprietà privata; ossia essi sono spinti a rinunciare alla proprietà privata entro il rapporto della proprietà privata stessa. Ciascuno dunque espropria in favore dell'altro una parte della proprietà privata.

La relazione *sociale*, il rapporto sociale dei due proprietari privati è la *reciprocità* dell'*espropriazione,* il rapporto dell'espropriazione posto da due parti, ossia l'*espropriazione* come rapporto di due proprietari privati, mentre nella proprietà privata semplice l'espropriazione ha luogo unilateralmente, solo rispetto a sé.

Lo *scambio*, ossia il *commercio*, è dunque l'attività sociale, l'attività generica, la comunità, il traffico sociale, l'integrazione degli uomini che si svolge entro la *proprietà privata*, e perciò è l'attività generica esteriore, *estraniata*. Proprio perciò esso appare come commercio. Proprio perciò esso è l'opposto del rapporto *sociale*.

Nella reciproca espropriazione o estraniazione della proprietà privata, la *proprietà privata* stessa è caduta nella determinazione di proprietà privata *espropriata*. In primo luogo, ha cessato di essere il prodotto del lavoro, l'esclusiva, distintiva personalità del suo possessore, in quanto questi lo ha alienato; il prodotto si è allontanato da chi lo ha prodotto e ha acquistato un significato personale per chi *non* lo ha prodotto: esso ha perduto il suo significato personale per il possessore. In secondo luogo, essa viene riferita a un'altra proprietà privata, viene equiparata a questa. Al suo posto è subentrata una proprietà privata di *altra* natura, e essa stessa ha preso il posto di una proprietà privata di *altra* natura. Da ambo le parti dunque la proprietà privata appare come rappresentante di una proprietà privata di altra natura, come l'*eguale* di un altro prodotto di natura; e ambedue le parti si riferiscono l'una all'altra, per il fatto che ciascuna rappresenta l'esistenza del suo *altro;* e ambedue si riferiscono reciprocamente l'una all'altra come *sostituti* di loro stessi e del loro altro. L'esistenza della proprietà privata come tale diventa un *surrogato* (Ersatz), un *equivalente*. Al posto della sua immediata unità con se stessa non c'è più che una relazione con un *altro*. In quanto *equivalente*, la sua esistenza non è più la sua particolare esistenza. È diventata *valore* e immediatamente *valore di scambio*. La sua esistenza come *valore* è una determinazione diversa dalla sua esistenza immediata, una determinazione estranea alla sua natura specifica, una determinazione *estraniata* di *se stessa*: è solo la sua esistenza relativa.

Come ora questo valore si determina e come si cambia in prezzo è da sviluppare altrove.

(Da Karl Marx *Appunti parigini del 1844-45 su James Mill* in Karl Marx *Scritti inediti di economia politica*; Editori Riuniti 1963, pp. 9-17).

IL RICONOSCIMENTO ESTRANIATO

(...) L'uomo — questo è il fondamentale presupposto della proprietà privata — produce solo per *possedere*. Lo scopo della produzione

è il *possesso*. Ma la produzione non ha questo solo scopo *utile*; ha uno scopo egoistico; l'uomo — allo stato selvaggio, barbarico — ha per sé la misura della sua produzione nell'*estensione* dei suoi immediati bisogni, il cui contenuto è *immediatamente* lo stesso oggetto prodotto.

L'uomo produce perciò in questo stato *non più* di quanto ha bisogno. *Il limite del suo bisogno* è *il limite della sua produzione.* Domanda e offerta si coprono esattamente. La sua produzione è *misurata* dal suo bisogno. In questo caso non ha luogo scambio, ovvero esso si riduce allo scambio del suo lavoro col prodotto del suo lavoro, e questo scambio è la forma latente (il germe) dello scambio effettivo.

Non appena troviamo lo scambio, troviamo anche la produzione che supera i limiti immediati del bisogno. Questa sovrapproduzione non è però un sollevarsi sopra il bisogno egoistico. È piuttosto solo una maniera *mediata* di soddisfare un bisogno, che trova la sua oggettivazione non più immediatamente in *questa* produzione, ma nella produzione di un altro. La produzione diventa *fonte di guadagno*, lavoro industriale. Mentre dunque nel primo caso il bisogno è la misura della produzione, nel secondo caso è la produzione o piuttosto il *possesso del prodotto* che è la misura per il soddisfacimento dei bisogni.

Io ho prodotto per me e non per te, come tu hai prodotto per te e non per me. Il risultato della mia produzione è tanto poco in relazione con te, quanto il risultato della tua produzione è in relazione con me. Cioè la nostra produzione non è produzione dell'uomo per l'uomo in quanto uomo, ossia non è produzione *sociale*. In quanto uomo, nessuno di noi ha una relazione di godimento col prodotto dell'altro. In quanto uomini noi non esistiamo per le nostre scambievoli produzioni. Il nostro scambio può anche non essere il movimento mediatore, in base a cui verrebbe confermato che il mio prodotto è per te, poiché esso è una *oggettivazione* del tuo proprio essere, del tuo bisogno. Poiché non è l'*essere dell'uomo* il vincolo che unisce fra loro le nostre produzioni. Lo scambio può solo mettere in movimento, può solo sanzionare la *natura del rapporto* che ciascuno di noi ha con il suo proprio prodotto e dunque con la produzione dell'altro. Ciascuno di noi vede nel suo prodotto solo l'oggettivazione del suo *proprio* interesse personale, e dunque nel prodotto dell'altro l'oggettivazione di un *altro* interesse personale, estraneo e indipendente dal proprio.

Tu hai certamente in quanto uomo un rapporto umano con il mio prodotto; tu hai il *bisogno* del mio prodotto. Esso esiste per te come oggetto del tuo desiderio, del tuo volere. Ma il tuo bisogno, il tuo desiderio, la tua volontà sono bisogno, desiderio, volontà, impotenti per il mio prodotto. Cioè dunque il tuo essere *umano*, che sta necessariamente in intimo rapporto con la mia produzione umana, non è il tuo *potere*, la tua proprietà su questa produzione, poiché la particolarità, il *potere* dell'essere umano non è riconosciuto nella mia produzione. Essi sono piuttosto il *vincolo* che ti fa dipendente da me, perché ti fanno dipendente dal mio prodotto. Lungi dall'essere il *mezzo* del tuo *potere* sulla mia produzione, sono piuttosto il *mezzo* del mio potere su di te.

Se io produco *più* di quanto possa io stesso consumare, la mia produzione *in più* viene *calcolata* e raffinata secondo il tuo bisogno. Io produco solo in apparenza un surplus di questo oggetto. In realtà produco un *altro* oggetto, l'oggetto della tua produzione, che io penso di scambiare con questo surplus; uno scambio dunque che io ho già compiuto nel pensiero. Il rapporto *sociale*, nel quale io sto con te, il mio lavoro per il tuo bisogno, è cioè una pura e semplice *apparenza*, e pura e semplice *apparenza* è la nostra reciproca integrazione, che serve da base al reciproco spogliamento. Sta in agguato necessariamente l'intenzione del saccheggio e della frode, poiché lo scambio è, da ambedue le parti, uno scambio interessato e ciascun interesse personale cerca di superare l'altro, cerca necessariamente di ingannare l'altro. La misura del potere, che io concedo al mio oggetto sopra il tuo, ha certamente bisogno, per diventare un potere effettivo, del tuo *riconoscimento*. Ma il nostro reciproco riconoscimento sul potere reciproco dei nostri oggetti è una lotta, e nella lotta vince chi ha più energia, forza, giudizio, abilità. La forza fisica basta per depredare direttamente te. Ma quando si deve far mostra di scambievoli apparenze, l'imperio della forza fisica è spezzato e il più abile riesce ad ingannare l'altro. Chi è che inganna è per la *totalità* del rapporto un puro caso. Un inganno *ideale* ha luogo da ambedue le parti, cioè ciascuno dei due ha ingannato l'altro nel suo proprio giudizio.

Lo scambio si media dunque da ambedue le parti necessariamente attraverso l'*oggetto* della scambievole produzione e dello scambievole possesso. Il rapporto ideale con i reciproci oggetti della nostra produzione è certamente il nostro reciproco bisogno. Ma il rapporto *reale, effettivo*, il *vero*, esplicito rapporto è soltanto il reciproco possesso *esclusivo* della reciproca produzione. Ciò che dà un *valore*, una *dignità*, un *effetto* per me al tuo bisogno della mia cosa, è solo il tuo *oggetto*, l'*equivalente* del mio oggetto. Il nostro reciproco prodotto è dunque il *mezzo*, l'*intermediario*, lo *strumento*, la *potenza riconosciuta* del nostro reciproco bisogno. La tua *domanda* e l'*equivalente del tuo possesso* sono dunque per me termini *equivalenti*, indifferenti, e la tua domanda ha un *senso*, un effetto, solo in quanto ha un senso e un effetto in relazione a me. In quanto uomo puro e semplice, senza questo strumento la tua domanda è un'aspirazione insoddisfatta per te e un pensiero inesistente per me. Tu non sei in rapporto con il mio oggetto in quanto uomo, poiché io *stesso* non sono in rapporto umano con esso. Ma il *mezzo* è il *vero potere* su di un oggetto, e noi vediamo reciprocamente il nostro prodotto come il *potere* di ciascuno sull'altro e su se stesso; cioè il nostro proprio prodotto si è eretto indipendente di fronte a noi; esso sembrava nostra proprietà, ma

in realtà siamo noi sua proprietà. Siamo noi stessi esclusi dalla *vera* proprietà, poiché la nostra *proprietà* esclude l'altro uomo.

L'unico linguaggio comprensibile che parliamo fra noi è quello che i nostri oggetti parlano fra loro. Non comprendiamo più un linguaggio umano, esso rimane senza effetto; da una parte viene visto e sentito come preghiera, come supplica, come *umiliazione*, e perciò proferito con un senso di vergogna e di repulsione; dall'altra parte viene preso e rifiutato come *impudenza* o *pazzia*. Siamo a tal punto reciprocamente estraniati all'essere umano, che il linguaggio immediato di questo essere ci appare come una *offesa alla dignità umana*, mentre invece il linguaggio alienato dei valori oggettivi ci appare come giustificata dignità umana che ha fiducia in se stessa, che riconosce se stessa.

Certamente: ai tuoi occhi il tuo prodotto è uno *strumento*, un *mezzo* per impadronirti del mio prodotto e per soddisfare il tuo bisogno. Ma ai miei occhi esso è lo *scopo* del nostro scambio. Tu conti per me come mezzo e strumento per la produzione di questo oggetto, che è per me uno scopo, come tu all'opposto conti solo in questo rapporto con il mio oggetto. Ma: 1) ciascuno di noi fa effettivamente questo in quanto l'altro lo sta a guardare. Tu hai realmente fatto di te stesso un mezzo, uno strumento, un produttore del *tuo* proprio oggetto, per impadronirti del *mio* oggetto; 2) il tuo proprio oggetto è per te solo l'*involucro sensibile*, la *figura occulta* del mio oggetto, poiché la produzione di esso vuole *dire*, vuole *esprimere*: l'*acquisto* del mio oggetto. Dunque tu sei diventato per te stesso, di fatto, mezzo, strumento del tuo oggetto; il tuo desiderio è il suo *servo*, e tu sei fatto servo del suo servo. Questa reciproca schiavitù dell'oggetto appare effettivamente all'inizio dello sviluppo come rapporto di *signoria* e *servitù*, ma essa è solo la *cruda* e *aperta* espressione del nostro rapporto sostanziale.

Il nostro valore *reciproco* è per noi il valore dei nostri reciproci oggetti. Dunque l'uomo stesso è reciprocamente per noi *senza valore* (wertlos).

Ma supponiamo di aver noi invece prodotto proprio come uomini: ciascuno di noi, nella sua produzione, avrebbe *doppiamente affermato* se stesso e l'altro. Io avrei: 1) oggettivato nella mia *produzione* la mia *individualità*, con le sue *particolarità*, e così, sia durante il lavoro che di fronte al prodotto di esso, avrei goduto dell'*espressione vitale* e della gioia individuale di sapere la mia personalità una potenza *oggettiva, sensibilmente evidente, sopra ogni dubbio eminente*; 2) nel tuo uso o nel tuo consumo del mio prodotto, io avrei goduto sia di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno *umano*, sia di aver oggettivato in esso l'essenza stessa dell'*uomo*, per aver procurato il suo oggetto corrispondente al bisogno di un altro essere *umano*; 3) sarei stato per te l'*intermediario* fra te e il genere, e dunque sarei conosciuto e sentito da te stesso come un completamento del tuo proprio essere, come una parte necessaria di te stesso, e mi

saprei confermato tanto nel tuo pensiero che nel tuo cuore; 4) nella manifestazione della mia vita individuale avrei espresso immediatamente la manifestazione della tua vita e dunque nella mia attività individuale avrei immediatamente *realizzato* e *sanzionato* il mio vero essere, la mia *umanità*, la mia *comunità*.

La nostra produzione sarebbe come uno specchio, in cui si rifletterebbe la nostra comune umanità.

Consideriamo i diversi momenti come li abbiamo presupposti. Il mio lavoro potrebbe essere *libera manifestazione vitale*, cioè *godimento della vita*. E invece con la proprietà privata esso è *espropriazione della vita*, poiché io lavoro *per vivere*, per guadagnarmi *da vivere*. Il mio lavoro *non* è vita.

Nel lavoro potrebbe esserci la *particolarità* della mia individualità, poiché esso afferma la mia vita *individuale*. Il lavoro sarebbe dunque *vera, attiva proprietà*. E invece, con la proprietà privata, la mia individualità è a tal punto estraniata che questa *attività* mi rimane odiosa, è un tormento e piuttosto solo l'*apparenza* di un'attività, è un'attività estorta, mi viene imposta da una necessità *esteriore*, casuale, non da una necessità *intimamente necessaria*.

Solo ciò che il mio lavoro è, può apparire nel mio oggetto. Non può apparire ciò che essenzialmente *non è*. Perciò esso appare solo come espressione oggettiva, sensibile, evidente e perciò sopra ogni dubbio eminente della *perdita di me stesso* e della mia *impotenza*.

(Da Karl Marx *Appunti parigini del 1844-45 su James Mill* in Karl Marx *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963, pp. 21-27).

c) *Dal Vorwärts*

Nel periodo del soggiorno parigino Marx aveva avuto modo di conoscere — come sappiamo — l'ambiente degli emigrati politici tedeschi — circa ottantamila in quegli anni (1) *— nonché delle società segrete francesi. Il settimanale* Vorwärts (Avanti) *— organo della comunità politica tedesca rifugiatasi a Parigi — da generico qual era agli inizi, si era trasformato, mediante la collaborazione di Bakunin, Ruge, Herwegh ed Engels, in un foglio schiettamente rivoluzionario, sicché Marx poté pubblicarvi — nell'agosto del 1844 — tre articoli nei quali, discutendo sulla* rivolta dei tessitori della Slesia, *esponeva sulla maturità del proletariato tedesco per la rivoluzione un parere del tutto opposto a quello espresso sullo stesso settimanale dal Ruge, dal quale non lo separavano più solamente le divergenze di carattere pratico-organizzativo che avevano provocato la soppressione degli* Annali franco-tedeschi, *ma ormai anche questioni di*

(1) Cfr. M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, p. 326.

ordine teorico. Per Ruge, infatti, l'immaturità politica della Germania era destinata a vanificare ogni velleità rivoluzionaria. Per Marx, al contrario, il proletariato tedesco è il teorico del proletariato europeo (2) *e la sua maturità* filosofica *può supplire alla arretratezza politica della nazione: « Soltanto nel socialismo un popolo filosofico può trovare la sua prassi connaturale, e quindi solo nel proletariato può trovare l'elemento attivo della sua liberazione »* (3). *« Marx sviluppa qui i concetti già espressi nei* Manoscritti economico-filosofici *a proposito del comunismo. La rivoluzione per la quale il popolo tedesco è maturo non è una rivoluzione politica, ma sociale, profonda, avente come obiettivo finale l'appropriazione piena dell'umanità: è la rivoluzione del comunismo positivo, capace di illimitati sviluppi. La filosofia tedesca e il proletariato realizzano, nei loro rapporti, l'incontro fra pensiero e realtà: il pensiero cerca la realtà per tradursi in atto e la realtà stessa va incontro al pensiero »* (4). *Nel primo di questi articoli, ribattendo polemicamente a Ruge — che si era firmato coll'anonimo* « un prussiano » (5) *— Marx, tra l'altro, denuncia l'assurdità del tentativo di risolvere la questione sociale — e qui in particolare quella che aveva dato luogo alla rivolta dei tessitori di Slesia — mediante il ricorso a palliativi reazionari come quello della beneficenza o della esortazione all'applicazione del cristianesimo, che dovrebbero essere in grado di esorcizzare le magagne della società.*

L'IMPOTENTE RETORICA DEL CRISTIANESIMO DI STATO

(...) Il « prussiano » così ammaestra la *Réforme*: « (...) Per un paese *non politico* come la Germania, è impossibile mettere in evidenza come una questione generale, e tanto meno come un danno per tutto il mondo civile, la *parziale* miseria dei distretti industriali. Per itedeschi, l'avvenimento ha lo stesso carattere di una qualsiasi siccità o carestia *locale*. Per questo, il re lo considera come *un difetto di amministrazione* o di *beneficienza*. Per questo motivo, e per il fatto che pochi soldati hanno liquidato i deboli tessitori, la demolizione delle fabbriche e delle macchine non incute alcun "terrore" neppure al re ed alle autorità. Anzi, non è stato neppure *il sentimento religioso* a dettare l'ordinanza del Gabinetto: esso è una assai sobria espressione dell'arte politica cristiana e di una dottrina che dinanzi alla sua unica medicina, "la buona disposizione dei cuori cristiani", non lascia sussistere alcuna difficoltà. Miseria e delitto sono due

(2) Cfr. K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi 1950, p. 441.
(3) Cfr. ibidem.
(4) Cfr. M. Dal Pra, op. cit., p. 329.
(5) Cfr. per i particolari di tutta questa vicenda F. Mehring *Vita di Marx*, Editori Riuniti 1966, p. 84.

grandi calamità: chi potrà porvi riparo? Lo Stato e le autorità? No, bensì l'unione di tutti i "cuori cristiani" » (...).

Dal rapporto generale della *politica* coi *mali sociali*, chiariremo perché la rivolta dei tessitori non poteva incutere un particolare terrore al re. Per ora sia sufficiente questo: la rivolta non era diretta immediatamente contro il re di Prussia, ma contro la borghesia. In quanto aristocratico e monarca assoluto, il re di Prussia non può amare la borghesia; meno ancora può atterrirsi se la sua sottomissione e la sua impotenza vengono accresciute dai rapporti tesi e difficili col proletariato (...).

Il nostro « *prussiano* » è ancor meno felice nel negare che il « *sentimento religioso* » sia la fonte dell'ordinanza del regio Gabinetto. Perché il sentimento religioso non è la fonte di quest'ordinanza di Gabinetto? Poiché questa è « una assai *sobria* espressione dell'arte politica cristiana », una « sobria » espressione della dottrina che « dinanzi alla sua unica medicina, la buona disposizione dei cuori cristiani, non lascia sussistere alcuna difficoltà ».

Il *sentimento religioso* non è la fonte dell'arte politica *cristiana*? Una dottrina che possiede il suo rimedio universale nella buona disposizione dei cuori *cristiani*, non si fonda sul sentimento religioso? Una espressione *sobria* del sentimento religioso cessa perciò d'essere un'espressione del sentimento religioso? Di più: io affermo che è un sentimento religioso assai pieno di sé, assai *ebbro*, quello che cerca il « *rimedio ai grandi mali* » nella « *unione dei cuori cristiani* », negandolo « *allo Stato e alle autorità* ». È un sentimento religioso assai ebbro quello che — secondo l'ammissione del « prussiano » — individua tutto il male nella mancanza di senso cristiano, e rimanda perciò le autorità all'unico mezzo per rafforzare questo senso, alla « *esortazione* ». La *disposizione cristiana*, secondo il prussiano, è lo scopo dell'ordinanza del Gabinetto.

Il sentimento religioso, si capisce, quando è ubriaco, quando non è sobrio, si considera l'unico bene. Là dove scorge malanni, li attribuisce alla sua *assenza*, poiché se è l'unico bene è anche unicamente esso che può produrre il bene.

L'ordinanza del Gabinetto, dettata dal sentimento religioso, detta dunque di conseguenza il sentimento religioso. Un politico del sentimento religioso *sobrio* nella sua « *sconsigliatezza* » non cercherebbe mai il suo « ausilio » nella « esortazione del pio predicatore alla disposizione cristiana ». Come dunque il sedicente prussiano dimostra alla *Réforme* che l'ordinanza del Gabinetto non è una emanazione dello spirito religioso? Presentando dovunque l'ordinanza del Gabinetto come una emanazione dello spirito religioso. Ci si può attendere che una mente così *illogica* sia capace di penetrare negli avvenimenti sociali? (...) ».

(Da Karl Marx *Glosse marginali di critica all'articolo « Il re di Prussia e la riforma sociale » firmato: un prussiano*, in *Vorwärts*, n. 63, 7 agosto 1844. In Karl Marx *Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954, pp. 112-115).

VI

LA SACRA FAMIGLIA

(1845)

VI

LA SACRA FAMIGLIA

(1845)

La Sacra famiglia — *scritta a Parigi sulla fine del 1844 e pubblicata nel febbraio del 1845 — è la prima opera redatta da Marx con la collaborazione di Engels, col quale Marx aveva avuto il secondo — decisivo — incontro proprio nell'agosto del '44. Si tratta di una polemica contro i fratelli Bruno, Edgar ed Egbert Bauer ed i loro accoliti (il sottotitolo del lavoro è infatti* Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e consorti) *che andavano esponendo il loro* punto di vista *sull'* Allgemeine Literaturzeitung. *Perciò l'opera è un esame degli articoli dei fratelli Bauer (oltrechè dello stampatore Reichardt, del pubblicista Faucher, dello storico Jungnitz e dell'ufficiale prussiano Szeliga) che segue l'ordine cronologico dei fascicoli della rivista*[1]. La sacra Famiglia *è quasi totalmente opera di Marx, poichè il contributo di Engels « non superava di molto le quindici pagine »*[2]. *Come nota il Dal Pra, « nel '44 il gruppo dei berlinesi aveva perso la sua consistenza; alcuni dei rappresentanti più notevoli, come Stirner e Köppen, se ne erano staccati per fondare un'altra rivista. Restavano dunque solo i fratelli Bauer, circondati da collaboratori di scarsa importanza. Per questo* La sacra famiglia *ottenne scarso successo, giacché l'impegno critico degli autori appariva sproporzionato all'oggetto contro il quale era rivolto; l'analisi risultava troppo minuziosa e approfondita, data l'irrilevanza degli scritti analizzati; Marx ed Engels sembravano accanirsi contro posizioni ormai prive d'interesse. In realtà, il libro rispondeva a un'esigenza che andava oltre l'intento immediato di demolire il già cadente gruppo di Berlino; esso mirava a colpire pretese intellettualistiche che non erano esclusive dei fratelli Bauer e dei loro compagni, ma che caratterizzavano, in generale, l'atteggiamento della*

(1) Cfr. M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, pp. 332-333.
(2) Cfr. ibidem.

filosofia speculativa, contro la quale già da tempo Marx era in lotta. La sacra famiglia *accentua infatti motivi già sviluppati nelle precedenti opere di Marx, e in particolare nella* Critica della Filosofia del diritto di Hegel *e nei* Manoscritti economico-filosofici, *senza un apporto radicalmente nuovo, ma con qualche spunto particolare, che indica un avanzamento rispetto ai temi già noti* » ([3]).

Se si tiene presente — tuttavia — che, sia la Critica della Filosofia del diritto di Hegel, *sia i* Manoscritti del '44, *restarono inediti fino al nostro secolo, si dovrà dare della* Sacra famiglia *una valutazione più positiva, rappresentando essa — prima della* Miseria della filosofia *(1847) — uno dei primi saggi, accessibili al pubblico, della nuova concezione del mondo marxiana.*

In essa Marx chiarisce poi — con notevole evidenza anche rispetto ai precedenti lavori inediti — l'origine della speculazione astratta (in questo caso, della critica critica*) e scrive — tra l'altro — le indimenticabili pagine sulla* rivoluzione francese *e sulla* filosofia del materialismo francese.

Per quanto riguarda, in particolare, la religione, è da notare, nelle pagine che riprendono la polemica contro Bauer sulla questione ebraica, *l'accenno del tema — già svolto nei* Manoscritti del '44 — *del* rifiuto dell'ateismo, *in quanto* ultimo grado del teismo, riconoscimento negativo di Dio. *La spiegazione di questo* rifiuto *può esser rinvenuta nelle pagine che trattano della* filosofia del materialismo francese, *dove si accenna a Pierre Bayle ed alla dimostrazione che egli dava « che* può *esistere una società di tutti atei e che un ateo* può *essere un uomo retto, che l'uomo si degrada non con l'ateismo, ma con la superstizione e l'idolatria ». Bayle, cioè, sulla fine del secolo XVII, aveva annunciato « la* società atea *che doveva presto cominciare ad esistere », vale a dire aveva preparato l'avvento della cultura borghese che sarebbe stata portata a riflettere nella propria filosofia antiteologica e antimetafisica quella lotta che praticamente portava avanti contro i residui del feudalesimo. L'ateismo è quindi uno degli aspetti storicamente specifici della cultura illuministica borghese, una delle armi ideologiche che aiutarono l'attuazione della rivoluzione borghese. Non va dunque confuso con l'atteggiamento culturale e pratico che deve caratterizzare chi voglia attuare la rivoluzione proletaria. E, d'altra parte, — come aveva chiarito il Marx dei* Manoscritti del '44 — *l'ateismo è una posizione* religiosa *che il comunismo scientifico rifiuta, anche se è stato storicamente importante. Sono altresì da sottolineare anche le pagine in cui la religione — la* libertà religiosa — *viene analizzata all'interno del tema della* libertà umana *quale si configurava nella carta dei diritti dell'uomo e del cittadino proclamati dalla rivoluzione francese. Si tratta — per Marx — di una libertà* borghese, *fondata sulla disarticolazione e sull'opposizione del* citoyen *e de l'*homme, *che per-*

([3]) Cfr. idem, p. 333.

tanto rimanda ad una scissione alienante, *della quale la cosiddetta* liberta religiosa *non è che l'estraniante lievitazione. Da non dimenticare sono anche le pagine in cui — sotto forma di un commento dei* Misteri di Parigi *del Sue — Marx stigmatizza crudamente l'*ascetismo cristiano. « *C'è in questo giudizio di Marx — scrive il Dal Pra* ([4]) *— una sorta di vitalismo (di tipo goethiano), ma c'è soprattutto l'avversione a un moralismo religioso che è il tipico prodotto di una società corrotta, c'è la contrapposizione fra l'atteggiamento attivo di chi si inserisce nel mondo per modificarlo e la passività di chi si ritrae nell'interiorità della coscienza, coltivando il senso del peccato e della penitenza e rinunciando all'azione. L'ascetismo, per Marx, è una forma raffinata di conservatorismo morale. Il distacco dal mondo è importante, ma dev'essere distacco reale, tale da favorire un'iniziativa rinnovatrice ».*

Nell'esaminare l'inconsistenza umana, l'alienazione dei personaggi del Sue — che non a caso anche Bielinski, nello stesso periodo di tempo, additava come uno dei rappresentanti del punto di vista borghese ([5]) *— Marx non manca di sottolineare anche la* teologicità *della* teoria criminologica *che quel romanziere aveva attinto all'utilitarismo di Bentham. Le pene — per Marx — devono sempre essere ricondotte alla situazione storicamente specifica della società che le impiega. Non v'è una tavola assoluta dei delitti e delle pene, nonché delle ricompense: esse sono strettamente collegate alla situazione di classe, sono uno degli strumenti della divisione della società in classi e del predominio, in essa, di una classe sulle altre. Se Bentham — come, prima di lui, gl'illuministi Beccaria e Verri — aveva strappato la criminologia dall'ambito teologale (che identificava la pena con la punizione del peccato e la penitenza) riportandola al criterio di un'*utilità *considerata a-storicamente come assoluta, Sue riconduceva la criminologia alla teologia proponendo il tribunale celeste come paradigma di quello terrestre. Per Marx la confusione fra ambito teologale ed ambito giuridico va completamente eliminata: « Un discorso sulla giustizia criminale e sul fenomeno di costume delle*

([4]) Cfr. idem, p. 360.

([5]) « Quando nel suo romanzo — scrive Bielinski — dipinge il popolo francese, egli lo considera veramente da borghese, in maniera semplicistica. (...) Eugenio Sue (...) si augurerebbe che il popolo non fosse in miseria, che cessasse di essere una plebe affamata, stracciata e spesso spinta al delitto suo malgrado, per diventare una plebe satolla, presentabile e *comm'il faut*, rimanendo i borghesi, gli attuali fabbricanti di leggi, padroni della Francia ». (Cfr. V. Bielinski *Comptes rendus*, in *Textes philosophiques choisis*, Mosca, Edizioni in lingue estere 1951, p. 403). Bielinski, nel 1845, aveva fatto a tempo a leggere gli *Annali franco-tedeschi* ed aveva molto apprezzato l'atteggiamento che in essi prendeva Marx nei riguardi della religione (Cfr. la lettera di B. ad Herzen, del 1845, tomo III, p. 87 dell'edizione russa del 1914 dell'*Epistolario* e cfr. i succitati *Textes philosophiques*, p. 36) che, forse, non è estraneo alla valutazione che egli dà del romanzo di Sue recensendone la traduzione russa dello Stroïev del 1844.

lodi e ricompense deve anzitutto inserirsi nel quadro di un'analisi dello sviluppo storico della società, rinunciando alla pretesa di porre principi immutabili e di ricavarne leggi eternamente valide » (6). *Si trattava, anche in quest'ambito, di continuare quella polemica contro quella* transustanziazione dell'empirico — *storicamente determinato* — *in un falso* assoluto *di cui erano stati bersagli prima la* costruzione speculativa *di Hegel e poi quella sua mediocre scimmiottatura che era la* critica critica *di Bauer e consorti: entrambi ricalchi — a loro volta — della più paradigmatica* transustanziazione dell'empirico *in falso* Assoluto *quale è quella rappresentata tipicamente dalla religione. La* Menschwerdung *(incarnazione) rimane infatti per Marx il* mistero, *l'alienazione sacra che spiega — se demistificata — il segreto di ogni altra alienazione* profana, *anche se, ne* La sacra famiglia, *il paragone — che caratterizza lo svolgimento dell'intero pensiero marxiano — fra alienazione religiosa ed alienazione economica appare rovesciato. In questo testo, infatti, la teologia, invece di costituire il paradigma alienato sul quale si esemplifica, tra gli altri, anche quello dell'economia borghese, viene caratterizzata come* economia politica celeste, *in quanto* essa è la dottrina della produzione, della distribuzione, dello scambio e del consumo della ricchezza spirituale e dei tesori del cielo. *Se — come Marx dirà nel* primo libro *del* Capitale — *il mondo dell'economia capitalistica si mostra pieno di* capricci teologici, *qui la teologia si presenta non aliena da* capricci economici. *Il paradosso non è inspiegabile: economia alienata e religione non possono non presentarsi come modalità dell'alienazione che si illustrano e si integrano a vicenda.*

IL MISTERO DELLA COSTRUZIONE SPECULATIVA

Il mistero dell'esposizione critica dei *Mystères de Paris* è il *mistero della costruzione speculativa* di Hegel. Dopo che il signor Szeliga ha dichiarato « misteri » il « ritorno alla barbarie » in seno alla civiltà e la carenza del diritto nello Stato, cioè li ha risolti nella categoria « *mistero* », ora fa cominciare al « mistero » la sua *carriera speculativa.* Poche parole basteranno per caratterizzare *in generale* la costruzione speculativa. La trattazione dei *Mystères de Paris* fatta dal signor Szeliga, ne darà l'applicazione *al caso singolo.*

Se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle reali, mi formo l'idea generale di « *frutto* », se vado oltre e *immagino* che la mia idea astratta, *il* frutto, ricavata dalle frutta reali, sia un essere esistente fuori di me, anzi sia l'essere *vero* della pera, della mela, ecc., io dichiaro, in linguaggio *speculativo* che « il frutto » è la « *sostanza* » della pera, della mela, della mandorla, ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere una pera, che per la mela non è essenziale essere una mela. L'essenziale in queste cose, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essere che io ho astratto da esse e ad esse sostituito, l'essere della mia idea, « il frutto ». Io dichiaro allora, che mela, pera, mandorla ecc. sono semplici maniere di esistere, *modi* « *del* frutto ». Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, *distingue,* in verità, una mela da una pera ed una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara questa diversità sensibile non essenziale ed indifferente. Essa vede nella mela *la stessa cosa* che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, cioè « *il* frutto ». Le particolari frutta reali non rappresentano più che frutta *parventi* il cui vero essere è « *la* sostanza », « *il* frutto ».

In questa maniera non si giunge ad una particolare *ricchezza di determinazioni.* Il minerologo la cui scienza si riducesse a dire che tutti i minerali in verità sono *il* minerale, sarebbe un minerologo... nella *sua immaginazione.* Per ciascun minerale il minerologo speculativo dice « *il* minerale », e la sua scienza si limita a ripetere questa parola tante volte quanti sono i minerali reali.

Perciò la speculazione che ha fatto delle diverse frutta reali, *l'unico* « frutto » dell'astrazione — *il* « frutto », per arrivare alla parvenza di un contenuto reale, deve tentare, in qualche modo, di ritornare di nuovo *dal* « frutto », dalla *sostanza,* alle reali, *svariate* frutta profane, alla pera, alla mela, alla mandorla, ecc. Ma quanto è facile produrre partendo dalle frutta reali l'idea astratta « *il* frutto », altrettanto è difficile produrre, partendo dall'idea astratta « *il* frutto », frutta reali. È perfino impossibile pervenire da una astrazione *al contrario* dell'astrazione, senza *rinunciare* alla astrazione.

Perciò il filosofo speculativo rinuncia a sua volta all'astrazione *del* « frutto », ma ci rinunzia in una maniera *speculativa, mistica,* cioè con la parvenza di *non* rinunziarvi. Egli perciò oltrepassa l'astrazione soltanto in apparenza. Egli ragiona all'incirca come segue:

Se la mela, la pera, la mandorla, la fragola non sono altro, in verità, che « *la* sostanza », « *il* frutto », il problema è come avviene che « *il* frutto » mi si presenti ora come mela, ora come pera, ora come mandorla, donde viene questa *parvenza della varietà* che contraddice così manifestamente la mia concezione speculativa dell'*unità,* « *della* sostanza », « *del* frutto ».

Questo avviene, risponde il filosofo speculativo, perchè « *il* frutto » non è un essere morto, indifferenziato, immobile, ma un essere vivente autodifferenziantesi, in moto. La diversità delle frutta profane ha significato non solo per il *mio* intelletto sensibile, ma anche per « *il* frutto » stesso, per la ragione speculativa. Le diverse frutta profane sono manifestazioni vitali diverse dell'« *unico* frutto », sono cristallizzazioni che il frutto stesso forma. Così, p. es., nella mela « *il* frutto » si dà una esistenza di mela, nella pera un'esistenza di pera. Non si deve dunque

(6) Cfr. M. Dal Pra op. cit., p. 365.

dire più, come dal punto di vista della sostanza: la pera è « *il* frutto », la mela è « *il* frutto », la mandorla è « *il* frutto », ma invece: « *il* frutto » si pone come pera, « *il* frutto » si pone come mela, « *il* frutto » si pone come mandorla, e le differenze che separano l'una dall'altra, mela, pera, mandorla, sono precisamente autodifferenziazioni « *del frutto* », e fanno delle frutta particolari precisamente membri distinti del processo vitale « *del* frutto ». « *Il* frutto » dunque non è più un'unità priva di contenuto e indifferenziata, esso è l'unità come *onnicomprensività*, come « *totalità* » delle frutta che costituiscono una « *successione organicamente articolata* ». In ogni membro di questa successione « *il* frutto » si dà una esistenza più sviluppata, più espressa, fino a divenire infine, in quanto « riassunto » di tutte le frutta, l'*unità* vivente, che contiene e riproduce senza sosta ciascuno dei suoi elementi, allo stesso modo p. es. che tutte le membra del corpo si risolvono costantemente in sangue e dal sangue costantemente sono riprodotte.

Ben lo si vede: se la religione cristiana conosce *una sola* incarnazione di Dio, la filosofia speculativa possiede tante incarnazioni quante sono le cose, a quel modo che in ciascun frutto qui possiede un'incarnazione della sostanza, del frutto assoluto. Per i filosofi speculativi, l'interesse principale consiste dunque nel produrre l'*esistenza* delle reali frutta profane e dire in maniera misteriosa che ci sono mele, pere, mandorle ed uva secca. Ma le mele, le pere, le mandorle, l'uva secca che ritroviamo nel mondo speculativo più non sono che mele *in apparenza,* pere *in apparenza,* mandorle *in apparenza* ed uva secca *in apparenza*; infatti esse sono momenti vitali « *del* frutto », di questo astratto *essere intellettivo,* e quindi sono, esse stesse, astratti *essere intellettivi.* Perciò quello che ti dà gioia nella speculazione è di trovarvi tutte le frutta reali, ma come frutta che hanno un superiore significato mistico, e che, venute fuori dall'etere del tuo cervello e non dal suolo materiale, sono *le* incarnazioni « *del* frutto », del *soggetto assoluto.* Se dunque tu dalla astrazione, dal *sovrannaturale* essere intellettivo, « *il* frutto », ritorni alle reali frutta *naturali,* dai, per contro, un significato soprannaturale anche alle frutta naturali, e le trasformi tutte in astrazioni. L'interesse principale è precisamente quello di dimostrare l'*unità* « *del* frutto » in tutte queste sue manifestazioni vitali, nella mela, nella pera, nella mandorla, quindi la *mistica connessione* di queste frutta, e come in ciascuna di esse « *il* frutto » si realizzi *gradualmente* e passi *necessariamente,* p. es., dalla sua esistenza come uva secca alla sua esistenza come mandorla. Perciò anche il valore delle frutta profane consiste non più nelle loro proprietà *naturali, ma* nella loro proprietà *speculativa,* per cui esse assumono un posto determinato nel processo vitale « *del* frutto assoluto ».

L'uomo comune non crede di dir niente di straordinario quando dice che ci sono delle mele e delle pere. Invece il filosofo, allorchè esprime queste esistenze in maniera speculativa, ha detto qualche cosa di *straordinario,* ha compiuto un *miracolo,* ha prodotto dall'irreale *essere intellettivo* « *il* frutto », i reali *esseri naturali,* la mela, la pera, ecc.; cioè dal suo *proprio intelletto astratto,* che egli immagina come un soggetto assoluto esistente fuori di sè, e qui come « il frutto », ha *creato* queste frutta, ed in ogni esistenza che esprime, egli compie un atto creativo.

Si intende che il filosofo speculativo mette capo a questa continua creazione solo perchè interpola le proprietà universalmente note della mela, della pera, ecc., che si trovano nell'intuizione reale, come determinazione *inventate* da lui; e perchè dà i *nomi* delle cose reali a ciò che solo l'astratto intelletto può creare, ossia alle astratte formule intellettive; e finalmente perchè dichiara *attività autonoma* del soggetto assoluto, « *del* frutto », la sua *propria* attività, grazie alla quale *egli passa* dalla idea di mela all'idea di pera.

Questa operazione si chiama, in linguaggio speculativo, concepire la *sostanza come soggetto,* come *processo* interno, come *persona assoluta,* e questo modo di concepire forma il carattere essenziale del metodo *hegeliano.*

Era necessario premettere queste osservazioni per rendere comprensibile il signor Szeliga. Se il signor Szeliga ha risolto nella categoria del mistero condizioni fin qui reali, come p. es. il diritto e la civiltà, e così « *del* mistero » ha fatto la sostanza, soltanto ora egli si eleva al livello veramente speculativo, al livello *hegeliano,* ora che trasforma « *il* mistero » in un soggetto per sè stante, il quale si *incarna* nelle condizioni e persone reali e le cui estrinsecazioni vitali sono contesse, marchese, *grisettes,* portieri, notai, ciarlatani, e intrighi amorosi, balli, porte di legno, ecc... Dopo che dal mondo reale ha prodotto la categoria « *il* mistero », da questa categoria egli produce il mondo reale.

Nella esposizione del signor Szeliga i misteri della *costruzione speculativa* risalteranno in modo tanto più evidente in quanto egli ha senza dubbio un *doppio* vantaggio su *Hegel.* Per un verso, infatti, Hegel, con sofistica maestria, sa presentare come processo dell'immaginario essere intellettivo, del soggetto assoluto, il processo per cui il filosofo, per mezzo dell'intuizione sensibile e dell'idea passa da un oggetto all'altro. E per un altro, poi dà, molto spesso, *entro* l'esposizione *speculativa,* un'esposizione *reale* che coglie la *cosa* stessa. Questo sviluppo reale *entro* lo sviluppo speculativo fuorvia il lettore inducendolo a considerare reale lo sviluppo speculativo e speculativo lo sviluppo reale.

Entrambe queste difficoltà vengono meno nel signor Szeliga. La sua dialettica è priva di qualsiasi ipocrisia e di qualsiasi finzione. Egli fa il suo giuoco di prestigio con una lodevole lealtà e con la rettitudine più profonda. Ma egli non sviluppa *in alcuna parte* un *contenuto reale,* cosicchè in lui la costruzione speculativa salta agli occhi in tutta la sua nuda bellezza, senza nessun accessorio che la turbi e senza nessun ambiguo velame. Nel signor Szeliga appare anche in modo luminoso che, se da

una parte la speculazione si crea da sè, *a priori*, con apparente libertà il proprio oggetto, dall'altra però, proprio perchè vuole negare per mezzo di sofismi la dipendenza razionale e naturale dall'*oggetto*, essa cade nella *servitù* più irrazionale e più innaturale verso l'oggetto, le cui determinazioni più accidentali e più individuali essa deve costruire come assolutamente necessarie ed universali.

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *La sacra famiglia*, Edizioni Rinascita 1954, pp. 62-66).

LA LIBERTÀ RELIGIOSA COME ALIENAZIONE

(...) Ma si tratta di vedere *che cosa sia* una questione *religiosa*, e in particolare *che* cosa essa *sia* al giorno d'oggi. Il *teologo* giudicherà secondo l'*apparenza* e scorgerà in una questione *religiosa* una questione *religiosa*. Ma la « critica » si ricordi della spiegazione che essa diede in risposta al professor *Hinrichs*, che cioè gli interessi *politici* del presente hanno significato *sociale*, e che *non « si tratta più » di interessi politici*. Con lo stesso diritto i *Deutsch-französische Jahrbücher* dicevano alla critica che le questioni *religiose* attuali hanno, al presente, un significato *sociale*, e che non si tratta più di interessi *religiosi in quanto tali*. Solo il *teologo* può continuare a credere che si tratti della religione come religione. È vero che gli *Jahrbücher* ecc., hanno avuto il torto di non fermarsi alla *parola* « sociale », e che essi hanno caratterizzato invece la posizione *reale* del giudaismo nella odierna società borghese. Ma, dopo che il giudaismo venne liberato del suo travestimento *religioso* e ricondotto al suo nocciolo empirico, mondano, pratico, poteva essere mostrata la maniera pratica, *realmente sociale*, con cui si deve penetrare in questo nocciolo. Il signor Bauer invece si accontenta del fatto che una « questione religiosa » è una « questione religiosa ». Mai in nessun modo si è negato, come il signor Bauer vorrebbe *dare ad intendere*, che la questione ebraica è anche una questione *religiosa*. Anzi, si è mostrato che il signor Bauer concepisce *solo* la vita *religiosa* del giudaismo, ma non la *base mondana, reale* di questa vita religiosa.

Egli combatte la *coscienza religiosa*, come se fosse un essere indipendente. Il signor Bauer spiega, perciò, gli ebrei *reali* partendo dalla *religione giudaica*, invece di spiegare il mistero della religione giudaica partendo *dagli ebrei reali*. Ecco perchè il signor Bauer capisce l'ebreo solo in quanto è oggetto immediato della *teologia*, o *teologo*. Quindi, il signor Bauer non ha il più lontano sentore che il giudaismo reale *mondano*, e perciò *anche* il giudaismo *religioso*, è continuamente prodotto dall'*odierna vita borghese*, e trova la sua più completa espressione nel *sistema monetario*. Egli non poteva averne sentore perchè conosceva il giudaismo non come organo del mondo reale, ma solo come un organo

del *suo* mondo, *della teologia*, perchè come uomo pio e rassegnato alla volontà di Dio, egli non vedeva l'ebreo *reale* nell'*ebreo* operoso *dei giorni feriali*, ma nell'*ebreo* ipocrita del *sabato*. Per il signor Bauer, come teologo *credente in Cristo*, l'importanza del giudaismo *per la storia del mondo* doveva cessare fin dal *momento della nascita* del cristianesimo. La vecchia concezione teologica che il giudaismo si sia conservato *malgrado* la storia doveva perciò essere ripetuta da lui, e la vecchia superstizione teologica che il giudaismo esiste solo come *conferma della maledizione divina*, come *prova sensibile* della rivelazione cristiana, doveva ritornare in Bauer nella forma *critico-teologica*, nell'affermazione cioè che il giudaismo esiste ed è esistito solo come *grossolano dubbio religioso* sull'origine sovraterrena del cristianesimo, cioè come *prova sensibile* contro la rivelazione cristiana. Si è dimostrato, invece, che il giudaismo si è conservato e sviluppato *mediante* la storia, *nella* storia e *con* la *storia*, ma che questo sviluppo non può essere constatato con l'occhio del teologo, ma solo con l'occhio dell'uomo del mondo, perchè esso va ricercato non nella *teoria religiosa*, ma solo nella *prassi commerciale e industriale*. Si è spiegato *perchè* il giudaismo pratico raggiunge il suo pieno sviluppo solo nel mondo *cristiano* pienamente sviluppato, anzi che *esso è la prassi* compiuta *del mondo cristiano stesso*. Non si è spiegata l'esistenza dello ebreo *di oggi* con la sua religione — come se questa fosse un essere a parte, esistente per sè —, si è spiegata la vita tenace della religione giudaica con gli elementi pratici della società borghese, che trovano in quella religione un riflesso *fantastico*. L'emancipazione degli ebrei, e la loro trasformazione in uomini, ossia l'emancipazione umana dal giudaismo, non è stata concepita, perciò, come dal signor Bauer, come un compito speciale degli ebrei, ma come un compito pratico universale del mondo odierno, che è *giudaico* sin nelle sue profonde radici. Si è dimostrato che il compito di sopprimere l'essenza giudaica è, in verità, il compito di sopprimere il *giudaismo della società borghese*, l'inumanità della prassi di vita odierna che raggiunge il suo punto culminante nel *sistema monetario*. Il signor Bauer come puro *teologo*, anche se *teologo critico* o *critico teologo*, non poteva andare al di là dell'*antagonismo religioso*. Nel rapporto degli ebrei con il mondo cristiano egli poteva vedere *solo* il rapporto della *religione giudaica* con *la religione cristiana*.

Egli ha perfino dovuto ristabilire *criticamente* l'antagonismo religioso *nell'antagonismo* esistente tra il rapporto dell'ebreo da una parte e del cristiano dall'altra con la religione *critica, l'ateismo*, ultimo grado del *teismo*, riconoscimento *negativo* di Dio. Finalmente, nel suo *fanatismo teologico*, egli doveva *limitare* la capacità di « liberarsi » degli « ebrei e dei cristiani di oggi », e cioè del mondo moderno, alla loro capacità di concepire e di esercitare « la critica » della teologia. Infatti, come per il teologo ortodosso tutto il mondo si risolve in « religione e teologia », (ugualmente egli potrebbe risolverlo in politica, economia politica, ecc.,

e definire per esempio la teologia come *economia politica celeste*, poichè essa è la dottrina della produzione, della distribuzione, dello scambio e del consumo « della *ricchezza spirituale* » e dei tesori del cielo!), così per il teologo radicale, critico, *la capacità* che ha il mondo di liberarsi si risolve nella *sola* astratta capacità di criticare « religione e teologia » in quanto « religione e teologia ».

L'unica lotta che egli conosce è la lotta contro l'involuzione *religiosa* dell'autocoscienza, la cui critica « *purezza* » e « *infinitezza* » sono in misura non minore un'involuzione teologica. (...) Passiamo ora alla parte politica della *questione ebraica*! Gli *ebrei* (come i cristiani) in diversi Stati *sono* del tutto *emancipati politicamente*. Ma ebrei e cristiani sono assai lontani dall'essere emancipati *umanamente*. Deve esserci, dunque, una differenza tra l'emancipazione *politica* e l'emancipazione *umana*. Perciò bisogna indagare la natura dell'emancipazione *politica*, cioè la natura dello Stato moderno pienamente evoluto. Quanto agli Stati che non possono ancora emancipare *politicamente* gli ebrei, bisogna confrontarli con lo Stato che ha raggiunto la sua piena maturità politica e mettere in evidenza come essi non siano ancora pervenuti al loro pieno sviluppo. Questo era il punto di vista da cui doveva trattarsi e da cui fu trattata nel *Deutsch-französische Jahrbücher* « l'emancipazione *politica* » degli ebrei.

Certo il signor Bauer ha mostrato agli ebrei *tedeschi* che è un'illusione esigere la partecipazione alla comunità politica in un paese in cui non esiste comunità politica, esigere *diritti politici* in un paese in cui esistono solo privilegi politici. Ma, per tutta risposta, si è mostrato al signor Bauer che egli stesso, non meno degli ebrei, era vittima di « illusioni » sulla « *organizzazione* politica tedesca ». Egli spiegava infatti la condizione degli ebrei negli Stati tedeschi col fatto che lo « *Stato cristiano* » non può emancipare politicamente gli ebrei. Ma, a questo modo, egli si è preso gioco della realtà, facendo dello Stato dei *privilegi*, dello *Stato cristiano-germanico*, lo Stato cristiano in assoluto. Gli si è dimostrato invece che lo Stato moderno, politicamente perfetto, che non conosce privilegi religiosi, è anche lo Stato cristiano nel suo pieno sviluppo, che dunque lo Stato *cristiano* compiutamente sviluppato non solo *può* emancipare politicamente gli ebrei, ma li ha emancipati e per sua natura deve emanciparli.

(...) Si è mostrato al signor Bauer che la scomposizione dell'uomo in *cittadino* non religioso e *uomo privato* religioso non contraddice per nulla all'emancipazione politica. Gli si è mostrato che, come lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla *religione di Stato*, e abbandonando la religione a se stessa in seno alla società civile, così l'uomo singolo si emancipa *politicamente* dalla religione non considerandola più come una questione di interesse *pubblico*, ma come una propria *questione di carattere privato*. Gli si è mostrato finalmente che l'atteggiamento del

Terrore verso la religione durante la Rivoluzione francese, non solo non contraddice a questa concezione, ma invece la conferma.

(...) La « libera umanità », di cui gli ebrei non soltanto pensavano di esigere, ma realmente esigevano il riconoscimento, è la stessa « libera umanità » che ha trovato il suo *classico* riconoscimento nei cosiddetti *diritti* universali dell'*uomo*. Il signor Bauer stesso considerava espressamente l'aspirazione degli ebrei al riconoscimento della loro libera umanità come la loro aspirazione a ottenere gli universali *diritti dell'uomo*. Ora, nei *Deutsch-französische Jahrbücher* è stato dimostrato al signor Bauer che questa « libera umanità » e il suo « riconoscimento » non sono altro che il riconoscimento dell'*egoistico individuo borghese* e dello *sfrenato* movimento degli elementi spirituali e materiali che costituiscono il contenuto della sua situazione sociale, il contenuto dell'odierna vita borghese; che i *diritti dell'uomo* non liberano quindi l'uomo dalla religione, ma gli danno la *libertà religiosa*, non lo liberano dalla proprietà, ma gli danno la *libertà della proprietà*, non lo liberano dalla sordida caccia al profitto, ma gli concedono invece la *libertà di intrapresa*. Si è dimostrato, inoltre, come il *riconoscimento dei diritti dell'uomo* nello *Stato moderno* non abbia un senso diverso dal *riconoscimento della schiavitù* nello *Stato antico*, cioè, come lo Stato antico aveva come sua base naturale la schiavitù, così lo *Stato moderno* ha come sua *base naturale* la società civile, l'*uomo* della società civile, cioè l'uomo indipendente unito all'altro uomo solo con il legame dell'interesse privato e della *inconsapevole* necessità naturale, lo *schiavo* del lavoro per il profitto, lo schiavo del proprio così come dell'altrui bisogno egoistico. Nei *diritti universali dell'uomo* lo Stato moderno ha riconosciuto che questa è la sua base naturale. E non è esso che li ha creati. Lo Stato moderno, in quanto prodotto della società civile spinta dal proprio sviluppo a sorpassare gli antichi legami politici, ha riconosciuto a sua volta, con la *proclamazione* dei *diritti dell'uomo*, il suo luogo di nascita e la sua base. Che dunque gli ebrei siano emancipati *politicamente* e che siano loro concessi i « *diritti dell'uomo* », sono due atti reciprocamente solidali (...).

Il signor Bauer crede che, soppresso il *privilegio*, sia soppresso l'*oggetto* del privilegio. Riferendosi alla dichiarazione del signor Martin (du Nord), egli dice: « *Non c'è più religione*, se non c'è più *una religione privilegiata*. Togliete alla religione la sua forza esclusivistica ed essa non esisterà più ». Ma come l'*attività industriale* non è soppressa quando siano soppressi i *privilegi delle industrie* e delle corporazioni, e l'autentica *industria* ha inizio, piuttosto, soltanto dopo la soppressione di questi privilegi; come la *proprietà fondiaria* non è soppressa quando è soppressa la proprietà fondiaria *privilegiata*, e il suo movimento generale ha inizio, piuttosto, solo con la soppressione dei suoi privilegi, con il libero parcellamento e la libera alienazione; come il *commercio* non è soppresso con la soppressione dei *privilegi commerciali*, ma si realizza, in-

vece, pienamente solo nel libero commercio; così la religione si sviluppa nella sua *pratica* universalità (si pensi agli Stati liberi nord-americani) solo dove non c'è una religione *privilegiata* (...).

Come la libera industria e il libero commercio sopprimono l'isolamento privilegiato, e, con ciò, la lotta reciproca di questi isolamenti tra di loro, per mettere, invece, al loro posto l'uomo liberato dal privilegio, — dal privilegio che separa dalla comunità generale, ma, nello stesso tempo, riunisce in una comunità esclusivistica più piccola — l'uomo che non è più legato agli altri uomini neppure con la parvenza di un vincolo generale, producendo, in tal modo, la lotta generale dell'uomo contro l'uomo, dell'individuo contro l'individuo, così tutta quanta la società civile è proprio questa guerra, l'uno contro l'altro, di tutti gli individui, che si escludono reciprocamente solo per la loro *individualità*, è l'universale sfrenato movimento delle leggi elementari della vita sciolte dai vincoli dei privilegi. L'antagonismo tra lo *Stato rappresentativo democratico* e la *società civile* è il compimento dell'antagonismo esistente nel mondo *classico* tra la *comunità* pubblica e la *schiavitù*. Nel mondo moderno, ciascuno è, *nello* stesso tempo, membro del sistema schiavista e della comunità. Proprio la *schiavitù* esistente nella società civile è, apparentemente, la maggiore *libertà*, poiché è l'*indipendenza*, apparentemente perfetta, dell'individuo, il quale crede che il movimento sfrenato, non più tenuto a freno né da vincoli generali né dall'uomo, degli elementi vitali a lui estraniati, come ad esempio proprietà, industria, religione etc., sia la sua *propria* libertà, mentre non è che la sua compiuta schiavitù ed inumanità. Al posto del *privilegio* è subentrato qui il *diritto*. Dunque, solo qui, solo dove non c'è contraddizione tra la libera teoria e il valore pratico dei privilegi, e dove invece la soppressione pratica dei privilegi, la *libera* industria, il libero commercio etc. corrispondono alla « libera teoria », dove alla situazione pubblica non si contrappone nessuna esclusione privilegiata, e dove è *soppressa* la contraddizione spiegata dalla critica, *esiste lo Stato moderno nella sua forma compiuta* (...).

Lo Stato dichiara che la religione e, parimenti, tutti gli altri elementi della vita civile hanno *cominciato* ad esistere in tutta la loro estensione, non appena ha dichiarato che essi *non* hanno *carattere politico* e pertanto li abbandona a sé stessi. Alla dissoluzione della loro esistenza *politica*, come, per esempio, alla dissoluzione della *proprietà* attraverso la soppressione dell'*elezione censitaria*, alla dissoluzione della *religione* attraverso la soppressione della *Chiesa di Stato*, a questa proclamazione appunto della loro morte civile, corrisponde la loro vita più potente, che ora, senza ostacoli, obbedisce alle sue leggi proprie e dispiega tutta l'ampiezza della propria esistenza. L'*anarchia* è la legge della società civile emancipata dai *privilegi di gruppo*, e l'*anarchia* della *società civile* è il fondamento della *situazione pubblica* moderna, come, a sua volta, la situazione pubblica è, dal canto suo, la garanzia di questa anarchia. Per

quanto in opposizione, esse si condizionano reciprocamente l'una con l'altra (...).

(Da Karl Marx-Fr. Engels *La sacra famiglia*, Edizioni Rinascita 1954, pp. 117-127).

IL CROLLO DELLA METAFISICA E DELLA TEOLOGIA NEL MATERIALISMO MODERNO

(...) In un breve schizzo opporremo alla storia critica del materialismo francese la sua storia profana, di massa. Noi riconosceremo rispettosamente l'abisso che si apre tra la storia come accade realmente e la storia come accade secondo il decreto *della* « critica assoluta », creatrice nella stessa misura del vecchio e del nuovo. E alla fine, obbedienti alle prescrizioni *della* critica, faremo « oggetto di uno studio assiduo » il « perché », il « donde » e il « dove » della storia critica. « Per parlare *con precisione* ed in *senso prosaico* l'illuminismo francese del sec. XVIII, e specialmente il *materialismo francese*, non fu solo una lotta contro le istituzioni politiche che vigevano, ad es. contro la religione e la teologia dell'epoca, ma fu, nella stessa misura, una lotta *aperta*, una lotta *dichiarata* contro *la metafisica del sec. XVII* e contro *ogni metafisica*, specialmente contro quella di *Descartes*, di *Malebranche*, di *Spinoza* e di *Leibniz*.

Si contrappose alla *metafisica* la *filosofia*, come Feuerbach, nella sua prima decisiva presa di posizione contro *Hegel*, contrappose alla *speculazione briaca* la *filosofia sobria*. La *metafisica del* sec. XVII, che fu messa fuori combattimento dall'illuminismo francese e specialmente dal *materialismo francese* del secolo XVIII, ebbe la sua *restaurazione vittoriosa e piena* nella *filosofia tedesca* e specialmente nella *filosofia speculativa tedesca* del sec. XIX. Dopo che *Hegel* genialmente la ebbe unita a tutta la metafisica che c'era stata dopo di allora e all'idealismo tedesco ed ebbe fondato un regno universale metafisico, all'attacco alla teologia fece riscontro, come nel XVIII sec., l'attacco alla *metafisica speculativa* e ad *ogni metafisica*. Quest'ultima soccomberà definitivamente dinanzi al *materialismo* perfezionato dal lavoro della stessa *speculazione* e coincidente con l'*umanesimo*. Ma come Feuerbach nel campo *teorico*, il socialismo e il comunismo francese e inglese hanno rappresentato nel campo *pratico* il materialismo coincidente con l'umanesimo. « Per parlare con *precisione* e in *senso prosaico*, ci sono *due correnti* del *materialismo francese*, di cui *una* trae la sua origine da *Descartes*, e l'altra da *Locke*. L'ultima è *prevalentemente* un elemento culturale *francese* e sbocca direttamente nel *socialismo*.'

La prima, il materialismo *meccanicistico*, va a finire nella *scienza della natura* specialmente francese. Entrambe le correnti si incrociano nel corso del loro sviluppo. Non è nostro compito addentrarci qui nel materialismo francese che risale direttamente a *Descartes*, né nella scuola

francese di *Newton* e nello sviluppo in generale della scienza della natura in Francia. Basti perciò solo questo: *Descartes* nella sua *fisica* aveva prestato alla *materia* una forza autocreatrice e aveva concepito il movimento *meccanico* come suo atto vitale. Egli aveva completamente separato la sua *fisica* dalla sua *metafisica*. Nell'ambito della sua fisica, la *materia* è l'unica *sostanza*, l'unico fondamento dell'essere e del conoscere. Il materialismo *meccanicistico* francese aderì alla *fisica* di *Descartes* in opposizione alla sua metafisica. I suoi scolari furono *antimetafisici*, cioè *fisici*. Questa scuola ha inizio col *medico Le Roy*, raggiunge il suo punto più alto col medico *Cabanis*, e il medico *Lamettrie* è il suo centro.

Descartes viveva ancora quando Le Roy trasferì all'anima umana la costruzione cartesiana dell'*animale*, come analogamente farà nel sec. XVIII *Lamettrie*, e dichiarò l'anima un *modo del corpo* e le *idee movimenti meccanici*.

Le Roy credeva perfino che Descartes avesse celato la sua vera opinione. Descartes protestò. Alla fine del secolo XVIII Cabanis perfezionò il materialismo cartesiano col suo scritto: *Rapports du physique e du moral de l'homme*. Il materialismo cartesiano esiste tuttora in Francia. Esso ha i suoi successi maggiori nella *scienza meccanica della natura* che, per parlare *con precisione* e in *senso prosaico*, meno che ogni altra può essere tacciata di *romanticismo*. La *metafisica* del sec. XVII, rappresentata per la Francia specialmente da Descartes, ebbe fin dalla sua nascita come *antagonista* il *materialismo*. Esso si oppose a Descartes personalmente nella figura di *Gassendi*, colui che risuscitò il materialismo *epicureo*. Il materialismo dei francesi e degli inglesi rimase sempre in intimo rapporto con *Democrito* ed *Epicuro*. La metafisica cartesiana ebbe un altro antagonista nel materialista inglese *Hobbes*. Gassendi e Hobbes riportarono la vittoria sul loro avversario molto dopo la loro morte, nello stesso momento in cui questo dominava già tutte le scuole francesi come autorità ufficiale.

Voltaire ha osservato che l'indifferenza dei francesi del secolo XVIII verso le controversie fra gesuiti e giansenisti fu causata meno dalla filosofia che dalle speculazioni finanziarie di *Law*. La rovina della metafisica del sec. XVII può essere spiegata partendo dalla teoria materialistica del sec. XVII, solo in quanto questo stesso movimento teorico venga spiegato partendo dalla forma pratica della vita francese del tempo. Questa vita era indirizzata all'immediato presente, al godimento mondano, agli interessi mondani, al mondo *terreno*. Alla sua prassi antiteologica, antimetafisica, materialistica, era naturale che corrispondessero teorie antiteologiche, antimetafisiche, materialistiche. La metafisica aveva perduto *praticamente* ogni credito. Noi dobbiamo qui solo indicarne brevemente lo svolgimento *teorico*. La metafisica, nel secolo XVII (si pensi a Descartes, Leibniz, ecc.) era ancora mescolata con un contenuto *positivo*, profano. Essa faceva delle scoperte nella matematica, nella fisica ed in altre scienze determinate che sembravano di sua pertinenza. Fin dal principio del sec. XVIII questa apparenza non esisteva più. Le scienze positive si erano separate dalla metafisica e avevano costituito delle sfere autonome. Tutta la ricchezza della metafisica consisteva semplicemente in entità ideali e in cose celesti, proprio quando gli esseri reali e le cose terrene cominciavano a concentrare su di sé ogni interesse. La metafisica era diventata insipida. Nello stesso anno in cui morirono gli ultimi grandi metafisici francesi del sec. XVII, Malebranche e Arnauld, nacquero *Helvétius* e *Condillac*. L'uomo che *dal punto di vista teorico* fece perdere ogni *credito* alla metafisica del sec. XVII e ad ogni metafisica, fu *Pierre Bayle*. La sua arma fu lo *scetticismo*, forgiato con le stesse formule magiche della metafisica. Egli stesso prese le mosse dapprima dalla metafisica cartesiana. Come *Feuerbach* dalla lotta contro la teologia speculativa fu tratto alla lotta contro la *filosofia speculativa*, proprio perché riconobbe nella speculazione l'ultimo puntello della teologia e dovette costringere i teologi a rifugiarsi di nuovo dalla loro scienza apparente nella *fede rozza* e repellente, così il dubbio religioso spinse Bayle al dubbio sulla metafisica che sorreggeva questa fede. Egli perciò sottopose a critica la metafisica in tutto il suo processo storico. Diventò il suo storico per scrivere la storia della sua morte. Di preferenza confutò *Spinoza* e *Leibniz*. Con la dissoluzione scettica della metafisica, *Pierre Bayle* non solo preparò il successo in Francia al materialismo ed alla filosofia del buon senso umano; ma, con la *dimostrazione* che *può* esistere una società di tutti atei e che un ateo *può* essere un uomo *retto*, che l'uomo si degrada non con l'ateismo, ma con la superstizione e l'idolatria, egli annunciò la *società atea* che doveva presto cominciare ad esistere. *Pierre Bayle* fu, secondo l'espressione di uno scrittore francese, « *l'ultimo dei metafisici nel senso del sec. XVII* ed *il primo dei filosofi nel senso del sec. XVII* ». Oltre alla confutazione negativa della teologia e della metafisica del sec. XVII c'era bisogno di un sistema *positivo*, *antimetafisico*.

C'era bisogno di un libro che riducesse a sistema la prassi di vita di quel tempo e ne desse la base teorica. Lo scritto di *Locke* sulla « origine dell'intelletto umano » giunse d'oltre Manica proprio a proposito. Esso fu accolto entusiasticamente come un ospite atteso con la più grande impazienza. Ci si chiede: *Locke* è forse uno scolaro di *Spinoza*? La storia « profana » può rispondere: il materialismo è *figlio* legittimo della *Gran Bretagna*. Già il suo scolastico *Duns Scoto* si chiedeva « *se la materia non possa pensare* ». Per realizzare questo miracolo egli ricorse all'onnipotenza di Dio, cioè costrinse la *teologia* stessa a predicare il *materialismo*. Egli fu, inoltre, un *nominalista*. Il nominalismo, *prima espressione* del materialismo, si trova come un elemento principale dei materialisti *inglesi*. Il vero capostipite del *materialismo inglese* e di tutta la *moderna* scienza *sperimentale* è *Bacone*. La scienza della natura rappresen-

ta per lui la vera scienza e la *fisica* sperimentale la parte principale della scienza della natura. *Anassagora* con le sue *omeomerie* e *Democrito* coi suoi *atomi* sono spesso le sue autorità. Secondo la sua dottrina, i *sensi* sono infallibili e sono la *fonte* di tutte le cognizioni. La scienza è *scienza sperimentale* e consiste nell'applicare un *metodo razionale* al dato sensibile. Induzione, analisi, comparazione, osservazione, esperimenti sono le condizioni principali di un metodo razionale. Tra le proprietà connaturali *della materia*, il *movimento* è la prima e la più cospicua, non solo come movimento *meccanico e matematico*, ma ancor più come *impulso*, *spirito vitale*, *elasticità*, per usare l'espressione di Jacob Böhme, come *tormento* della materia. Le forme primitive di quest'ultima sono *forze essenziali* viventi, individualizzanti, inerenti ad essa, e che producono le differenze specifiche. In *Bacone*, suo primo creatore, il materialismo cela in sé, in un modo ancor ingenuo, i germi di uno sviluppo multiforme. La materia sorride all'uomo con tutto il suo splendore sensuale e poetico. La dottrina, al contrario, formulata sotto forma di aforismi, brulica ancora di illogicità teologiche. Nel suo sviluppo ulteriore il materialismo diventa *unilaterale*. *Hobbes* è *colui che ridusse a sistema* il materialismo *baconiano*. La sensibilità perde il suo fiore e diventa l'astratta sensibilità del *geometra*. Il movimento *fisico* viene sacrificato al movimento *meccanico* o *matematico*, e la *geometria* è proclamata la scienza principale. Il materialismo diventa *misantropo*.

Per poter vincere lo spirito *misantropo* e *senza carne* sul suo proprio terreno, il materialismo stesso deve mortificare la sua carne e diventare *asceta*.

Esso si presenta come un fatto dell'intelletto, ma dell'intelletto sviluppa anche la logica spregiudicata. Se la sensibilità fornisce agli uomini tutte le cognizioni, dimostra Hobbes partendo da Bacone, intuizione, idee, rappresentazione, ecc. non sono altro che fantasmi del mondo corporeo più o meno spogliato della sua forma sensibile. La scienza può solo dare un nome a questi fantasmi. *Uno* stesso nome può essere applicato a più fantasmi. Possono esserci persino nomi di nomi. Ma sarebbe una contraddizione assegnare da una parte a tutte le idee la loro origine nel mondo sensibile, e, dall'altra, affermare che una parola è più che una parola, che, oltre agli esseri rappresentati, sempre singolari, ci siano anche esseri universali. Una *sostanza incorporea* è una contraddizione tanto quanto un *corpo incorporeo*. *Corpo*, *essere*, *sostanza*, sono una sola e medesima idea *reale*. Non si può separare il pensiero dalla materia *che* pensa. Essa è il soggetto di tutte le modificazioni. La parola *infinito* è *senza senso* se non significa la capacità del nostro spirito di addizionare senza fine. Poiché solo ciò che è materiale è percepibile, conoscibile, non si sa *niente* della esistenza di Dio. Solo la mia esistenza personale è certa. Ogni passione umana è un movimento meccanico che finisce o comincia. Gli oggetti degli istinti sono il bene. L'uomo è soggetto alle

stesse leggi della natura. Potenza e libertà sono identiche. Hobbes aveva dato una forma sistematica a Bacone, ma non aveva motivato con maggiore precisione il suo principio fondamentale: l'origine delle cognizioni e delle idee dal mondo sensibile. *Locke*, nel suo saggio sull'origine dell'intelletto umano, diede le basi al principio di Bacone e di Hobbes. Come Hobbes distrusse i pregiudizi *teistici* del materialismo baconiano, così Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, ecc. distrussero l'ultimo limite teologico del sensismo lockiano. Il teismo non è, almeno per i materialisti, altro che una maniera comoda e noncurante di liberarsi della religione. Noi abbiamo già ricordato come l'opera di Locke giunse a proposito per i francesi. Locke aveva posto le basi della filosofia del *bon sens*, del buon senso umano, aveva cioè detto, per via indiretta, che non ci sono filosofi differenti dai sani sensi umani e dall'intelletto che è basato su di essi. Il *diretto* scolaro ed interprete *francese* di Locke, *Condillac*, diresse subito il sensismo lockiano contro la *metafisica* del sec. XVII. Egli dimostrò che i francesi a buon diritto l'avevano rigettata, come semplice opera della fantasia e di pregiudizi teologici. Pubblicò una confutazione dei sistemi di *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* e *Malebranche*.

Nel suo scritto, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, sviluppò le idee di Locke e dimostrò che non solo l'anima, ma anche i sensi, non solo l'arte di formare idee, ma anche l'arte della percezione sensibile sono fatti dall'*esperienza* e dall'*abitudine*. Tutto lo sviluppo dell'uomo dipende dall'*educazione* e dalle *circostanze esterne*. Condillac è stato cacciato dalle scuole francesi solo dalla filosofia eclettica. La differenza tra il materialismo *francese* e l'*inglese* è la differenza tra le due nazionalità. I francesi dotano il materialismo inglese di *esprit*, di carne e sangue, di eloquenza. Essi gli prestano il temperamento che ancora gli mancava e la grazia. Lo *inciviliscono*. Con *Helvétius* che a sua volta parte da Locke, il materialismo riceve il carattere specificamente francese. Egli lo concepisce subito in relazione alla vita sociale (Helvétius, *De l'Homme*). Le proprietà sensibili, l'amore di sé, il godimento, il bene inteso come interesse personale, sono la base di ogni morale. L'eguaglianza naturale delle intelligenze umane, l'unità tra il progresso della ragione ed il progresso dell'industria, la bontà naturale dell'uomo, l'onnipotenza dell'educazione sono gli elementi principali del suo sistema. Una conciliazione tra il materialismo cartesiano e quello inglese, si trova negli scritti di *Lamettrie*. Egli utilizza sino nei particolari la fisica di Descartes. Il suo « *homme machine* » è una costruzione condotta secondo il modello dell'animale-macchina di Descartes. Nel *Système de la nature* di d'Holbach la parte fisica consiste del pari nell'unione del materialismo francese con l'inglese, come la parte morale poggia essenzialmente sulla morale di Helvétius. Il materialista francese che è ancora maggiormente legato alla metafisica e che perciò è lodato anche da Hegel, *Robi-*

net (*De la nature*), si riferisce espressamente a *Leibniz*. Di Volney, Dupuis, Diderot ecc., non abbiamo bisogno di parlare in questa sede, così come non abbiamo bisogno di parlare dei fisiocratici, ora che abbiamo dimostrato sia la duplice discendenza del materialismo francese dalla fisica di Descartes e dal materialismo inglese, che l'antagonismo fra il materialismo francese e la *metafisica* del sec. XVII, la metafisica di Descartes, di Spinoza, di Malebranche e Leibniz. Questo antagonismo è potuto diventare evidente per i tedeschi solo da quando essi stessi si sono posti in antagonismo con la *metafisica speculativa*. Come il materialismo *cartesiano* va a finire nella *scienza della natura propriamente detta*, così l'altra corrente del materialismo francese sfocia direttamente nel *socialismo* e nel *comunismo*. Se si parte dalle dottrine del materialismo sulla bontà originaria e sull'uguaglianza dell'ingegno dato dalla natura agli uomini, sull'onnipotenza dell'esperienza, sull'abitudine, sull'educazione, sull'influsso delle circostanze esterne sull'uomo, sull'alto valore dell'industria, sul diritto al godimento, ecc., non occorre una grande acutezza per scorgere la necessaria connessione del materialismo stesso col comunismo e il socialismo. Se l'uomo si forma ogni cognizione, ogni sensazione, ecc., dal mondo sensibile e dall'esperienza del mondo sensibile, ciò che importa allora è regolare il mondo empirico in modo che l'uomo vi faccia esperienza di ciò che è veramente umano e si abitui a conoscervisi come uomo. Se il ben inteso interesse è il principio di ogni morale, ciò che importa è che l'interesse privato dell'uomo coincida con l'interesse umano. Se l'uomo non è libero nel senso materialistico della parola, cioè se è libero non per la forza negativa di evitare questo o quello, ma per la forza positiva di affermare la sua vera individualità, non si deve punire il delitto nel singolo, ma distruggere i luoghi antisociali dove nasce il delitto e dare a ciascuno nella società il posto di cui ha bisogno per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se l'uomo è formato dalle circostanze, si devono rendere umane le circostanze. Se l'uomo è sociale per natura, egli sviluppa la sua vera natura solo nella società e la potenza della sua natura deve trovare la sua misura non nella potenza dell'individuo singolo ma nella potenza della società. Queste ed analoghe asserzioni si trovano quasi alla lettera perfino nei più vecchi materialisti francesi. Non è qui il luogo di giudicarli. Caratteristica per la tendenza socialista del materialismo è l'*apologia dei vizi* di un vecchio scolaro inglese di Locke, *Mandeville*. Egli dimostra che nella società *odierna* i vizi sono *indispensabili* ed *utili*. E ciò era una apologia della società attuale. *Fourier* parte direttamente dalla dottrina dei materialisti francesi. I *babuvisti* erano dei materialisti rozzi ed incolti, ma anche il comunismo evoluto data *direttamente dal materialismo francese*. Giacché, precisamente nella forma che gli aveva dato *Helvétius*, il materialismo ritorna nella sua terra madre, nell'*Inghilterra*. *Bentham* fonda sulla morale di Helvétius il suo sistema dell'*interesse ben inteso*, così come *Owen* fonda, partendo dal sistema di *Bentham*, il comunismo inglese. Esiliato in Inghilterra, il francese *Cabet* è ispirato da quelle idee comuniste e ritorna in Francia per diventarvi il più popolare, se anche il più superficiale, rappresentante del comunismo. I comunisti francesi a carattere più specifico, *Dézamy*, *Gay*, ecc., sviluppano, come Owen, la dottrina del *materialismo* come dottrina dell'*umanesimo* positivo e come base logica del *comunismo* (...).

(Da Karl Marx-Fr. Engels *La sacra famiglia*, Edizioni Rinascita 1954, pp. 135-142).

L'ANTI-UMANISMO DELLA MORALE CRISTIANA NEI « MISTERI DI PARIGI » (*)

(...) Madame George, alla quale Rodolfo consegna *Fleur de Marie*, è una donna ipocondriaca, infelice e religiosa. Essa accoglie subito la ragazza con queste untuose parole: « *Dio* benedice quelli che lo amano e che

(*) Nella *Introduzione* alla *Sacra famiglia*, di cui aveva dato la prima riedizione (1902) nel secondo volume dell'*Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels, und Ferdinand Lassalle* (cfr. la traduzione italiana in appendice a K. Marx-F. Engels *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Editori Riuniti 1969, pp. 329-365), Franz Mehring dava il seguente riassunto dei *Misteri di Parigi* del Sue: « Quando il primo Napoleone comperò in blocco lo staterellume tedesco, per intercessione di un marchese francese venne lasciata la sovranità al principe di Gerolstein. Per assicurare la continuazione della gloriosa dinastia, all'unico erede, un ragazzo piuttosto debole, viene dato come primo precettore un erculeo nobile di campagna dello Yorkshire. Sotto la guida di questo sir Walter Murph il giovane Rodolfo diviene un atleta di prim'ordine; riceve quindi per la sua formazione spirituale un secondo precettore, l'abate Polidori, il quale è la perfidia incarnata, così come Murph è l'onestà incarnata. Quando Rodolfo è ormai uomo fatto, approda a Gerolstein una giovane scozzese, Sarah Seyton, per accalappiarselo; una zingara le aveva predetto che avrebbe portato una corona e lei, sfogliando l'almanacco genealogico, aveva trovato che alla corte di Gerolstein avrebbe potuto raggiungere il suo scopo prima che altrove. Presto infatti Rodolfo è preso nella sua rete, e, in un momento in cui Murph è in viaggio, si fa segretamente sposare con lei da un prete procurato da Polidori. Dopo di che Sarah cerca di estorcere con la deliberata ostentazione della sua gravidanza anche il riconoscimento pubblico del matrimonio, ma il vecchio principe è tenace e minaccia di far cacciare l'avventuriera dal paese. Allora, un 13 gennaio, il figlio alza la spada sul suo genitore e avrebbe commesso un parricidio, se il prode Murph, che per buona fortuna si trovava di nuovo lì, non si fosse messo in mezzo. Intanto Polidori viene arrestato e, per salvarsi, il brigante confessa che il matrimonio di Rodolfo e Sarah è nullo, perché il presunto prete che egli aveva procurato non era affatto un prete; insieme consegna una lettera di Sarah dove costei rivela i suoi piani ambiziosi e parla con freddo disprezzo del suo sposo. Convertito da ciò, il pentito Rodolfo si getta ai piedi del padre e signore, mentre Sarah e Polidori con ignominia e disonore devono abbandonare il regno di Gerolstein. Come espiazione per il tentato parricidio, Rodolfo si pone il compito "di premiare il bene, perseguitare il male, sostenere i sofferenti e ricercare tutte le piaghe dell'umanità, per strappare dalla depravazione forse alcune anime". Intraprende grandi viaggi, durante i quali, accanto ad altre prodezze, in una piantagione in Florida, libera dagli artigli del sanguinario e crudele piantatore Willis, due

lo temono, che sono stati infelici, e che si *pentono* ». Rodolfo, l'uomo della « critica pura », fa chiamare l'infausto prete *Laporte,* incanutito nella superstizione. Costui è destinato a compiere la riforma critica di *Fleur de Marie.* Maria avvicina serena e disinvolta il vecchio prete. *Eugenio Sue,*

schiavi: il negro David, che aveva studiato medicina e l'amata di questi, la meticcia Cecily. Cecily aveva coraggiosamente resistito ai tentativi di seduzione di questo mostro e, per restare fedele al suo negro, aveva sopportato indicibili sofferenze, ma, dopo essersi sposata con lui nella cappella del castello di Gerolstein e dopo aver gustato in questo potentissimo regno le attrattive della civiltà borghese, si vergogna del suo uomo e si dà ad una vita immorale, cosicché il suo sposo la vuol uccidere. Tuttavia, su preghiera di Rodolfo, che intanto è salito sul trono dei suoi padri, David acconsente a che Cecily venga rinchiusa vita natural durante in una prigione del granducato di Gerolstein. Ora, il romanzo di Sue comincia raccontando che "Sua Altezza Serenissima, il Granduca regnante di Gerolstein, Gustavo Rodolfo, viaggia in Francia sotto il nome di conte Düren", sempre nell'esercizio della sua missione di salvatore di uomini. Nello stesso tempo però, soggiorna a Parigi, come Rodolfo, anche Sarah, tuttora non guarita dalla sua brama di impadronirsi della corona di Gerolstein. Per potersi sposare un certo conte Mac Gregor, Sarah ha fatto segretamente sparire la bambina sua e di Rodolfo per mezzo del notaio Jules Ferrand, un uomo all'esterno esemplarmente pio, ma nell'intimo diabolico. Il conte Mac Gregor ora è morto, come per l'appunto la consorte legittima di Rodolfo, defunta senza prole, e la strada per l'ambizione di Sarah è di nuovo aperta. Rodolfo sta appunto scappando lontano da lei, quando vede in un quartiere malfamato un assassino, lo *Chorineur* o squartatore, che maltratta una prostituta. Detto fatto, Rodolfo, con le arti pugilistiche imparate da Murph, stende a terra il miserabile, e si guadagna così il cuore di quest'uomo tutto natura e temperamento, e naturalmente anche il cuore della prostituta che ha protetto, Fior di Maria, la quale non è altro che la figlia sua e di Sarah. Se ne vanno tutti e tre in una taverna di delinquenti e stringono completa amicizia, tuttavia Rodolfo se la dà subito a gambe quando entra Murph con la terribile notizia che Sarah ha trovato le sue tracce e sta arrivando con suo fratello. La coppia infatti appare immediatamente e fa conoscenza con due delinquenti ancora più temibili di quanto non sia lo *Chorineur*, vale a dire il maestro di scuola e la Civetta, che Sarah cerca di reclutare come truppe ausiliarie nella sua campagna contro Rodolfo. Ma con l'aiuto dello *Chorineur* Rodolfo si impadronisce del maestro di scuola e, per insegnargli a pregare, lo fa acciecare dal medico negro David. Questo è l'inizio del romanzo, che in questo luogo non è necessario seguire nei suoi ulteriori e non meno avventurosi intrecci. Basterà un accenno. Una parte importante dell'attività redentrice di anime di Rodolfo si svolge in una casa di rue du Temple. Qui vive Polidori che nel frattempo è sceso al livello di avvelenatore e inoltre esercita lo sport speciale di procurare aborti. Un piano sotto di lui è organizzato in modo ingegnoso un pied-à-terre che la portinaia Pipelet amministra in qualità di mezzana. In questo appartamento Sarah cerca di attirare, attraverso intrighi indegni, la marchesa di Harville, segretamente amata da Rodolfo, la quale è nuora dell'uomo che una volta aveva salvato la sovranità del granducato di Gerolstein. E le riesce anche, ma quando l'esordiente peccatrice appare nella casa, con alle calcagna lo sposo informato da Sarah, anche il soccorrevole Rodolfo è già sul posto e dà a bere a quel povero babbeo di marito che la marchesa è venuta solo per aiutare il poverissimo tagliatore di pietre preziose Morel che abita sotto il tetto nella stessa casa. Questo Morel è l'unico proletario del romanzo e conosce tanto bene la situazione della sua classe da immaginare che il proletariato sarà soccorso non appena la borghesia verrà a sapere quanto esso sia miserabile. La figlia di Morel, Luisa, che fa la domestica, viene violentata dal medesimo notaio Jules Ferrand che ha sulla coscienza anche il misero destino di Fior di Maria. Per provare i delitti di questo mostro e nello stesso tempo punirlo, Rodolfo fa

nella sua cristiana brutalità, le fa subito sussurrare all'orecchio da un « mirabile istinto » che « la *vergogna* cessa dove comincia il *pentimento e l'espiazione* », ossia nella Chiesa, che sola rende beati.

(...) Maria non deve vedere nell'indulgenza che essa esperimenta, una relazione naturale, chiara, che s'intende da sè, di un essere umano affine a lei, essere umano. In essa deve vedere una misericordia ed una condiscendenza esaltata, sovrannaturale e sovrumana: nell'*indulgenza umana* deve vedere una *misericordia divina.* Essa deve trascendere tutti i rapporti umani e naturali, trasformandoli in *rapporti con Dio.* Il modo con cui *Fleur de Marie*, nella sua risposta, assente al ciarlare pretesco della misericordia di Dio, dimostra a qual punto la dottrina religiosa l'abbia già corrotta.

(...) Essa si accusa già di aver visto quell'uomo che l'ha salvata, ciò che esso *realmente* era, il suo salvatore e di non aver messo al suo posto un salvatore immaginario, *Dio.* Già essa è presa dall'ipocrisia religiosa, che toglie all'*altro uomo* ciò che egli ha meritato di me per darlo a Dio, ipocrisia che, in generale, considera tutto ciò che è umano nell'uomo come estraneo a lui, e tutto ciò che in lui non è umano come sua proprietà *vera e propria.* (...) Cioè essa deve al prete Laporte e a Madame George di avere cambiato la coscienza umana, e perciò sopportabile, della degradazione, con la coscienza cristiana, e perciò insopportabile, di una abiezione infinita. Il prete e la bigotta le hanno insegnato a giudicarsi partendo dal *punto di vista cristiano.*

(...) Da questo momento in poi Maria è *asservita alla coscienza del peccato.* Mentre nella situazione più infelice seppe formarsi una personalità amabile, umana, e nella degradazione esteriore era cosciente del *suo* essere *umano* come *suo essere vero*, ora il sudiciume della società odierna, che l'aveva toccata esteriormente, diviene il suo essere più intimo ed il tormentarsi continuo, ipocondriaco, con questo sudiciume, diventa dovere, missione della vita datale da Dio stesso, fine a se stesso della sua esistenza. (...).

Dopo aver visto i suoi traviamenti come infiniti *delitti* verso Dio, l'uomo può assicurarsi la *redenzione* e la *grazia* solo se si abbandona *inte-*

trasportare la brava Cecily, dalla sua prigione, a Parigi. Ella deve entrare a servizio da Ferrand ed eccitare la sua sensualità fino alla follia, senza però soddisfarla, cosa che Sue dipinge nel modo più raffinato. Quando il notaio ha svelato tutti i suoi segreti, Cecily lo abbandona sghignazzando ed egli muore di una morte miserabile. Prima però egli ha fatto testamento, su ordine di Rodolfo, lasciando il suo patrimonio illecitamente guadagnato per scopi di beneficenza, in particolare a favore di una banca dei poveri, direttore della quale deve nominare una vittima della sua cattiveria, l'onesto adoratore della virtuosa Colomba ridente. Accanto a questa banca dei poveri, Rodolfo organizza una fattoria modello a Bouqueval, una tenuta di sua proprietà, dove da un prete devoto fa distruggere spiritualmente la povera Fior di Maria. Queste indicazioni basteranno per rendere comprensibili le discussioni della *Sacra famiglia* su *I misteri di Parigi* ». (Cfr. trad. cit. pp. 355-358).

ramente a Dio, solo se muore *interamente* per il mondo e per le cure del mondo. Dopo aver visto che la liberazione dalla sua situazione inumana è un miracolo *divino*, *Fleur de Marie* deve diventare *essa stessa santa*, per essere degna di tale *miracolo*. Il suo amore umano si deve trasformare nell'amore religioso, l'aspirazione alla felicità nell'aspirazione all'eterna beatitudine, l'appagamento terreno nella santa speranza, la comunione con gli uomini nella comunione con Dio. Dio deve prenderla interamente. Essa stessa esprime il mistero per cui egli non la prende interamente. Essa non si è ancora *data* interamente a lui, il suo cuore è ancora turbato e posseduto da affari terreni. È questa l'ultima fiammata della sua forte natura. Si dà interamente a Dio, morendo interamente al mondo e va in *convento*. (...).

La vita del chiostro non corrisponde all'individualità di *Fleur de Marie* ed essa muore. Il cristianesimo la consola solo nell'immaginazione; in altre parole, la sua consolazione cristiana è appunto la negazione della sua vita reale, del suo essere reale. (...). La sua morte. (...).

Il *maître d'école* ha abusato della sua forza, Rodolfo paralizza, atrofizza, annienta questa forza. Non c'è nessun mezzo *più critico* per disfarsi delle manifestazioni sbagliate di una forza umana dell'annientamento di questa forza.

È questo il mezzo cristiano che strappa l'occhio quando l'occhio dà scandalo, che recide la mano quando la mano dà scandalo, in *una sola* parola uccide il corpo se il corpo dà scandalo; infatti occhio, mano, corpo veramente sono semplici ingredienti superflui, peccaminosi dell'uomo. Si deve uccidere la natura umana per guarire i suoi mali. Anche la giurisprudenza di massa, d'accordo in questo punto con quella critica, trova nello *atrofizzare*, nel paralizzare le forze umane, il contravveleno per le manifestazioni perturbatrici di queste forze. (...).

La pena che Rodolfo infligge al *Maître d'école* è precisamente quella che *Origene* inflisse a se stesso. Egli lo *evira*, lo priva d'un *organo generativo*, l'occhio. « L'occhio è luce del corpo ». Che Rodolfo si decida proprio per l'*accecamento* fa ogni onore al suo istinto religioso. È la pena che era all'ordine del giorno nell'assolutamente cristiano impero di Bisanzio e fioriva nel vigoroso periodo giovanile dei regni cristiano-germanici d'Inghilterra e di Francia. La separazione dell'uomo dal mondo esterno sensibile, il ricacciarlo nel suo astratto interno per correggerlo, l'accecamento, sono una conseguenza necessaria della dottrina cristiana, secondo la quale la realizzazione completa di questa separazione, il puro isolamento dell'uomo nel suo « *io* » spirituale, è il *bene stesso*. Se Rodolfo non ficca, come accadeva a Bisanzio ed in Francia, il *maître d'école* in un reale convento, egli lo ficca almeno in un convento ideale, nel convento di una notte impenetrabile, non interrotta dalla luce del mondo esterno, nel convento di una coscienza inerte e di una coscienza del peccato popolata solo di ricordi spettrali. (...).

Il *maître d'école* descrive esattamente lo stato in cui l'isolamento dal mondo esterno getta l'uomo. Per l'uomo, per il quale il *mondo sensibile diventa* una *semplice idea*, semplici idee si trasformano, per contro, in *esseri sensibili*. Le chimere del suo cervello assumono forme corporee. Per entro al suo spirito si genera un mondo di fantasmi palpabili e sensibili. È questo il mistero di tutte le pie visioni ed è, ad un tempo, la forma generale della follia. Il *maître d'école*, che ripete le frasi di Rodolfo sulla « potenza del pentimento e della penitenza uniti a spaventosi martiri », le ripete perciò in stato di semipazzia e dimostra così, difatti, il nesso della cristiana coscienza del peccato con la follia. Egualmente, allorchè il *maître d'école* considera la trasformazione della *vita* in una *notte di sogni* piena di allucinazioni come il vero risultato del pentimento e della penitenza, egli esprime il vero mistero della critica pura e del miglioramento cristiano. Quest'ultimo consiste proprio nel trasformare l'uomo in un fantasma e la sua vita in una *vita di sogni*. (...).

Non già dalla beneficenza *come tale* la giovane marchesa dovrà trovare un appagamento della sua natura umana, un contenuto umano ed un fine umano della sua attività e perciò un divertimento. La beneficenza offre invece solo l'occasione esterna, solo il *pretesto*, solo la *materia* per un genere di divertimento che allo stesso modo potrebbe avere, come suo contenuto, ogni altra materia. La miseria è sfruttata coscientemente per procurare al benefattore « il piccante del romanzo, l'appagamento della curiosità, avventure, travestimenti, godimento della propria eccellenza, eccitazioni nervose » e simili. Rodolfo ha con ciò espresso inconsapevolmente il mistero da lungo tempo svelato che la stessa miseria umana, che l'infinita abiezione, che deve accettare l'elemosina, deve servire alla aristocrazia del denaro e dell'educazione come *giuoco*, come appagamento del proprio egoismo, come solletico del proprio orgoglio, come divertimento. Le molte società benefiche della Germania, le molte società benefiche della Francia, le molte donchisciotterie benefiche in Inghilterra, i concerti, i balli, gli spettacoli, i pasti per i poveri, perfino le sottoscrizioni pubbliche per infortunati, non hanno nessun altro significato. In questa maniera dunque anche la beneficenza sarebbe da lungo tempo *organizzata* come divertimento. (...).

Il mezzo miracoloso con cui Rodolfo effettua le sue redenzioni e le sue cure miracolose non sono le sue belle parole, ma solo il suo *denaro contante*. Così sono i moralisti, dice Fourier. Si dovrebbe essere milionari per poter imitare i loro eroi. *La morale* è l'« *impuissance, mise en action* ». Tutte le volte che combatte un vizio, soccombe. E Rodolfo non si eleva neanche al punto di vista della morale autonoma, che, almeno, poggia sulla coscienza della *dignità umana*. La sua morale poggia invece sulla coscienza della debolezza umana. Egli incarna la morale *teologica*. (...).

« Gli angeli usciranno e separeranno i cattivi dai giusti » (Matt., XIII, 49). « Tribolazione ed angoscia alle anime degli uomini che fanno il male,

ma premio e onore e pace a coloro che fanno il bene » (Paolo, *Rom.*, II, 9-10). Rodolfo trasforma se stesso in uno di tali *angeli*. Egli se ne va nel mondo per separare i cattivi dai giusti, per punire i cattivi, per ricompensare i buoni. L'idea del bene e del male si è così impressa nel suo debole cervello che egli crede nel satana in carne ed ossa e vuol prendere vivo il diavolo come il defunto prof. *Sack* di Bonn. Dall'altra parte tenta di copiare in piccolo l'antitesi del diavolo, *Dio*. Egli ama « *de jouer un peu le rôle de la providence* ». Come nella *realtà tutte* le distinzioni si fondono sempre più nella distinzione tra povero e ricco, così nell'*idea tutte* le distinzioni aristocratiche si risolvono nell'antitesi del *bene* e del *male*. Questa distinzione è l'ultima forma che l'aristocratico dà ai suoi pregiudizi. (...)

(Da Karl Marx-Fr. Engels *La sacra famiglia*, Edizioni Rinascita 1954, pp. 185-215 passim).

VII

LA TESI SU FEUERBACH E L'IDEOLOGIA TEDESCA

(1845-1846)

VII

LA TESI SU FEUERBACH E L'IDEOLOGIA TEDESCA

(1845-1846)

a) *Le tesi su Feuerbach*

Gli articoli che, nell'agosto del 1844, Marx aveva pubblicato sull'organo settimanale degli emigrati tedeschi a Parigi, il Vorwärts, *e segnatamente quello in cui egli designava il regicidio come la sola soluzione efficace nella situazione politica disperata della Germania, avevano scatenato l'offensiva del governo prussiano nei confronti degli esuli parigini ed Alessandro Von Humboldt aveva ottenuto l'espulsione dalla Francia di parecchi di essi, fra i quali naturalmente Karl Marx, il quale fu obbligato, ai primi di febbraio del 1845, a rifugiarsi a Bruxelles. Qui avrebbe dovuto stendere quella* Critica dell'economia politica *che, secondo l'accordo stipulato con l'editore, doveva essere pubblicata nell'estate di quell'anno e che invece varie circostanze — soprattutto il desiderio di un maggiore approfondimento e delle cognizioni economiche e dei fondamenti del proprio pensiero — consigliarono Marx a sottoporre ad una maturazione di quattordici anni. In luogo della* Critica *sarebbe nata — con la collaborazione di Engels che, dall'aprile, era anch'egli arrivato a Bruxelles — quell'*Ideologia tedesca *che, nella forma di una polemica contro i più significativi rappresentanti tedeschi della speculazione post-hegeliana, rappresentava appunto quel chiarimento teorico di cui Marx tanto sentiva la necessità in vista di accingersi all'analisi scientificamente approfondita della economia politica borghese. La composizione di quest'opera va posta tra l'autunno del '45 e l'estate del '46. Ma già nel marzo del '45 Marx aveva magnificamente sintetizzato i fondamenti della propria teoria in quegli appunti che presero poi il titolo di* Glosse o Tesi su Feuerbach. *« Le* Glosse a Feuerbach — *scrive il Dal Pra* [1] — *particolarmente dense di contenuto, anche se brevi e schematiche, con-*

[1] Cfr. M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1833 al 1848*, La Goliardica 1959, p. 422.

tengono tutti gli elementi che permettono di determinare, in modo conclusivo, che cosa Marx intendesse per filosofia della prassi». Esse furono pubblicate per la prima volta nel 1888 da Engels in appendice al suo L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca. *Nella* nota preliminare *di esso Engels scriveva di averle rinvenute in un «vecchio quaderno» e le giudicava come «appunti per un lavoro ulteriore, buttati giù in fretta, non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo»* (2).

*Nell'*Essenza del cristianesimo — *ed è a quest'opera cui si rifà dichiaratamente la critica di Marx — Feuerbach distingueva fra due diverse nozioni del termine* oggetto: *l'oggetto come* Objekt *(oggetto posto e dato in una* obiettività assoluta, *anteriore ad ogni costituzione di esso da parte della sensazione e perciò* opposto *del* Subjekt) *e l'oggetto come* Gegenstand *(oggetto che riceve un senso in quanto costituito dalla coscienza sensibile, riconosciuto, cioè, dalla sensibilità del soggetto)* (3). *Dire, come faceva Feuerbach, che l'*oggetto religioso *(dio) era* Gegenstand *e non* Objekt, *significava dunque togliere ogni oggettività assoluta a Dio e spostarlo all'interno dell'ambito della coscienza (religiosa), della quale era la alienata proiezione pseudo-oggettiva. Marx, pur accettando completamente la valutazione feuerbachiana della religione come prodotto dell'alienazione, rifiuta tuttavia la fondamentale distinzione feuerbachiana fra* Gegenstand *ed* Obiekt. *Distinguere un oggetto assoluto, indipendente dell'attività pratico-conoscitiva dell'uomo, ed un oggetto in relazione con l'uomo, è disarticolare quel rapporto uomo-oggetto che solo nella sua unità è dialettico. Per il nuovo materialismo del Marx delle* Tesi su Feuerbach — *diversamente dal* vecchio materialismo — *l'oggetto non può essere inteso come assolutamente distinto dall'uomo, così come — diversamente dall'*idealismo — *non può essere inteso nemmeno come* costituito *dal soggetto o dall'Idea: è la* praxis *(fondamentalmente collegata alla nozione dell'uomo* lavoratore) *che media l'uomo e l'oggetto e ne fa i termini dialettici di un'unica totalità. Come il lavoro è* rivoluzionario, *in quanto mediante l'*oggettivazione lavorativa, *muta e l'oggetto lavorato e chi lo lavora, così più generalmente la* praxis *è una* attività rivoluzionaria pratico-critica. *Da questo punto di vista, tutti i problemi che sorgevano dalla divisione assoluta della zona dell'oggetto da quella del pensiero — ivi compreso quello della* verità — *diventavano astrazione scolastica:* nella praxis deve l'uomo provare la verità... *Questo superamento e dell'*idealismo *e del* materialismo *volgare o* classico, *Marx l'aveva già enunciato nei*

(2) Cfr. F. Engels *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti 1950, p. 9.

(3) Su questo punto della *Essenza del cristianesimo* cfr. L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, II ed., La Goliardica 1969, pp. 157-158, nota.

Manoscritti economico-filosofici del 1844 *quando aveva affermato: "Si vede come il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarriscano la loro opposizione soltanto nello stato sociale, e quindi perdano la loro esistenza in quanto opposizioni; si vede come la soluzione delle opposizioni* teoretiche *sia pensabile* soltanto *in maniera* pratica, *soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito* reale *della vita, che la* filosofia *non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito* soltanto *come un compito teoretico".*

*In particolare, per quanto riguarda la religione, la nuova filosofia marxiana della praxis mostra come Feuerbach, nella sua denuncia dell'alienazione religiosa, sia rimasto all'interno del vecchio modo di pensare, dell'*astratto scolasticismo, *in quanto non è riuscito a vedere che solo un mutamento* rivoluzionario *della struttura socio-economica dalla quale lievita l'alienazione religiosa può veramente togliere anche quest'ultima: denunciare* teoricamente *l'alienazione senza indicare la possibilità di togliere di mezzo la radice* pratica *di essa è rimanere nell'ambito dell'alienazione, è mettersi da un punto di vista astrattamente concettuale, senza aver colto lo stretto legame dialettico che media teoria e praxis. Questo accadeva perché Feuerbach* astraeva dal corso della storia, *non s'era reso conto che l'*uomo, *l'*umanità *ai quali voleva riportare l'*essenza *religiosa, una volta dimostrato che essa non era che una loro alienazione, se sono sensatamente definibili, lo sono solamente in quanto* insieme dei rapporti sociali, *e questi rapporti sociali sono sempre storicamente determinati, vale a dire mai definibili* per essenza, *una volta per tutte. Non esiste, cioè, l'*essenza-uomo, *così come, conseguentemente, non esiste l'*essenza-religione. *Il* sentire religioso *non è* fissabile per sé, *astraendo dal* corso della storia: *è anch'esso un* prodotto sociale. *Come Marx dirà nell'*Ideologia tedesca, *da questo punto di vista non ha senso parlare di una* storia della religione. *La sovrastruttura religiosa va riportata alla storica struttura socio-economica dalla quale promana. Trattandosi poi di una alienazione, troverà la sua* soluzione razionale (*e quindi il suo* togli-mento) nella praxis umana e nel capire questa praxis, *vale a dire nella demistificazione di* tutti i misteri che inducono la teoria verso il misticismo, *Feuerbach ha* interpretato *la religione; si tratta invece di rivoluzionare quel mondo socio-economico che provoca l'*alienazione religiosa, *in modo da passare dalla* società borghese *alla* società umana.

LE TESI SU FEUERBACH

I — «Il difetto principale di tutto il materialismo passato (ivi compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto — (*Gegenstand*) —, la realtà

— (*Wirklichkeit*) —, la sensibilità — (*Sinnlichkeit*) —, viene compreso solo sotto forma di oggetto — (*Objekt*) — e di contemplazione — (*Anschauung*) —, ma non come attività sensibile umana, come praxis, soggettivamente. Perciò il lato attivo astratto, in opposizione al materialismo, fu svolto dall'idealismo, il quale non conosce naturalmente l'attività reale, sensibile in quanto tale. Feuerbach vuole oggetti — (*Objekte*) — sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero, ma egli intende la stessa attività umana non come attività oggettiva — (*gegenständlische*). Egli tien conto quindi, nell'*Essenza del cristianesimo*, solo del procedimento teoretico come di quello propriamente umano, mentre la praxis viene compresa e fissata solo nella sua manifestazione sordida, giudaica. Egli non comprende perciò il significato dell'attività "rivoluzionaria" pratico-critica ».

II — « Il problema se giunga al pensiero umano la verità oggettiva — (*gegenständlische*) — non è un problema della teoria, ma un problema pratico. Nella praxis deve l'uomo provare la verità, cioè la realtà e la potenza, la concretezza — (*Disseitingkeit*) — (1) del suo pensiero. La disputa sulla realtà o la non realtà del pensiero (che è isolato dalla praxis) è un problema puramente scolastico ».

III — « La dottrina materialistica dell'azione modificante delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze vengono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve venir educato. Essa deve perciò dividere — (*sondieren*) — la società in due parti, di cui l'una è elevata su di essa. Il coincidere dell'azione mutante delle circostanze e dell'attività umana o il fatto dell'auto-modificarsi può essere inteso e pensato razionalmente solo come prassi rivoluzionaria ».

IV — « Feuerbach parte dal fatto dell'auto-alienazione religiosa, dello sdoppiamento del mondo in uno religioso e uno mondano — (*weltlische*) —. Il suo lavoro consiste perciò nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma che il fondamento mondano si levi da se stesso e si fissi nelle nuvole un regno a sé stante, è da chiarire solo con la auto-scissione e con l'auto-contraddizione di questo fondamento mondano. Questo stesso deve dunque essere compreso in se medesimo come nella sua contraddizione ed esser praticamente rivoluzionato. Così, dopo che, ad es., la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della sacra famiglia, la prima deve venire essa stessa rovesciata teoreticamente e praticamente ».

V — « Feuerbach, non contento del pensiero astratto, vuole la intuizione — (*Anschauung*) —; ma egli non intende la sensibilità come attività *pratica* umano-sensibile ».

VI — « Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è un astratto inerente al singolo individuo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non si addentra nella critica di questa essenza reale, è quindi costretto: 1) ad astrarre dal corso della storia, e a fissare il sentire religioso per sé, e a supporre un individuo umano astratto (*isolato*); 2) l'essenza può perciò essere compresa solo come "genere", come generalità interna, muta, che lega insieme molti individui *naturalmente* ».

VII — « Feuerbach non vede quindi che il "sentire religioso" stesso è un prodotto sociale e che l'individuo astratto che egli analizza appartiene ad una determinata forma della società ».

VIII — « Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che inducono la teoria verso il misticismo, trovano la loro soluzione razionale nella praxis umana e nel capire — (*Begreifen*) — questa praxis ».

IX — « Il punto più alto cui giunge il materialismo intuizionistico, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è la visione — o intuizione — dei singoli individui e della società borghese ».

X — « Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del nuovo è la società umana, ossia l'umanità sociale ».

XI — « I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; importa però modificarlo ».

(Cfr. Karl Marx *Le glosse a Feuerbach* in M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, pp. 423-439).

b) *L'ideologia tedesca*

Nel 1888, quando F. Engels pubblicò il suo L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca, *accennò — nella* prefazione — *ad un « vecchio manoscritto del 1845-46 » che aveva redatto con Marx a Bruxelles e che — col titolo* L'ideologia tedesca — *era destinato ad essere reso di pubblica lettura completamente solo nel 1932, nella* Gesamtausgabe, *già più volte citata delle opere di Marx e di Engels edita a Berlino. Il giudizio engelsiano su quest'opera non è eccessivamente benevolo. Si tratterebbe, infatti, di « una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica »* (1). *Marx, invece, dava un giudizio del tutto diverso di questo lavoro, privilegiandolo, fra gli altri dello stesso periodo, come quello che conteneva il* risultato generale *degli studi che fino allora aveva condotto e che gli* servì da

(1) Letteralmente: « l'esser del mondo di qua ».

(1) Cfr. F. Engels *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti 1950, pp. 7-9.

filo conduttore *per le ulteriori ricerche* ([2]). *È ancora Marx che ricostruisce le vicende alle quali deve la nascita l'*Ideologia tedesca: « *Federico Engels, col quale, dopo la pubblicazione* (*nei* Deutsch-französische jahrbücher) *del suo geniale schizzo di critica delle categorie economiche, mantenni per iscritto un continuo scambio di idee, era arrivato per altra via* (*si confronti la sua* Situazione della classe operaia in Inghilterra) *allo stesso risultato cui ero arrivato io, e quando nella primavera del 1845 si stabilì egli pure a Bruxelles, decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder chiaro in noi stessi* » ([3]). *Nello stesso luogo è lo stesso Marx che fornisce un sintetico e brillante* compendio *del tema principale dell'*Ideologia tedesca, *alla luce anche delle ulteriori conoscenze teoriche illustrate in* Per la critica dell'economia politica *del 1859*.

« Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita.

Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è

([2]) Cfr. K. Marx *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, Editori Riuniti 1957, p. 10.
([3]) Cfr. idem, p. 12.

indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale; antagonistica non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorga dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana » ([4]).

Il termine *ideologia — una delle nozioni chiave della* Weltanschauung *marxiana — non è del tutto univoco ma comporta, anzi, una complessa varietà di significati. Se nella* coiné *marxista esso è andato a poco a poco assumendo il significato* neutro *di* concezione del mondo, *sicché esso è adattabile perfino alla stessa concezione marxista, in Marx tuttavia assume prevalentemente significato negativo. Se per Stendhal* ([5]) *"l'ideologia è una descrizione dettagliata delle idee e di tutte le parti che possono comporle" — coerentemente alle teorie di Destutt de Tracy — per Marx, al contrario, essa non è una neutrale analisi delle sensazioni e delle idee, bensì una* coscienza falsa, *che si costituisce, anch'essa — come l'alienazione religiosa — su un rovesciamento soggetto-predicato. Se nell'alienazione religiosa l'uomo — soggetto vero — appare come mero* predicato *di dio, nell'ideologia il* mondo delle idee, *che in realtà dipende dal* soggetto *della concreta situazione economico-sociale, e che è cioè in realtà un* predicato,

([4]) Cfr. ibidem, pp. 10-12.
([5]) Cfr. Stendhal *L'amore*, Avanzini e Torraca editori, 1968, p. 43, nota 9.

pretende di essere soggetto, *ritiene di condizionare quella realtà socio-economica dalla quale invece promana. D'altra parte l'ideologia, per Marx, non è solo* coscienza falsa, *ma è anche — come chiarisce, nel '59, il* Per la critica dell'economia politica *— quella regione di forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche* che permettono agli uomini di concepire *il travaglio dialettico della situazione socio-economica nella quale agiscono. Si tratta dunque* anche *della* summa *di idee che esprime la specificità storica d'una determinata epoca e pertanto — in una situazione di classe — rappresenta la* Weltanschauung *della classe dominante in quell'epoca stessa.*

*Nell'*Ideologia tedesca, *tuttavia, è l'accezione* negativa *del termine* ideologia *che prevale. Marx non a caso, infatti, paragona qui la posizione ideologica — analogamente a quella religiosa — ad una discesa* dal cielo alla terra, *cioè ad una visione otticamente rovesciata della realtà. È in questo senso che* anche *la religione è un'ideologia. E siccome un simile rovesciamento ottico dipende, nelle sue radici, dall'alienazione della* divisione del lavoro, *è implicito che anche l'alienazione-ideologia della religione potrà essere veramente soppressa quando quella fondamentale alienazione cesserà, come del resto Marx ribadirà anche nel* Capitale. *La religione non è insomma per Marx una* rappresentazione *dell'*individuo isolato, *ma si origina* da ceppi e barriere molto empirici entro i quali si muovono il modo di produzione della vita e la forma di relazioni che vi è connessa. *Se questo è vero e se è vero che — come* ideologia *— la religione non è* autonoma, *allora anche l'eventuale denuncia — da parte della religione — dell'alienato assetto del mondo, non può dipendere da essa. Infatti, anche quando la teologia — come tutte le altre* forme *ideologiche — entra in contraddizione con le forze produttive esistenti, ciò non può dipendere da essa,* ciò può accadere soltanto per il fatto che i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti. *Non è, cioè, la religione ciò che può trascinare ad una rivoluzione, ma è, all'opposto, la rivoluzione la* forza motrice *anche della* storia della religione.

Se nella religione gli uomini fanno del loro mondo empirico un mondo semplicemente pensato, rappresentato, che si contrappone ad essi come cosa estranea, *allora è chiaro che — differentemente da Feuerbach — i predicati di dio non vanno più ricondotti all'*essenza umana, *ma vanno invece considerati come* nomi divinizzati delle rappresentazioni che gli uomini si fanno sulle loro condizioni empiriche determinate. *Se non si riconduce la religione alla* specifica *situazione storica dalla quale promana e genericamente se ne fa — come aveva fatto Feuerbach —* una illusione del mondo terreno, *allora si conia semplicemente una* frase *inservibile all'analisi scientifica di quel fenomeno. È molto importante che, a proposito di questa ribadita critica alla* fraseologia *feuerbachiana, Marx precisi che, anche nei saggi degli* Annali franco-tedeschi, *« le espressioni filosofiche tradizionali sfuggite in quegli scritti, come* essenza umana, specie *etc. » non*

dovevano essere intese nel senso di Feuerbach e degli altri ideologi tedeschi, ripudiando dichiaratamente già pel '43 quella dipendenza da Feuerbach che ancor oggi interpreti superficiali si ostinano ad attribuirgli.

*La valutazione della religione, nell'*Ideologia tedesca, *va situata all'interno della distinzione fra* struttura socio-economica *e* sovrastrutture giuridiche, politiche, religiose, artistiche, filosofiche. *Per Marx non solo la religione trova posto fra le* sovrastrutture *ma — come tutte le altre forme sovrastrutturali che ritengono di poter opporre una pretesa autonomia alla loro reale dipendenza dalla struttura socio-economica — si caratterizza come* ideologia, *coscienza capovolta della realtà, il cui effetto è di occultare i presupposti effettuali della realtà medesima.*

Uno degli obiettivi polemici dell'opera — oltre al già precedentemente tartassato Bauer (qui san Bruno!) *ed a Feuerbach (non* santificato *ma egualmente liquidato come* ideologo, *come* materialista *non* storico) *— è quello Stirner che, nell'empireo ideologico, viene più appropriatamente assumendo i nomi di* San Max, san Sancio *e di* Jacques le bonhomme [6]. *Ed è proprio contro* Jacques le bonhomme *il quale « ac-*

---

[6] Johann Caspar Schmidt, meglio noto sotto lo pseudonimo di Max Stirner, nacque il 25 ottobre 1806 a Bayreuth.

« Frequentò — scrive C. Cesa nella nota biografica a lui dedicata in *La sinistra hegeliana* a cura di K. Löwith, Laterza 1960, p. 45 — dal 1826 al 1833 l'università di Berlino, studiandovi lingue classiche e filosofia, e seguendo, tra l'altro, le lezioni di Schleiermacher e di Hegel; dal 1839 al 1844 fu professore in una scuola femminile. Collaborò, nel 1842, alla *Rheinische Zeitung*, al *Telegraph für Deutschland*, alla *Leipziger Allgemeine Zeitung*, poi alla *Berliner Monatsschrift*, *Wigands Vierteljahrschrift*, *Epigonen*. In un primo tempo sotto l'influenza di Feuerbach, si avvicinò poi a B. Bauer, di cui recensì in tono elogiativo la *Posaune* e la *Hegel's Lehre*; era membro del gruppo dei *liberi* che, dal 1842, aveva appunto nel Bauer il suo centro. Dopo essersi ritirato, nel 1844, dall'insegnamento, compose la sua opera più nota, *L'Unico* (*Der Einzige und sein Eingentum*, Leipzig, Wigand, 1845); in quest'opera egli criticava anche le teorie più estreme del Bauer e rompeva i ponti con la tradizione della scuola hegeliana. La situazione politica gli impedì di svolgere l'attività pubblicistica che egli si era proposto, ed egli visse, tra estreme ristrettezze, di traduzioni (di J. B. Say, A. Smith, Proudhon) e di un piccolo commercio. Dopo il fallimento dei moti del 1848-49 scrisse una *Geschichte der Reaktion* (Berlin, 1852). Negli ultimi anni della vita si riconciliò col Bauer. Morì a Berlino il 25 giugno 1856 ». Stirner era noto a Marx fin da quando la *Rheinische Zeitung* gli aveva pubblicato un saggio sui metodi educativi. Ne *l'Unico* « non solo preconizzava un egoismo ed un'amoralità ripugnanti agli uomini del diciannovesimo secolo, ma anche attaccava tutto il pensiero contemporaneo: non solo Hegel, ma anche Feuerbach, Marx e Proudhon (...) Stirner si era proposto di demolire non soltanto tutte le fedi religiose, ma anche tutte le dottrine politiche o sociali o filosofiche, che, in quanto postulavano la superiorità di qualcosa al di fuori dell'individuo — o un principio assoluto, o un partito o anche un'astrazione collettiva come l'uomo — gli sembrava tornassero ad avviare il processo religioso. Con il loro stesso estremismo le sue argomentazioni indussero celebrità come Feuerbach e Moses Hess a pubblicare repliche ». (Cfr. G. Woodcock *L'anarchia*, Feltrinelli 1966, p. 85). Anche Marx — come s'è visto — non perse l'occasione di prendere posizione contro di lui in quella ampia parte della *Ideologia tedesca* che va anche sotto il nome di *Anti-Stirner*, ed è caratteristico che denunciasse dell'anti-religioso Stirner proprio la *santità*, vale a dire

cetta in buona fede le illusioni della filosofia, prende per la realtà stessa l'espressione ideologica, speculativa, della realtà, staccata dalla sua base empirica... » [7] *che Marx chiarisce come sia il cristianesimo, sia qualsiasi altra religione, non abbiamo una storia autonoma, siano cioè scientificamente incomprensibili se disgiunte dal « modo di produzione e di scambio sinora esistito ».* Una essenza della religione (*vale a dire una categoria che definisca a-storicamente la religione una volta per tutte) non esiste. Pure contro Stirner è indirizzato l'attacco — che si ricollega ad alcune pagine della* Sacra Famiglia *— che Marx rivolge a quello che genericamente può esser definito come ascetismo del cristianesimo, una* alienazione *che separa lo spirito dalla carne e li contrappone come* estranei, *togliendo alle passioni umane ed alla ragione umana che le governa la loro propria* autonomia *e sottoponendole ad una norma* altra *da esse.*

I PRESUPPOSTI DELLA CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA STORIA

La critica tedesca non ha mai abbandonato, fino ai suoi ultimi sforzi, il terreno della filosofia. Ben lungi dall'indagare sui suoi presupposti filosofici generali, tutti quanti i suoi problemi sono nati anzi sul terreno di un sistema filosofico determinato, l'hegeliano. Non solo nelle risposte, ma già negli stessi problemi c'era una mistificazione. Questa dipendenza da Hegel è la ragione per cui nessuno di questi moderni critici ha neppure tentato una critica complessiva del sistema hegeliano, tanta è la convinzione, in ciascuno di essi, di essersi spinto oltre Hegel. La loro polemica contro Hegel e fra di loro si limita a questo, che ciascuno estrae un aspetto del sistema hegeliano e lo rivolge tanto contro l'intero sistema quanto contro gli aspetti che ne estraggono gli altri. Dapprima si estrassero categorie hegeliane pure, genuine, come la sostanza e l'autocoscienza, poi si contaminarono queste categorie con nomi più profani, come Specie, l'Unico, l'Uomo, ecc.

Tutta la critica filosofica tedesca da Strauss fino a Stirner si limita alla critica delle rappresentazioni *religiose*. Si cominciò dalla religione reale e dalla teologia vera e propria. Che cosa fosse la coscienza religiosa, la rappresentazione religiosa, fu variamente definito in seguito. Il progresso consisteva nel sussumere sotto la sfera delle rappresentazioni religiose o teologiche anche le rappresentazioni metafisiche, politiche, giuridiche, morali, ecc. che si presumevano dominanti; nel proclamare così che la coscienza giuridica, politica, morale è coscienza religiosa o teologica, e che l'uomo politico, giuridico, morale, cioè l'« uomo », in ultima istanza, è religioso. Fu presupposto il predominio della religione. A poco a poco ogni rapporto dominante fu dichiarato rapporto di religione e trasformato in culto, culto del diritto, culto dello Stato e così via. Dappertutto si aveva a che fare con dogmi e con la fede in dogmi. Il mondo fu canonizzato in misura sempre maggiore, finché da ultimo il venerabile san Max poté canonizzarlo *en bloc* e liquidarlo una volta per tutte.

I Vecchi hegeliani avevano *compreso* qualsiasi cosa, non appena l'avevano ricondotta ad una categoria logica hegeliana. I Giovani hegeliani *criticarono* qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose o definendola teologica. I Giovani hegeliani concordano con i Vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo. Poiché questi Giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza, da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana, s'intende facilmente che i Giovani hegeliani devono combattere soltanto contro queste illusioni della coscienza.

Poiché secondo la loro fantasia le relazioni fra gli uomini, ogni loro fare e agire, i loro vincoli e i loro impedimenti sono prodotti della loro coscienza, i Giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di sbarazzarsi così dei loro impedimenti.

Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, di interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro frasi che, secondo loro, « scuotono il mondo », gli ideologi giovani-hegeliani sono i più grandi conservatori. I più giovani tra loro hanno trovato l'espressione giusta per la loro attività, affermando di combattere soltanto contro delle « *frasi* ». Dimenticano soltanto che a queste frasi essi stessi non oppongono altro che frasi, e che non combattono il mondo realmente esistente quando combattono soltanto le frasi di questo mondo. I soli risultati ai quali questa critica filosofica poteva portare erano alcuni e per giunta unilaterali chiarimenti, nel campo della storia della religione, intorno al cristianesimo; tutte le altre loro asserzioni non sono che altri modi di abbellire la pretesa di aver compiuto, con quei chiarimenti insignificanti, scoperte d'importanza storica universale. A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia te-

l'*ideologicità* dei presupposti dai quali muoveva *L'unico*: l'io individuale. Nell'*Ideologia tedesca* i veri presupposti sono gli uomini che lavorano in una società storicamente data: partire dall'individuo disarticolato dalla sua società e reso da essa *ideologicamente* autonomo era, per Marx, occultare le vere radici della realtà, cioè comportarsi *religiosamente*. Il che dimostra che, nell'*Ideologia tedesca* — e non solo in quest'opera — religione è anche sinonimo paradigmatico di coscienza falsa e falsificatrice.

[7] Cfr. K. Marx *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1958, p. 274.

desca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il proprio ambiente materiale.

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica. Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura. Qui naturalmente non possiamo addentrarci nell'esame né della costituzione fisica dell'uomo stesso, né delle condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche, e così via. Ogni storiografia deve prendere le mosse da queste basi naturali e dalle modifiche da esse subite nel corso della storia per l'azione degli uomini. Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale.

(Da Karl Marx-Fr. Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 6-8).

IL CAPOVOLGIMENTO IDEOLOGICO

In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono *realmente*, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio. La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini

i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico. Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. Nel primo modo di giudicare si parte dalla coscienza come individuo vivente, nel secondo modo, che corrisponde alla vita reale, si parte dagli stessi individui reali viventi e si considera la coscienza soltanto come la *loro* coscienza. Questo modo di giudicare non è privo di presupposti. Esso muove dai presupposti reali e non se ne scosta per un solo istante. I suoi presupposti sono gli uomini, non in qualche modo isolati e fissati fantasticamente, ma nel loro processo di sviluppo, reale ed empiricamente constatabile, sotto condizioni determinate. Non appena viene rappresentato questo processo di vita attivo, la storia cessa di essere una raccolta di fatti morti, come negli empiristi che sono anch'essi astratti, o un'azione immaginaria di soggetti immaginari, come negli idealisti. Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi sulla coscienza e al loro posto deve subentrare il sapere reale. Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde i suoi mezzi d'esistenza. Al suo posto può tutt'al più subentrare una sintesi dei risultati più generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo

storico degli uomini. Di per sé, separate dalla storia reale, queste astrazioni non hanno assolutamente valore. (...)

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 12-14).

LA COSCIENZA È UNA SOVRASTRUTTURA

(...) Con gente priva di presupposti come i tedeschi dobbiamo cominciare col constatare il primo presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia, il presupposto cioè che per poter « fare storia » gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini. (...)

Il secondo punto è che il primo bisogno soddisfatto, l'azione del soddisfarlo e lo strumento già acquistato di questo soddisfacimento portano a nuovi bisogni: e questa produzione di nuovi bisogni è la prima azione storica (...).

Il terzo rapporto che interviene fino dalle prime origini nello sviluppo storico, è che gli uomini, i quali rifanno ogni giorno la loro propria vita, cominciano a fare altri uomini, a riprodursi; è il rapporto fra uomo e donna, fra genitori e figli: la *famiglia*. (...)

Questi tre aspetti dell'attività sociale non vanno concepiti come tre gradi diversi, ma appunto solo come tre aspetti, o come tre « momenti » (tanto per scrivere in maniera chiara per i tedeschi), i quali sono esistiti fin dall'inizio della storia e fin dai primi uomini e ancor oggi hanno il loro peso nella storia. La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce a una cooperazione di più individui, non importa sotto quali condizioni, in quale modo e per quale scopo (...).

Appare già dunque, fin dall'origine, un legame materiale fra gli uomini, il quale è condizionato dai bisogni e dal modo della produzione ed è antico quanto gli stessi uomini; un legame che assume sempre nuove forme e dunque presenta una « storia », anche senza che esista alcun non-senso politico o religioso fatto apposta per tenere congiunti gli uomini. Solo a questo punto, dopo avere già considerato quattro momenti, quattro aspetti delle condizioni storiche originarie, troviamo che l'uomo ha anche una « coscienza ». Ma anche questa non esiste fin dall'inizio, come « pura » coscienza. Fin dall'inizio lo « spirito » porta in sé la maledizione

di essere « infetto » della materia, che si presenta qui sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio. Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio *è* la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini. Là dove un rapporto esiste, esso esiste per me; l'animale non *ha rapporti* con alcunché e non ha affatto rapporti. Per l'animale, i suoi rapporti con altri non esistono come rapporti. La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini. Naturalmente, la coscienza è innanzi tutto semplice coscienza dell'ambiente sensibile *immediato* e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza di sé; in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge contro gli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza puramente animale della natura (religione naturale). Qui si vede subito che questa religione naturale, o questo determinato comportarsi verso la natura, è condizionato dalla forma sociale e viceversa. Qui come dappertutto l'identità di natura e uomo emerge anche in ciò, che il comportamento limitato degli uomini verso la natura condiziona il comportamento limitato fra uomini e uomini, e il comportamento limitato fra uomini e uomini condiziona i loro rapporti limitati con la natura, appunto perché la natura è stata ancora limitata storicamente, e d'altra parte è coscienza della necessità di stabilire dei contatti con gli individui circostanti, la coscienza inizale del fatto che si vive in una società. Questo inizio è di natura animale come la stessa vita sociale a questo stadio, è pura coscienza da gregge, e l'uomo a questo punto si distingue dal montone soltanto perché il suo è un istinto cosciente.

Questa coscienza da montone o tribale perviene a uno sviluppo e a un perfezionamento ulteriori in virtù dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione che sta alla base dell'uno e dell'altro fenomeno. Si sviluppa così la divisione del lavoro, che in origine era niente altro che la divisione del lavoro nell'atto sessuale e poi la divisione del lavoro che si produce spontaneamente o « naturalmente » in virtù della disposizione naturale (per esempio la forza fisica), del bisogno, del caso, ecc. La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la « pura » teoria,

teologia, filosofia, morale, ecc. Ma anche quando questa teoria, teologia, filosofia, morale, ecc. entrano in contraddizione con i rapporti esistenti, ciò può accadere soltanto per il fatto che i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti; d'altra parte in una determinata cerchia nazionale di rapporti ciò può anche accadere per essersi prodotta la contraddizione non all'interno di questa cerchia nazionale, ma fra questa coscienza nazionale e la coscienza universale di una nazione (come ora in Germania), quanto poi a questa nazione — dato che questa contraddizione si presenta in apparenza come una mera contraddizione interna alla coscienza nazionale — anche la lotta sembra limitarsi a questa merda nazionale, appunto perché questa nazione è la merda in sé e per sé. D'altronde è del tutto indifferente quel che la coscienza si mette a fare per conto suo; da tutta questa porcheria ricaviamo, come unico risultato, che questi tre momenti, la forza produttiva, la situazione sociale e la coscienza, possono e debbono entrare in contraddizione fra loro, perché con la *divisione del lavoro* si dà la possibilità, anzi la realtà, che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro. È di per sé evidente, del resto, che i « fantasmi », i « vincoli », l'« essere superiore », il « concetto », la « irresolutezza », altro non sono che l'espressione spirituale idealistica, la rappresentazione apparentemente dell'individuo isolato, in realtà di ceppi e barriere molto empirici entro i quali si muovono il modo di produzione della vita e la forma di relazione che vi è connessa. (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 18-22. Si è incorporata nel testo la nota marxiana n. 1 p. 21).

LA BASE REALE DELLA STORIA REALE

(...) Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro). Essa non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta

salda costantemente sul *terreno* storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge di conseguenza al risultato che tutte le forme e prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale, risolvendoli nell'« autocoscienza » o trasformandoli in « spiriti », « fantasmi », « spettri », ecc., ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste fandonie idealistiche sono derivate; che non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria. Essa mostra che la storia non finisce col risolversi nella « autocoscienza », come « spirito dello spirito », ma che in essa ad ogni grado si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto storicamente prodotto con la natura e degli individui fra loro, che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze. Questa somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come « sostanza », ed « essenza dell'uomo », di ciò che essi hanno divinizzato e combattuto, una base reale che non è minimamente disturbata, nei suoi effetti e nei suoi influssi sulla evoluzione degli uomini, dal fatto che questi filosofi, in quanto « autocoscienza » e « unico », si ribellano ad essa... (...).

Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne sta al di fuori; la produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico, mentre ciò che è storico, inteso come qualche cosa che è separato dalla vita comune, appare come extra e sovramondano. Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia, e con ciò è creato l'antagonismo tra natura e storia. Questa concezione quindi ha visto nella storia soltanto azioni di capi di Stati e lotte religiose e in genere teoriche, e in ogni epoca, in particolare, ha dovuto *condividere l'illusione dell'epoca stessa.* Se un'epoca, per esempio, immagina di essere determinata da motivi puramente « politici » o « religiosi », benchè « religione » e « politica » siano soltanto forme dei suoi motivi reali, il suo storico accetta questa opinione. L'« immagine », la « rappresentazione » che questi determinati uomini si fanno della loro prassi reale viene trasformata nell'unica forza determinante e attiva che domina e determina la prassi di questi uomini. Se la forma rozza in cui la divisio-

ne del lavoro si presenta presso gli indiani e gli egiziani dà origine presso questi popoli al sistema delle caste nello Stato e nella religione, lo storico crede che il sistema delle caste sia la potenza che ha prodotto quella rozza forma di società. Mentre i francesi e gli inglesi per lo meno si fermano all'illusione politica, che è ancora la più vicina alla realtà, i tedeschi si muovono nel campo del « puro spirito » e fanno dell'illusione religiosa la forza motrice della storia. La filosofia della storia di Hegel è l'ultima conseguenza, portata alla sua « espressione più pura », di tutta questa storiografia tedesca. (...).

Questa concezione è realmente religiosa, postula l'uomo religioso come l'uomo originario, dal quale deriva tutta la storia, e nella sua immaginazione pone la produzione di fantasie religiose al posto della produzione reale dei mezzi di sussistenza e della vita stessa. Tutta questa concezione della storia insieme con la sua decomposizione e gli scrupoli e i dubbi che ne derivano è una faccenda puramente ***nazionale*** dei tedeschi ed ha solo interesse *locale* per la Germania; è il caso per esempio della importante questione, più volte dibattuta di recente, di come propriamente si « venga dal regno di Dio al regno dell'uomo », come se questo « regno di Dio » fosse mai esistito se non nell'immaginazione e i dotti signori non fossero sempre vissuti, senza saperlo, in quel « regno dell'uomo » del quale ora cercano la strada; e come se il passatempo scientifico — che più di tanto non è — di spiegare la stravaganza di questo castello in aria teorico non stesse proprio, al contrario, nel dimostrare come sia sorto dalla situazione terrena reale. (...).

Per la massa degli uomini, cioè per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono, e quindi per essa non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze. (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 29-32).

LA RELIGIONE NON HA UN'ESSENZA

(...) Il punto di vista dal quale ci si accontenta di queste storie di spiriti è esso stesso religioso, perchè ci si acquieta con la religione, si concepisce la religione come *causa sui* (giacchè anche l'« autocoscienza » e « l'uomo » sono pur sempre religosi, invece di spiegarla sulla base delle condizioni empiriche e di mostrare come determinati rapporti di produzione e di scambio sono necessariamente legati a una determinata forma di società, e quindi a una determinata forma di Stato, e quindi a una determinata forma della coscienza religiosa. Se Stirner avesse esaminato la storia reale del Medioevo, avrebbe potuto trovare perchè la rappresentazione

cristiana del mondo nel Medioevo assunse proprio quella forma, e come accadde che più tardi si tramutò in un'altra; avrebbe potuto trovare che « il *cristianesimo* » non ha affatto una storia e che tutte le diverse forme sotto le quali esso viene concepito in tempi diversi non erano « autodeterminazioni » e « progressivi sviluppi » « *dello spirito religioso* », ma furono determinati da cause del tutto empiriche, sottratte ad ogni influenza dello spirito religioso. (...).

Altrettanto va detto per la religione, il regno delle essenze, che egli considera come l'unico regno ma della cui essenza non sa nulla, perchè altrimenti dovrebbe sapere che essa, ***in quanto*** religione, non ha nè una essenza nè un regno. Nella religione gli uomini fanno del loro mondo empirico un mondo semplicemente pensato, rappresentato, che si contrappone ad essi come cosa estranea. Ciò non può essere affatto spiegato con altri concetti, con « l'autocoscienza » e altre sciocchezze del genere, ma con tutto il modo di produzione e di scambio sinora esistito, il quale è tanto indipendente dal concetto puro quanto l'invenzione della *self-acting mule* [1] e l'utilizzazione delle ferrovie dalla filosofia hegeliana. Ma se egli vuol parlare di un'« essenza » della religione, ossia di una base materiale di questo mostro [2], non deve cercarla nell'« essenza dell'uomo » nè nei predicati di Dio, ma nel mondo materiale quale è stato trovato da ogni stadio dello sviluppo religioso (Cfr. più sopra: « Feuerbach »). (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 135-141).

IDEOLOGICITÀ DELLA TEOLOGIA DELL'ANTI-TEOLOGIA E DELLA FILOSOFIA

(...) L'ultimo tentativo fatto per sfruttare ancora la critica, ora fustigata fino alla stanchezza, della religione considerata come sfera particolare, per rimanere nell'ambito dei presupposti della teoria tedesca pur facendo vista di uscirne, per preparare con quest'osso rosicchiato fino alle ultime fibre un'altra brodaglia alla Rumford, consisteva nel combattere le condizioni materiali non nella loro forma reale, e neppure nell'illusione profana di coloro che sono praticamente presi nel mondo attuale, ma nell'estratto celeste della loro forma profana, come predicati, come emanazioni di Dio, come angeli. Così il regno dei cieli fu ripopolato e il vecchio sistema di sfruttare questo regno dei cieli tornò a ricevere nuovo materiale in massa. Così la lotta con l'illusione religiosa, con Dio, fu nuovamente sostituita alla lotta reale. San Bruno, che con la teologia ci campa, nelle sue « aspre lotte » contro la sostanza fa lo stesso tentativo *pro aris et focis* di uscire come teologo dalla teologia.

(1) Filatrice automatica.
(2) *Unwesen*, gioco di parole con *Wesen* (essenza).

La sua « sostanza » non è altra cosa che i predicati di Dio riassunti in un solo nome; ad eccezione della personalità, che egli si riserva, dei predicati di Dio, i quali a loro volta altro non solo che i nomi divinizzati delle rappresentazioni che gli uomini si fanno sulle loro condizioni empiriche determinate, rappresentazioni che poi mantengono ipocritamente per ragioni pratiche. L'atteggiamento empirico, materiale, di questi uomini, naturalmente non può essere compreso neppure con l'armamentario teorico ereditato da Hegel. Avendo Feuerbach presentato il mondo religioso come l'illusione del mondo terreno, il quale in Feuerbach stesso appare semplicemente come *frase*, si presentò naturalmente anche per la teoria tedesca la domanda alla quale egli non aveva risposto: come è accaduto che gli uomini « si mettano in testa » queste illusioni? Questa domanda apriva per gli stessi teorici tedeschi la strada della concezione materialistica del mondo, che *non è priva di presupposti* ma osserva i presupposti materiali reali come tali ed è perciò, essa sola, la concezione del mondo *realmente* critica.

Questo passaggio era già indicato nei *Deutsch-Französische Jahrbücher*, negli scritti *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e *Sulla questione ebraica*. Poichè ciò fu fatto usando ancora la fraseologia filosofica, le espressioni filosofiche tradizionali sfuggite in quegli scritti, come « essenza umana », « specie », ecc., offrirono ai teorici tedeschi l'occasione desiderata di fraintendere il corso reale delle idee e di credere che in essi si trattasse soltanto di dare una nuova piega, ancora una volta, alle loro consunte vesti teoriche, cosicchè anche il dottor Graziano della filosofia tedesca, il dottor Arnold Ruge, credette di poter continuare a dimenarsi con le sue membra goffe e a mettere in mostra la sua maschera pedantesca e burlesca. Bisogna « mettere in disparte la filosofia » (Vigand, p. 187, cfr. Hess, *Die letzten Philosophen* p. 8), bisogna balzarne fuori e mettersi, come uomo comune, a studiare la realtà, e per fare questo esiste un immenso materiale, anche letterario, naturalmente sconosciuto ai filosofi; e se poi un bel giorno ci si ritrova dinnanzi gente come *Krummacher* o « *Stirner* », ci si accorge di averli lasciati da lungo tempo « dietro » e sotto di sè. La filosofia e lo studio del mondo reale sono fra loro in rapporto come l'onanismo e l'amore sessuale (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *L'Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 217-218).

L'ESTRANEAZIONE DELL'ANTI-UMANISMO CRISTIANO

(...) Il cristianesimo volle liberarci dal dominio della carne e dalle « passioni come stimolo » solo perchè considerava la nostra carne, le nostre passioni, come qualcosa di estraneo a noi stessi; volle liberarci dalla determinazione naturale solo perchè riteneva non appartenente a noi la

nostra propria natura. In effetti, se non sono io stesso natura, se le mie passioni naturali, tutta la mia naturalità — ed è questa la dottrina del cristianesimo — non appartiene a me stesso, allora ogni determinazione da parte della natura, tanto da parte della mia propria naturalità quanto da parte della cosiddetta natura esterna, mi appare come qualche cosa di estraneo, come un vincolo, come una costrizione che mi è imposta, *come eteronomia in contrapposizione all'autonomia dello spirito.* (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *L'Ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 236).

VIII

L'ANTI-KRIEGE

(1846)

VIII

L'ANTI-KRIEGE (*)

(1846)

Scrivendo a Marx, il 22 febbraio 1845, Engels accennava, tra l'altro, ad « un tipo stupendo di agitatore » (1), presentatogli da J. Meyer (2), che avrebbe ben presto dovuto incontrarsi a Bruxelles con Marx. Si trattava di quel Hermann Kriege che, nel giro di un anno, era destinato a diventare il bersaglio di un violento attacco polemico da parte di Marx ed

---

(*) Di quest'opuscolo polemico del 1846 si hanno *due lezioni*: quella originaria, vale a dire la *Zirkular gegen Kriege* dell'11 maggio 1846 (mai tradotta in italiano e consultabile, nel testo tedesco, nella edizione MARX-ENGELS WERKE IV° Dietz Verlag Berlin 1959 pp. 3-17 dell'Institut für Marxismus-Leninismus) e quella pubblicata rimaneggiata — nel luglio del 1846 — sul *Westphälisches Dampfboot* di Bielefeld e tradotta per la prima (ed unica) volta in italiano da Nina Pignatari per Mongini editore in Roma nel 1908. Tale traduzione riferisce come autori del testo Marx ed Engels (e non il solo Engels come asserisce Gian Maria Bravo nel suo *Marx e Engels in lingua italiana*). In realtà pare che il testo, almeno quello pubblicato sul *Westphälisches Dampfboot*, debba essere attribuito al solo Marx, se si tien conto che, nella sua lettera dell'ottobre 1846 a Marx, Engels scriveva: « ho ricevuto il tuo scritto contro Kr(iege). Va benissimo. Kr(iege) certamente, dato che hai firmato da solo, metterà in conto a me personalmente il tono sfavorevole del primo documento e di fronte a questo secondo si farà umile umile, ma non me ne importa niente... » (cfr. *Carteggio Marx-Engels*, Vol. I, ed. Rinascita 1950, p. 68). Sul *Westphälisches Dampfboot* l'originaria *Zirkular gegen Kriege* prendeva per titolo « Il *Tribuno del popolo* redatto da Hermann Kriege a New York ». La seconda lezione non differisce sostanzialmente dalla prima.

Ovviamente nella nota di presentazione dell'*Anti-Kriege* si è tenuto conto di ambedue le *lezioni*. Si è poi integrato, nel cap. IV della versione della Pignatari, *in nota*, un passo della *Zirkular* omesso nella traduzione, così come si è precisato, sempre in nota, il senso di alcuni termini liberamente tradotti o si è ripristinato qualche aggettivo probabilmente caduto innavvertitamente durante il lavoro di traduzione. Recentemente questo testo ha destato interesse anche in Francia ed è stato tradotto da Henri Desroches in *La circulaire contre Kriege. Introduction et traduction*, in *Cahiers de marxologie*, I.S.E.A., 1961.

(1) Cfr. *Carteggio Marx-Engels*, ed. Rinascita 1950, I, p. 25.

(2) « Ti ricordi — scrive Marx ad Engels il 7 maggio 1867 (cfr. *idem*, V, p. 29) — quel J. Meyer (presso Bielefeld), che non stampò il nostro manoscritto su Stirner ecc. e che ci scaraventò sul collo il giovane Kriege? ».

Engels, nauseati dal comunismo religioso-sentimentale che quel seguace di Feuerbach andava predicando a New York — dove nel frattempo si era recato — dalle colonne del Tribuno del popolo. *Del resto, che cosa si poteva attendere da un discepolo di quel Feuerbach che, ancora allora — come scrive Engels nella stessa lettera — insisteva nel progetto — ormai arcaico pel Marx dell'*Ideologia tedesca *— di « far piazza pulita di questa sudiceria della religione,* prima *di potersi dare al comunismo »? La polemica contro Kriege non è quindi solo una violenta critica dello* stile grossolano *in cui veniva esposto un comunismo sentimentale ed escatologico* ([3]), *ma soprattutto segna uno dei momenti caratteristici della liberazione del* comunismo scientifico *dalla suggestione di quelle ideologie comunistiche ormai arcaiche delle quali bisognava fare giustizia sulla scorta della critica alla ideologia in generale quale era stata esposta nel manoscritto della* Ideologia tedesca.

La Zirkular gegen Kriege (*o* Anti-Kriege, *come si è tradotto, abbreviando) è dunque una delle tappe che segna l'evoluzione della teoria comunistica* dall'utopia alla scienza.

Ma non si tratta solamente dell'attuazione di un chiarimento teorico. *La battaglia filosofica era, nel contempo, il dialettico contrappunto di quella importante lotta politica che era destinata a mutare la* Lega dei giusti ([4])

([3]) Ancora nel '53 Engels, scrivendo a Marx a proposito del comportamento inurbano di Johann Jacoby, lo definiva « modo di procedere da vestfalese alla Kriege ». (cfr. *Carteggio* ecc. cit., II, p. 228).

([4]) Ecco come lo stesso Marx ripercorre — ne *Il signor Vogt* (cfr. trad. ital. ed. L. Mongini, 1910, pp. 50-51) — le fasi dei propri rapporti con la *Lega*: « La *Lega dei comunisti* fu fondata nel 1836 a Parigi, in origine sotto altro nome. L'organizzazione, come venne gradatamente a formarsi, era la seguente: Un certo numero d'individui formavano un *Comune*, diversi *Comuni* della stessa città un *Circolo*, un maggiore o minor numero di Circoli si aggruppava intorno ad un *Circolo dirigente*; a capo di tutto stava il *Comitato centrale*, eletto in un congresso di deputati dei singoli Circoli, ma autorizzato a completarsi da sé e ad eleggere provvisoriamente, in casi urgenti, i propri successori. Il Comitato centrale trovavasi a Parigi, poi, dal 1840 al principio del 1848, a Londra. I presidenti dei Comuni e dei Circoli, come del Comitato centrale stesso, erano tutti eletti. Tale costituzione democratica, affatto inadatta a società segrete di cospirazione, non era almeno inconciliabile col compito d'una società di propaganda. L'attività della Lega consisteva anzitutto nella fondazione di Associazioni pubbliche tedesche per la cultura operaia, e la maggior parte delle società di tal genere ancora esistenti nella Svizzera, in Inghilterra, nel Belgio e negli Stati Uniti, furono o direttamente fondate dalla Lega o suscitate da antichi membri di essa. La costituzione di tali società operaie è quindi dappertutto la medesima. Un giorno della settimana fu destinato alla discussione, un altro a passatempi sociali (canto, declamazione, ecc.). Dappertutto furono fondate biblioteche sociali, e, dove appena era possibile, delle classi per l'istruzione elementare degli operai. La Lega, che stava dietro a tali associazioni e le guidava, trovava in esse il campo più immediato d'una pubblica propaganda, come d'altra parte si completava e si estendeva mediante i loro membri più adeguati. Data la vita migratoria degli operai tedeschi, solo in casi rari il Comitato centrale abbisognava dell'invio di emissari speciali. Ora, per quanto riguarda la dottrina segreta della Lega stessa, essa percorse tutte le fasi del socialismo e comunismo inglese e francese,

in quella Lega dei comunisti *il cui programma sarebbe stato, di lì a poco, brillantemente esposto dal* Manifesto del partito comunista. *Uno dei profeti della* Lega dei giusti *era quel Weitling* ([5]) *che può essere considerato il vero obiettivo polemico dell'*Anti-Kriege *e che non casualmente troncò*

come le loro varietà tedesche (le fantasie del Weitling, per esempio). Dal 1839, come risulta già dalla relazione del Bluntschli, l'importanza maggiore l'ebbe, accanto alla sociale, la questione religiosa. Le diverse fasi percorse dalla filosofia tedesca dal 1839 al 1846 furono seguite in seno a queste società operaie colla partecipazione più viva. La forma segreta della società deve la sua origine a Parigi. Lo scopo principale della Lega — la propaganda tra gli operai in Germania — esigette l'ulteriore mantenimento di tale forma. Durante il mio primo soggiorno a Parigi, avevo relazioni personali con i capi di colà della Lega, come con quelli della maggior parte delle società segrete operaie francesi, ma senza entrare in nessuna di tali società ».

La *Lega dei giusti*, di tradizione « weitlinghiana », aveva avuto la sua sede a Parigi sino al maggio del '39, quando iniziò la sua diaspora internazionale; « Weitling andò in Svizzera, Schapper, Heirich Mauer e Moll si rifugiarono in Inghilterra. In Svizzera, i piccoli gruppi comunisti si sviarono sempre più in un comunismo sentimentale, di ispirazione cristiana primitiva, circondandosi di un'atmosfera di ispirazione romantica. Separato dagli antichi amici, ridotto alla compagnia di artigiani molto arretrati in un paese retrogrado, Weitling si dette presto alle più primitive stravaganze dell'immaginazione, a sogni privi di ragione. Diversamente accadde per i membri della Lega, che si erano diretti verso l'ovest. Questi ultimi subirono l'influenza del movimento operaio più all'avanguardia di quel tempo: il cartismo. In relazioni amichevoli con i capi cartisti, lettori e poi ben presto collaboratori dei giornali cartisti, a mano a mano che si prolungava il loro soggiorno in Inghilterra essi venivano allontanandosi dal comunismo egualitario. Quando nel 1843 Weitling si mise a parlare di comunanza delle donne, e concepì lo strano progetto di un esercito di quarantamila ladri e briganti, destinati ad abbattere gli sfruttatori in una spietata campagna di *guerrillas*, i londinesi furono i primi a rivoltarsi risolutamente contro simili stravaganze. La prigionia aveva maggiormente aggravato la confusione delle idee di Weitling. Dopo il processo di Zurigo, egli perdette ogni senso del reale. La gloria esteriore lo confermò nel suo sentimento: egli era l'eletto che avrebbe liberato l'umanità sofferente da tutte le pene e da tutte le miserie, era nello stesso tempo maestro, capo e messia ». (Cfr. Nikolaevskij e Maechen-Helfen, *Karl Marx* Einaudi 1963, p. 133).

([5]) Wilhelm Weitling era nato a Magdeburgo, in Prussia, nel 1808. Come garzone artigiano (sarto) lavorò in parecchie plaghe della Germania; poi soggiornò a Vienna e, nel '37, si recò a Parigi. « Nella capitale francese, a contatto con le associazioni segrete dei lavoratori tedeschi, prima la radicale *Lega dei proscritti*, poi la comunista *Lega dei giusti*, colpito dallo spirito socialista dominante nella città e sotto l'influsso del babuvismo rivoluzionario delle società operaie, tanto francesi che tedesche, il Weitling pubblicò la sua prima operetta, *L'umanità come è e come dovrebbe essere* (1838), in cui, con spirito comunista ed evangelizzante, proponeva il piano di un nuovo stato comunitario, da sostituirsi alla vecchia struttura organizzativa della società. L'opera ebbe successo, le polizie europee cominciarono a interessarsi del sarto... e, nel 1841, egli fu costretto a fuggire nella « più libera » Svizzera. Quivi, a contatto con i numerosi lavoratori tedeschi emigrati, svolse una proficua attività, organizzando leghe e circoli artigiani, associazioni con mense comuni, e pubblicando un mensile, *Il grido d'aiuto della gioventù tedesca*, che mutò poi il nome in *Giovane generazione*. Acquisendo sempre nuove nozioni, approfondendo lo studio dei socialisti e utopisti francesi, a contatto con una classe operaia in via di formazione, alla fine del 1842 il Weitling pubblicò la sua opera maggiore, *Le garanzie dell'armonia e della libertà*, un ampliamento e approfondimento del primo

i suoi rapporti con Marx ed i comunisti di Bruxelles nel medesimo momento in cui il loro comitato censurava l'ideologia di Kriege. Nelle concezioni di Weitling e di Kriege Marx poteva ben vedere l'incarnazione di punti di vista nocivi alla teoria ed alla politica di quel proletariato che si andava organizzando in vista della rivoluzione quarantottesca. Facendo propria una prassi caratteristica della Associazione dei lavoratori tedeschi *di Londra* ([6]), *che manteneva costantemente un carteggio coi propri membri risiedenti in altre nazioni, Marx, proprio nella primavera del 1846, si era dedicato, a Bruxelles, alla istituzione di quei* comitati di corrispondenza *il cui compito avrebbe dovuto essere quello di scambiare « con i comunisti tedeschi una corrispondenza regolare che dovrà occuparsi di questioni scientifiche e della sorveglianza da esercitare sugli scritti popolari e la propaganda socialista, che si può fare in Germania con questo mezzo. Lo scopo principale della nostra corrispondenza sarà pertanto quello di mettere i socialisti tedeschi a contatto con i socialisti francesi e inglesi, di tenere gli stranieri al corrente dei movimenti socialisti che saranno attuati in Germania e d'informare i tedeschi in Germania dei progressi del socialismo in Francia e in Inghilterra. In questo modo le diversità d'opinione potranno rivelarsi; si arriverà a uno scambio d'idee e ad una critica imparziale. Questo è un passo che il movimento sociale avrà fatto nell'espressione letteraria per sbarazzarsi dei limiti della nazionalità. E al momento dell'azione è certamente molto interessante per ognuno conoscere lo stato degli affari all'estero altrettanto bene che i propri* » ([7]).

È evidente che nel tentativo di dare unità e coerenza scientifica alla teoria che doveva cementare l'azione politica del proletariato europeo Marx dovesse scontrarsi col misticismo di Weitling e del suo caudatario Kriege, che finiva per apparirgli un propagandista dell'abate Lammenais.

Con Weitling aveva avuto uno scambio di vedute ancora a Londra, nel

scritto, in cui però erano manifesti alcuni motivi che sarebbero poi divenuti, nell'interpretazione marx-engelsiana, patrimonio comune del movimento operaio internazionale: il concetto di lotta di classe, la critica alla società borghese del tempo, la necessità di un « periodo di transizione » per il passaggio dalla società liberale e democratica alla società comunista. *Le Garanzie* ebbero risonanza internazionale: lo scritto successivo, *Il vangelo di un povero peccatore* (1843), sequestrato dalla polizia zurighese, l'arresto e la condanna a parecchi mesi di prigione, posero il Weitling al centro dell'attenzione della stampa e dei governi reazionari europei, che intravedevano e riuscivano a indovinare quello che, in realtà, con la sua attività, il sarto rappresentava: il tentativo di collegare il socialismo alla protesta operaia. Dopo il carcere, il Weitling iniziò un lento declino, che durò fino alla morte... ». (Cfr. Gian Mario Bravo *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti 1966, pp. 245-246. Il volume dà la traduzione integrale de *L'umanità* etc. e una scelta del *Vangelo* etc.).

([6]) Cfr. B. Nikolajevskij e O. Maenchen Helfen op. cit., p. 139.

([7]) Come scrive Marx in una lettera a Proudhon in data 5 maggio 1846, cit. in B. Nikolajevskij e O. Maenchen Helfen op. cit., p. 140.

'45 ([8]), *e non gli era certo sfuggita l'importanza del violento disaccordo di lui con i membri dell'*Associazione dei lavoratori tedeschi.

In quell'episodio polemico Marx « riconosceva un significato tanto più profondo, in quanto esso iniziava dal basso la separazione del socialismo scientifico e del comunismo sentimentale, con la sua filosofia e i suoi principi, separazione che era adesso il primo scopo fissato al suo lavoro personale. Il più importante dei compiti pratici consisteva intanto nel dare una direzione precisa a questo processo, nell'accelerarne l'evoluzione » ([9]).

Nella Storia della lega dei comunisti *(1885), che Engels premette alla edizione delle marxiane* Rivelazioni sul processo dei comunisti di Colonia, *vengono rapidamente ricordate le circostanze che portarono Marx ed Engels alla liquidazione del* comunismo *di Kriege — e contemporaneamente — alla rottura con Weitling: « I nostri rapporti con la Lega dei Giusti erano i seguenti. L'esistenza della Lega ci era naturalmente nota; nel 1843 Schapper mi aveva offerto di entrarvi, ma io allora naturalmente non accettai. Rimanemmo però in corrispondenza continua non solo con i londinesi, ma anche in rapporti più stretti col dott. Ewerbeck, l'attuale dirigente della comunità parigina. Senza curarci delle faccende interne della Lega, eravamo però informati di ogni avvenimento importante. D'altra parte si agiva a voce, per lettera e attraverso la stampa sulle vedute teoriche dei membri più influenti della Lega. A questo scopo servirono anche diverse circolari litografate, che mandavamo ai nostri amici e corrispondenti nei diversi paesi in occasioni particolari in cui si trattava di cose interne del partito comunista che si stava formando. In questi casi talvolta si trattava della Lega stessa. Così, per esempio, un giovane studente della Westfalia, Hermann Kriege, recatosi in America, vi si era presentato come un emissario della Lega, si era legato con il pazzo Harro Harring per scardinare a mezzo della Lega l'America meridionale, e aveva fondato un giornale in cui predicava un comunismo basato sull'"amore", traboccante d'amore e ultrasentimentale. A questo ci opponemmo violentemente in una circolare che non mancò di effetto. Kriege scomparve dalla scena della Lega* » ([10]).

La sconfitta di Kriege colpiva duramente anche Weitling che, prima della approvazione della circolare contro Kriege da parte dei comunisti di Bruxelles, aveva già avuto con Marx burrascosi scambi di vedute. Come ricorda — nello stesso luogo — Engels, Weitling era allora « il grand'uomo perseguitato per la sua superiorità dagl'invidiosi, che dappertutto vedeva rivali, nemici segreti e insidie; era il profeta cacciato di paese in paese, che aveva in tasca bell'e pronta la ricetta per l'avvento del cielo in terra e si immaginava che ognuno volesse rubargliela. A Londra era già venuto in contrasto con la gente della Lega e anche a Bruxelles dove specialmente

([8]) Cfr. idem p. 142.

([9]) Cfr. idem p. 139.

([10]) Cfr. Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista*, a cura di Emma Cantimori Mezzomonti, Einaudi 1962, appendice I, p. 258.

Marx e sua moglie gli vennero incontro con una pazienza quasi sovrumana, non riuscì ad andar d'accordo con nessuno. Perciò poco dopo partì per l'America per tentare colà di fare il profeta. Tutte queste circostanze contribuirono alla rivoluzione che si compiva silenziosamente nella Lega e specialmente tra i dirigenti londinesi. L'insufficienza della concezione del comunismo avuta sino allora, sia del semplice comunismo egualitario francese quanto di quello di Weitling, divenne loro sempre più evidente. Il far risalire il comunismo al cristianesimo primitivo, come aveva ideato Weitling — per quanto nel suo « vangelo dei poveri peccatori » si trovino dei particolari geniali — aveva fatto sì che in Svizzera il movimento cadesse in gran parte in mano prima di pazzi come Albrecht e poi di profeti imbroglioni e sfruttatori come Kuhlmann.

Il "vero socialismo" diffuso da alcuni letterati, che era una traduzione in un corrotto tedesco hegeliano di frasi socialiste francesi, e uno sdolcinato sentimentalismo (cfr. nel Manifesto comunista *il capitolo sul vero socialismo), che Kriege e la lettura dei relativi scritti avevano introdotto nella Lega, doveva già per la sua bavosa debolezza nauseare i vecchi rivoluzionari della Lega. Di fronte alle idee teoriche fino allora dominanti, di fronte alle aberrazioni pratiche che ne derivavano, si comprendeva sempre meglio a Londra che Marx ed io eravamo nel giusto con la nostra nuova teoria* » ([11]).

Niente più della testimonianza diretta di Annenkov — una delle poche che ricostruiscono vivamente l'attività di Marx in questo periodo — ci può far misurare tutta la distanza che separava la teoria *marxiana dalla confusa* ideologia *weitlinghiana. Egli riporta la seduta del* comitato di corrispondenza *di Bruxelles, svoltasi il 30 marzo 1846, nella quale divenne palese il conflitto fra Marx e Weitling che avrebbe avuto il suo epilogo in occasione della discussione della* circolare *contro Kriege, nel maggio seguente.*

In quella seduta Marx aveva pubblicamente provocato Weitling ad esporre « con quali argomenti lei difende la sua agitazione social-rivoluzionaria e su che cosa Ella pensa di fondarla per l'avvenire », non ottenendo in risposta che nebulose previsioni palingenetiche ed atti di fede nella volontà rivoluzionaria *ritenuta depositaria della possibilità di un mutamento radicale della situazione del proletariato. Marx aveva allora dichiarato che « s'ingannava il popolo, incitandolo a sollevarsi, senza dargli solide basi per la sua azione. Il risvegliare in lui delle fantastiche speranze non recava salvezza ai sofferenti, ma piuttosto li conduceva a rovina. Rivolgersi agli operai, e soprattutto agli operai tedeschi, senza avere delle idee strettamente scientifiche ed una dottrina concreta, significava trasformare la propaganda in un giuoco privo di senso e stupido. Ciò per di più presupponeva da una parte un apostolo ardente di entusiasmo e d'altra parte degli asini che lo stessero ad ascoltare a bocca spalancata ». Alla fine, a Weitling che replicava che alle miserie del popolo non si poteva ovviare con astratte teorie, Marx aveva risposto, furibondo: « Sinora l'ignoranza non ha mai servito a nessuno », ponendo termine all'agitata seduta* ([12]).

Il colpo finale alla rottura con Weitling e col suo comunismo mistico venne dato in occasione della discussione della circolare *contro Kriege, sottoscritta l'11 maggio 1846 da Marx, Engels, Gigot, Heilberg, Seiler, Westphalen, Wolff e respinta dal solo Weitling, che, ovviamente, nel ripudio delle « dottrine » di Kriege vedeva giustiziato anche il proprio punto di vista.*

Il comitato di corrispondenza *obbligò Kriege a stampare sul proprio giornale americano il testo della* circolare *— pubblicato poi, lievemente rimaneggiato, nel* Westfälisches Dampfboot *di Bielefeld nel 1846 — ma Kriege rendeva nota, contemporaneamente a quel documento, anche una lettera inviatagli da Weitling nella quale i comunisti di Bruxelles erano qualificati come « raffinati intriganti ». Era evidentemente la fine dei rapporti di Weitling con Marx ed il circolo di Bruxelles. Ben presto Weitling scomparve dalla scena politica europea — salvo una sporadica riapparizione durante la rivoluzione del '48 — recandosi, proprio su invito di Kriege, in America, dove presto lo raggiunsero altri sostenitori di quel comunismo mistico che ormai aveva definitivamente svolto il suo ruolo storico* ([13]).

L'importanza notevole della Zirkular gegen Kriege *nei confronti dello sviluppo e dell'approfondimento del comunismo marxiano consiste — come ha giustamente notato Emma Cantimori Mezzomonti* ([14]) *— nell'aver ribadito che « quel che importa non sono ideali di nuovi mondi sociali, di sistemi machiavellici o meno per approdare o con una riforma elettorale o con un sistema di crediti o con qualche altra leva miracolosa alla riforma e alla trasformazione della società senza che ci potessero essere opposizioni, e così via: quel che importa è la conoscenza della reale situazione storica ed economica e sociale e politica nella quale si vive e si deve agire; non si tratta di realizzare un qualche sistema preconcetto, ma di partecipare consapevolmente e attivamente al processo che è in corso, di trasformazione della società degli uomini, affinché tale processo si svolga secondo la*

([11]) Cfr. idem pp. 258-259.

([12]) Cfr. G. Pischel *Marx giovane*, Garzanti 1948, pp. 251-252. Cfr. anche B. Nikolajevskij e O. Maenchen Helfen op. cit. pp. 142-144, ed anche F. Mehring *Vita di Marx*, Editori Riuniti 1966, pp. 119-120.

([13]) In occasione dello sbarco in America di un seguace di Weitling, Marx scriveva ironicamente ad Engels il 22 marzo 1853 cfr. *Carteggio* cit., II, p. 195: « Papà Willich è sbarcato a New York. L'amico Weitling gli organizzò un banchetto di trecento persone, al quale Willich comparve con una enorme sciarpa rossa, tenne un lungo discorso, dicendo che il pane vale più della libertà, e ricevette una *spada* dalle mani di Weitling. Poi si alzò Weitling, e dimostrò che Gesù Cristo era stato il primo comunista e che il suo successore non è altri che il noto Wilhelm Weitling... ».

([14]) Cfr. Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista* cit., pp. 35-36.

sua logica, e siano vinte le resistenze opposte a tale svolgimento dalle vecchie classi, che non sanno più dominare le forze stesse ch'esse hanno messo in moto ». Di questa concezione la circolare contro Kriege rappresenta soprattutto la pars destruens, *nel senso che stigmatizza con violenta ironia ogni* Weltanschauung *che prescinda, con velleità pseudo-rivoluzionaria, dall'analisi concreta della realtà in vista di un suo effettuale mutamento. Da questo punto di vista la* Weltanschauung *religiosa diventa — nella sua paradigmatica impotenza — esemplare e, agli occhi di Marx, ingiustificabile. Non si tratta di respingere l'*amore *predicato dal cristianesimo — come ha sostenuto, con una rara incomprensione del testo marxiano e delle circostanze storiche che lo condizionarono, Bertrand Russell* ([15]) *— in cambio dell'*odio *fra le classi. Si tratta, per Marx, di valutare se* effettualmente *la semplice proclamazione di quell'*amore *possa mutare i rapporti di classe fra gli uomini e le loro reali condizioni. Se 1800 anni di cristianesimo hanno oggettivamente dimostrato l'inattuabilità pratica di quell'amore, è chiaro che per mutare effettualmente quella situazione che produce lo scontro fra le classi (e quindi l'odio, la miseria etc. fra gli uomini) ogni ricorso alla fraseologia religiosa cristiana non solo non servirà, ma contribuirà a mistificare ulteriormente l'ideologia che scaturisce dalla società classista. Marx respinge l'*amore *cristiano non perché abbia scelto l'*odio, *ma perché esso è uno strumento inutile a mutare una società inumana in una società in cui i rapporti fra gli uomini siano veramente umani; è, cioè, una* sovrastruttura *ideologica che invano ambisce di mutare una struttura dalla quale, in ultima analisi, dipende.*

E, del resto, questo amore *cristiano — sempre proclamato e mai* collettivamente *attuato — si auto-smentisce nell'odio col quale non solo il cristianesimo ma ogni altra religione — proprio per la loro falsa universalità — perseguitano coloro che non coincidono col dogma di ciascuna di esse. La religione, infatti,* odia e perseguita a morte tutti i suoi nemici. Se il nemico di partito diventa un eretico (...), da nemico realmente esistente, che si combatte, viene trasformato in peccatore, che bisogna punire, colpevole agli occhi di una umanità puramente immaginaria.

([15]) Nella *Storia delle idee del secolo XIX* di B. Russell (cfr. trad. italiana, Mondadori 1961 pp. 323-324) si può leggere: « Con il suo appello all'odio proletario il marxismo ha perduto molti eventuali importanti alleati. In pari tempo, essendo l'odio la più dinamica delle passioni umane, ha generato un movimento più energico e deciso che se avesse avuto un minor grado di violenza. Questa violenza fu dal principio del tutto voluta. In una lettera aperta contro H. Kriege, scritta nel 1846, Marx sottolinea che l'amore, in 1800 anni, non è riuscito a migliorare le condizioni sociali, e che non dà una forza di azione sufficientemente energica. La situazione effettiva del mondo di oggi, egli dice, con la fiera opposizione di capitale e lavoro, è una fonte più potente di idee socialiste che di amore per l'umanità (...). Fare appello all'odio può essere cosa psicologicamente buona per vincere una guerra (...) ma non è una cosa psicologicamente buona per la susseguente ricostruzione ». Dove si vede quanto diventi grottesca la *riduzione* di Marx alla *psicologia!*

Marx insiste — in questo testo — sul carattere paradigmatico della ideologia *religiosa, coerentemente alla* storicizzazione *che aveva operato di* tutte *le ideologie, colpendo in particolare le* fantasticherie cristiane *intorno alla* città celeste, *che, lungi dall'essere una possibilità attuabile nel futuro — mediante una* metànoia *se non mediante una* rivoluzione *— non risultano che l'*espressione immaginaria del mondo esistente, *sicché la loro* realtà esiste già nella cattiva situazione di questo mondo, *che, invece, deve essere rivoluzionato insieme alle sue componenti ideologiche.*

L'errore di Kriege e consorti, la loro ideologia, *consiste, insomma, nel rendere autonome e strutturali le* aspirazioni secolari dell'anima religiosa, *mentre è il* cuore reale, profano, oppresso dalla miseria reale *il vero* a-priori *della coscienza religiosa, e, con lui, tutta la situazione socio-economica che ne è il contrappunto. È quindi evidente che il* comunismo cristiano — *ideologia della* cattiva organizzazione della società attuale *e frutto delle* illusioni che i borghesi si fanno a questo proposito — *non può — proprio per essere una sovrastruttura ideologica di* questa *società — presentarsi come una* distruzione *di essa, non essendone, anzi, che il* compimento. *Non si tratta, cioè, dell'opposto della società capitalistica, ma di uno degli elementi giustificatori e mistificatori della stessa. Del resto, c'è niente di più grottesco che predicare la rivoluzione della storicamente* specifica *società borghese-capitalistica ricorrendo alle* profezie fatte 1800 anni fa da un qualche visionario *che, al massimo, riflettevano, nello specchio deformante della ideologia religiosa, la miseria e la protesta contro la miseria di* quel *mondo, di una* realtà, *cioè, che con quella borghese-capitalistica non ha molto da spartire? Si tratta di una mistificazione tanto più alienante quanto più il cristianesimo — e non solo quello alla Kriege — tende a scindere e a contrapporre l'uomo singolo a* se stesso *ed alla* collettività. *Marx, che già nella* Sacra famiglia *aveva sferzato la morale ascetica del cristianesimo, colpisce anche qui la contrapposizione — operata da Kriege — della* umanità *e del* sordido io, *ed accusa* questa religione così come ogni altra *dell'esercizio e della predicazione della* voluttà della piattezza servile *e del* disprezzo di sé. *Una simile religione dell'*autocastrazione *può forse adattarsi a dei monaci, ma non può essere adottata da* uomini energici, in un periodo di lotta *di classe.*

Comunismo rivoluzionario e cristianesimo non sono dunque associabili. Questo il risultato di un testo in cui Marx non solo fa giustizia di quelle pompose etichette *che — come* genere umano, umanità, specie — *aiutano a trasformare ogni* fatto reale *in una pura e semplice* frase fantastica, *ma in cui ribadisce vigorosamente il proprio intento* scientifico *di comprendere le effettuali condizioni della realtà socio-economica in vista del loro concreto mutamento. In particolare, questa polemica col comunismo religioso-sentimentale permette a Marx di situare il fulcro della rivoluzione che dovrà portare ad una società comunistica non nella secondaria (se non dannosa)* mozione di sentimenti, *cui si richiamava quasi esclusivamente il*

comunismo religioso, ma nella oggettiva *realtà della* lotta di classe, *scaturente da una specifica situazione socio-economica.*

IL « TRIBUNO DEL POPOLO » REDATTO DA HERMANN KRIEGE A NEW YORK

Uno dei nostri primi collaboratori, il Signor Hermann Kriege, un giovane, che accanto alla rilevante capacità intellettuale possiede molta buona volontà e molto zelo, più entusiastico sentimento e ancora maggior talento declamatorio si è stabilito in America dopo un più lungo soggiorno a Bruxelles e a Londra, e là a New York ha fondato il su nominato giornale, il *Tribuno del popolo* (*Der Volkstribun*), che egli stesso chiama la continuazione del *Tribun du peuple* di Babeuf. Egli offrì il suo giornale e i suoi servigi all'associazione della riforma sociale tedesca, non volendo essere niente altro che « il suo famulo »: « aiutarla doveva essere la sua sola ricompensa ». La terza riunione dell'associazione di riforma sociale accettò con riconoscenza l'offerta di Kriege di voler redigere gratuitamente il suo giornale pel meglio dell'associazione, e promise di non risparmiare alcun sacrifizio, per dare al giornale la maggior diffusione possibile. Lo *Specchio della società* (*Gesellschaftspiegel*), nel numero 10 saluta con gioia il *Tribuno del popolo* (*Volkstribun*) come un nuovo organo del Comunismo, pur ammettendo in fine che nei numeri pubblicati fin qui « non vi ha imparato ancora quasi niente sulla vera posizione sociale degli Stati Uniti, sulla caratteristica e il significato della locale agitazione comunista; sulla unione dei riformatori agrari, degli *anti-renter*, e niente del pari sul commercio e l'industria di America; vi ha letto invece troppo sentimentalismo generico, che non compensa punto la mancanza di istruttive informazioni sulle condizioni industriali e nazionali di America, dalle quali pure deve prendere le mosse la riforma sociale ». Certamente il *pathos* declamatorio non compensa la mancanza di critica competente delle presenti condizioni sociali; certo esso non può in nessun modo riparare la conseguente attuazione del principio comunista che si sviluppa dal presente movimento industriale. Ma così il *pathos* diventa vuota declamazione. E, se si mostra che il signor Kriege si perde in fantastici slanci di sentimento, invece di dimostrare la necessità del comune fare ed operare sulle condizioni di fatto, se egli spera con un appello sentimentale di veder nascere nei cuori sensibili dei possidenti i risultati del movimento mondiale storico ed industriale e le loro conseguenze, allora il nostro giudizio sarà più aspro di quello dello *Specchio della società* (*Gesellschaftspiegel*). Noi vogliam dunque vedere quali principî ci espone il signor Kriege nel *Tribuno del popolo* e come li propaghi; e di là deriverà il giudizio che ne daremo. Noi diamo perciò in estratto ai nostri lettori una minuta critica del *Volkstribun*. Essa è composta di aspre espressioni ma ha ragione di rigettare vigorosamente il sentimentalismo che si perde nel vuoto, le sentimentalità ora fanciullesche ora ampollose a cui Kriege si è dato nel nuovo mondo, perché per esse è solo turbato lo sviluppo delle condizioni reali e agli avversari viene offerta un'occasione troppo attraente per attaccare vittoriosamente il comunismo, se questo stesso non distrugge tali espettorazioni come qualche cosa ad esso assolutamente estranea. Perciò l'autore della nostra critica dice « che la tendenza rappresentata da Kriege nel *Volkstribun* non è in verun modo comunista; che la maniera fanciullesca e ampollosa con cui Kriege rappresenta questa tendenza è compromettente al più alto grado pel partito comunista, in Europa come in America, in quanto egli passi come il rappresentante letterario del comunismo tedesco in America, che il fantastico slancio di sentimento che Kriege predica in America sotto il nome di Comunismo debba agire nel grado più demoralizzante sui lavoratori, nel caso che sia adottato da essi ». Questo giudizio ha ora la sua diffusa dimostrazione in cinque capitoli.

Primo Capitolo

Il cuore sensibile, che inorridisce alla vista della miseria dominante, è, come dice il signor Gutzkow, il più fervente intercessore del comunismo. L'universale amore umano, quale è predicato dal cristianesimo originario, che perciò è considerato da molti come la realizzazione del comunismo, è veramente una fonte, da cui emanarono le idee eccitatrici di riforme sociali. È noto che i primi sforzi d'emancipazione sociale e molti dei più recenti ebbero un'intonazione cristiana e religiosa; si predicava anche il regno dell'amore contro alla cattiva realtà e all'odio. Pel principio la cosa può andare. Ma quando l'esperienza insegna che quest'amore non è divenuto efficace in 1800 anni, che esso non potette mutare i rapporti sociali, né fondare il suo regno, ne viene quindi manifestamente di conseguenza che questo amore che non poté vincere l'odio, non ha la forza d'impulso necessaria alle riforme sociali. Questo amore si perde in frasi sentimentali mediante le quali non vengono rinnovate le vere condizioni di fatto; esso infiacchisce l'uomo con una pappa calda di sentimento col quale lo nutre. Ma il bisogno dà agli uomini la forza; chi deve aiutarsi si aiuta da sé. E perciò le condizioni reali di questo mondo, l'aspro contrasto nella odierna società fra il capitale e il lavoro, fra la borghesia e il proletariato quali emergono nella forma più evoluta nei rapporti industriali, sono l'altra fonte, più gagliardamente zampillante, della concezione socialista, dell'aspirazione alle riforme sociali. Queste condizioni ci gridano: « Le cose non possono rimanere così, bisogna mutarle, e noi stessi, noi uomini, dobbiamo mutarle ». Questa ferrea necessità dà agli sforzi verso il socialismo diffusione e proseliti, ed essa

aprirà il varco alle riforme socialiste prima di quanto non possa farlo tutto l'amore che fiorisce in tutti i cuori sensibili. Il signor Kriege, al contrario, è ancora interamente avvolto nella beatitudine dell'amore e con l'amore vuol guarire tutti i mali sociali e far felice il genere umano. Egli varia il suo tema d'amore in tutti i modi possibili: nel N. 13, come il nostro critico gli computa, l'amore comparisce sotto 35 aspetti. Noi ne citiamo qualcuno. Lo scritto è intitolato: *Alle donne*; e abbonda di frasi terribili. « È l'amore che ci ha mandati »; noi siamo « Apostoli dell'amore ». Si rivolge la parola alle donne come « a dilette sorelle », come a « vere sacerdotesse dell'amore ». « Oh, ascoltateci, voi commettete un attentato contro l'amore, se non fate ciò ». « Anche nel manto della regina, non smentite la donna.... non avete anche imparato a speculare con le lagrime della infelicità; voi siete troppo tenere per far morire di fame a vostro vantaggio il povero figlio di una madre ». Il critico chiama questo una ipocrita *captatio benevolentiae* della donna. La donna può essere più inclinata alla beneficienza nelle piccole cose, nel suo più prossimo ambiente, perché è più tenera e più debole e più accessibile perciò alla sentimentalità alimentata dalla pratica dell'elemosina. Se essa viene a trovarsi in condizioni più vaste e complesse, avviene della sua azione e dei pregiudizi da essa determinati come all'uomo. Il signor Kriege mostra oltre a ciò di desiderare solo dalla donna che ella non lasci morir di fame il figlio di una madre. Poiché non pare che sia altrettanto se la donna lasci morir di fame il figlio di un padre, così le frasi suddette sono del tutto prive di contenuto e di conseguenza.

10. « L'opera sacra d'amore che imploriamo da voi » (imploriamo guaiolando).

c) Trivialità bibliche-letterarie: « La donna è destinata a partorire il figlio dell'uomo »; con che viene constatato che gli uomini non partoriscono figli.

11. « Dal cuore dell'amore deve svilupparsi lo spirito della comunità ».

d) Episodica Ave Maria: « Benedette, tre volte benedette siate voi donne, che siete prescelte a dare la prima consacrazione al lungo regno promesso della beatitudine ».

17. « Vere sacerdotesse dell'amore ».

e) Parentesi estetica: « Se la vostra trepida anima non ha ancora dimenticato il bel volo » (un pezzo artistico la cui perfezione deve solo dimostrarsi).

18 e 19. « Mondo dell'amore, regno dell'odio e regno dell'amore ».

f) Si fa girare il capo di fronte alle donne: « E poiché voi avete anche in politica una voce molto importante, non avrete bisogno che di usare la vostra influenza, e tutto il vecchio mondo dell'odio andrà in frantumi per far posto al nuovo regno dell'amore ».

20. « Il vostro amore ». Con questa situazione si richiede dalle donne che il loro amore non sia « troppo piccolo » per potere riunire « tutti gli uomini in un solo affetto ». Richiesta tanto incoerente quanto gonfia.

i) Scoperta della politica neocomunista: « Noi non vogliamo toccare la proprietà privata di nessun uomo: ciò che l'usuraio si trova d'avere conservi pure; noi vogliamo solo prevenire dalla più lontana rapina il bene del popolo, e impedire al capitale di usurpare ancora più a lungo alla povertà la sua legittima proprietà ». Questo scopo deve essere raggiunto, nel modo seguente: « ogni povero è subito mutato in un membro utile della società umana, appena gli si dà l'opportunità di mettersi a produrre » (Così nessuno acquista maggiori meriti di fronte alla « società umana » dei capitalisti, anche quelli di New York, contro i quali Kriege strepita così fortemente). « Ma ciò gli è per sempre assicurato, appena la società gli dà un pezzo di terra con cui egli possa mantenere sè e la sua famiglia... Questa immensa superficie di terreno (i 1400 milioni di acri dei campi appartenenti agli Stati nord-americani) è sottratta al commercio e in quantità conterminata assicurata al lavoro; così d'un colpo in America vien messo un termine alla povertà; allora ognuno ha occasione di costruirsi una patria intangibile con l'aiuto delle proprie mani ». Che non sia in potere del legislatore di arrestare con un decreto la continuazione desiderata da Kriege dello stato patriarcale nello stato industriale, o di rigettare nella barbarie patriarcale gli Stati industriali e commerciali della costa orientale, è una perspicacia che si poteva attendere. Pel tempo in cui sarà abbattuta la signoria su descritta, Kriege prepara intanto la seguente diceria da parroco di campagna: « E allora noi possiamo insegnare agli uomini a vivere in pace l'uno accanto all'altro, ad alleviarsi scambievolmente i pesi e le fatiche della vita e

21. a fabbricare sulla terra la prima dimora al cielo dell'amore ».
(Pezzo per pezzo grande 160 acri).

« Rivolgetevi — così Kriege termina il suo discorso alle donne maritate — prima agli uomini del vostro amore, pregateli di volger le spalle alla vecchia politica, mostrate loro i propri figli e scongiurateli in loro nome (dell'irrazionale) di accettare la voce della ragione ». E alle « vergini » così parla: « Lasciate che pei vostri innamorati la liberazione della terra sia la pietra di paragone della loro dignità di uomini, e non vi fidate del loro amore, se prima essi non abbiano giurato per l'umanità » (Come si deve chiamar ciò?). Quando le vergini partoriranno, egli garantisce loro « che i loro figli divengono amanti come esse » (cioè gli uccelli del cielo), e chiude la canzone con la ripetizione di « vere sacerdotesse dell'amore », « gran regno della comunità » e della « consacrazione ». La risposta a Sollta nello stesso N. 13 del *Volkstribun* non è meno gonfia d'amore. « Egli (il grande spirito della comunità) fiammeggia come fuoco dell'amore dagli occhi del fratello ». « Che cos'è una donna senza l'uomo

che ama, a cui può dare la sua anima trepida? », « prima voce dell'amore », « raggi dell'amore » e così via. Lo scopo del comunismo è « di sottoporre l'intera vita ai suoi (del cuore sensibile) battiti ». « Il suono dell'amore si dilegua dinanzi al tintinnio del danaro ». « Con l'amore e l'abnegazione si viene a capo di tutto », ma, aggiungiamo, che non si può punto eliminare una borghesia cosciente, la quale non si fa illusione sullo stato di diritto (*Rechtsstaat*) e simili, ma combatte semplicemente una questione di vita e di morte pei suoi interessi materiali.

A questo sdilinquimento d'amore, continua il nostro critico, corrisponde il fatto che Kriege rappresenta il comunismo come l'amorevole antitesi dell'egoismo, e riduce un mondiale movimento storico al paio di parole amore-odio, comunismo-egoismo. Parimenti si riferisce a ciò stesso la viltà con cui egli lusinga gli usurai, promettendo di lasciar loro quello che hanno, e più oltre egli assicura di non voler distruggere gli intimi sentimenti della vita di famiglia, del patriottismo e della popolarità, ma di volerli « completare ». Questa ipocrita esposizione del comunismo non come distruzione ma come compimento delle cattive condizioni esistenti e delle illusioni che i borghesi si fanno su di ciò, continua per tutti i numeri. A questo si adatta la posizione che egli prende nelle discussioni coi politici. Ritiene (N. 10) come un peccato contro il comunismo quanto si scrive contro i fantastici politici cattolizzanti, come Lamennais e Börne, mentre anche uomini, come Proudhon, Cabet, Dezamy, in una parola tutti i comunisti francesi sono semplicemente gente « che si chiama comunista ». Kriege avrebbe già dovuto imparare in Germania, a Bruxelles e a Londra, che i comunisti tedeschi sono andati molto oltre Börne, come i francesi sono andati molto oltre Lamennais.

Quale opera snervante esercita su ambo i sessi questa nenia amorosa, e che collettivo isterismo e clorosi deve evocare tra le « vergini », è cosa su cui Kriege stesso potrebbe riflettere.

Secondo Capitolo

ECONOMIA DEL « VOLKSTRIBUN » E SUA POSIZIONE VERSO LA GIOVANE AMERICA

Noi riconosciamo completamente la giustificazione storica del movimento riformista nazionale americano. Sappiamo che questo movimento si sforza di giungere ad un risultato che in verità affretterebbe pel momento l'industrialismo della moderna società civile, ma che come risultato di un movimento proletario, come assalto alla proprietà fondiaria in generale e specialmente nelle condizioni esistenti in America, deve per le sue stesse conseguenze *portare* verso il comunismo. Kriege, che si è

unito a New York coi comunisti tedeschi al movimento *Anti-rent* (1), ricopre questo esiguo fatto colle sue frasi ampollose senza mai approfondire il contenuto del movimento, e prova così di conoscere ben poco il rapporto della giovane America con le condizioni americane. Noi portiamo qui ancora un esempio per mostrare come egli orpella del suo entusiasmo umanitario secondo l'uso americano un frazionamento del terreno di carattere agrario.

Nel N. 10: « Che cosa vogliamo », si dice: « I riformisti nazionali americani chiamano il terreno l'eredità comune di tutti gli uomini... e vogliono veder conservati all'intera umanità, come inalienabile bene pubblico, per mezzo del potere legislativo, i 1400 milioni di acri di terreno che non sono ancora caduti nelle mani di speculatori rapaci. E per conservare questa eredità comune, questo bene inalienabile » nella sua comunanza all'intera umanità, egli adotta il piano dei riformisti nazionali: « assegnare ad ogni agricoltore, di qualunque paese egli sia, 160 acri americani di terreno pel suo nutrimento, o come si dice nel N. 14: « Risposta a Conze »: « Di questa ricchezza del popolo ancora intatta nessuno può possedere più di 160 acri, ed anche questi nel solo caso che egli stesso li coltivi ». Il terreno deve rimanere perciò « inalienabile bene pubblico » e in verità « di tutta l'umanità » e che si cominci senza indugio a dividerlo. Kriege s'immagina così di poter proibire mediante la legge la necessaria conseguenza di questa divisione, concentrazione, progresso industriale e simili; 160 acri di terra hanno per lui il valore di una massa sempre uguale, come se il valore di una tal superficie non sia diverso secondo la sua qualità. Gli « agricoltori », se non i loro terreni, devono scambiarsi, l'un l'altro e con altri, i prodotti de' loro terreni e quando la gente è giunta a tal punto si dimostra presto che un « agricoltore » anche senza capitale, col suo lavoro e la maggior produzione originaria dei suoi 160 acri riduce l'altro ancora a suo servo. E allora non è lo stesso se « il terreno » o il prodotto del terreno « cada nelle mani di speculatori rapaci? ». Prendiamo una volta sul serio il regalo di Kriege all'umanità: 1400 milioni di acri devono essere conservati « a tutta l'umanità come inalienabile bene pubblico ». E veramente a ogni agricoltore devono così toccare 160 acri. Dopo di che si può calcolare a quanto ascende l'intera umanità di Kriege — precisamente otto milioni e settecento cinquantamila « agricoltori » che come padri di famiglia rappresentano ognuno una famiglia di cinque persone, tutta una massa dunque di 43 milioni e settecento cinquantamila uomini. Noi possiamo similmente calcolare quanto duri « tutta l'eternità », per la cui durata « il proletariato nella sua qualità di umanità » può pretendere almeno negli Stati Uniti « tutta la terra »; se la popolazione degli Stati Uniti cresce, come

(1) Il partito costituitosi tra il 1849 e il 1848 contro il pagamento degli affitti in certi poderi dello Stato di New York (*N. d. T.*).

fin qui, accadrà che sarà raddoppiata in venticinque anni, e così questa « tutta l'eternità » non dura nemmeno quaranta anni; in questo tempo questi 1400 milioni di acri sono occupati, e ai successori non rimane niente altro da pretendere. Ma poichè la libera concessione della terra aumenterebbe molto l'immigrazione, « l'eternità » di Kriege si potrebbe già avere prima del « tutti »; specialmente se si pensa che la terra distribuita a 44 milioni di uomini non sarebbe un sufficiente canale di uscita pel pauperismo europeo ora esistente, poichè in Europa per ogni dieci uomini vi è un povero e le isole britanniche forniscono solo 7 milioni di poveri. Una simile ingenuità economica si trova nel N. 13: « Alle donne », ove Kriege ritiene che se la città di New York concedesse gratuitamente i suoi 52,000 acri a Long Island, ciò basterebbe per liberare « d'un tratto » e per sempre New York da ogni specie di pauperismo, di miseria e di delinquenza.

Se Kriege avesse concepito il movimento per la liberazione della terra come una prima forma del movimento proletario necessaria in determinate condizioni come un movimento che per la posizione di vita della classe da cui vien fuori deve assolutamente svilupparsi in un movimento comunista; se egli avesse mostrato come le tendenze comuniste dovevano originalmente apparire in America in questa appariscente forma agraria tendente al completo comunismo, non vi sarebbe stato nulla da dire in contrario. Ma così veramente egli spiega una forma di movimento ancora subordinata di determinati uomini reali come una causa dell'umanità; la pone, contro il miglior modo di intenderla, come l'ultima e più alta mèta di tutto il movimento in generale e cambia così gli scopi determinati del movimento in una sciocchezza bella e buona. Egli continua intanto a cantare indisturbato nello stesso opuscolo (N. 10) il suo canto trionfale: « Così dunque si realizzerebbero alfine i vecchi sogni degli Europei, si preparerebbe loro da questa parte dell'Oceano un posto che essi dovrebbero solo abitare e rendere fruttifero col lavoro delle loro mani per poter gridare con orgoglio a tutti i tiranni del mondo:

Quest'è il mio abituro
Che voi non fabbricate,
Quest'è il mio focolare
Il cui calore voi mi invidiate ».

Egli avrebbe potuto aggiungere: Quest'è il mio letame, che io e mia moglie, mio figlio, il mio servo e il mio bestiame abbiamo prodotto. Ma quali son dunque gli Europei, i cui « sogni » qui si realizzano? Non gli operai comunisti, ma i bottegai e gli artigiani falliti o i contadini ruinati che corrono dietro la fortuna per ridivenire in America piccoli borghesi e piccoli proprietari. E che specie di desiderio è questo che dovrebbe realizzarsi mediante i 1400 milioni di acri? Niente altro che quello di

mutare tutti gli uomini in proprietari privati, un desiderio che è tanto inaccessibile e comunista quanto quello di cambiare tutti gli uomini in imperatori, re e papi.

Terzo Capitolo

FANFARONATE METAFISICHE

Benchè Kriege nel N. 13, risposta a Sollta, affermi « di non essere assuefatto a compiere logiche danze sulla corda nella gretta farraggine dell'astrazione », pure si scalmana anche molto, quantunque non sempre logicamente, con frasi filosofiche e sentimentali. Egli parla della posizione dell'individuo rispetto alla specie. « Egli (l'uomo comunista) porta il bollo della specie » (chi non fa già questo da sè?), « stabilisce i suoi propri scopi secondo gli scopi della specie » (come se la specie fosse una persona che potesse avere degli scopi) « e cerca solo per ciò di appartenere interamente a se stesso, per potersi sacrificare alla specie in tutto ciò che egli è e può divenire » (Sacrificio completo e umiliazione di se stesso dinanzi a una fantastica immagine nebulosa). « Noi tutti e la nostra particolare attività non siamo che un sintomo del gran movimento che si effettua profondamente nell'interno dell'umanità ». « Profondamente nell'interno dell'umanità » — dove è ciò? Secondo questa ipotesi gli uomini reali son dunque solamente dei « sintomi », indizio di un « movimento » che si effettua « nell'intimo » di un fantasma dell'immaginazione. Finalmente dipenderebbe dal « piacere», del genio creatore dell'umanità, che non esiste in nessun luogo, di mettere fine alla presente condizione delle cose. Certo a Dio niente è impossibile. Kriege muta la lotta per la società comunista nella « ricerca di quel grande spirito della Comunità » che egli lascia « spumeggiare dalla coppa bella e piena della comunione », e « fiammeggiare » come lo Spirito Santo « dall'occhio del fratello ». « Questo Spirito ha solo bisogno di essere riconosciuto per congiungere tutti gli uomini nell'amore ». Precede questo resultato metafisico il seguente scambio del Comunismo con la Comunione: « Lo Spirito, che soggioga il mondo, lo Spirito, che comanda alla tempesta e al temporale (!!!), lo Spirito, che guarisce i ciechi e i lebbrosi, lo Spirito che impone a tutti gli uomini di bere di un vino » (noi preferiamo le molteplici specie) « e di mangiare del suo pane » (i comunisti francesi e inglesi hanno maggiori pretese), « lo Spirito che è eternamente là e dappertutto, questo è lo spirito della comunità ». Se questo « Spirito » è « eterno e presente in ogni luogo » non si comprende affatto come, secondo Kriege, la proprietà privata abbia potuto esistere sì a lungo. Ma certo, Egli non era « riconosciuto » ed era quindi « eterno e presente in ogni luogo » soltanto nella sua propria immaginazione.

Qui Kriege predica dunque in nome del Comunismo la vecchia fantasia religiosa e filosofica tedesca, che contrasta direttamente al Comunismo. La fede, e veramente la fede nello « Spirito Santo della comunità » è l'ultima cosa, che vien desiderata per l'adempimento del Comunismo.

Quarto Capitolo

FRIVOLEZZE RELIGIOSE

Si comprende da sè che gli sdilinquimenti d'amore di Kriege e la sua antitesi dell'egoismo non sono niente altro che le ampollose rivelazioni di un sentimento sempre più e più saturo di religione.

Egli cerca di proporre nuovamente all'uomo, sotto l'insegna del Comunismo, la completa abnegazione che il Cristianesimo richiede dagli uomini.

N. 10. « Che cosa vogliamo » e « Hermann Kriege ed Harro Harring » determinano così lo scopo della lotta comunista: « rendere una verità la religione dell'amore e fare una realtà della comunanza tanto sospirata dai beati abitatori del cielo ». Kriege trasanda semplicemente che questi entusiasmi cristiani sono solo la fantastica espressione del mondo esistente, e perciò la sua « realtà » esiste già nelle tristi condizioni di questo mondo esistente. « Noi domandiamo in nome di quella religione dell'amore, che dà da mangiare all'affamato, dà da bere all'assetato e veste gli ignudi »; una domanda che si è già ripetuta fino alla nausea e senza successo da 1800 anni. « Noi insegniamo ad esercitare l'amore per ricevere amore ». « Nel suo regno dell'amore non possono crescere diavoli ». « È il più sacro bisogno dell'uomo quello di fondersi con la sua intera individualità nella comunione delle anime amanti, di fronte a cui egli non deve conservare niente altro che il suo amore sconfinato ». Data questa illimitatezza, si dovrebbe credere che la teoria dell'amore ha raggiunto il suo più alto culmine, già così alto che non si può fantasticare più oltre; ma si va ancora più su. Questo caldo dilagare dell'amore, questa abnegazione verso Tutti, questo impulso divino verso la comunione — che cos'è altro se non l'intima religione dei comunisti, che solo difetta d'un corrispondente mondo esterno per mostrarsi nella « pienezza della vita umana? ». Il presente « mondo esteriore » mostra intanto di bastare completamente, perchè Kriege possa « mostrare » nel modo più ampio la sua « intima religione » il suo « impulso divino », la sua « dedizione verso Tutti » e il « suo caldo dilagare » nel suo « pieno amore dell'umanità ». « Non abbiam forse ragione » egli dice inoltre, « di prendere sul serio il desiderio a lungo contenuto del cuore religioso e di cominciare la lotta in nome dei poveri, degli infelici, degli abbandonati per la realizzazione finale del bel regno dell'amor fraterno? ». Egli scende dunque in lotta

per soddisfare seriamente il bisogno non del cuore vero, profano, ma del religioso; non di quello esacerbato dal bisogno, ma del cuore gonfio di beate fantasie. Egli mostra subito così il suo « cuore religioso » poichè egli scende in campo come prete, in nome d'altri, cioè in nome dei « poveri », così; poichè egli evidentemente fa comprendere che non ha per se stesso alcun bisogno del Comunismo, che egli entra in lotta semplicemente per immolarsi con generosità, con abnegazione, con spirito di sacrificio pei poveri, gli infelici e gli abbandonati che hanno bisogno di lui — elevato sentimento che gonfia il petto del galantuomo nelle tristi ore solitarie e bilancia tutta la pena del mondo malvagio. Finalmente egli conchiude [1]: « Chi non appoggia un tal partito può essere con ragione trattato come un nemico dell'umanità ». Questa intollerante proposizione sembra contraddire alla « abnegazione verso Tutti » alla « religione dell'amore » a tutto. Ma è una conclusione del tutto conseguente di questa nuova religione, che come ogni altra odia e perseguita a morte tutti i suoi nemici. Il nemico del partito vien di conseguenza trasformato in eretico, mentre da nemico del vero partito, con cui si combatte, lo si muta in un peccatore contro la nuova umanità esistente nell'immaginazione, peccatore che deve esser punito [2].

N. 12. « Risposta a Koch l'antiprete ». Si dice: « Già il Vangelo dell'eterna redenzione del mondo commuove gli occhi e — perfino — le mani ».

Questo miracolo dell'« evangelo che commuove », questa inconcludenza della « eterna redenzione del mondo » corrisponde interamente all'al-

---

[1] Il testo originale porta: « schliesst Kriege seinen Bombast », cioè « così Kriege conclude il suo ampolloso discorso ».

[2] A questo punto va inserito un testo della *Zirkular* che la traduzione della Pignatari non reca:

« 11) Nella lettera ad Harro Harring è detto "Vogliamo portare tutti gli indigenti del mondo alla rivolta contro Mammona, sotto la cui ferula sono condannati a mortalmente tormentarsi e quando avremo precipitato dal suo antico trono lo spaventevole tiranno, allora *uniremo* l'umanità mediante l'*amore*, allora le insegneremo a lavorare collettivamente e a collettivamente godere, sicchè il regno della gioia da gran tempo promesso venga adempito". Per andare in collera col moderno potere del danaro bisogna che egli lo tramuti prima nell'idolo di Mammona. Quest'idolo viene precipitato — in che modo, non lo sappiamo — il moto rivoluzionario del proletariato di tutti i paesi si increspa in un'unica sollevazione e una volta attuato questo travolgimento, allora arrivano i Profeti, i "noi" che "insegnano" al proletariato che cosa vi sia ancora da fare. Questi profeti "insegnano" ai loro ragazzi che qui debuttano una insipienza degna di nota circa i loro propri interessi e in che modo "debbano collettivamente lavorare e godere", in verità non per "collettivamente lavorare e godere" ma ben più perché venga adempita la Scrittura ed alcuni visionari non abbiano profetato invano da 1800 anni. Questo modo di profetare si ripete altrove, ad es. N. 8 «Che cos'è il proletariato?" e "Andrea Dietsch" come a) "Proletari l'ora della vostra redenzione è giunta" "b) Mille cuori battono giubilanti in attesa del grande tempo della promessa "vale a dire" di quel grande regno dell'amore... per il tanto sospirato regno dell'amore" » (Cfr. Marx-Engels Werke IV°, Dietz Verlag Berlin 1959, p. 14).

tro miracolo, che le profezie dei vecchi evangelisti, a cui si era da molto tempo rinunziato, avranno il loro adempimento contro ogni aspettazione per opera di Kriege.

Da questo punto di vista religioso la risposta a tutte le questioni importanti può consistere solo in alcune gonfie immagini religiose che annebbiano ogni senso, in alcune pompose etichette come « genere umano », « umanità », « specie » e così via in una trasformazione di ogni fatto reale in una frase fantastica.

Questo appare inoltre nell'articolo del N. 8: « Che cos'è il proletariato? ». A questo titolo interrogativo si risponde: « Il proletariato è l'umanità ». Una consapevole bugia, secondo la quale i comunisti pervengono alla abolizione dell'umanità. Questa risposta dovrebbe esser la stessa che Sieyès dette alla domanda: Che cos'è il *tiers état?* Così il proletariato prende in possesso la terra « in sua proprietà come umanità »; or ora il proletariato era l'umanità, ora l'umanità è una proprietà del proletariato. Oltre le solite parole caratteristiche « bandito » e così via, a cui si aggiunge il religioso « maledetto » le comunicazioni di Kriege sul proletariato, si limitano alle seguenti immagini bibliche e mitologiche: « Il Prometeo incatenato ». « L'agnello di Dio, che porta i peccati del mondo... ». « L'ebreo errante », e finalmente vien poi lanciata la notevole domanda: « Deve dunque l'umanità vagare eternamente sulla terra come un vagabondo senza patria? Mentre, poi, l'esclusivo accamparsi di una parte dell'« Umanità » sulla terra è per lui una spina nell'occhio.

La religione di Kriege mostra il suo punto centrale nel seguente passo: « Noi abbiamo ancora qualcosa di più da fare, che aver cura della nostra meschina esistenza: noi apparteniamo all'umanità ». Con questo nauseante [3] servilismo verso una « Umanità » distinta e separata dall'« individuo » (« *Selbst* ») [4] e che è quindi per esso una finzione metafisica e anche religiosa, con questa umiliazione da schiavi al sommo grado meschina, finisce questa religione, come finisce ogni altra. Una simile dottrina che predica la delizia dell'umiliazione e del disprezzo di se medesimo, è interamente adatta per bravi monaci, ma giammai per gli uomini energici e ancora meno in un tempo di lotta. Manca solo che questi monaci coraggiosi diano sufficientemente prova di castrare il loro « meschino individuo » (*Selbst*) e di conseguenza la loro fiducia nella potenza di procreare dell'« Umanità ». — Se Kriege non sa proporre niente di meglio di queste sentimentalità male stilizzate, sarebbe cosa molto più savia a tradurre, di volta in volta, il suo « Padre » Lammenais in ogni numero del *Volkstribun.*

Quali pratiche conseguenze abbiano questa pietà sconfinata e questa

(3) Il testo originale porta: « infamen und ekelhaften », « infame e nauseante ».
(4) Il testo originale porta: « gegen eine von dem "Selbst" getrennte und unterschiedene "Menschheit" », cioè « di fronte ad una "Umanità", differenziata e scissa dal "Sè" ».

illimitata rassegnazione, lo mostrano le stizzose richieste di lavoro pei nuovi arrivati, che si trovano quasi in ogni numero. In se stesso non vi è davvero nulla da dire contro questa richiesta di lavoro, che è anzi da lodarsi; ma non si dovrebbe dare una forma tanto ampollosa a cosa tanto semplice, come se la salvezza del mondo dipendesse dal fatto che Giovanni Stern di Mecklemburg e Carlo Gescheidtle di Baden — « un uomo giovane del più elevato talento, non senza una molto elevata istruzione — che sembra così fedele, così buono, io lo garantisco, è la rettitudine in persona » — trovino o non trovino lavoro. « Per l'anima mia, Capitano Pistol, queste sono parole assai forti », dice l'ostessa dell'osteria *Alla testa di cinghiale*, a Gastcheap, ove Falstaff si rimpinzava.

Quinto Capitolo

COMPARSA PERSONALE DI KRIEGE

Come si è presentato personalmente Kriege nel suo giornale, vien fuori di necessità dai passi innanzi riferiti: noi ne notiamo solo qualche punto. Kriege si avanza come un profeta, e quindi necessariamente anche come emissario di una occulta lega di Esseni, della « lega della giustizia ». Quando perciò non parla in nome degli « oppressi » egli parla in nome della « giustizia », che non è però la solita giustizia ma quella della « lega della giustizia ». Non mistifica semplicemente se stesso, ma mistifica anche la Storia. Egli mistifica in tal modo il vero sviluppo storico del Comunismo nei diversi paesi d'Europa che non conosce, poiché egli riduce l'origine e i progressi del comunismo a favolosi e romantici intrighi campati in aria da questa Lega degli Esseni.

Si vedano su ciò tutti i numeri, specialmente la risposta ad Harro Harring, ove vengono espresse anche le più deliranti fantasie sulla potenza di questa lega.

Come vero apostolo dell'amore, Kriege si rivolge innanzi tutto alle donne, che egli non crede capaci della malvagità di poter resistere a un cuore palpitante d'amore; poi agli agitatori già esistenti « con animo filiale e condiscendente » — come « figlio » — come « fratello » — come « fratello del cuore » — e finalmente come uomo ai Ricchi. Appena giunto a New York, lancia le sue lettere a tutti i ricchi negozianti tedeschi, pone loro sul petto lo schioppo dell'amore, si guarda bene di dir loro quello che richiede da essi; ora si sottoscrive « Un uomo », ora « Un filantropo », ora « Un pazzo » e — lo credereste, amici miei? — nessuno risponde alle sue sciocchezze altisonanti. Di ciò non può meravigliarsi alcuno, eccetto lo stesso Kriege. — Le note frasi d'amore già citate sono talvolta drogate con esclamazioni, come (N. 12, risposta a Koch): « Hurrah! Viva l'umanità! viva l'uguaglianza! viva l'amore! ». Pratiche domande e dubbi (N. 14, risposta

a Conze), egli sa chiarirli soltanto con volontaria malizia e pervicacia. Come puro profeta e rivelatore dell'amore, egli manifesta tutta l'isterica irritazione di una bell'anima ingannata, sui dileggiatori, gl'infedeli e gli uomini del vecchio mondo, che soltanto mediante il dolce ardore d'amore possono magicamente trasformarsi in « beati abitatori del cielo ». In questa malcontenta disposizione sentimentale, egli dice loro nel N. 11, sotto l'etichetta « Frühling » (Primavera): « Proprio perché oggi ci disprezzate, diverrete tosto pii, poiché, sapete, verrà la primavera! ».

Fin qui il nostro critico. La sua critica è forte e pungente, ma giusta. Alcuni forse troveranno non conveniente che nel partito ciò si prenda troppo sul serio. Io ho già menzionato questo più sopra: i gusti sono anche diversi. Non ho niente altro da aggiungere. — Se mai un attento lettore presumesse di scorgere in certo modo un pezzetto di critica del *Dampfboot* in singoli punti dello scritto che precede, non ce ne sentiremmo per nulla annoiati. Non abbiamo mai creduto di aver completato il nostro sviluppo; noi vogliamo apprendere e profittare col tempo e dal tempo, con e dalle reali condizioni di esso, col movimento e dal movimento degli uomini reali. Noi crediamo ancora e sempre che non vi sia nessun arresto, che non va addietro solo chi va avanti. Inoltre siamo spesso forzati da condizioni esterne a evitare la parola giusta, e a far uso di frasi metaforiche; ciò che del resto non ci fa assolutamente alcun piacere.

(Da Karl Marx-Friedrich Engels: *Il « Tribuno del popolo » redatto da Hermann Kriege a New York* in Engels Friedrich *Il « Wolkstribun » redatto da Ermanno Kriege in New York - Protezione e libero scambio - Il comunismo del « Rheinische Beobachter »*, Mongini editore 1908, pp. 3-15).

IX

LA MISERIA DELLA FILOSOFIA

(1847)

IX

LA MISERIA DELLA FILOSOFIA
(1847)

Quasi nel medesimo periodo di tempo in cui avveniva la rottura con Weitling, Marx iniziava quel confronto con Proudhon (1) *che avrebbe avuto come risultato la polemica dalla quale ebbe origine la prima esposizione pubblica delle concezioni marxiane sull'economia politica:* La miseria della filosofia *(1847).*

(1) Come scrive Gian Mario Bravo in *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti 1966, pp. 411-413, Pierre-Joseph Proudhon « nacque a Besançon nel 1809, figlio di un birraio. Con una borsa di studio poté frequentare per qualche anno le scuole primarie nel Collegio della città natale, ma presto, abbandonata la scuola, fu costretto a lavorare come correttore e compositore di tipografia; ritornato agli studi, nel 1838 conseguì il baccelierato e fu ammesso a godere una pensione dell'Accademia di Besançon, alla quale, un anno più tardi, presentò il lavoro, *Dell'utilità della celebrazione della domenica sotto i rapporti dell'igiene e della morale* (...). Nei due anni successivi sviluppò le ricerche sul tema della proprietà e, nel 1840, pubblicò un'opera che ottenne presto una larga fama, *Che cos'è la proprietà?* (...). Nel 1843 il Proudhon si stabilì a Lione, dopo aver pubblicato altri scritti e preparando lo studio che comparve nel settembre dello stesso anno, *Della creazione dell'ordine nell'umanità*, dove accentuava la critica contro la proprietà e definiva il lavoro come il solo *capitale reale*. Tre anni più tardi, dopo aver conosciuto Marx ed aver anche corrisposto per lettera con lui, diede alle stampe la *Filosofia della miseria* (un cui lungo capitolo è dedicato alla critica dei vari sistemi comunisti e collettivisti in genere) che, nel volger di pochi mesi, s'attirò gli strali della marxiana *Miseria della filosofia*. Eletto nel 1848 rappresentante del popolo all'Assemblea nazionale, vi svolse una rilevante attività politica, in posizione quasi sempre isolata, e, nello stesso tempo fu redattore di alcuni giornali (...). Passato all'opposizione dopo l'elezione di Napoleone alla presidenza della repubblica, citato numerose volte davanti alla Corte d'Assise, il Proudhon trascorse circa tre anni in carcere, dal 1849 al '52. Uscito di prigione, nella sua *Rivoluzione sociale dimostrata dal colpo di stato del 2 dicembre* si illuse di avvicinare il nuovo imperatore, Napoleone III, alla causa delle riforme sociali. In seguito, dopo la pubblicazione di un nuovo studio, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, fu di nuovo arrestato e condannato, e dovette rifugiarsi a Bruxelles, in esilio. Morì nei primi giorni del 1865, dopo aver ancora fatto stampare numerosi scritti di non ampia mole, e lasciando molti inediti, fra cui *Della capacità politica delle classi operaie*, pubblicato da alcuni amici nello stesso anno ».

« *Weitling e Proudhon — scrive Franz Mehring* (2) *— erano nati proprio nella classe operaia, nature sane e potenti, riccamente dotate e così favorite dalle circostanze che sarebbe davvero stato loro possibile appartenere a quelle rare eccezioni sulle quali si fondò la convinzione piccolo-borghese che a ogni talento della classe lavoratrice sarebbe aperta l'ascesa tra le file della classe possidente. Tutti e due hanno sdegnato questa strada e hanno spontaneamente scelto la povertà, per combattere per i loro compagni di classe e di sofferenza. (...) In tutti e due si univano la cultura tedesca e quella francese.*

Weitling era figlio di un ufficiale francese e si affrettò a recarsi a Parigi appena ebbe una certa età, per bere alla sorgente del socialismo francese. Proudhon (...) quando (...) giunse a maturità spirituale, fu attratto verso la filosofia tedesca, tra i cui rappresentanti Weitling vedeva soltanto cervelli nebulosi, *mentre a sua volta Proudhon non aveva mai giudizi abbastanza taglienti sul conto dei grandi utopisti ai quali Weitling riconosceva quanto di meglio c'era nel suo pensiero. (...) Essi furono i primi proletari moderni i quali fornissero (...) la prova storica che la classe operaia moderna poteva liberare se stessa, e rompessero per la prima volta il circolo vizioso in cui si muovevano movimento operaio e socialismo. Per questo essi hanno fatto epoca e la loro opera è stata esemplare ed ha avuto un effetto fecondo per il sorgere del socialismo scientifico. Nessuno ha salutato con lodi maggiori di quel che abbia fatto Marx gli esordi di Weitling e Proudhon. Quello che la soluzione critica della filosofia hegeliana gli aveva primamente fornito come risultato speculativo, egli lo vide confermato nella vita reale anzitutto da Proudhon e Weitling.*

Ma come ebbero in comune la stessa gloria, così i due uomini ebbero in comune anche il destino. Nonostante ogni comprensione e previsione dei fatti, Weitling non superò mai le posizioni degli artigiani tedeschi, e Proudhon quelle dei piccoli borghesi francesi ». Era quindi fatale che, come s'era liberato di Weitling, Marx fosse portato a fare i conti anche con Proudhon. Aveva letto Qu'est-ce que la propriété? *(1840) al tempo in cui la* Rheinische Zeitung *era stata accusata di* comunismo *ed egli si riprometteva una* critica fondamentale *di esso appunto mediante la lettura delle opere dei socialisti e comunisti francesi. Circa un anno dopo, nell'ottobre del '43, quando Marx era a Parigi in occasione della preparazione dei* Deutsche-französische Jahrbücher, *ormai conquistato alla concezione comunistica, aveva invano sollecitato la collaborazione di Proudhon alla nascita della nuova rivista.*

Lo conobbe personalmente nel luglio del '44 e restò in relazione con lui per tutto il periodo durante il quale risiedette a Parigi. Proprio allora — scrivendo la Sacra famiglia *— l'aveva difeso dalla* critica critica *affermando che « Proudhon sottopone la base dell'economia politica, la*

(2) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx*, Editori Riuniti, pp. 118-119.

proprietà privata, *ad un esame critico e precisamente al primo esame deciso, privo di ogni riguardo e ad un tempo scientifico. È questo il grande progresso scientifico che egli ha fatto, progresso che rivoluziona la economia politica e rende per la prima volta possibile una vera scienza dell'economia politica. Lo scritto di Proudhon* Qu'est-ce que la propriété? *ha per l'economia politica moderna lo stesso significato che lo scritto di Sieyès* Qu'est-ce que le tiers état? *ha per la politica moderna* » (3). *Nella lettera a Schweitzer (24 gennaio 1865) così Marx rievocava i propri rapporti con Proudhon: « Durante la mia permanenza a Parigi nel 1844, entrai personalmente in relazione con Proudhon. Ricordo questa circostanza perché fino a un certo punto io sono responsabile della sua* sophistication, *parola usata dagli inglesi per designare la contraffazione di una merce. In lunghe discussioni, che si protraevano spesso per tutta la notte, io l'infestavo di hegelismo con suo grave pregiudizio poiché, non conoscendo egli il tedesco, non poteva studiare la cosa a fondo. L'opera che io avevo cominciato fu proseguita, dopo la mia espulsione dalla Francia, dal signor Karl Grün, professore di filosofia tedesca, il quale aveva su di me il vantaggio di non capire nulla di quello che insegnava. Poco prima della pubblicazione della sua seconda opera importante,* Philosophie de la misère *ecc., Proudhon me ne dette l'annuncio in una lettera assai particolareggiata, dove tra l'altro si trovano queste parole: "Attendo ora la sferza della vostra critica". E ben presto questa lo colpì (nella mia* Misère de la Philosophie, *ecc., Parigi, 1847) in modo tale da rompere per sempre la nostra amicizia* » (4).

Un anno dopo quella lettera, in un'altra lettera, inviata a Kugelmann il 9 ottobre 1866, Marx così riassumeva il proprio giudizio sull'avversario: « Proudhon ha fatto un male enorme. La sua parvenza di critica e la sua parvenza di opposizione agli utopisti (egli stesso non è che un utopista piccolo-borghese, mentre nelle utopie di Fourier, di un Owen, ecc., vi è l'intuizione e l'espressione fantastica di un mondo nuovo) conquistò e corruppe dapprima la jeunesse brillante, *gli studenti, poi gli operai, specialmente quelli parigini, che, come operai di lusso, sono ancora "molto" legati, senza saperlo, al vecchio sudiciume* (5) ».

A Proudhon — dal punto di vista marxiano — va tuttavia aggiudicato almeno un importante merito, sia pure negativo, *quello di aver costretto Marx a rendere pubblico il dissenso che a lui lo opponeva, sicché « i punti decisivi della nostra concezione — scrive Marx* (6) *— vennero indicati per la prima volta in modo scientifico, benché soltanto in forma*

(3) Cfr. Marx-Engels *La sacra famiglia*, Ed. Rinascita 1954, pp. 35-36.
(4) Cfr. K. Marx *Miseria della filosofia*, Ed. Rinascita 1949, appendice, p. 179.
(5) Cfr. K. Marx *Lettere a Kugelmann*, Ed. Rinascita 1950, p. 37.
(6) Cfr. K. Marx *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, Editori Riuniti 1957, p. 12.

polemica, nel mio scritto Miseria della filosofia, *pubblicato nel 1847 e diretto contro Proudhon* ».

L'occasione della rottura con Proudhon si presentò a proposito della istituzione dei comitati di corrispondenza. *Già ne erano stati creati a Bruxelles ed a Londra. Per fondarne uno analogo a Parigi Marx si rivolse a Proudhon, chiedendogli di partecipare a quell'iniziativa. Proudhon non rifiutò — anche se nel contempo dichiarava che non avrebbe potuto spendere molto tempo per essa — e ne approfittò, in una lettera datata Lione 17 maggio 1846, per inviare a Marx un sermone morale, nel quale lo consigliava a non comportarsi come Lutero che sulle rovine della teologia cattolica aveva costruito una nuova teologia:* « *Non creiamo nuovo lavoro al genere umano con nuovi guazzabugli, diamo al mondo l'esempio di una tolleranza saggia e preveggente, non ci atteggiamo ad apostoli di una nuova religione, sia pure della religione della logica e della ragione* » (7). *Si trattava — in nome di un'astratta tolleranza — di fare ostacolo a quella chiarificazione della teoria comunistica cui Marx attendeva — come s'è visto — in questo periodo e che non poteva ovviamente avvenire senza scontri e polemiche, necessari tuttavia al superamento di quella confusione concettuale che era per Marx* « *la condizione pregiudiziale della propaganda comunista* » (8). *D'altra parte Proudhon (e siamo nel '46!) non credeva più nella rivoluzione, ed invocava per i proletari* « *sapere* » *e non* « *sangue* ». *E nello stesso tempo non cessava di lasciarsi influenzare — per la sua* dialettica *— dagli insegnamenti del Grün. Sia l'atteggiamento teorico che quello pratico mettevano dunque Proudhon contro Marx, che non dubitò più di rispondere polemicamente al proudhoniano* Système de contradictions économiques (La philosophie de la misère) *col suo* La misère de la philosophie.

Se nella Ideologia tedesca *la polemica minuziosamente analitica contro Bauer e Stirner poteva apparire sin troppo prolissa, nella* Miseria della filosofia *— almeno a giudizio del Mehring — « tutto è incomparabilmente chiaro e conciso* » (9). *La critica di Marx a Proudhon riguarda, innanzitutto, la illusione* egualitaria *secondo la quale, nella società capitalistica, sarebbe possibile una riforma per mezzo della quale ogni suo membro si trasformi in operaio in grado di scambiare direttamente con gli altri eguali quantità di lavoro. Si tratta di una teoria che Proudhon — ed altri socialisti inglesi — avevano desunto da Ricardo, il quale aveva dimostrato che* « *lo scambio delle merci nella società capitalistica si attua sulla base del tempo di lavoro in esse contenuto; questo* valore *delle merci Proudhon voleva poterlo* costituire, *di modo che, data la stessa quantità di lavoro, si dovesse scambiare il prodotto dell'uno contro il prodotto dell'altro* » (10). *Quello che sfuggiva a Proudhon era la realtà della* lotta di classe *sulla quale si basava la società capitalistica da lui esaminata: in essa vi sono sfruttati e sfruttatori e non è possibile pensare di modificare all'interno di questa situazione alcunché finché si lascia intatta quella dicotomia fondamentale. Ad illustrare l'illusione di Proudhon può valere l'esempio del danaro, che egli indicava fra le* prove *della costituibilità del* valore. *Secondo Proudhon erano stati i re che avevano* costituito *oro ed argento come* danaro. *Marx gli fa allora osservare che il danaro* « *non è una cosa, ma un rapporto sociale; come lo scambio individuale, esso corrisponde a un determinato modo di produzione* » (11). « *Bisogna davvero essere sprovvisti di ogni conoscenza storica per ignorare che i sovrani di tutti i tempi hanno subito le condizioni economiche, e non sono mai stati essi a far legge in questo campo. La legislazione sia politica che civile non fa che pronunciare, che verbalizzare, la volontà dei rapporti economici* » (12). *In questa situazione, auspicare l'equilibrio fra offerta e domanda — come voleva Proudhon — vuol dire tentare di conciliare assurdamente* « *le giuste proporzioni dei secoli passati con i mezzi di produzione della nostra epoca* » (13) *— cioè essere* « *al contempo reazionari e utopisti* » (14) *— oppure volere* « *il progresso senza l'anarchia* » *della produzione, tipica della economia della società borghese-capitalistica,* « *e allora, per conservare le forze produttive, dovete abbandonare gli scambi individuali* » (15).

Il che è possibile solo con l'instaurazione di una economia — e quindi di una società — comunistica.

Alla filosofia *economica di Proudhon era poi senza dubbio di nocumento l'*infestazione *della mal digerita* dialettica *hegeliana. Che cos'era, infatti, il tentativo proudhoniano di salvare alcune categorie dell'economia capitalistica borghese, prescindendo da altre, se non una separazione — del tutto* adialettica *— del* buono *e del* cattivo *che invece costituiscono, nella loro unità, la* totalità *di quella società? Ciò che costituisce, per esempio, la società feudale, non è solo l'artigianato domestico e cittadino, il fiorire della città etc., ma anche la servitù della gleba, i privilegi, l'anarchia etc. È dalla lotta dialettica di quegli aspetti* buoni *e* cattivi *che doveva nascere il* superamento *di essi, la società borghese. Considerare* eterne *le categorie economiche borghesi e cercare di salvarle eliminando da esse il* lato cattivo *non era solo una errata applicazione della filosofia hegeliana ma anche un'operazione anti-scientifica. Le categorie di* divisione del lavoro, concorrenza, monopolio, proprietà fondiaria *etc., non*

(7) Cfr. F. Mehring, *Vita di Marx* cit., p. 121.
(8) Cfr. ibidem.
(9) Cfr. idem, p. 123.
(10) Cfr. ibidem.
(11) Cfr. idem, p. 124.
(12) Cfr. K. Marx *Miseria della filosofia*, cit. p. 68.
(13) Cfr. idem, p. 57.
(14) Cfr. ibidem.
(15) Cfr. ibidem.

sono formule eterne, indivenienti, ma realtà storiche, *storicamente originatesi e quindi anche transeunti.*

« *In ogni epoca storica la proprietà si è sviluppata diversamente e in una serie di rapporti sociali interamente differenti. Così definire la proprietà borghese non significa altro che descrivere tutti i rapporti sociali della produzione borghese. Voler dare una definizione della proprietà, come d'un rapporto indipendente* (...) *non può essere che un'illusione di metafisica o di giurisprudenza* » ([16]). *Sarebbe infatti prendere per* soggetto *un* predicato: *fare della categoria la* sostanza *e della società storica — dalla quale essa invece dipende — il* fenomeno. *In questo Proudhon non si differenzia dai teologi — che fanno del mondo un'entità dipendente da dio — e dalle vedute più conservatrici di Hegel, che riconduce all'Idea ogni manifestazione della storia, trascurando invece quella dialettica hegeliana che, se ben intesa — avrebbe almeno potuto giovargli ad intendere l'essenziale importanza, per il divenire storico, del lato* cattivo *di ogni determinata situazione. Per la verità, ne* La miseria della filosofia, *Marx radicalizza il giudizio negativo anche su Hegel, sicché la dialettica hegeliana — giudicata come riduzione di ogni cosa « ad una categoria logica »* ([17]) *— non può non apparirgli che « una metafisica applicata »* ([18]). *Il « carattere caricaturale »* ([19]) *che assume ne* La miseria della filosofia *il compendio marxiano della dialettica hegeliana non può che sottolineare l'assoluto dispregio di Marx per il* metodo *proudhoniano che, a sua volta, di quella dialettica era l'inconsapevole caricatura. È all'interno di questa ribadita accusa di teologicità rivolta al metodo dialettico hegeliano (e proudhoniano) che devono essere situati gli accenni alla religione che si ritrovano ne* La miseria della filosofia, *dove il Logos hegeliano e il suo più diretto antenato — il Logos cristiano (ivi compreso il predicato di* Provvidenza*) — sono dichiarati strumenti del tutto inutili per comprendere le reali situazioni storiche e le ragioni del loro divenire; e dove l'*ideologia *degli economisti borghesi è paradigmaticamente ricondotta all'*ideologia *di ogni singola religione che — come diceva già Feuerbach* ([20]) *— è in grado di demistificare le altre ma non se stessa. La fe-*

([16]) Cfr. idem, p. 124.

([17]) Cfr. idem, p. 87.

([18]) Cfr. ibidem. Su tutta la controversa questione della valutazione marxiana della dialettica hegeliana ed in particolare sulla posizione de *La miseria della filosofia* a questo riguardo cfr. Mario Dal Pra *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'« Introduzione alla critica dell'economia politica »*, Laterza 1965, pp. 331.408.

([19]) Cfr. M. Dal Pra *La dialettica in Marx* etc. cit., p. 349.

([20]) Cfr., per esempio, il seguente passo de *L'essenza del cristianesimo* (trad. italiana di C. Cometti, Feltrinelli 1960, p. 251) « (...) la stessa coscienza religiosa ammette il contenuto umano di rivelazioni avvenute in epoche remote (...). Riconosce che in quelle rappresentazioni Dio si adattava alla mentalità degli uomini del tempo, che erano cioè soltanto rappresentazioni umane. Ma per quel che la riguarda, per il suo contenuto, cioè per il contenuto della rivelazione del suo tempo, poiché

condità disalienante di un simile paragone continua dunque a restare un punto fermo nel pensiero di Marx che nel primo libro del Capitale ([21]) *si rifarà proprio a questa pagina de* La miseria della filosofia.

L'ECONOMIA TEOLOGICA DEL SIGNOR PROUDHON

(...) I materiali degli economisti sono la vita attiva e fattiva degli uomini; i materiali del signor Proudhon sono i dogmi degli economisti. Ma dal momento che non si persegue il movimento storico dei rapporti di produzione, di cui le categorie non sono che l'espressione teorica, dal momento che si vuol vedere in queste categorie solo idee, pensieri spontanei, indipendenti dai rapporti reali, si è ben costretti ad assegnare come origine a questi pensieri il movimento della ragion pura. Come la ragione pura, eterna, impersonale fa nascere questi pensieri? Quali procedimenti segue essa per produrli? Se in fatto di hegelismo fossimo altrettanto intrepidi che il signor Proudhon, diremmo: essa si distingue in se stessa da se stessa. Che mai significa? Dal momento che la ragione impersonale non ha al di fuori di sé né terreno sul quale possa poggiare, né oggetto al quale possa opporsi, né soggetto col quale comporsi, si vede costretta a fare il salto mortale, ponendosi, opponendosi, e componendosi: posizione, opposizione, composizione. Parlando greco, abbiamo la tesi, l'antitesi e la sintesi. Per coloro poi che non conoscono il linguaggio hegeliano pronunceremo la formula sacramentale: affermazione, negazione e negazione della negazione. Ecco che cosa significa parlare. Certo, questo non è ebraico, non se n'abbia a male il signor Proudhon; ma è semplicemente il linguaggio di questa ragione tanto pura da essere separata dall'individuo. Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare, non ci resta che questa maniera ordinaria del tutto pura, senza più individuo. C'è forse da meravigliarsi se ogni cosa, in ultima astrazione, poiché di astrazione si tratta e non di analisi, si presenta allo stato di categoria logica? C'è da meravigliarsi forse se, eliminando a poco a poco tutto ciò che costituisce l'individualità di una casa, facendo astrazione dai materiali di cui essa si compone, dalla forma che la distingue, voi arrivate a non avere più che un corpo; e che, facendo astrazione dai limiti di questo corpo, ben presto, non avrete più che uno spazio; e che facendo infine astrazione dalle dimensio-

in questa rivelazione è ancora immersa, non vuol più ammettere considerazioni del genere. Ciononostante ogni rivelazione di Dio non è che una rivelazione della natura dell'uomo ».

([21]) Cfr. K. Marx *Il capitale, Libro primo*, Editori Riuniti 1964, p. 113, nota 33. Questa nota, che cita direttamente la relativa pagina de *La miseria della filosofia*, è appositamente impiegata da Marx per chiarire il seguente testo: « Le forme preborghesi dell'organismo sociale di produzione vengono quindi trattate dall'economia politica pressapoco come le religioni precristiane sono trattate dai padri della Chiesa ». (Cfr. ibidem).

ni di questo spazio, finirete per non avere più che la quantità assolutamente pura, la categoria logica? A forza di astrarre in questo modo da ogni soggetto tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose, abbiamo certo ragione di dire che, in ultima astrazione, si arriva ad avere come sostanza le categorie logiche. Così i metafisici, i quali, facendo queste astrazioni, si immaginano di far dell'analisi, e che a misura che si staccano sempre più dagli oggetti, si immaginano di avvicinarsi a loro fino al punto di penetrarli, questi metafisici hanno a loro volta ragione di dire che le cose di quaggiù sono dei ricami, di cui le categorie logiche formano l'ordito. Ecco ciò che distingue il filosofo dal cristiano. Il cristiano non ha che una sola incarnazione del *Logos*, a dispetto della logica; il filosofo non la finisce più con le incarnazioni. Che tutto ciò che esiste, che tutto ciò che vive sulla terra e sotto le acque possa, a forza di astrazione, essere ridotto a una categoria logica; che a questo modo l'intiero mondo reale possa dissolversi nel mondo delle astrazioni, nel mondo delle categorie logiche, è dunque, per caso sorprendente? Tutto ciò che esiste, tutto ciò che vive sulla terra e sotto le acque, non esiste, non vive che in grazia di un movimento qualunque. Così il movimento della storia produce i rapporti sociali, il movimento industriale ci dà i prodotti industriali, ecc. Nello stesso modo in cui, a forza di astrazione, abbiamo trasformato ogni cosa in categoria logica, così è sufficiente fare astrazione da ogni carattere distintivo dei differenti movimenti per arrivare al movimento allo stato astratto, al movimento puramente formale, alla formula puramente logica del movimento. Se nelle categorie logiche si trova la sostanza di ogni cosa, si può ben immaginar di trovare nella formula logica del movimento *il metodo assoluto* che non solo spiega ogni cosa, ma che implica anche il movimento della cosa. Si tratta appunto di quel metodo assoluto di cui Hegel parla nei termini seguenti: « Il metodo è la forza assoluta, unica, suprema, infinita, alla quale nessun oggetto potrebbe resistere; è la tendenza della ragione a ritrovarsi, a riconoscersi come se stessa in ogni cosa » (*Logica*, volume III). Essendo ogni cosa ridotta a una categoria logica, ed ogni movimento, ogni atto di produzione, al metodo, ne segue naturalmente che ogni complesso di prodotti e di produzione, di oggetti e di movimento, si riduce ad una metafisica applicata. Ciò che Hegel ha fatto per la religione, il diritto, ecc., il signor Proudhon tenta di farlo per l'economia politica. E allora che cosa è dunque questo metodo assoluto? L'astrazione del movimento. Che cosa è l'astrazione del movimento? Il movimento in astratto. Che cosa è il movimento in astratto? La formula puramente logica del movimento, ovvero il movimento della ragione pura. In che consiste il movimento della ragione pura?

Nel porsi, opporsi, comporsi; nel formularsi come tesi, antitesi, sintesi; ovvero nell'affermarsi, negarsi, e negare la propria negazione. Come fa la ragione ad affermarsi, a porsi in categoria determinata? È affare, questo, della ragione stessa e dei suoi apologisti. Ma una volta che essa sia

pervenuta a porsi come tesi, questa tesi, questo pensiero, opposto a se stesso, si sdoppia in due pensieri contraddittori, il positivo e il negativo, il sì e il no. La lotta di questi due elementi antagonistici, racchiusi nella antitesi, costituisce il movimento dialettico. Il sì diventa no, il no diventa sì, il sì diventa contemporaneamente sì e no, il no diventa contemporaneamente no e sì: quindi i contrari si equilibrano, si neutralizzano, si paralizzano. La fusione di questi due pensieri contraddittori costituisce un pensiero nuovo che ne è la sintesi. Questo pensiero nuovo si svolge ancora in due pensieri contraddittori, che si fondano a loro volta in una nuova sintesi. Da questo travaglio generativo nasce un gruppo di pensieri. Questo gruppo di pensieri segue il medesimo movimento dialettico di una categoria semplice, ed ha per antitesi un gruppo contraddittorio. Da questi due gruppi di pensieri nasce un nuovo gruppo di pensieri che ne è la sintesi. Come dal movimento dialettico delle categorie semplici nasce il gruppo, così dal movimento dialettico dei gruppi nasce la serie, e dal movimento dialettico delle serie nasce l'intiero sistema (...).

(Da Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, pp. 85-88).

INUTILITA' DELLA CATEGORIA STORIOGRAFICA DI « PROVVIDENZA »

(...) Così la *Provvidenza* è la locomotiva che fa marciare tutto il bagaglio economico del signor Proudhon meglio assai della sua ragion pura e svaporata. Ed egli ha dedicato alla Provvidenza tutt'un intiero capitolo, che viene dopo quello delle imposte. Provvidenza, scopo provvidenziale, ecco la grande parola di cui ci si serve oggi per spiegare il procedere della storia. In effetti la parola non spiega nulla. È tutt'al più una forma declamatoria, una maniera come un'altra di parafrasare i fatti. È un fatto che in Scozia le proprietà fondiarie acquistarono un nuovo valore a causa dello sviluppo dell'industria inglese, la quale aprì nuovi sbocchi alla lana. Per produrre la lana su vasta scala, era necessario trasformare i campi coltivabili in pascoli; per effettuare questa trasformazione, era necessario concentrare le proprietà; per concentrare le proprietà era necessario abolire le piccole tenute, cacciare migliaia di piccoli coltivatori dal loro paese natale e mettere al loro posto qualche pastore che sorvegliasse milioni di montoni. Così, per via di trasformazioni successive, la proprietà fondiaria in Scozia ha avuto per risultato di far espellere gli uomini dai montoni. Dichiarate ora che lo scopo provvidènziale della istituzione della proprietà fondiaria in Scozia era stato di far cacciare gli uomini dai montoni, a avrete fatto della storia provvidenziale (...).

(Da Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, p. 97).

LE ILLUSIONI IDEOLOGICHE DELLA TEOLOGIA E DELL'ECONOMIA BORGHESE

(...) Gli economisti hanno un singolare modo di procedere. Non esistono per essi che due tipi di istituzioni, quelle dell'arte e quelle della natura. Le istituzioni del feudalismo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia sono istituzioni naturali. E in questo gli economisti assomigliano ai teologi, i quali pure stabiliscono due sorte di religioni. Ogni religione che non sia la loro è un'invenzione degli uomini, mentre la loro è una emanazione di Dio. Dicendo che i rapporti attuali — i rapporti della produzione borghese — sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne, sono quelle che sempre debbono reggere la società. Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'é più. C'è stata storia perché sono esistite delle istituzioni feudali e perché in queste istituzioni feudali si trovano dei rapporti di produzione del tutto differenti da quelli della società borghese, che gli economisti vogliono spacciare per naturali e quindi eterni. Anche il feudalesimo aveva il suo proletariato: i servi della gleba, in cui erano racchiusi tutti i germi della borghesia. Anche nella produzione feudale giocavano elementi antagonistici; che se si vuole possono essere ben designati come il *lato buono* e il *lato cattivo* del feudalesimo, senza pensare che è quello cosiddetto cattivo che finisce sempre con l'avere il sopravvento. È il lato cattivo a produrre il movimento che fa la storia, determinando la lotta. Se all'epoca del regime feudale, gli economisti, entusiasmati dalle virtù cavalleresche, dalla bella armonia fra i diritti e i doveri, dalla vita patriarcale delle città, dalle condizioni prospere dell'industria domestica nelle campagne, dallo sviluppo dell'industria organizzata in corporazioni, e corpi dei consoli e maestri d'arte, ecc., infine da tutto ciò che costituisce il lato buono del feudalesimo, si fossero posti il problema di eliminare tutto ciò che offusca questo quadro — servitù, privilegi, anarchia — che sarebbe avvenuto? Sarebbero stati annullati tutti gli elementi che costituivano la lotta e si sarebbe soffocato in germe lo sviluppo della borghesia. Insomma, si sarebbe posto l'assurdo problema di eliminare la storia (...).

(Da Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, pp. 98-99).

I MISTERI DI PROUDHON

(...) L'opera del signor Proudhon non è un puro e semplice trattato di economia politica, un libro ordinario; è una Bibbia: « Misteri », « Segreti strappati dal seno di Dio », « Rivelazioni », non vi manca nulla. Ma poiché ai nostri giorni i profeti sono discussi più coscienziosamente degli autori profani, è pur necessario che il lettore si rassegni a passare con noi attraverso l'arida e tenebrosa erudizione della *Genesi*, per librarsi poi col signor Proudhon nelle regioni eteree e feconde del *supersocialismo* (vedi Proudhon, *Phisolophie de la misère*, prologo, p. III, riga 20) (...).

(Da Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, p. 26).

DIO: CATEGORIA INUTILE PER CAPIRE LA STORIA

(...) Il signor Proudhon vede nella storia una serie di sviluppi sociali; trova che il progresso si realizza nella storia; e infine trova che gli uomini, come individui, non sapevano quel che si facevano e si sbagliavano sui propri moventi, vale a dire, a un primo sguardo il loro sviluppo sociale appare distinto, separato e indipendente dal loro sviluppo individuale. Egli non può spiegare questi fatti e perciò si accontenta di inventare l'ipotesi della ragione universale rivelantesi. Nulla è più facile che inventare delle cause mistiche, e cioè, frasi prive di senso comune. Ma quando il signor Proudhon ammette di non capire nulla dello sviluppo storico dell'umanità — ed egli fa quest'ammissione servendosi di parole altisonanti quali: Ragione Universale, Dio ecc. — non ammette forse implicitamente e necessariamente di essere incapace di comprendere lo *sviluppo economico?* (...).

(Da Karl Marx *Lettera a Annenkov del 1846*, in *Appendice* a Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, p. 144).

L'ANTICAGLIA DELLA STORIA SACRA

(...)Il signor Proudhon, incapace di seguire il reale movimento della storia, costruisce una fantasmagoria che egli pretenziosamente definisce dialettica. Egli non sente la necessità di parlare del XVII secolo, del XVIII e del XIX, perché la sua storia procede nel regno brumoso della immaginazione e si eleva molto al di sopra dello spazio e del tempo. In breve, non è storia, ma anticaglia hageliana, non è storia profana, la storia dell'uomo, ma storia sacra, la storia delle idee. Da questo punto di vista l'uomo è soltanto lo strumento di cui l'Idea o la ragione eterna si servono per rivelarsi. S'intende che le *evoluzioni* di cui il signor Proudhon parla sono evoluzioni che si compiono entro il grembo mistico dell'Idea assoluta. Se strappate il velo di questo linguaggio mistico, ne viene che il signor Proudhon vi offre l'ordine in cui le categorie economiche si dispongono nella sua stessa mente. Non richiederà un grande sforzo da parte mia dimostrarvi che è l'ordine di una mente molto disordinata (...).

(Da Karl Marx *Lettera a Annenkov del 1846*, in *Appendice* a Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, p. 146).

IMPORTANZA DEL « MODESTO » FEUERBACH

(...) Nel suo libro, Proudhon sta a Saint-Simon e a Fourier press'a poco come Feuerbach sta a Hegel. Di fronte a Hegel, Feuerbach è ben modesto. Tuttavia, *dopo* Hegel, ha fatto epoca, poiché ha posto l'accento su dei punti sgraditi alla coscienza cristiana e importanti per il progresso della critica filosofica, punti che Hegel aveva lasciato in una mistica penombra (...).

(Da Karl Marx *Lettera a Schweitzer del 24 Gennaio 1865*, in *Appendice* a Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1949, p. 177).

X

DALLA « DEUTSCHE BRÜSSELER ZEITUNG »

(1847)

X

DALLA « DEUTSCHE BRÜSSELER ZEITUNG »
(1847)

Fra gli articoli destinati alla pubblicazione sulla Deutsche Brüsseler Zeitung [1] *immediatamente dopo l'apparizione della* Miseria della filosofia, *Marx ebbe l'occasione, almeno un paio di volte, di ritornare sull'argomento della religione. Ciò avvenne a proposito della stesura dell'articolo* Il comunismo del « Rheinischer Beobachter » *e del saggio intitolato* La critica moraleggiante e la morale critica, *ambedue risalenti agli ultimi mesi del 1847. In essi ritornano gli echi sia della recente polemica antiproudhoniana sia della* circolare contro Kriege.

L'occasione per la stesura del primo articolo [2] *fu data da un attacco mosso dal* Rheinischer Beobachter — *che sosteneva il punto di vista di un socialismo cristiano-feudale — alla nuova concezione comunistica di Marx ed Engels. Come scrive Franz Mehring* [3], *quel giornale era stato « fondato recentemente dal governo a Colonia, per istigare gli operai renani contro la borghesia renana. Sulle sue colonne il giovane Hermann*

(1) La *Gazzetta tedesca di Bruxelles* era appena stata fondata da quell'Adalbert von Bornstedt che era stato collaboratore del « *Vorwärts* » parigino ed era stato una spia dell'Austria e della Prussia. Marx che prima non aveva collaborato al giornale di questo avventuriero finì per considerarlo in buona fede e ben presto cercò di far pubblicare su di esso non solo i propri articoli ma anche quelli degli amici (cfr. B. Nikolajevskij e Maenchen Helfen *Karl Marx*, Einaudi 1963, pp. 152-153). Il fatto si può spiegare considerando — come scrive Nikolajevskij-Maenchen Helfen (idem, p. 154) che « la *Detusche Brüsseler Zeitung* costituiva un'eccellente tribuna per la difesa contro gli pseudosocialisti e gli pseudoradicali di ogni genere e occupò ben presto un posto di primo piano nel movimento democratico internazionale. Nel settembre del 1847, il congresso cartista riunito a Londra salutò la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, la *Réforme* di Parigi e la *Northern Star* come i *tre grandi giornali più democratici d'Europa*. I rapporti della polizia constatano non senza stizza che ad onta degli ostacoli un gran numero di copie della *Deutsche Brüsseler Zeitung* venivano introdotte clandestinamente in Germania. A Bruxelles era letta da tutti gli artigiani tedeschi; con questi artigiani Marx era sempre stato in buoni rapporti ».

(2) Che in F. Mehring *Vita di Marx*, Editori Riuniti 1966, p. 132, si asserisce « steso insieme da Marx ed Engels ».

(3) Cfr. ibidem, p. 132.

Wagener, come egli stesso ci informa nelle sue memorie, fece le prime armi. Marx ed Engels, date le loro strette relazioni con Colonia, dovettero averne sentore, dal momento che il ritornello della loro risposta è per così dire lo scherno contro la testa pelata del consigliere concistoriale. *E allora Wagener era assessore concistoriale a Magdeburgo. Per questa volta il* Rheinischer Beobachter *si era scelto a pretesto per adescare gli operai il fallimento del Landtag unificato. La borghesia, rifiutando tutte le richieste di danaro del governo, aveva dimostrato che per essa non c'era altro da fare che prendere in mano il potere dello Stato; il bene del popolo le era indifferente; essa spingeva avanti il popolo soltanto per intimidire il governo; per essa il popolo era solo carne da cannone nel grande assalto contro l'autorità del governo. Quello che Marx ed Engels rispondevano è estremamente chiaro oggi. Sul conto della borghesia il proletariato si faceva illusioni come sul conto del governo; si trattava soltanto di sapere che cosa fosse utile per i suoi scopi, il dominio della borghesia o il dominio del governo, e per rispondere a questa domanda era sufficiente un semplice confronto tra la situazione degli operai tedeschi e la situazione degli operai sia inglesi che francesi. Alla demagogia delle argomentazioni del* Rheinischer Beobachter *Marx ed Engels rispondevano che se il Landtag unificato « non si fosse semplicemente limitato a rivendicare l'ampliamento dei suoi diritti corporativi, ma avesse rivendicato giurie, uguaglianza di fronte alla legge, abolizione delle corvées, libertà di stampa, libertà di associazione e una effettiva rappresentanza popolare, esso avrebbe trovato il più energico appoggio da parte del proletariato* (...). *E proprio questo proletariato rivoluzionario Marx ed Engels portavano alla lotta contro ogni miraggio di riforma sociale da parte della monarchia. Il popolo che ringrazia con occhi lagrimosi per ogni calcio e per ogni soldo ricevuto esiste soltanto nell'immaginazione del re: il vero popolo, il proletariato, è, secondo l'espressione di Hobbes, un giovanotto robusto e malizioso; come proceda contro i re che vogliono prenderlo in giro lo dimostra il destino di Carlo I di Inghilterra e di Luigi XVI di Francia* » (4).

Nello stesso modo col quale Marx ed Engels invocavano per il proletariato un ruolo politico autonomo ed originale respingevano qualsiasi contaminazione fra la teoria scientifica del comunismo e quel socialismo cristiano-feudale (che ben presto avrebbero fustigato anche nell'imminente Manifesto del partito comunista*) che non rappresentava che una — ormai frusta — arma ideologica nelle mani delle classi più conservatrici. Contro questa* acqua santa con la quale il prete benedice il dispetto degli aristocratici *Marx è inesorabile, e la sua violenta indignazione circa i cosiddetti* principi sociali *del cristianesimo richiama da vicino le dure espressioni impiegate già nella polemica contro Kriege.*

(4) Cfr. idem, p. 133.

IL COMUNISMO DEL « REINISCHER BEOBACHTER »

(...) Oltre all'imposta sul reddito, il signor presidente del Concistoro ha ancora un altro mezzo per introdurre il comunismo, così come lui lo intende:

« Qual è l'A e l'Ω della fede cristiana? il dogma del peccato originale e della redenzione. E in ciò sta, nel suo grado più alto, il vincolo di solidarietà fra gli uomini; uno per tutti e tutti per uno ».

Popolo beato! La *questione cardinale* è per sempre risolta. Il proletariato troverà, sotto la duplice unione della nobiltà prussiana e dello spirito santo, due inestinguibili sorgenti di vita: in primo luogo l'eccedenza dell'imposta sul reddito rispetto ai bisogni ordinari e straordinari dello Stato, eccedenza che è uguale a zero; e, in secondo luogo, le rendite dei demani celesti del peccato originale e della redenzione, che parimenti sono uguali a zero. Questi due zeri lasciano uno splendido terreno a quel terzo del popolo che non ha terre per la propria esistenza, e un forte sostegno all'altro terzo, che è in bilico. È certo che le immaginarie eccedenze, il peccato originale e la redenzione calmeranno la fame del popolo in modo del tutto diverso dai lunghi discorsi dei deputati liberali! Più in là si dice:

« Noi chiediamo anche nel "Padrenostro": "non ci indurre in tentazione". E ciò che impetriamo per noi dobbiamo anche usarlo verso il prossimo. Ma sono appunto le nostre condizioni sociali che tentano gli uomini, e l'eccesso del bisogno spinge al delitto ».

E *noi*, i signori burocrati, giudici e consiglieri concistoriali dello Stato prussiano, usiamo ai proletari questo riguardo, facendone uccidere a sazietà alla ruota, decapitare, mettere in prigione e frustare, e con questo li « induciamo nella tentazione » di farci, in seguito, uccidere alla ruota, decapitare, mettere in prigione e frustare. Ciò che non mancherà di avvenire.

« Tali condizioni » spiega il signor presidente del Concistoro « uno Stato cristiano non *può* sopportarle, deve porci riparo ».

Sì, con assurde infantilità sui doveri di solidarietà sociale, con immaginarie eccedenze e inaccettabili cambiali a carico di dio padre, figlio e compagnia.

« Anche la diceria ugualmente noiosa sul comunismo, si potrebbe risparmiarla », pensa il nostro attentissimo signor consigliere concistoriale, « se soltanto avvenisse che quelli che ne hanno la vocazione sviluppassero i principî sociali del cristianesimo, allora i comunisti presto ammutolirebbero ».

I principî sociali del cristianesimo hanno avuto milleottocento anni di tempo per svilupparsi e non hanno bisogno di alcun ulteriore sviluppo da parte dei consiglieri concistoriali prussiani.

I principî sociali cristiani hanno giustificato la schiavitù antica, esaltato la servitù della gleba medievale e si dichiarano disposti a difendere l'oppressione del proletariato, in caso urgente di bisogno, se anche con espressione in qualche modo pietosa.

I principî sociali del cristianesimo predicano la necessità di una classe dominante e di una oppressa e hanno per l'ultima solo il pio desiderio che la prima voglia essere caritatevole.

I principî sociali del cristianesimo pareggiano, in modo degno dei consiglieri concistoriali, tutte le infamie in cielo e giustificano con ciò il perdurare di queste infamie sulla terra.

I principî sociali del cristianesimo predicano la viltà, il disprezzo di se stessi, l'umiliazione, la servilità, l'umiltà, in breve, tutte le qualità della canaglia, e il proletariato, che non vuole farsi trattare come una canaglia, ha molta più necessità del suo coraggio, della sua coscienza di sé, del suo orgoglio e spirito di indipendenza, che del pane.

I principî sociali del cristianesimo sono sornioni, e il proletariato è rivoluzionario.

Questo sui principî sociali del cristianesimo.

Oltre:

« Abbiamo riconosciuto la riforma sociale come il più importante dovere della monarchia ».

Abbiamo? Finora di ciò non si parlava affatto. Ma sia pure. E in che consiste la riforma sociale della monarchia? Nell'introdurre un'imposta sul reddito, che si è rubata agli organi del liberalismo e che deve dare delle eccedenze, di cui il ministro delle finanze non sa nulla, nelle banche di credito agricolo in fallimento, nelle ferrovie orientali prussiane e specialmente nel profitto di un enorme capitale costituito dal peccato originale e dalla redenzione!

« A ciò consiglia l'interesse stesso della monarchia! » — come dev'essere caduta in basso la monarchia!

« Esigono questo le necessità della società » — che, per il momento, esigono molto più dei dazi protettivi che dei dogmi.

« Raccomanda questo il Vangelo » — raccomanda questo, in genere, tutto, non solo la terribile condizione di vuoto delle casse dello Stato prussiano, di quell'abisso che entro tre anni avrà inghiottito irreparabilmente i quindici milioni russi. Il Vangelo raccomanda d'altronde moltissime cose, fra l'altro anche la castrazione come inizio della riforma sociale (Matteo, 25).

« La monarchia », dichiara il nostro signor presidente concistoriale, « è una sola cosa con il popolo ».

Questa locuzione è solo un'altra forma dell'antico *l'état c'est moi*, e

proprio perfettamente la medesima forma di cui si servì Luigi XVI il 23 giugno 1789 nei confronti degli Stati ribelli: se non ubbidite, vi rispedisco a casa — *et seul je ferai le bonheur de mon peuple.*

La monarchia dev'essere già molto angustiata, se si decide all'uso di questa forma, e il nostro erudito signor presidente concistoriale sa certo come il popolo francese ringraziò allora Luigi XVI per l'impiego che fece di questa forma.

« Il trono », assicura il signor presidente del Concistoro più avanti, « deve poggiare sull'ampia base del popolo: allora si regge nel modo migliore ».

Finché, cioè, le larghe spalle del popolo non gettano nel fango, con un forte scossone, questa gravosa sovrastruttura.

« L'*aristocrazia* », così termina il signor presidente del Concistoro, « conferisce al regno la sua dignità e gli dà un poetico ornamento, ma gli sottrae la forza reale. La *borghesia* gli porta via forza e dignità e gli dà solo una *Zivilliste*. Il *popolo* conserva alla monarchia la sua forza, la sua dignità e la sua poesia ».

In questo passo il signor presidente del Concistoro prende infelicemente sul serio il famoso appello di Federico Guglielmo al *suo popolo* nel discorso della corona. La sua ultima parola è: rovina dell'aristocrazia, rovina della borghesia, restaurazione di una monarchia che si fondi sul popolo.

Se queste pretese non fossero pure fantasie, racchiuderebbero una completa rivoluzione.

Non vogliamo davvero nemmeno concludere che l'aristocrazia non possa essere abbattuta se non da parte della borghesia e del popolo insieme, che il potere del popolo sia un puro non senso in un paese dove aristocrazia e borghesia stanno ancora insieme. A tali vaneggiamenti di un eichhorniano presidente concistoriale non si può rispondere con argomentazioni serie.

Vogliamo solo fare alcune benevole osservazioni a quei signori che vogliono salvare l'angustiatissima monarchia prussiana facendole fare un *salto mortale* nel popolo.

Il popolo è, di tutti gli elementi politici, il più pericoloso per un re. Non il popolo di cui parla Federico Guglielmo, che ringrazia con occhi lacrimosi per una pedata e per un grosso d'argento; questo popolo è assolutamente innocuo, perché esiste solo nell'immaginazione del re. Ma il vero popolo, i proletari, i piccoli contadini e la plebe, è, come dice Hobbes, un *puer robustus sed malitiosus*, un ragazzo robusto e malizioso, e non si fa canzonare né da re magri né da re grassi.

Questo popolo vorrebbe ottenere da sua maestà, prima di ogni altra cosa, una costituzione, insieme al diritto di voto, la libertà di associazione e di stampa e altre cose spiacevoli.

E se avesse tutto ciò, se ne potrebbe servire per manifestare il più rapidamente possibile la *potenza*, la *dignità* e la *poesia* del regno.

L'attuale degno detentore di questo regno potrebbe stimarsi fortunato se il popolo lo impiegasse come declamatore pubblico presso l'Unione artigianale di Berlino con 250 dollari di stipendio e una birra fresca al giorno.

Se i signori consiglieri concistoriali, che reggono ora le sorti della monarchia prussiana e del « Rhein(ischer) Beobachter », dovessero dubitarne, possono dare un'occhiata alla storia. La storia trae, ai re che si appellano *al loro popolo*, un oroscopo ancora del tutto diverso.

Carlo I d'Inghilterra si appellò anche *al suo popolo* dei suoi Stati. Chiamò il suo popolo contro il Parlamento. Ma il popolo si dichiarò contro il re; cacciò fuori del Parlamento tutti i membri che non rappresentano il popolo, e fece infine decapitare il re dal Parlamento così divenuto il vero rappresentante del popolo. Con ciò terminò l'appello di Carlo I al suo popolo. Questo avvenne il 30 gennaio 1649 e festeggerà nel 1849 il suo duecentesimo giubileo.

Luigi XVI di Francia si appellò ugualmente *al suo popolo*. Si appellò per tre anni continuamente ora a una parte del popolo ora all'altra, cercava il *suo* popolo, il vero popolo, il popolo entusiasta di lui, e non lo trovò in nessun luogo. Lo trovò, infine, nel campo di Coblenza, dietro le file delle armate prussiana e austriaca. Ma questo fu troppo brutto per il suo popolo in Francia. Il 10 agosto 1792 chiuse l'appellante nel Tempio e nominò la Convenzione nazionale, che lo rappresentava sotto ogni rapporto.

Questa Convenzione si dichiarò competente a giudicare sull'*appello* dell'ex re, e spedì, dopo alcune discussioni, l'appellante sulla Piazza della rivoluzione, dove fu ghigliottinato il 21 gennaio 1793.

Questo succede, quando i re *si appellano ai loro popoli*. Ma per sapere cosa può succedere quando i consiglieri concistoriali vogliono fondare una monarchia democratica, abbiamo solo da aspettare.

(Da « Deutsche-Brüsseler-Zeitung », n. 73, 12 settembre 1847. In Karl Marx e Friedrich Engels *Sulla religione*, Samonà e Savelli 1969, pp. 61-65).

Alla polemica contro il socialismo frasaiolo *dell'articolo precedente, corrisponde la critica, non meno aspra, al* radicalismo frasaiolo *ne* La critica moraleggiante e la morale critica ([5]). *Si trattava di un intervento di Marx in difesa di Engels, grossolanamente attaccato da Karl Heinzen. « In una polemica contro Engels, Karl Heinzen aveva spiegato per mezzo della violenza l'ingiustizia nei rapporti di proprietà; aveva chiamato vile e pazzo chiunque osteggiasse un borghese a causa dei suoi acquisti di denaro e lasciasse in pace un re a causa del suo acquisto di potere. Heinzen era un volgare strillone che non meritava una particolare attenzione, ma l'opinione che egli rappresentava era molto conforme ai gusti dei filistei* illuminati. *La monarchia, secondo lui, doveva la sua esistenza al fatto che gli uomini per secoli e secoli avevano fatto a meno del buon senso e della dignità morale; ma ora che essi erano di nuovo in possesso di questi beni preziosi, tutti i problemi sociali sarebbero scomparsi di fronte al problema: monarchia o repubblica. Questa ingegnosa concezione era l'esatto corrispondente della ingegnosa opinione dei prìncipi, secondo cui i movimenti rivoluzionari sono provocati soltanto dalla malvagità dei demagoghi. Ora Marx dimostrava, e in prima linea sulla base della storia tedesca, che la storia fa i prìncipi e non i prìncipi la storia. Egli indicava le origini economiche della monarchia assoluta, che compare in quel periodo di trapasso in cui gli antichi ceti feudali scompaiono e il ceto cittadino medievale cresce fino a divenire la moderna classe borghese. Che essa in Germania si sia formata più tardi e duri più a lungo è un fatto dovuto allo stentato processo di sviluppo della classe borghese tedesca. Così, per motivi economici, si spiega la massiccia funzione reazionaria di cui si compiacquero i prìncipi. La monarchia assoluta, che prima aveva favorito il commercio e l'industria e, nello stesso tempo, l'affacciarsi della classe borghese, come condizioni necessarie sia della potenza nazionale che del proprio splendore, ora si frapponeva sempre sul cammino del commercio e dell'industria, diventate armi sempre più pericolose nelle mani di una borghesia già potente... »* ([6]).

Come Kriege, Heinzen scambiava la fraseologia umanistica *con la realtà e riteneva di appartenere al « partito degli uomini », vale a dire — per Marx — al « partito dei sognatori dal cuore onesto e generoso che, sotto pretesto di fini "umani", difendono degli interessi "borghesi", senza vedere chiaramente il rapporto fra fraseologia idealistica e base reale ». Riducendo infatti la politica e l'economia alla morale, Heinzen faceva suo quel caratteristico rovesciamento della priorità della struttura socio-economica rispetto alle sovrastrutture del quale la religione è un* luogo *esemplare. È proprio quanto, tra l'altro, gli rimproverava Marx denunciando l'*ideologicità *di quella concezione borghese che — così come il* credente *fa dipendere il mondo da dio — fa dipendere la situazione socio-economica e politica dalla morale. « Quale collegamento esiste — si chiedeva Heinzen — fra la camera rappresentativa e la moderna società borghese, che essa rappresenta? Essa l'ha* creata. *Le divinità politiche con i loro apparati e la loro gerarchia hanno creato pure il mondo profano, di cui sono il Sancta sanctorum. Accade così che le divinità* religiose *avranno creato le circostanze mondane che in esse si specchiano fantasticamente incielate »* ([7]).

([5]) Cfr. idem, p. 135.

([6]) Cfr. idem, p. 136.

([7]) Cfr. *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* in *Marx-Engels Werke* Bd. IV, Dietz Verlag Berlin 1959, p. 345.

Marx approfitta dell'occasione per dare al buon senso *di Heinzen una lezione di* materialismo storico, *coinvolgendo nella stessa condanna radicali, preti ed anti-preti che si ostinano ad indagare la storia* ideologicamente, *disconoscendone i reali* a-priori. *Da questo punto di vista fra colui che riduce la storia alla morale, il prete che vede nell'eresia l'opera del diavolo e l'ateo fanatico che vede nella religione nient'altro che il diabolico inganno dei preti, non v'è alcuna differenza. Quest'ultima affermazione ribadisce il distacco di Marx — proclamato fin dal tempo dei* Manoscritti del 1844 — *sia dalle posizioni religiose, sia da quelle antireligiose.*

IDEOLOGICITÀ DEL CLERICALISMO E DELL'ANTICLERICALISMO

Il granitico *sano buonsenso* crede di chiarire il *principato* dichiarandosene l'*antagonista.* Ma la difficoltà consisterebbe per questo senno normale nell'esplicare come l'antagonista del *sano buonsenso* e della morale dignità umana sia nato, e come abbia trascinato la sua notevole tenace esistenza per secoli. Niente di più semplice. Secoli interi furono privi di sano senno comune e di morale dignità umana. In altre parole, l'intelletto e la morale di interi secoli corrispondevano al principato invece di contraddirlo. Ed è per l'appunto questo intelletto e questa morale dei secoli passati che l'odierno *sano buonsenso* non intende. Non li capisce, ma invece li disprezza. Dalla storia trova scampo nella morale, e allora può lasciar libero giuoco a tutta l'artiglieria pesante della sua morale irritazione. Nello stesso modo col quale il *sano buonsenso* politico dichiara l'origine e la durata del principato opera del non-senso, così il *sano buonsenso* religioso dichiara l'eresia e l'incredulità opera del diavolo. Nello stesso modo il *sano buonsenso* irreligioso dichiara la religione opera di quei diavoli di preti.

(Cfr. *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* (La critica moraleggiante e la morale criticheggiante) in *Marx-Engels Werke* Bd. IV, Dietz Verlag Berlin 1959, Institut für Marxismus-Leninismus, pp. 344-345).

XI

IL MANIFESTO DEL PARTITO COMUNISTA

(1848)

XI

IL MANIFESTO DEL PARTITO COMUNISTA
(1848)

La polemica contro Kriege e la varia attività politica e scientifica svolta a Bruxelles avevano convinto i membri più influenti della Lega dei giusti *della esattezza del punto di vista marxiano circa il comunismo scientifico. Ecco come lo stesso Marx racconta le vicende che lo portarono prima all'avvicinamento alla Lega e poi alla stesura del* Manifesto del Partito comunista:

« *A Bruxelles, dove fui esiliato dal Guizot, fondai coll'Engels, W. Wolff ed altri, l'Associazione tedesca per la cultura operaia che tuttora vi sussiste. Contemporaneamente pubblicavamo una serie di opuscoli, in parte a stampa, in parte in litografia, ove la miscela di socialismo o comunismo anglo-francese e di filosofia tedesca, formante allora la dottrina segreta della Lega, era sottoposta ad una critica spietata, e si stabiliva per contro l'intelligenza scientifica della struttura economica della società borghese come l'unica base solida teorica; e finalmente si esponeva in forma popolare, come non si trattasse dell'attuazione d'alcun sistema utopistico, ma della cosciente partecipazione al processo storico rivoluzionario della società, svolgentesi sotto gli occhi nostri. In seguito a tale attività il Comitato centrale di Londra si mise con noi in corrispondenza, e alla fine del 1846 mandò a Bruxelles uno dei suoi membri, l'orologiaio Giuseppe Moll, che più tardi cadde, soldato della rivoluzione, sul campo di Baden, per invitarci ad entrare nella Lega. I dubbi sorti per tale offerta furono da lui combattuti con la comunicazione che il Comitato centrale intendeva d'indire un Congresso della Lega a Londra, ove le opinioni critiche da noi sostenute dovevano venir proclamate come dottrina della Lega in un pubblico manifesto, che però, di fronte agli elementi arretrati o ripugnanti, la nostra collaborazione personale era indispensabile, e questa a sua volta legata alla nostra entrata nella Lega. Vi entrammo dunque. Il Congresso, in cui erano rappresentati i membri per la Svizzera, il Belgio, la Francia, la Germania e l'Inghilterra, ebbe luogo, e dopo vive discussioni di varie*

settimane, fu accettato il Manifesto del Partito comunista *redatto dall'Engels e da me, e che comparve al principio del 1848 a stampa* » (1).

Fra le conseguenze dell'entrata nella Lega *di Marx ed Engels sono da segnalare — come ricorda Engels* (2) *— la soppressione di « ciò che ancora rimaneva dei vecchi nomi mistici del periodo cospirativo » e il cambiamento del nome stesso della associazione, che da allora « venne chiamata Lega dei Comunisti ».*

Significativo anche il mutamento del vecchio motto della Lega « Tutti gli uomini sono fratelli » — ancora saturo di comunismo religioso — col « nuovo grido di battaglia "Proletari di tutti i paesi, unitevi!" che proclamava apertamente il carattere internazionale della lotta » (3).

Del resto, i nuovi orientamenti che avrebbero portato la Lega dei giusti *a diventare — sotto l'influsso della teoria marxiana — la* Lega dei comunisti *erano già sensibili nella circolare che essa aveva diramato nel '47, in cui, tra l'altro, si raccomandava di « combattere quella fatua ubriacatura di amore del prossimo, che purtroppo sembra aver messo radici fra i Comunisti di parecchi luoghi. I tempi si fanno duri; noi abbiamo bisogno di uomini forti e non di spasimanti al chiaro di luna, i quali invece di maledire la miseria degli uomini e di afferrare la spada, non sanno far altro che versare femminee lacrime* » (4)*: espressioni quasi identiche a quelle usate da Marx nell'*Anti-Kriege.

« *Nel* Manifesto *direttamente inteso per gli operai — scrive Marx* (5) *—, rigettavo tutti i sistemi e sostituivo in loro luogo "l'intelligenza critica delle condizioni del cammino e dei risultati generali del vero movimento sociale". Tale intelligenza, per altro, nè si lascia ripetere, nè, come un modello di tasca, attagliare* ».

Paul M. Sweezy riassume ottimamente i motivi principali del Manifesto (6). *Secondo lui, « i principi generali del* Manifesto *possono raggrupparsi sotto i seguenti titoli:* a) *materialismo storico,* b) *lotta di classe,* c) *natura del capitalismo,* d) *inevitabilità del socialismo,* e) *via al socialismo* (...).

a)Materialismo storico. *È la teoria della storia, sviluppata nel* Manifesto *come in tutte le opere della maturità di Marx e di Engels. Essa afferma che il modo in cui l'uomo agisce e pensa è determinato in ultima analisi dal modo in cui si procura da vivere; quindi il fondamento di ogni società è il suo sistema economico; e conseguentemente il mutamento economico è la forza motrice della storia. (...)* b) Lotta di classe. *Il* Manifesto *si apre con la famosa frase: « La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi ». Essa non è in alcun modo una contraddizione della teoria del materialismo storico, ma ne è piuttosto una parte essenziale. La « società sinora esistita » (Engels spiegava in una nota all'edizione del 1888 che questo termine non dev'essere interpretato nel senso d'includere le società precedenti l'invenzione della scrittura) è stata sempre basata su di un sistema economico in cui alcuni eseguivano il lavoro ed altri si appropriavano del* surplus *sociale. Differenze fondamentali nel modo di assicurarsi la vita — alcuni col lavoro, altri con la proprietà — debbono, secondo il materialismo storico, creare gruppi con interessi, attitudini, aspirazioni fondamentalmente differenti e, sotto molti aspetti, antagonistici. Questi gruppi sono le classi della teoria marxiana. Esse, e non gli individui, sono gli attori principali sul palcoscenico della storia. Le loro attività e i loro sforzi — soprattutto le loro lotte — sono alla base dei movimenti sociali, delle guerre e delle rivoluzioni, che contrassegnano le tappe del progresso umano.* c) La natura del capitalismo. *Il* Manifesto *contiene le grandi linee della teoria del capitalismo, al cui perfezionamento e alla cui elaborazione Marx doveva dedicare il resto della sua vita. (...) Il capitalismo è anzitutto un'economia di mercato o produttrice di merci che "non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato 'pagamento in contanti'". Anche l'operaio è una merce che deve vendersi al minuto al capitalista. Il capitalista acquista lavoro (Marx più tardi avrebbe sostituito "forza-lavoro" a "lavoro" in questo contesto) per realizzare profitti, e realizza profitti per espandere il suo capitale. Così si forma la classe degli operai « i quali vivono solo finché trovano lavoro, e trovano lavoro solo finché il loro lavoro aumenta il capitale ». Ne segue che il capitalismo, in contrasto con tutte le precedenti forme di società, è un sistema in incessante espansione che « non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali ». Inoltre « il bisogno di sbocchi sempre più estesi per i suoi prodotti spinge la borghesia per tutto il globo terrestre. Dappertutto essa deve ficcarsi, dappertutto stabilirsi, dappertutto stringere relazioni ». Grazie a queste qualità, « nel suo dominio di classe, che dura appena da un secolo, la borghesia ha creato forze produttive il cui numero e la cui importanza supera quanto mai avessero fatto tutte insieme le generazioni passate ». Ma per una particolare ironia, la sua enorme produttività risulta alla fine la nemesi del capitalismo. In una delle grandi pagine del* Manifesto, *che merita di essere citata per intero, Marx ed Engels pongono a nudo le interne contraddizioni che spingono il capitalismo a sicura rovina: "Le condizioni borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, la moderna società borghese, che ha evo-*

(1) Cfr. K. Marx *Il signor Vogt* (1806), Luigi Mongini editore 1910, ristampa anastatica Samonà e Savelli 1970, p. 51.
(2) Cfr. F. Engels *Per la storia della lega dei comunisti* in *Il partito e l'internazionale*, ed. Rinascita 1948, pp. 20-21.
(3) Cfr. ibidem.
(4) Cfr. Marx-Engels *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, Appendice 2, p. 283.
(5) Cfr. K. Marx *Il signor Vogt* ecc. cit., p. 61.
(6) Cfr. Paul M. Sweezy *Il presente come storia. Saggi sul capitalismo e il socialismo*, Einaudi 1970, pp. 21-27.

cato come per incanto così potenti mezzi di produzione e di scambio, rassomiglia allo stregone che non può più dominare le potenze sotterranee da lui evocate. Da qualche decina di anni la storia dell'industria e del commercio non è che la storia della ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti di produzione, contro i rapporti di proprietà che sono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio. Basti ricordare le crisi commerciali, che nei loro ritorni periodici sempre più minacciosamente mettono in forse l'esistenza di tutta la società borghese. Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta non solo una gran parte dei prodotti già ottenuti, ma anche delle forze produttive che erano già state create. Nelle crisi scoppia un'epidemia sociale che in ogni altra epoca sarebbe apparsa un controsenso: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova improvvisamente ricacciata in uno stato di momentanea barbarie; una carestia, una guerra generale di sterminio, sembrano averle tolto tutti i mezzi di sussistenza; l'industria, il commercio sembrano annientati, e perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. Le forze produttive di cui essa dispone non giovano più a favorire lo sviluppo della civiltà borghese e dei rapporti della proprietà borghese; al contrario, esse sono divenute troppo potenti per tali rapporti, sicché ne vengono inceppate; e non appena superano questo impedimento gettano nel disordine tutta quanta la società borghese, minacciano l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per contenere le ricchezze da essi prodotte. Con quale mezzo riesce la borghesia a superare le crisi? Per un verso, distruggendo forzatamente una grande quantità di forze produttive; per un altro verso, conquistando nuovi mercati e sfruttando più intensamente i mercati già esistenti. Con quale mezzo dunque? Preparando crisi più estese e violente e riducendo i mezzi per prevenire le crisi". d) L'inevitabilità del socialismo. *Il semplice fatto che il capitalismo sia condannato non basta per garantire il trionfo del socialismo. La storia è piena di esempi che dimostrano come la dissoluzione di una società possa portare sia al caos e all'involuzione, sia a un sistema nuovo e più progressivo. È quindi di grandissima importanza che il capitalismo, per la sua stessa natura, crei e addestri la forza che, a un certo grado del suo sviluppo, deve abbatterlo e sostituirlo col socialismo. Il ragionamento è riassunto concisamente nell'ultimo periodo del capitolo I: "Condizione essenziale dell'esistenza e del dominio della classe borghese è l'accumularsi della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e l'aumento del capitale; condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato si fonda esclusivamente sulla concorrenza degli operai fra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è l'agente involontario e passivo, sostituisce all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria mediante l'associazione. Lo sviluppo della grande industria toglie dunque di*

sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce innanzitutto i suoi propri seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono egualmente inevitabili". e) La via al socialismo. *Vi sono due aspetti di questa questione, da quanto risulta nel* Manifesto*: in primo luogo il carattere generale della rivoluzione socialista; in secondo luogo lo sviluppo della rivoluzione su scala internazionale. La rivoluzione socialista dev'essere essenzialmente una rivoluzione della classe operaia, sebbene Marx e Engels fossero ben lontani dal negare una funzione ad elementi di altre classi. Come si è notato sopra, lo stesso sviluppo del capitalismo richiede sempre più salariati; inoltre, a mano a mano che l'industria si sviluppa e la rete dei trasporti è estesa e migliorata, gli operai vengono sempre più unificati e addestrati all'azione collettiva. A un certo stadio ciò sbocca nella "organizzazione dei proletari in classe e quindi in partito politico". Le contraddizioni del capitalismo prima o poi daranno luogo a una situazione senza uscita, se non attraverso la rivoluzione. Quello che Marx e Engels definiscono il "primo passo" in questa rivoluzione è la presa del potere per "elevare il proletariato a classe dominante, per conquistare la democrazia". È importante rilevare — poiché è stato così spesso trascurato — che le fondamentali trasformazioni sociali avverranno soltanto dopo che la classe operaia avrà preso il potere: "Il proletariato si servirà della sua supremazia politica per strappare alla borghesia, a poco a poco, tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello stato, vale a dire del proletariato stesso organizzato come classe dominante, e per aumentare, con la massima rapidità possibile, la massa delle forze produttive". Sarà questo un periodo di transizione, durante il quale la classe operaia "distrugge violentemente i vecchi rapporti di produzione". (...) Infine, insieme a quei rapporti la classe operaia "... abolisce le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe e le classi in generale e quindi anche il suo proprio dominio di classe. Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti". Tanto basti per il carattere generale della rivoluzione socialista. Rimane la questione dello sviluppo internazionale della rivoluzione. A questo proposito, era chiaro a Marx e Engels che, sebbene il moderno movimento operaio fosse essenzialmente un movimento internazionale diretto contro un sistema che non conosce confini nazionali, "la lotta del proletariato contro la borghesia è però all'inizio, per la sua forma, una lotta nazionale". E da ciò segue che "il proletariato di ogni paese deve naturalmente fare i conti anzitutto con la propria borghesia". Nello stesso tempo, Marx ed Engels erano pienamente consapevoli del carattere internazionale delle forze controrivoluzionarie che avrebbero certamente tentato di schiacciare una rivoluzione operaia isolata. Quindi "l'azione unita, almeno nei paesi civili, è una delle prime condizioni della*

emancipazione del proletariato". Così le diverse rivoluzioni nazionali debbono rafforzarsi e proteggersi l'un l'altra per fondersi insieme in una nuova società da cui saranno scomparsi lo sfruttamento e l'ostilità internazionale. Infatti, come rilevano Marx ed Engels: "A misura che viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro, viene abolito lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra. Con lo sparire dell'antagonismo fra le classi all'interno della nazione scompare l'ostilità fra le nazioni stesse" ».

L'idea fondamentale *che compenetra di sé il* Manifesto — *per dirla con Engels* [7] — *è che « la produzione economica, e la struttura della società che da essa necessariamente consegue, forma, in ogni epoca della storia, il fondamento della storia politica e intellettuale di tale epoca; che quindi (dopo il dissolversi della antichissima proprietà del suolo da parte delle comunità) tutta la storia è stata storia di lotte fra le classi, lotte fra le classi sfruttate e sfruttatrici, dominate e dominanti, e in diversi stadi dell'evoluzione della società; che però tale lotta ha raggiunto ora uno stadio nel quale la classe sfruttata e oppressa (il proletariato) non si può più emancipare dalla classe che lo sfrutta e l'opprime (la borghesia), se non liberando allo stesso tempo per sempre tutta la società dallo sfruttamento, dalla oppressione e dalle lotte fra le classi* ».

È all'interno di questa idea fondamentale *che va collocata e compresa la valutazione della religione com'è considerata nel* Manifesto del partito comunista. *La religione — come sappiamo dall'*Ideologia tedesca *— è una forma ideologica che solo nella propria alienazione ritiene di essere autonoma dalla storia.*

L'età del trionfo della borghesia ha parzialmente svelato i misteri della ideologia, ha riportato ogni ideologia (tranne quella borghese) alla rispettiva struttura economica da cui emana. Di questa dissacrazione *la religione è una delle vittime più illustri. Ma l'ideologia borghese ritiene che — se è pur vero che la religione (così come la morale, la filosofia, il diritto etc.) è, nel suo storico fenomenizzarsi, strettamente legata alle varie forme di produzione storicamente succedentisi — pure la* forma *della religione (così come quella delle altre rispettive sovrastrutture) stia al di sopra del divenire storico, indipendente da esso.*

Dio, Bene, Libertà, Giustizia, sono, per essa, verità eterne, *così come, del resto, la* Proprietà Privata. *L'illusione a proposito di questa pretesa eternità dipende dal fatto, scrive Marx, che il permanere di simili forme sovrastrutturali era necessariamente connesso al permanere di una struttura sociale che — al di là delle specifiche differenze storiche — era stata* finora *caratterizzata dallo* sfruttamento *di una classe sulle altre. Se si prevede l'abolizione di questo sfruttamento si deve prevedere conseguentemente l'abolizione di tutta la regione sovrastrutturale alienata che è ad esso connessa, e la religione trova posto proprio in essa. La produzione dell'idea di dio e della coscienza religiosa è storicamente legata ad un certo tipo di produzione materiale: quella che si basa sullo sfruttamento di classe. È quindi destinata a tramontare col tramonto di questa. In particolare, per quanto riguarda il cristianesimo, Marx, nel capitolo dedicato alla* Letteratura socialista e comunista, *mostra come esso possa fornire la mascheratura ideologica di un falso approdo al socialismo a tutto favore della reazione aristocratica* [8].

[7] Cfr. F. Engels *Prefazione all'edizione tedesca del 1883* in Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 312.

LA PARZIALE DISSACRAZIONE BORGHESE DELLE IDEOLOGIE

(...) La *borghesia* ha avuto nella storia una parte sommamente rivoluzionaria. Dove ha raggiunto il dominio, la *borghesia* ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo « pagamento in contanti ». Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea. Ha disciolto la dignità personale nel valore di scambio e al posto delle innumerevoli libertà patentate e onestamente conquistate, ha messo, unica, la libertà di commercio priva di scrupoli. In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche. La *borghesia* ha spogliato della loro aureola tutte le attività che fino allora erano venerate e considerate con pio timore. Ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scienza, in salariati ai suoi stipendi. La *borghesia* ha strappato il commovente velo sentimentale al rapporto familiare e lo ha ricondotto a un puro rapporto di denaro. La *borghesia* ha svelato come la brutale manifestazione di forza che la reazione ammira tanto nel medioevo, avesse la sua appropriata integrazione nella più pigra infingardaggine. Solo la *borghesia* ha dimostrato che cosa possa compiere l'attività dell'uomo. Essa ha compiuto ben altre meraviglie che piramidi egiziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche, ha portato a termine ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate. La *borghesia* non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni con-

[8] Cfr. a proposito del reazionario *socialismo feudale* criticato dal *Manifesto* le pp. 161-171 del commento di Emma Cantimori Mezzomonti alla citata ed. del *Manifesto del partito comunista.*

traddistinguono l'epoca dei *borghesi* fra tutte le epoche precedenti. Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, pp. 102-104).

INEVITABILITÀ DEL TRAMONTO DELLA RELIGIONE

(...) Tutte le obiezioni che vengono mosse al sistema comunista di appropriazione e di produzione dei prodotti materiali, sono state anche estese alla appropriazione e alla produzione dei prodotti intellettuali: come il cessare della proprietà di classe è per il *borghese* il cessare della produzione stessa, così il cessare della cultura di classe è per lui identico alla fine della cultura in genere. Quella cultura la cui perdita egli rimpiange, è per la enorme maggioranza la preparazione a diventar macchine. (...) Non meritano d'essere discusse in particolare le accuse che si fanno al comunismo da punti di vista religiosi, filosofici e ideologici in genere. C'è bisogno di profonda comprensione per capire che anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma, anche la coscienza degli uomini cambia col cambiare delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale? Cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante. Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; con queste parole si esprime semplicemente il fatto che entro la vecchia società si sono formati gli elementi di una nuova, e che la dissoluzione delle vecchie idee procede di pari passo con la dissoluzione dei vecchi rapporti d'esistenza. Quando il mondo antico fu al tramonto, le antiche religioni furono vinte dalla religione cristiana. Quando nel secolo XVIII le idee cristiane soggiacquero alle idee dell'illuminismo, la società feudale dovette combattere la sua ultima lotta con la borghesia allora rivoluzionaria. Le idee della libertà di coscienza e della libertà di religione furono soltanto l'espressione del dominio della libera concorrenza nel campo della coscienza. Ma, si dirà, certo che nel corso dello svolgimento storico le idee religiose, morali, filosofiche, politiche, giuridiche, si sono modificate. Però in questi cambiamenti la religione, la morale, la filosofia, la politica, il diritto si sono sempre conservati. Inoltre vi sono verità eterne, come la libertà, la giustizia e così via, che sono comuni a tutti gli stati della società. Ma il comunismo abolisce le verità eterne,

abolisce la religione, la morale, invece di trasformarle; quindi il comunismo si mette in contraddizione con tutti gli svolgimenti storici avuti sin ora. A che cosa si riduce quest'accusa? La storia di tutta quanta la società che c'è stata fino ad oggi s'è mossa in contrasti di classe che hanno avuto un aspetto differente a seconda delle differenti epoche. Lo sfruttamento d'una parte della società per opera dell'altra parte è dato di fatto comune a tutti i secoli passati, qualunque sia la forma ch'esso abbia assunto. Quindi, non c'è da meravigliarsi che la coscienza sociale di tutti i secoli si muova, nonostante ogni molteplicità e differenza, in certe forme comuni: forme di coscienza, che si dissolvono completamente soltanto con la completa scomparsa dell'antagonismo delle classi. La rivoluzione comunista è la più radicale rottura con i rapporti tradizionali di proprietà; nessuna meraviglia che nel corso del suo sviluppo si rompa con le idee tradizionali nella maniera più radicale (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, pp. 151-156).

IL SOCIALISMO DEI PRETI

(...) Come il prete andò sempre d'accordo coi feudali, così il socialismo clericale va d'accordo col socialismo feudale. Nulla di più facile che dare all'ascetismo cristiano una vernice socialista. Il cristianesimo non ha forse inveito anche contro la proprietà privata, contro il matrimonio, contro lo stato? Non ha forse predicato in loro sostituzione la beneficienza e la mendicità, il celibato e la mortificazione della carne, la vita claustrale e la Chiesa? Il socialismo cristiano è soltanto l'acqua santa con la quale il prete benedice il dispetto degli aristocratici (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista* in *Il Partito e l'internazionale*, Edizioni Rinascita 1948, p. 66).

XII

DALLA NEUE RHEINISCHE ZEITUNG AL THE PEOPLE'S PAPER

(1848-1856)

XII

DALLA NEUE RHEINISCHE ZEITUNG AL THE PEOPLE'S PAPER

(1848-1856)

I) Dalla *NEUE RHEINISCHE ZEITUNG*

« A Bruxelles vissi dal principio del 1845 alla fine del febbraio 1848, nella quale epoca il Rogier mi fece sfrattare dal Belgio. Il Municipio di Bruxelles depose più tardi il commissario di polizia che, in occasione in quello sfratto, aveva arrestato mia moglie e me (...) Dopo essere stato scacciato nella primavera del 1849 dalla Prussia e nell'estate inoltrata dello stesso anno dalla Francia, mi recai a Londra, dove dopo lo scioglimento della Lega (1852) e dopo che la maggior parte dei miei amici hanno lasciato Londra, vivo lontano da tutte le società pubbliche e segrete, anzi da qualsiasi società, ma bensì di tempo in tempo (...) faccio a un circolo scelto di operai delle conferenze gratis sull'economia politica » (1). *Così — nel 1860 — Marx riassumeva sinteticamente le vicende personali del decennio seguito alla crisi quarantottesca. Dopo la convulsione rivoluzionaria che aveva scosso — per un biennio — l'Europa ed alla quale Marx aveva attivissimamente partecipato, soggiornando a Parigi, poi a Colonia, e finalmente ancora a Parigi, da dove era stato espulso il 19 Luglio del '49* (2), *veniva dunque l'oscuro periodo della reazione e, per Marx come per tanti altri rivoluzionari, dell'esilio.*

Della precedente attività rivoluzionaria di Marx in Germania sono testimonianza la gran mole di articoli — non firmati — che, assieme ad Engels, egli andò scrivendo fra il 1 giugno 1848 ed il 19 maggio 1849 sulla Neue Reinische Zeitung *un « organo della democrazia » che non coincideva per nulla con i programmi di una qualsiasi sinistra parlamentare ma « cercava di spingere avanti il movimento rivoluzionario, così com'esso era allora, assolutamente nello spirito del* Manifesto comuni-

(1) Cfr. K. Marx *Il signor Vogt* (1860), L. Mongini editore 1910, ristampa anastatica Samonà e Savelli 1970, pp. 213-214.

(2) Cfr. su tutto questo complesso periodo della vita di Marx F. Mehring *Vita di Marx*, Editori Riuniti 1966, pp. 153-189 e B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, Einaudi 1969, pp. 164-228.

sta » ([3]) *Fra gli articoli marxiani apparsi su questo giornale ve n'è uno « stupendo », « dal quale ancor oggi guizzano le fiamme della passione rivoluzionaria »* ([4]), *scritto in occasione della rivoluzione parigina del giugno del '48* ([5]) *in cui, tra l'altro, si dimostra l'*ideologicità *politica (ed implicitamente anche* religiosa*) del ricorso alla copertura mistificante della* fratellanza *per occultare l'antagonismo reale delle classi « delle quali l'una sfrutta l'altra ».*

LA RIVOLUZIONE DI GIUGNO

[Nr. 29 del 29 giugno 1848]

Gli operai parigini sono *stati schiacciati* dalla strapotenza del numero; non si sono *piegati* ad essa. Sono battuti, è vero; ma i loro nemici sono vinti. Il momentaneo trionfo della violenza brutale è pagato con la distruzione di tutte le chimere e di tutte le fantasticherie della rivoluzione di febbraio, con la dissoluzione dell'intero partito repubblicano storico, con la scissione della nazione francese in due nazioni: quella dei possidenti e quella degli operai. La repubblica tricolore porta ormai un *unico colore*, il colore degli uccisi, il *colore del sangue*. È divenuta la *Repubblica rossa*.

Nessuna celebrità repubblicana, né del « National » né della « Réforme », dalla parte del popolo! Senz'altra direzione, senz'altro mezzo che la collera, esso ha resistito alla borghesia e alla soldatesca unite, più di quanto una dinastia francese, forte di ogni apparato militare, abbia mai resistito ad una frazione della borghesia alleata col popolo. Perché l'ultima illusione popolare svanisse, perché si rompesse una volta per tutte col passato, occorreva che anche il solito ingrediente poetico dell'*émeute* francese, l'entusiastica gioventù borghese, gli allievi dell'*école polytechnique*, i cappelli a tricorno, si schierassero nel campo degli aguzzini. Bisognava che gli studenti della facoltà di medicina negassero l'ausilio della scienza ai plebei feriti. La scienza non esiste, per il plebeo che ha commesso una volta l'indicibile, l'innominabile delitto di battersi sulle trincee per la propria esistenza, anziché per Luigi Filippo o per il sign. Marrast!

([3]) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 156. Per la storia della *Neue Rheinische Zeitung* cfr. anche, Engels *Marx und Neue Rheinische Zeitung*, F. Mehring *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (1897, vol. I), B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen *Karl Marx* op. cit., pp. 182-206 e la *presentazione* di Bruno Maffi della traduzione di parte degli articoli marxiani ed engelsiani apparsi sulla *Neue Rheinische Zeitung* (cfr. K. Marx F. Engels *Il quarantotto*, La nuova Italia 1970).

([4]) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 159.

([5]) Per le vicende ed i personaggi della quale si rimanda a *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* che Marx scrisse per la *Neue Rheinische Zeitung* (Politisch-ökonomische Revue) del 1850.

L'ultimo residuo ufficiale della rivoluzione di febbraio, la commissione esecutiva, si è dileguata come entità nebulosa di fronte alla gravità degli eventi: i fuochi di artificio di Lamartine si sono trasformati nelle bombe incendiarie di Cavaignac.

La *fraternité*, la fratellanza delle classi antagonistiche delle quali l'una sfrutta l'altra, questa *fraternité* proclamata in febbraio, scritta a lettere cubitali sulla fronte di Parigi, su ogni prigione, su ogni caserma — la sua vera, la sua genuina, la sua prosaica espressione è la *guerra civile*, la guerra civile nella sua forma più terribile, la guerra fra lavoro e capitale. Questa fratellanza fiammeggiava da tutte le finestre di Parigi la sera del 25 giugno, quando la Parigi della borghesia si illuminò a festa mentre la Parigi del proletariato ardeva, grondava sangue, rantolava.

La fratellanza è durata esattamente finché gli interessi della borghesia si affratellavano a quelli del proletariato. Pedanti della vecchia tradizione rivoluzionaria del 1793; dottrinari socialisti che chiedevano alla borghesia la carità per il popolo, e ai quali si era permesso di tenere lunghe concioni, e di compromettersi, finché urgeva che il leone proletario fosse cullato nel sonno; repubblicani che sognavano il vecchio regime borghese, meno la testa coronata; oppositori dinastici fra i piedi dei quali il caso aveva gettato il crollo di una dinastia, invece di un cambio di governo; legittimisti che non volevano affatto deporre la livrea, ma solo modificarne il taglio; questi gli alleati coi quali il popolo aveva fatto il suo febbraio. Ciò che esso odiava per istinto in Luigi Filippo, non era Luigi Filippo; era il dominio coronato di una classe, era il capitale sul trono. Generoso come sempre, s'immaginava di aver sgominato l'avversario una volta abbattuto il nemico dei propri nemici: l'avversario *comune*.

La *rivoluzione di febbraio* era la *bella* rivoluzione, la rivoluzione della simpatia universale, perché gli antagonismi che in essa erano esplosi contro la monarchia sonnecchiavano in pace l'uno accanto all'altro, ***non ancora sviluppati***; perché la lotta sociale che ne formava la base aveva solo raggiunto un'esistenza vaporosa, l'esistenza della frase, l'esistenza della parola. La *rivoluzione di giugno* è la *brutta* rivoluzione, la rivoluzione ripugnante, perché in essa alla frase è subentrata la cosa, perché la stessa repubblica ha denudato la testa del mostro, privandola di quello che era insieme il suo paravento e il suo scudo: la corona (...).

(...) Può l'abisso profondo che si è aperto loro dinnanzi trarre in inganno i democratici? Può farli vaneggiare che le lotte per la forma dello stato siano vuote di contenuto, illusorie, nulle?

Solo anime deboli, anime vili, possono dubitare. Gli antagonismi che si sprigionano dagli stessi rapporti della società borghese devono essere affrontati combattendo; non possono essere eliminati con la fantasia. La forma migliore di Stato è quella in cui gli antagonismi sociali non vengono annullati o repressi con la forza, quindi in modo soltanto artificiale,

quindi solo in apparenza; la forma migliore di Stato è quella in cui tali antagonismi raggiungono lo stadio della lotta aperta, e quindi della loro soluzione.

Ci si chiederà se non abbiamo una lacrima, un sospiro, una parola da spendere sulle vittime della furia del popolo: sugli uomini della guardia nazionale, della guardia mobile, della guardia repubblicana, dell'esercito.

Lo Stato ne assisterà le vedove e gli orfani, decreti li onoreranno, esequie solenni saranno riservate alle loro spoglie, la stampa ufficiale li proclamerà immortali, la reazione europea renderà loro omaggio da Oriente ad Occidente.

Ma i plebei straziati dalla fame, insultati dalla stampa, abbandonati dai medici, bollati dalla gente per bene come ladri incendiari e galeotti, le loro mogli e i loro figli precipitati in una miseria indicibile, i loro migliori superstiti deportati oltre oceano — cingerne di alloro la fronte minacciosamente cupa è il *privilegio*, è il *diritto* della stampa democratica!

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *Il Quarantotto*, la Nuova Italia 1970, pp. 43-47).

Dell'attività del primo quinquennio dell'esilio londinese di Marx sono testimonianza, tra l'altro, gli articoli ed i saggi sparsi da Marx in numerose riviste, tra le quali spiccano la Neue Rheinische Zeitung *e la* New York Daily Tribune.

La Neue Rheinische Zeitung — *da non confondere coll'omonimo giornale che, sotto la direzione di Marx, uscì a Colonia dal giugno 1848 al maggio del '49* ([6]) — *uscì ad Amburgo nel febbraio del 1850. « Con gran fatica, aiutato da Engels e da alcuni amici rimasti in Germania — Marx — aveva raccolto i fondi necessari »* ([7]).

La rivista di economia politica redatta da Karl Marx era mensile, « ma i fondatori della rivista avevano intenzione di pubblicarla di lì a poco ogni quindici giorni, poi ogni settimana, in attesa di trasformarla in quotidiano non appena le circostanze avessero permesso un ritorno in Germania » ([8]). *Invece, sia per ragioni economiche che amministrative non ne uscirono che sei fascicoli.*

Il saggio marxiano più importante della Neue Rheinische Zeitung *(Politisch-ökonomische Revue) fu quello — scritto a Londra tra il gennaio e il marzo 1850 — dedicato a* Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850. *« Col colpo mancato del 13 Giugno a Parigi, col fallimento della campagna per la costituzione dell'impero in Germania e con lo schiacciamento della rivoluzione ungherese da parte dello Zar, era giunto alla fine un gran capitolo della rivoluzione. Che essa si ridestasse era possibile ormai soltanto in Francia, dove il dado decisivo, nonostante tutto, non era ancora stato tratto. Marx si teneva saldo a questa speranza, ma ciò non gli impediva di agire, lo spingeva anzi a sottoporre il corso della rivoluzione francese fino a quel momento a una critica spietata, schernitrice di ogni illusione. Così avvenne che egli illuminasse il confuso intrico delle sue lotte, che doveva apparire più o meno indecifrabile agli ideologi politici, movendo dalla loro fonte interiore, dalle contraddizioni economiche che si scontravano in esse... Che la lotta di classe è la ruota motrice della storia, Marx l'aveva riconosciuto per la prima volta nella storia francese, dato che in essa per l'appunto questa lotta si è manifestata sin dai giorni del Medioevo in forme particolarmente chiare e classiche, e perciò si spiega facilmente la sua particolare predilezione per la storia francese. Questa trattazione, come poi l'altra sul colpo di stato di Bonaparte e quella ancora più tarda sulla Comune di Parigi sono le gemme più luminose nello scrigno dei suoi scritti storici »* ([9]).

Nelle sue analisi storiche Marx esponeva anche le ragioni per le quali non era possibile sperare in una vicina ripresa di una situazione rivoluzionaria: « Con questa prosperità generale in seno alla quale le forze produttive della società borghese si sviluppano con tutta l'esuberanza che permettono le condizioni borghesi, non si può parlare di una vera rivoluzione. Una tale rivoluzione è possibile solo in un periodo nel quale due fattori si trovino in opposizione: le forze produttive moderne e le forme borghesi di produzione. Le varie dispute in cui i rappresentanti delle frazioni del partito continentale dell'ordine si affrontano e si compromettono reciprocamente sono ben lungi dal far nascere l'occasione di una nuova rivoluzione. Invece, queste dispute sono possibili solo perché le circostanze attuali sono essenzialmente rassicuranti per il partito dell'ordine, e — ciò che la reazione ignora — essenzialmente borghesi. I tentativi della reazione per fermare l'evoluzione borghese saranno inutili come le virtuose indignazioni e le affermazioni infiammate dei democratici. Una nuova rivoluzione non è possibile che dopo una nuova crisi. Ma quella è certa quanto questa » ([10]). *Da questa valutazione dipendono le critiche che Marx rivolge in questo periodo ai rivoluzionari di professione ed ai volontaristi* ([11]) *e la funzione — essenzialmente propagandistica ed unificatrice per il proletariato — che egli assegna alla* Lega dei comunisti, *scontrandosi con la minoranza dei rivoluzionari ad oltranza* ([12]). *Dal giudizio sulla non imminenza di un nuovo periodo rivoluzionario dipende anche — in concomitanza all'avvenuta ammissione alla biblioteca del British Museum*

([6]) Cfr. B. Nikolajevskij-O. Maenchen-Helfen op. cit. p. 194-226.
([7]) Cfr. idem p. 242.
([8]) Cfr. idem p. 243.
([9]) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., pp. 192-193.
([10]) Cfr. l'ultimo numero doppio della *Neue Rheinische Zeitung*, uscito nel novembre 1850. Cfr. B. Nikolajevskij-O. Maenchen-Heffen op cit., p. 243. Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 205.
([11]) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., pp. 248-249.
([12]) Cfr. ibidem.

(dove poteva trovare preziosi documenti per tastare il polso all'attuale situazione economica europea) — la provvisoria conversione di Marx dalla politica più attiva allo studio sistematico dell'economia che — per essere scientifico — non escludeva certo anche una possibile terminazione nella prassi.

Per ritornare a Le lotte di classe in Francia, *le annotazioni che concernono la religione non sono molte, in questo saggio, ma costituiscono un chiaro esempio del passaggio dalla critica alla religione alla critica delle radici socio-economiche del permanere del fenomeno religioso. Si veda a questo proposito come magistralmente Marx analizza le ragioni della restaurazione del potere temporale della chiesa cattolica sulle rovine della repubblica romana e come il rinato stato della chiesa debba la sua resurrezione al complesso rapporto di equilibri che legava Napoleone il piccolo alla classe contadina ed alla borghesia francesi. Notevole anche la pagina in cui i preti vengono chiaramente allineati fra gli strumenti repressivi più efficaci del potere statale borghese e le imposte riconosciute come tipiche* divinità *del pantheon ideologico della borghesia.*

A CHE COSA VERAMENTE SERVE UN PAPA

(...) Ma vediamo che cosa fu la spedizione romana. Già a mezzo novembre 1848, Cavaignac aveva mandato a Civitavecchia una flotta di guerra per proteggere il papa, prenderlo a bordo e portarlo in Francia. Il papa avrebbe dovuto benedire la repubblica dabbene e assicurare l'elezione di Cavaignac a presidente. Col papa, Cavaignac voleva pigliare all'amo i preti, coi preti i contadini, e coi contadini la presidenza. Pubblicità elettorale per il suo scopo immediato, la spedizione di Cavaignac era nello stesso tempo una protesta e una minaccia contro la rivoluzione romana. V'era in essa, in germe, l'intervento della Francia a favore del papa. Questo intervento in favore del papa insieme all'Austria e a Napoli contro la repubblica romana venne deliberato nella prima seduta del consiglio dei ministri di Bonaparte, il 23 dicembre. Falloux nel ministero significava il papa a Roma, e nella Roma del papa. Bonaparte non aveva più bisogno del papa per diventare il presidente dei contadini, ma aveva bisogno di conservare il papa per conservare i contadini del presidente. La dabbenaggine di questi lo aveva fatto presidente. Con la fede se ne sarebbe andata la loro dabbenaggine, e col papa se ne sarebbe andata la loro fede. E gli orleanisti e i legittimisti coalizzati, che regnavano in nome di Bonaparte! Prima di restaurare il re, si doveva restaurare il potere che consacra i re. Ma anche prescindendo dalla loro fedeltà al re, senza l'antica Roma, soggetta al suo dominio temporale, non più papa; senza il papa, non più cattolicesimo; senza il cattolicesimo non più religione francese; e senza religione che sarebbe avvenuto della vecchia società francese? L'ipoteca che il contadino possiede sui beni celesti garantisce l'ipoteca che il borghese possiede sui beni del contadino. La rivoluzione romana era dunque un attentato contro la proprietà, contro l'ordine borghese, altrettanto terribile quanto la rivoluzione di giugno. Il restaurato dominio borghese in Francia esigeva la restaurazione del dominio papale in Roma. Infine, nei rivoluzionari romani si colpivano gli alleati dei rivoluzionari francesi; l'alleanza delle classi controrivoluzionarie nella repubblica francese costituita, trovava il suo necessario coronamento nell'alleanza della repubblica francese con la Santa Alleanza, con Napoli e con l'Austria (...).

(Da Karl Marx *Le lotte di classe in Francia*, in *Il 1848 in Germania ed in Francia*, Edizioni Rinascita 1948, pp. 191-192).

IL DIO IMPOSTA-SUL-VINO

(...) Il 20 dicembre 1849, anniversario della proclamazione di Bonaparte, l'Assemblea nazionale decretò il *ristabilimento dell'imposta sul vino*. Il primo oratore a favore di questo ristabilimento non fu un finanziere, ma il capo dei gesuiti, *Montalembert*. Il suo ragionamento fu di una semplicità stringente: l'imposta è il seno materno a cui il governo si disseta. Ma il governo è tutt'uno cogli strumenti della repressione, cogli organi dell'autorità, coll'esercito, colla polizia, cogli impiegati, coi giudici, coi ministri, coi *preti*. L'attacco contro l'imposta è l'attacco degli anarchici contro le sentinelle dell'ordine che difendono la produzione materiale e intellettuale della società borghese dagli assalti dei vandali proletari. L'imposta è il quinto dio, accanto alla proprietà, alla famiglia, all'ordine e alla religione. E l'imposta sul vino è indiscutibilmente una imposta e, per giunta, una imposta per nulla volgare, ma d'antica tradizione, di spirito monarchico, rispettabile. *Vive l'impôt des boissons! Three cheers and one cheer more!* Il contadino francese, quando vuole rappresentarsi il diavolo, se lo rappresenta coi tratti dell'esattore delle imposte. Dall'istante in cui Montalembert ebbe elevato a Dio l'imposta, il contadino divenne senza Dio, ateo, e si gettò nelle braccia del diavolo, del *socialismo*. La religione dell'ordine l'aveva preso a gabbo, i gesuiti preso a gabbo, Bonaparte preso a gabbo. Il 20 dicembre 1849 aveva compromesso irrimediabilmente il 20 dicembre 1848. Il « nipote di suo zio » non era il primo nella sua famiglia che era battuto dall'imposta sul vino, da questa imposta la quale, secondo l'espressione di Montalembert, è il barometro che annuncia le tempeste della rivoluzione. Il vero, il grande Napoleone dichiarò a Sant'Elena che il ristabilimento dell'imposta sul vino aveva contribuito alla sua caduta, più di ogni altra

causa, perchè gli aveva alienato i contadini della Francia meridionale (...).

(Da Karl Marx *Le lotte di classe in Francia*, in *Il 1848 in Germania ed in Francia*, Edizioni Rinascita 1948, p. 219).

Sulla Neue Rhehinisce Zeitung *apparve anche una recensione che Marx ed Engels dedicarono ad un volume di G. Fr. Daumer intitolato* La religione della nuova età del mondo. *Daumer — come scrive il Mehring — apparteneva a quei « luminari pre-quarantotteschi » che, come il Guizot ed il Carlyle, « avevano cercato » nei loro scritti « di affrontare la rivoluzione »* ([13]). *Proveniva dalla scuola di Hegel e i suoi studi sulle origini dei riti cristiani avevano interessato anche Feuerbach, il quale, tuttavia, nella* Vorrede *del 1843 all'*Essenza del cristianesimo, *contrapponeva la propria analisi* storico-filosofica *a quella puramente* storica *di Daumer* ([14]). Gli arcani dell'antico cristianesimo (Die Geheimnisse des christlichen Altertums, *Amburgo, 1847*) *era un libro che aveva fatto convergere su Daumer anche l'interesse di Marx, che ad esso aveva dedicato una conferenza, tenuta il 30 novembre 1847 presso l'*Associazione culturale degli operai *di Londra* ([15]). *Le ricerche di Daumer erano interessanti per Marx in quanto, invece d'essere una critica* teorica *della religione cristiana che, illuministicamente, si accontentasse di rilevarne le contraddizioni sul piano logico, si presentavano come uno studio sul « culto pratico del cristianesimo »* ([16]). *E indagini del genere costituivano allora quasi una novità. A Marx interessava soprattutto quanto Daumer sosteneva circa le origini della comunione cristiana: « Daumer prova che i cristiani hanno veramente immolato uomini e mangiato carne umana e bevuto sangue umano celebrando l'Eucaristia. In questa maniera l'autore spiega perché i Romani, tolleranti ogni setta religiosa, abbiano perseguitato i cristiani ed anche il fatto che i cristiani abbiano più tardi distrutto tutta la letteratura pagana indirizzata contro il cristianesimo »* ([17]). *Secondo Marx, « questa storia, così come è esposta nell'opera di Daumer, dà al cristianesimo il colpo di grazia »* ([18]). *Una simile valutazione positiva delle ricerche di Daumer*

([13]) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 194.

([14]) Cfr. per la *Vorrede* del 1843 all'*Essenza del cristianesimo* L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, La Goliardica 1969 (II ed.), pp. 157-165.

([15]) I verbali della conferenza sono riprodotti nell'edizione K. Marx-F. Engels *Historisch-Kritische Gesamtausgabe Werke/Schriften/Briefe* dell'istituto Marx-Engels di Mosca (1927-1932) M.E.G.A. I, 6, p. 639-640. Ne dà parziale traduzione il Wackenheim in *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Parigi, Presses Universitaires Françaises 1963, pp. 300-302.

([16]) Cfr. ibidem.

([17]) Cfr. ibidem.

([18]) Cfr. ibidem.

— peraltro non affidata ad uno scritto ma registrata da verbali forse non del tutto ineccepibili — è singolarmente contrastante con la stroncatura che Marx ed Engels dovevano dare, nel 1850, di un'altro libro del Daumer — e questa volta per iscritto — e con il giudizio su Daumer inserito nel Capitale, *abbastanza agnostico sull'ipotesi antropofaga della cena cristiana* ([19]). *E forse non ha tutti i torti il Wackenheim quando la stima dovuta « all'imperativo della propaganda in seno alla classe operaia »* ([20]). *Comunque, la recensione sul nuovo libro di Daumer riportata dalla* Neue Rheinische Zeitung *è decisamente critica e permette a Marx di ribadire, a proposito del cristianesimo, quanto aveva già chiarito, a proposito di tutte le religioni, nella* Ideologia tedesca: *non sono le ideologie religiose che fanno la storia, ma, viceversa, è la storia che dà luogo alle ideologie religiose. Applicata al famoso problema della* decadenza dell'impero romano d'occidente, *questa veduta porterà ad affermare che non il cristianesimo è alla radice di quella catastrofe, ma le invasioni barbariche, e che* fu il cristianesimo a mutare per adeguarsi di pari passo ad ogni nuova fase di queste condizioni. *Marx precisa poi le sue vedute anche a proposito della previsione del sorgere di una* nuova religione. *A suo parere si tratta di un evento impossibile poichè, se il sorgere delle religioni era, nel passato, essenzialmente collegato all'ignoranza del rapporto dialettico che presiede al mutamento di una struttura unitamente a quello delle relative sovrastrutture di essa, oggi, quando* infine si è arrivati a capire il segreto di questo processo di rivolgimenti storici, *la sublimazione ideologica* sotto la forma esaltata di una una nuova religione *cede il posto alla liberazione* da ogni religione. *In altre parole, nell'epoca in cui sono ormai stati demistificati i rapporti intercorrenti fra i fenomeni religiosi e la loro base socio-economica, una* nuova religione *non può consistere che in* una serie di frasi in cui i vigenti rapporti sociali sono moralmente abbelliti e poeticamente fregiati. Frasi, che non sono meno indissolubilmente legate alla vecchia religione, per il fatto di aver deposto l'immediata forma religiosa. *L'apologia che Daumer fa della* nuova religione *non è dunque che un espe-*

([19]) « La natura del capitale è sempre la stessa, tanto nella forma non sviluppata del capitale quanto nella sua forma sviluppata. Nel codice imposto, sotto l'influenza dei proprietari di schiavi, al territorio del Nuovo Messico, poco tempo prima dello scoppio della guerra civile americana, è detto: l'operaio, in quanto il capitalista ne ha comprato la forza-lavoro, *"è il suo* (del capitalista) *denaro"* (...) La stessa concezione era corrente fra i patrizi romani. *Il denaro* da essi anticipato al debitore plebeo s'era trasformato, mediante il cibo di questo, in carne e sangue del debitore. Quindi la legge delle dieci tavole, alla Shylock! Lasciamo in sospeso l'ipotesi del Linguet, che i creditori patrizi organizzassero, di tempo in tempo, sull'altra riva del Tevere, conviti di carne di debitori ben cucinata, come pure l'ipotesi del Daumer sulla cena cristiana ». (Cfr. K. Marx *Il capitale*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 324, n. 152).

([20]) Cfr. Wackenheim op. cit., p. 301.

diente dell'ideologia reazionaria che non ha la capacità di riconoscere il nuovo ruolo del proletariato e l'avvicinarsi dell'epoca del socialismo e che si trastulla con le geremiadi sul crollo dell'antica cultura borghese.

Recensione del libro di

G. F.R. DAUMER « LA RELIGIONE DELLA NUOVA ETÀ DEL MONDO. SAGGIO DI UNA FONDAZIONE AFORISTICO-COMBINATORIA »,

3 volumi, Amburgo 1850

(...) L'opera del signor Daumer si divide in due parti, una « preliminare » ed una « sostanziale ». Nella parte preliminare questo fido Eckart della filosofia tedesca esprime la sua profonda afflizione per il fatto che perfino i tedeschi pensanti e istruiti si sono lasciati indurre, da due anni a questa parte, ad abbandonare le inestimabili conquiste del pensiero per la semplice « esterna » attività rivoluzionaria. Egli giudica il momento attuale adatto per far ricorso ancora una volta al migliore sentimento della nazione; richiama l'attenzione su che cosa significhi abbandonare con tanta leggerezza l'intera cultura tedesca, attraverso la quale soltanto il borghese tedesco contava ancora qualcosa. Egli compone l'intero contenuto della cultura tedesca nelle più efficaci sentenze auree che può offrire il piccolo scrigno della sua erudizione e con ciò compromette questa cultura non meno della filosofia tedesca. Il suo florilegio dei più elevati prodotti dello spirito tedesco supera in insulsaggine e trivialità anche il più ordinario libro di lettura per figlioli del ceto colto. Dalle invettive piccolo-borghesi di Goethe e Schiller contro la prima rivoluzione francese, dal classico « È pericoloso svegliare il leone », giù fino alla letteratura più recente, il sommo sacerdote della nuova religione dà solerte la caccia ad ogni passo dove il parruccone tedesco con sonnolento disagio si impunta contro il movimento storico a lui avverso.

(...) Tutta la lotta di classe dell'epoca moderna appare al signor Daumer solo una lotta della « rozzezza » contro la « cultura ». Invece di spiegarla in base alle condizioni storiche di queste classi, egli ne trova la causa nella azione sobillatrice di alcuni malintenzionati che aizzano le basse brame della plebe contro i ceti colti.

(...) La seconda parte, quella « sostanziale », contiene il lato positivo della nuova religione. Qui si esprime tutto lo sdegno del filosofo tedesco per l'oblio in cui sono cadute le sue lotte contro il cristianesimo, per l'indifferenza del popolo nei confronti della religione, che è l'unico oggetto degno della considerazione del filosofo. Per riabilitare il suo mestiere eliminato dalla concorrenza, non rimane al nostro saggio, dopo aver abbastanza abbaiato contro la vecchia religione, niente altro che inventare una nuova religione. Ma questa nuova religione si limita, nel coerente sviluppo della prima parte, ad un ininterrotto florilegio delle sentenze, versetti per album e versus memoriales della cultura piccolo-borghese tedesca. Le sure del nuovo Corano non sono altro che una serie di frasi in cui i vigenti rapporti sociali tedeschi sono moralmente abbelliti e poeticamente fregiati. Frasi, che non sono meno indissolubilmente legate alla vecchia religione, per il fatto di aver deposto l'immediata forma religiosa.

« Condizioni e rapporti mondiali del tutto nuovi possono nascere solo attraverso una nuova religione. Come esempi e dimostrazioni di ciò che le religioni possono, citiamo il cristianesimo e l'Islam; come prova davvero illuminante e considerevole dell'impotenza e della inefficacia di cui soffre la politica astratta ed esclusiva, i movimenti messi in opera nell'anno 1848 ». (I vol., p. 313).

In questa frase, ricca di contenuto, ci si presentano insieme tutta l'ignoranza e la superficialità del « pensatore » tedesco, che riguarda le piccole « conquiste di marzo » tedesche e specialmente bavaresi come il movimento europeo del 1848 e '49, e che proprio dalle prime e ancora molto superficiali eruzioni di una grande rivoluzione, che lentamente si produce e si concentra, pretende che già nascano « condizioni e rapporti del tutto nuovi ». La complicatissima lotta sociale, che tra Parigi e Debreczin, Berlino e Palermo, è arrivata negli ultimi due anni ai suoi primi scontri armati, si limita per il saggio Daumer al fatto che « nel gennaio 1849 le speranze dell'Unione costituzionale sono divenute, da raggiungibili che erano, incalcolabilmente remote » (I, p. 312), e alla paura di una nuova lotta che potrebbe, ancora una volta, strappare importunamente il signor Daumer alle sue faccende con Hafis, Mohamed e Berthold Auerbach.

Questa impudente superficialità rende possibile al signor Daumer di ignorare totalmente che il cristianesimo fu preceduto dal completo sfacelo delle antiche « condizioni », di cui il cristianesimo fu appunto la semplice espressione; che « condizioni del tutto nuove » non sorsero dall'interno a causa del cristianesimo, ma solo quando gli unni e i germani « piombarono dall'esterno sul cadavere dell'Impero romano »; che, dopo l'invasione germanica, non furono le « nuove condizioni » a concordare con il cristianesimo, ma fu il cristianesimo a mutare per adeguarsi di pari passo ad ogni nuova fase di queste condizioni. Il signor Daumer potrebbe fornirci almeno un esempio in cui le vecchie condizioni si mutarono con una nuova religione senza che insieme avvenissero i più poderosi sconvolgimenti politici, « esteriori e astratti », come egli dice.

È chiaro che, con ogni grande rivolgimento storico delle condizioni sociali, si sovvertono anche le concezioni e le idee degli uomini e perciò le loro idee religiose. La differenza tra il rivolgimento attuale e tutti

quelli precedenti sta però nel fatto che infine si è arrivati a capire il segreto di questo processo di rivolgimenti storici e perciò questo pratico processo « esteriore », invece di sublimarsi sotto la forma esaltata di una nuova religione, si libera di ogni religione.

Secondo la mite etica della nuova saggezza, che supera Knigge al punto da comprendere non solo il rapporto con l'uomo, ma anche il rapporto con le bestie — dopo le sentenze di Salomone viene il Cantico dei cantici del nuovo Salomone.

« *Natura* e *donna* sono il verace divino, distinguentesi tra loro come l'*uomo* dal *maschio*... La dedizione dell'umano al naturale, del maschile al femminile è la genuina, la sola vera umiltà e autoalienazione, la più alta, anzi l'unica virtù che si dia ». (II vol., p. 257).

Vediamo qui come la superficiale ignoranza dello speculante fondatore di religioni si muta in una viltà davvero notevole. Il signor Daumer si rifugia, davanti alla tragedia storica, che gli si avvicina minacciosa, nella presunta natura, cioè nell'imbecille idillio contadino, e predica il culto della donna, per mascherare la propria femminile rassegnazione.

Il culto della natura del signor Daumer è, del resto, di una specie particolare. Gli è riuscito di superare in senso reazionario perfino il cristianesimo. Egli cerca di restaurare in forma modernizzata la vecchia religione naturale precristiana. Certamente con ciò arriva solo ad un vaniloquio sulla natura cristiano-germanico-patriarcale, che p. es. si esprime nel modo seguente:

« Dolce, santa mia Natura,
fammi andar sulla tua traccia,
portami sulle tue braccia
come piccola creatura! ».

« Cose di tal genere sono fuori moda; ma non con vantaggio della cultura, del progresso e della felicità umana ». (II vol. p. 157).

Il culto della natura si limita, come vediamo, alle passeggiate domenicali del provinciale che esprime la sua infantile meraviglia per il fatto che il cuculo depone le uova in un nido non suo (II vol., p. 40), che le lacrime hanno il compito di mantenere umida la superficie dell'occhio (II vol., p. 73), ecc., e che infine declama ai suoi bimbi, santamente rabbrividendo, l'« Ode alla primavera » di Klopstock (II vol., p. 23 e sg.). Della moderna scienza della natura che, in collegamento con l'industria moderna, rivoluziona l'intera natura e ha messo fine, insieme ad altre infantilità, anche all'infantile atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura, ovviamente non si parla. In compenso abbiamo misteriosi accenni e stupiti presentimenti filistei riguardo alle profezie di Nostradamus, all'altra faccia delle cose, al magnetismo animale. Ci sarebbe del resto da augurarsi che la pigra economia agricola della Baviera, che è il terreno

su cui regolarmente crescono i preti e i Daumer, fosse una buona volta, infine, messa sossopra dalla moderna agricoltura e dalle macchine moderne.

Riguardo al culto della donna il suo atteggiamento è proprio lo stesso che riguardo al culto della natura. È ovvio che il signor Daumer non dice una parola della attuale posizione sociale delle donne, ma che, al contrario, tratta semplicemente della donna in quanto tale. Egli cerca di consolare le donne della loro miseria borghese, dedicando loro un culto verbale altrettanto vuoto quanto pieno di mistero. Così le rassicura dicendo che i loro talenti cessano col matrimonio, perché allora hanno da fare con i figli (II vol., p. 237), che esse possiedono la capacità di allattare figli fino ai sessanta anni (II vol., p. 244) e così via. Il signor Daumer chiama questo « dedizione del maschile al femminile ». Per trovare ora le ideali figure femminili necessarie per la sua maschile dedizione, egli è costretto a ricorrere a diverse dame aristocratiche del secolo passato. Il culto della donna si riduce così di nuovo alla penosa relazione da letterati con venerate protettrici — Wilhelm Meister.

La « cultura », sulla cui decadenza il signor Daumer intona geremiadi, è la cultura del tempo in cui Norimberga fioriva come libera città imperiale, in cui l'industria di Norimberga, quell'ibrido di arte e artigianato, giocava un ruolo significativo, la cultura della piccola borghesia tedesca, che con questa piccola borghesia va in rovina. Se la decadenza delle antiche classi, come della cavalleria, poteva offrire materia a grandiose opere d'arte tragiche, la piccola borghesia, del tutto appropriatamente, non arriva ad altro che a impotenti espressioni di una fanatica ribalderia e a una raccolta di sentenze e regole di saggezza alla Sancio Panza. Il signor Daumer è la fredda prosecuzione, priva di ogni humour, di Hans Sachs. La filosofia tedesca, che si torce le mani e si lamenta sul letto di morte del suo padre adottivo, il piccolo borghese tedesco, è l'immagine commovente che ci è presentata dalla religione della nuova era.

(*Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, secondo quaderno, febbraio 1850, Amburgo, 1850, pp. 57-61. Tradotto in Karl Marx e Friedrich Engels *Sulla religione*, Samonà e Savelli 1969 pp. 68-73).

II) Dalla *DIE REVOLUTION*

*Joseph Weydemeyer — un ex tenente di artiglieria prussiano che faceva parte della Lega e che nel '46 si trovava a Bruxelles dove aveva invano cercato di aiutare Marx a far pubblicare il manoscritto dell'*Ideologia tedesca *— riuscì a fare da padrino al marxiano* Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte, *procurandone la stampa. Dall'America, dove era emigrato nell'autunno del 1850, aveva infatti invitato Marx a collaborare alla rivista che aveva in mente di fondare e che avrebbe avuto per titolo*

Die Revolution. *Ma, per ragioni economiche, di quella rivista — che avrebbe dovuto essere settimanale — uscirono solamente due numeri, sul primo dei quali — edito per merito dei quaranta dollari inviati a Weydemeyer da un operaio tedesco — apparve appunto, agli inizi del 1852, il più brillante dei saggi storici di Marx. Esso analizza « il colpo di stato bonapartistico del 2 dicembre, che in quel momento era l'avvenimento più importante della politica europea e aveva dato occasione a innumerevoli scritti. Tra questi, due soprattutto divennero famosi e portarono ai loro autori un ricco compenso; e Marx così chiarì in seguito ciò che li differenziava dal suo. Nel* Napoléon le Petit, *"Victor Hugo si limita a un'invettiva amara e piena di sarcasmo contro l'autore responsabile del colpo di Stato. L'avvenimento in sé gli appare come un fulmine a ciel sereno. Egli non vede in esso altro che l'atto di violenza di un individuo. Non si accorge che ingrandisce questo individuo invece di rimpicciolirlo, in quanto gli attribuisce una potenza di inizativa personale che non avrebbe esempio nella storia del mondo". Nel* Coup d'État, *"Proudhon, dal canto suo, cerca di rappresentare il colpo di Stato come il risultato di una precedente evoluzione storica; ma la ricostruzione storica del colpo di Stato si trasforma in lui in un'apologia storica dell'eroe del colpo di Stato. Egli cade così nell'errore dei nostri cosiddetti storici* oggettivi. *Io mostro, invece, come in Francia la* lotta di classe *creò delle circostanze e una situazione che rendono possibile a un personaggio mediocre e grottesco di far la parte dell'eroe". Quest'opera fece, accanto alle sue due più fortunate sorelle, la figura di una Cenerentola, ma mentre queste sono da lungo tempo in cenere e in polvere, essa splende ancor oggi di intramontabile freschezza »* ([21]). *Proprio all'inizio di questo saggio storico che, « per ripetere le parole di Engels, dava un magnifico esempio della interpretazione materialistica, su un avvenimento che le altre teorie erano incapaci di spiegare »* ([22]), *Marx riprende in considerazione il tema della religione nell'analizzare il ruolo parzialmente positivo giuocato talvolta dalle ideologie religiose nelle epoche rivoluzionarie della storia moderna, che trasponevano concrete istanze ed aspirazioni socio-economico-politiche contemporanee in epoche storicamente ormai del tutto passate concependo* ideologicamente *il presente come un* ritorno *o un* ricorso *di un passato considerato come modello di perfezioni da attuare. Si pensi al* revival, *sotto Cromwell, della fraseologia dell'*Antico Testamento; *al* ritorno *a Paolo di Tarso da parte di Lutero; alla moda della Roma repubblicana e al culto dell'Ente supremo sotto Robespierre etc.*

Un simile travestimento ideologico (sul quale anche Engels si soffermerà ne La guerra dei contadini in Germania, *del 1850) aveva il merito,* per il passato, *di provocare una sia pur confusa presa di coscienza, all'interno di una fraseologia arcaica, sui problemi concreti dell'epoca; era cioè un efficace strumento adatto ad* esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione. *Agli occhi di Marx dunque l'ideologia — ivi compresa la religione — può assumere talvolta un valore positivo qualora favorisca — e sia pure con tutti i pericoli della mistificazione irrimediabilmente legata al punto di vista ideologico — lo sviluppo di forze e di situazioni rivoluzionarie. Ma ciò era possibile solo* nel passato, *quando, cioè, l'orizzonte massimo entro il quale la coscienza prospettava i problemi di cui progettava la soluzione era ancora ideologico. Adesso che quel cerchio magico è stato superato dalla coscienza, adesso che le modalità della illusione ideologica le sono note e, con esse, il ruolo mistificante di ogni ideologia, ogni valore positivo della ideologia (e della religione) deve essere contestato. Sicché* la rivoluzione sociale del secolo decimonono (...) non può cominciare ad essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato. *Essa non ha più bisogno — come le precedenti rivoluzioni — di* farsi delle illusioni sul proprio contenuto, *poiché le sue proprie ragioni autentiche le sono chiare ed essa è la prima rivoluzione che si autocomprenda alla luce della teoria del materialismo storico. Se è così, la rivoluzione proletaria, nella sua attuazione, passa attraverso una fondamentale fase di ripudio dell'intero orizzonte ideologico e pertanto anche della religione. Coerentemente a quanto già veniva enunciato nel* Manifesto, *in cui si diceva, tra l'altro, che il comunismo rappresenta una svolta radicale rispetto a* tutti gli svolgimenti storici avuti sin ora. *Se dunque,* sino ad ora, *la religione ha potuto, qualche volta, servire a prospettare — all'interno della deformazione ideologica —* problemi reali *(già per l'*Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel *essa era* insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale*), d'*ora in poi *è inutilizzabile per la classe rivoluzionaria (di qui l'ironia dell'*Anti-Kriege *sul minuetto di certo comunismo col cristianesimo) e si riduce, coi suoi preti, ad uno degli strumenti di dominio dei governi borghesi, che, in realtà, tributano un culto solo alla divinità delle imposte.*

IL TRAVESTIMENTO RELIGIOSO DELL'IDEOLOGIA RIVOLUZIONARIA

Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa. Caussidière invece di Danton, Louis Blanc

([21]) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., pp. 212-213. I passi marxiani ivi citati sono tratti da K. Marx *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, prefazione dell'autore alla seconda edizione, in K. Marx-F. Engels *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1948, p. 252.

([22]) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., p. 256.

invece di Robespierre, la Montagna del 1848-1851, invece della Montagna del 1793-1795, il nipote invece dello zio. E la stessa caricatura nelle circostanze che accompagnano la seconda edizione del 18 Brumaio! Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione. La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia. Così Lutero si travestì da apostolo Paolo; la rivoluzione del 1789-1814 indossò successivamente i panni della Repubblica romana e dell'Impero romano; e la rivoluzione del 1848 non seppe fare di meglio che la parodia, ora del 1879, ora della tradizione rivoluzionaria del 1793-1795. Così il principiante che ha imparato una lingua nuova la ritraduce continuamente nella sua lingua materna, ma non riesce a possederne lo spirito e ad esprimersi liberamente se non quando si muove in essa senza reminiscenze, e dimenticando in essa la propria lingua d'origine. Al solo considerare queste evocazioni storiche di morti, si palesa tosto una spiccata differenza. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleone, tanto gli eroi quanto i partiti e la massa della vecchia Rivoluzione francese, adempirono, in costume romano e con frasi romane, il compito dei tempi loro, quello di liberare dalle catene e di instaurare la moderna società *borghese*. Gli uni spezzarono le terre feudali, e falciarono le teste feudali cresciute sopra di esse. L'altro cercò nell'interno della Francia le condizioni per cui poté cominciare a svilupparsi la libera concorrenza, poté essere sfruttata la proprietà fondiaria suddivisa, e poté essere impiegata la forza produttiva industriale della nazione liberata dalle sue catene; e al di là dei confini della Francia spazzò dappertutto le istituzioni feudali, nella misura in cui ciò era necessario per creare alla società borghese in Francia un ambiente corrispondente sul continente europeo. Una volta instaurata la nuova formazione sociale disparvero i mostri antidiluviani; e con essi disparve la romanità risuscitata: i Bruti, i Gracchi, i Publicola, i tribuni, i senatori e lo stesso Cesare. La società borghese, nella sua fredda realtà, si era creati i suoi veri interpreti e portavoce nei Say, nei Cousin, nel Royer-Collard, nei Benjamin Constant e nei Guizot. I suoi veri generali sedevano al banco del commerciante, e la testa di lardo di Luigi XVIII era la sua testa politica. Completamente assorbita nella produzione della ricchezza e nella lotta pacifica della concorrenza, essa finì col dimenticare che i fantasmi dell'epoca romana avevano vegliato attorno alla sua culla. Ma per quanto poco eroica sia la società borghese, per metterla al mondo erano però stati necessari l'eroismo, l'abnegazione, il terrore, la guerra civile e le guerre tra i popoli. E i suoi gladiatori avevano trovato nelle austere tradizioni classiche della repubblica romana gli ideali e le forme artistiche, le illusioni di cui avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto grettamente borghese delle loro lotte e per mantenere la loro passione all'altezza della grande tragedia storica. Così, in un'altra tappa dell'evoluzione, un secolo prima, Cromwell e il popolo inglese avevano preso a prestito dal Vecchio Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. Raggiunto lo scopo reale, condotta a termine la trasformazione borghese della società inglese, Locke dette lo sfratto ad Abacuc. La resurrezione dei morti servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le nuove lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma. (...). La rivoluzione sociale del secolo decimonono non può trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire. Non può cominciare ad essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato. Le precedenti rivoluzioni avevano bisogno di reminiscenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto. Per prendere coscienza del proprio contenuto, la rivoluzione del secolo decimonono deve lasciare che i morti seppelliscano i loro morti. Prima la frase sopraffaceva il contenuto; ora il contenuto trionfa sulla frase.

(Da Karl Marx *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Il 1848 in Germania e in Francia*, Edizioni Rinascita 1948, pp. 257-260).

PICCOLA PROPRIETÀ E DOMINIO DEI PRETI

(...) Il *Code Napoléon* non è più altro che il codice del sequestro, della vendita all'asta e della messa all'incanto. Ai quattro milioni (compresi i bambini ecc.) di poveri ufficialmente riconosciuti, di vagabondi, di delinquenti e di prostitute che conta la Francia, si devono aggiungere cinque milioni che si trascinano sull'orlo dell'abisso e vivono in campagna oppure si trasferiscono continuamente, coi loro stracci e coi loro bambini, dalla campagna alle città e dalle città alla campagna. L'interesse dei contadini non è quindi più, come ai tempi di Napoleone, in accordo, ma in contrasto cogli interessi della borghesia, col capitale. Essi trovano quindi il loro naturale alleato e dirigente nel *proletariato urbano*, il cui compito è il rovesciamento dell'ordine borghese. Ma il *governo forte e assoluto* — e questa è la seconda « *idée napoléonienne* » che il

secondo Napoleone deve mettere in pratica — è chiamato a difendere con forza questo ordine « materiale ». Questo « *ordre matériel* » è persino diventato la parola d'ordine fondamentale in tutti i proclami di Bonaparte contro i contadini in rivolta. Assieme all'ipoteca, che vien fatta gravare dal capitale sul piccolo appezzamento di terreno, grava su questo il peso dell'*imposta*. L'imposta è la sorgente divina della burocrazia, dell'esercito, dei preti e della corte, in breve, di tutto l'apparato del potere esecutivo. Governo forte e imposte forti sono la stessa cosa. La piccola proprietà è adatta per la sua stessa natura, a servire di base a una burocrazia onnipotente e innumerevole (...).

Un'altra « *idée napoléonienne* » è il dominio dei preti come mezzo di governo. Ma se la piccola proprietà appena sorta, nel suo accordo con la società, nella sua indipendenza dalle forze della natura e nella sua sottomissione all'autorità che la difendeva dall'alto, era naturalmente religiosa, la piccola proprietà rovinata dai debiti, in rottura con la società e con l'autorità, spinta al di là della propria grettezza, è naturalmente irreligiosa. Il cielo era un supplemento gradito per il piccolo pezzo di terreno appena conquistato, tanto più che ad esso erano dovuti il buono e il cattivo tempo; ma diventa un insulto quando lo si vuol imporre come risarcimento per il pezzo di terreno stesso. Ormai il prete appare allora soltanto come il consacrato segugio della polizia terrena — un'altra « *idée napoléonienne* » (...).

(Da Karl Marx *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Il 1848 in Germania e in Francia*, Edizioni Rinascita 1948, pp. 352-53).

III) Dalla *NEW YORK DAILY TRIBUNE*

Come scrive Ernesto Ragionieri ([23]), *« Il Rjazanov, che aveva cominciato l'edizione di questi articoli del giornale americano purtroppo arrestatasi al 1856* ([24]), *ci ha narrato in linea generale le origini e le vicende agitate di questa collaborazione di Marx e di Engels al quotidiano newyorkese. Charles Dana, un fourierista statunitense che aveva conosciuto e cominciato ad apprezzare Marx durante un suo viaggio politico in Europa, probabilmente a Colonia nel 1848, lo aveva invitato nel 1851 a collaborare a questo giornale del quale era redattore per la parte relativa ai servizi esteri. Marx, per il quale era ormai svanita ogni possibilità di scrivere sulla stampa e di pubblicare presso gli editori tedeschi e che versava allora nelle più tragiche condizioni finanziarie, aveva accettato, senza per altro conoscere, circa l'indirizzo del giornale, nulla più che un generico orientamento democratico. Soltanto dopo avere iniziato la sua collaborazione Marx verrà a sapere di avere per colleghi quali corrispondenti o collaboratori nella* New York Tribune *quei democratici tedeschi (come Bruno Bauer, p. es.) coi quali polemizzava aspramente nell'emigrazione. La collaborazione, iniziatasi con la famosa serie di lettere di Engels su "rivoluzione e controrivoluzione in Germania", si orientò ben presto verso gli argomenti di attualità. Nel giro di pochi mesi Marx non solo acquisì rapidamente la capacità di scrivere immediatamente in inglese questi articoli, ma anche dimostrò di possedere grandi qualità di giornalista e di corrispondente politico. Cosicché in breve volgere di tempo Marx poté orientare i suoi articoli nel senso delle grandi indagini e inchieste sulla situazione economica e politica europea, riservando ad altri corrispondenti da Londra la pura e semplice informazione delle notizie. Questo portò spesso gli articoli di Marx ad essere pubblicati come articoli di fondo, e quindi anonimi, secondo le consuetudini giornalistiche del tempo, con la conseguenza però che essi venivano notevolmente adattati e ritoccati secondo le circostanze della pubblicazione e i gusti del pubblico americano. In taluni casi, per esempio sull'atteggiamento nei confronti della Russia, le modificazioni furono però anche di sostanza. Marx richiese a questo punto a Dana che tutti i suoi articoli fossero sottoposti ad eguale trattamento, cioè o tutti firmati o tutti anonimi, qualunque fosse la parte del giornale nella quale venivano pubblicati. Dana optò per la seconda soluzione, cosicché, a partire dal 1855, la firma di Marx non compare più sulla* New York Daily Tribune. (...) *Tutto questo crea singolari difficoltà per l'attribuzione degli articoli pubblicati tra il 1856 e il 1860 e per ristabilire l'autenticità del testo ».*

Dalla foltissima serie di articoli scritti da Marx per il giornale americano sono stati scelti — per quanto riguarda la questione religiosa — quelli riferentesi alla Dominazione britannica in India *e quelli che trattano la* Questione orientale, *preceduti da alcune pagine tratte dagli articoli engelsiani su* Rivoluzione e controrivoluzione in Germania ([25]) *particolarmente adatte ad illustrate il vero significato delle diatribe sulla religione nella cultura tedesca dei due precedenti decenni ed integrate da alcune lettere — scambiate da Marx ed Engels tra il maggio e il giugno del '53 — che riguardano le religioni orientali.*

In Rivoluzione e controrivoluzione in Germania *Engels rivela le ragioni autentiche dell'uso del difficile gergo hegeliano e della preferenza per le polemiche religiose da parte degli intellettuali tedeschi che ope-*

([23]) Cfr. K. Marx-F. Engels *Sul risorgimento italiano* a cura di E. Ragionieri, Editori Riuniti 1959, pp. 10-11.

([24]) Cfr. K. Marx *Gesammelte Schriften 1852-1862*, 2 voll. Stuttgart, 1917. Alla introduzione del Rjazanov rimandiamo per la storia dei rapporti fra Marx e la *New York Daily Tribune.*

([25]) A proposito della paternità di questi articoli, bisogna tenere presente che « era sempre Marx che spediva gli articoli a Dana e talvolta egli interveniva anche nel testo degli articoli scritti dall'amico per correggere e modificare ». Cfr. K. Marx-F. Engels *Sul Risorgimento italiano* cit., p. 11).

ravano nel periodo precedente la rivoluzione quarantottesca (l'analisi engelsiana si riferisce agli anni immediatamente precedenti il '48 ma è applicabile anche a tutto il precedente decennio): l'arduo linguaggio hegeliano era infatti un ottimo paravento contro la censura e, d'altra parte, l'apparato ecclesiastico era parte dell'apparato burocratico del governo, sicché la disputa antireligiosa finiva per essere un attacco diretto allo stesso governo.

IL VERO SIGNIFICATO DELLE POLEMICHE ANTIRELIGIOSE IN GERMANIA

(...) Tanto in Prussia quanto negli stati minori la difficoltà di dare sfogo all'opposizione politica creò una specie di opposizione religiosa nei movimenti paralleli del Cattolicesimo tedesco e delle Congregazioni libere. La storia ci fornisce numerosi esempi del modo come nei paesi che godono della benedizione di una chiesa di stato e dove la discussione politica è impedita, la profana e pericolosa opposizione al potere temporale si nasconde dietro la lotta più santificata e apparentemente più disinteressata contro il dispotismo spirituale. Molti governi i quali non permettono che venga discusso uno qualsiasi dei loro atti, esiteranno prima di fare dei martiri e di eccitare il fanatismo religioso delle masse. Così in Germania, nel 1845, in ogni stato o la religione cattolica romana o la religione protestante o tutte e due erano considerate parte integrante della legge del paese. Inoltre in ogni stato il clero di una di queste confessioni o di tutte e due formava una parte essenziale dell'apparato burocratico del governo. Attaccare l'ortodossia protestante o cattolica, attaccare il clero, significava dunque attaccare direttamente il governo stesso (...).

(Da K. Marx-F. Engels *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, in *Il 1848 in Germania e in Francia*, Edizioni Rinascita 1948, p. 32).

IL CRIPTOLINGUAGGIO DELL'HEGELISMO

(...) Per rendere completa la confusione di idee regnante dopo il 1830 in Germania, si mescolavano a questi elementi di opposizione politica reminiscenze universitarie di filosofia tedesca mal digerita, e briciole incomprese di socialismo francese, particolarmente di sansimonismo: e il gruppo di scrittori che spaziava su questo eterogeneo conglomerato di idee, si chiamava con presunzione « Giovane Germania » o « scuola moderna ». In seguito questi scrittori si sono pentiti dei loro peccati di gioventù, ma non hanno migliorato il loro stile.

Infine la filosofia tedesca, questo termometro così complicato, ma, in

pari tempo, così sicuro dello sviluppo dell'intelletto tedesco, si era pronunciata per la borghesia quando Hegel aveva dichiarato nella sua *Filosofia del diritto* che la monarchia costituzionale era la forma più alta e più perfetta di governo. In altre parole, egli aveva proclamato il prossimo avvento della borghesia del paese al potere politico. La sua scuola, dopo la sua morte, non si era arrestata a questo punto. I più avanzati tra i suoi seguaci, mentre da un lato sottomettevano ogni credenza religiosa alla prova del fuoco di una critica severa e scuotevano dalle sue fondamenta il vecchio edificio del cristianesimo, in pari tempo enunciavano principi più arditi di quanto mai a orecchie tedesche fosse stato dato di udire, e cercavano di rimettere in onore gli eroi della prima rivoluzione francese. Il linguaggio filosofico astruso di cui queste idee venivano rivestite, se annebbiava il pensiero tanto dello scrittore quanto del lettore, rendeva non meno cieco il censore; e così avvenne che gli scrittori « giovani hegeliani » godessero di una libertà di stampa sconosciuta in ogni altro ramo della letteratura (...).

(Da Karl Marx-Friedrich Engels *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, in *Il 1848 in Germania e in Francia*, Edizioni Rinascita 1948, p. 22).

Il carteggio Marx-Engels documenta un attivo interesse, da parte di ambedue gli amici, per la situazione orientale nel periodo che immediatamente precede la pubblicazione dell'articolo in cui Marx fa il punto sul destino dell'India *le cui sovrastrutture arcaiche (dipendenti dall'antica* inesistenza della proprietà privata del suolo*) — tra le quali quella religiosa — stanno per essere travolte dal cataclisma del colonialismo inglese. Sulla religione agraria dell'Indostan — vero e proprio* compendio ideologico celeste *dell'arcaico modo di produzione orientale — piomba il colonialismo inglese che, sconvolgendone il supporto economico-sociale, ne minaccia anche l'esistenza. Il colonialismo inglese — con tutti i suoi orrori — è pure sempre uno strumento dell'evoluzione della società indiana nella quale esporta quel travolgimento di tutti i rapporti che erano antecedentemente velati dalle ideologie pre-borghesi e che ora vengono presentati, come scrive il* Manifesto, *nella cruda luce della pura relazione economica. Una delle vittime della dissacrazione colonialistico-borghese è appunto la religione indiana, legata, come tutte le religioni orientali, all'arcaica struttura della proprietà collettiva del suolo. Queste pagine del carteggio e l'articolo sulla* dominazione britannica in India *giovano a richiamare l'attenzione sul fatto che non il solo cristianesimo ma l'intero orizzonte religioso destava l'interesse di Marx che, d'altra parte, riportava* ogni *religione al fondamentale rapporto fra sovrastrutture (alienate) e struttura socio-economica. Anche la religione agraria dell'Indostan è, infatti, per Marx, l'espressione sovrastrutturale ed alienata di una* vita priva di dignità *che giungeva a fare dello stesso omicidio* un rito reli-

gioso. *Anche questa religione scaturisce dalla divisione di una società schiavistica in classi che* assoggettano l'uomo alle circostanze esterne invece di erigerlo a loro sovrano. *La* spia *celeste di questa terrestre dipendenza dell'uomo si rivela proprio nell'adorazione di un pantheon bestiale, davanti al quale l'uomo* — signore della natura — *si inchina come uno schiavo* ([26]).

FRIEDRICH ENGELS A KARL MARX
[CIRCA IL 18 MAGGIO 1853]

(...) Ieri ho letto il libro sulle iscrizioni arabe, di cui ti parlai. La cosa non è priva di interesse, per quanto il prete e l'apologeta della Bibbia traspaia schifosamente dappertutto. Il suo massimo trionfo consiste nel poter rilevare alcuni strafalcioni di Gibbon nella geografia antica, e di concluderne anche quanto sia abbietta la teologia di Gibbon. Il libro s'intitola: *The historical geography of Arabia, by the Reverend Charles Forster.* Il meglio che se ne può trarre è:

1) Che la presunta genealogia, data nella Genesi, di Noè, Abramo ecc., è una enumerazione abbastanza esatta delle tribù beduine di allora secondo la maggiore o minore affinità linguistica ecc. È noto che le tribù beduine si chiamano ancor oggi Beni Saled, Beni Jussuf ecc., cioè i figli del tale e tale. Questa denominazione, derivante dall'antico genere di vita patriarcale, conduce infine a questa specie di genealogia. L'enumerazione della Genesi è *plus ou moins* confermata dagli antichi geografi, e i viaggiatori recenti testimoniano che i vecchi nomi, modificati secondo i dialetti, esistono per lo più ancora. Ma ne deriva che gli ebrei stessi non sono che una piccola tribù beduina come le altre, posta in contrasto con gli altri beduini dalle condizioni locali, agricoltura ecc.

2) A proposito della grande invasione araba di cui parlavamo prima: che i beduini hanno fatto periodiche invasioni come i mongoli, che l'impero assiro e quello babilonese sono stati fondati da tribù beduine, nello stesso territorio dove più tardi fu fondato il califfato di Bagdad. I fondatori dell'impero babilonese, i caldei, esistono ancora sotto lo stesso nome, di Beni Chaled, nella stessa regione. La rapida costruzione di grandi città, Ninive e Babilonia, è avvenuta esattamente come, ancora 300 anni fa, la creazione di simili città gigantesche, Agra, Delhi, Lahore, Muttan, nelle Indie Orientali, rispettivamente per opera dell'invasione afgana e tartara. Con ciò l'invasione maomettana perde molto del suo carattere distintivo.

3) Pare che gli arabi, là dove essi furono sedentari, nel sud-ovest, siano stati un popolo altrettanto civile quanto gli egiziani, gli assiri ecc.; lo provano le loro costruzioni. Anche ciò spiega più di un fatto dell'invasione maomettana. Per quanto riguarda quell'imbroglio della religione, dalle antiche iscrizioni del sud, nelle quali predomina ancora la vecchia tradizione nazionale araba del monoteismo (come tra gli indiani d'America), e della quale quella ebrea è una piccola parte, pare che la rivoluzione religiosa di Maometto, come ogni movimento religioso, sia stata formalmente una reazione, un preteso ritorno all'antico, al semplice.

Che la cosiddetta Sacra Scrittura ebraica non sia altro che la trascrizione della vecchia tradizione religiosa delle tribù arabe, modificata per la precoce separazione degli ebrei dai loro vicini dello stesso ceppo, ma nomadi, ora è perfettamente chiaro per me. La circostanza che la Palestina dalla parte araba sia circondata solo dal deserto, terra di beduini, spiega lo sviluppo a parte. Ma le antiche iscrizioni e tradizioni arabe, e il Corano, così come la facilità con cui ora si possono spiegare tutte le genealogie, dimostrano che il contenuto sostanziale era arabo o piuttosto comune a tutti i semiti, come tuttora comune a tutti noi sono l'Edda e le saghe eroiche tedesche (...).

KARL MARX A FRIEDRICH ENGELS
LONDRA 2 GIUGNO 1853

(...) Per quanto riguarda gli ebrei e gli arabi, la tua lettera è stata molto interessante per me. Si può del resto dimostrare: 1) in tutte le popolazioni orientali, da quando esiste una storia, esiste una relazione generale tra il *settlement* (*), di una parte di esse e la permanenza del nomadismo delle altre; 2) ai tempi di Maometto la via commerciale dall'Europa verso l'Asia era notevolmente cambiata, e le città dell'Arabia, che prendevano molta parte al commercio con le Indie, ecc., si trovavano commercialmente in decadenza, il che in ogni caso contribuì a dare un impulso; 3) per quanto riguarda la religione, la questione si risolverà

([26]) È interessante notare — a proposito dell'esemplificazione fornita da Marx circa il culto reso alle bestie — il ritorno, in questo testo del '53, di espressioni analoghe a quelle che si ritrovano nel giovanile *Dibattito sulla libertà di stampa* (cfr. *Gazzetta renana* 8 maggio 1842, n. 128) nel quale si legge: « Riguardo poi ai soprannomi animaleschi dei partiti, osserviamo che la religione stessa ha nobilitato l'animale a simbolo di cose spirituali. Certamente il nostro oratore disapproverebbe la stampa indiana che, in preda a entusiasmo religioso, esaltò la vacca Sabala e la scimmia Hanuman. Egli rimprovererà alla stampa indiana la religione indiana, come a quella svizzera il carattere peculiare svizzero; ma esiste una stampa che egli difficilmente sottoporrebbe a censura, intendo la stampa sacra, la Bibbia. Questa non suddivide forse l'intera umanità in due grandi partiti, delle pecore e dei becchi? Dio stesso non caratterizzò forse i propri rapporti con le case di Giuda e d'Israele dicendo: "Io sono una tignola per la casa di Giuda e una tarma per quella d'Israele"? » (Cfr. K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi 1950, p. 83).

(*) Stabilizzazione.

in quella generale e perciò più facile a risolversi; perché la storia dell'Oriente appare come una storia delle religioni?

Sulla formazione delle città orientali non c'è nulla di più brillante, di più chiaro e di più indovinato che il vecchio François Bernier (per nove anni medico di Aureng-zebe): *Voyages contenant la description des états du Grand Mogol* ecc. Spiega anche bene l'organizzazione militare, il modo come si approvvigionavano questi grandi eserciti ecc. Sull'una e l'altra cosa osserva tra l'altro:

« La cavalleria costituisce la parte principale, la fanteria non è così numerosa come ne corre fama, *si ce n'est qu'avec les véritables gens de guerre, ils ne confondent tous ces gens de service et de bazars ou marchés qui suivent l'armée: car, en ce cas-là, je croirais bien qu'ils auraient raison de mettre les 200.000 et 300.000 hommes dans l'armée seule qui est avec le roi, et quelquefois encore davantage, comme quand on est assuré qu'il sera longtemps absent de la ville capitale: ce qui ne semblera pas si fort étonnant à qui saura l'étrange embarras de tentes, de cuisines, de hardes, de meubles, et de femmes même assez souvent, et par conséquent d'éléphants, de chameaux, de boeufs, de chevaux, de portefaix, de fourageurs, vivandiers, marchands de toutes sortes et de serviteurs qui traînent après de soi ces armées, et à qui saura l'état et gouvernement particulier du pays, à savoir que le roi est le seul et unique propriétaire de toutes les terres du royaume, d'où vient par une certaine suite nécessaire que toute une ville capitale comme Delhi ou Agra ne vit presque que de la milice, et est par conséquent obligée de suivre le roi quand il va en campagne pour quelque temps; ces villes-là n'étant ni ne pouvant être rien moins qu'un Paris; mais n'étant proprement qu'un camp de armée un peu mieux et plus commodément placé qu'en rase campagne* ».

In occasione del viaggio del Gran Mogol verso Cashmir, con un esercito di 400.000 uomini ecc., dice:

« *La difficulté est de savoir d'où et comment peut subsister une si grande armée en campagne, une si grande quantité d'hommes et d'animaux. Il ne faut pour cela que supposer, ce qui est très vrai, que les Indiens sont fort sobres et fort simples dans leur manger, et que de tout ce grand nombre de cavaliers, il n'y a pas la dixième, ni même la vingtième partie, qui, dans la marche, mange de la viande; pourvu qu'ils aient leur kicheri ou mélange de riz et d'autres légumes, sur lesquels ils versent du beurre roux quand ils sont cuits, ils sont contents* (*). *Il faut encore savoir que les chameaux résistent extrêmement au travail, à la faim et à la soif, vivent de peu et mangent de tout, et qu'aussitôt que l'armée est arrivée, les chameliers les mènent brouter à la campagne, où ils mangent tout ce qu'ils attrappent; de plus que les mêmes marchands qui entretiennent les bazars dans Delhi, sont obligés de les entretenir dans les campagnes,* altrettanto i *petits marchands* ecc... *enfin au regard du fourrage, tous ces pauvres gens s'en vont rôdants de tous les côtés dans les villages pour en acheter et y gagner quelque chose, et que leur grand et ordinaire refuge est de raper, avec une espèce de truelle, les campagnes entières, battre ou laver cette petite herbe qu'ils ont rapée, et l'apporter vendre à l'armée...* ».

(*) In Bernier « *les voilà contents* ».

Bernier trova a ragione la forma fondamentale di tutti i fenomeni dell'Oriente — lui parla della Turchia, della Persia, dell'Indostan — nel fatto che non vi esisteva nessuna proprietà privata del suolo. Questa è la vera *clef* anche del cielo orientale (...).

FRIEDRICH ENGELS A KARL MARX
MANCHESTER 6 GIUGNO [1853] DI SERA

(...) L'assenza della proprietà fondiaria è in realtà la chiave per tutto l'Oriente. Qui risiede la storia politica e religiosa. Ma per quale motivo gli orientali non arrivano ad avere una proprietà fondiaria, neanche quella feudale? Io credo che la ragione risieda soprattutto nel clima, assieme con le condizioni del suolo, specialmente con le grandi zone desertiche, che si estendono dal Sahara, attraverso l'Arabia, la Persia, l'India e la Tartaria, fino ai più alti altipiani dell'Asia. L'irrigazione artificiale è qui la prima condizione dell'agricoltura, e questa è cosa o dei comuni o delle province o del governo centrale. In Oriente il governo ha sempre avuto soltanto tre ministeri: finanze (saccheggio dell'interno), guerra (saccheggio dell'interno e dell'esterno) e *travaux publics*, cura della riproduzione. Il governo inglese nelle Indie ha regolato in modo alquanto filisteo i nn. 1 e 2 e ha messo del tutto da parte il n. 3, e l'agricoltura indiana va in rovina. Laggiù la libera concorrenza fa completamente fiasco. Questa fertilizzazione artificiale del terreno, che cessò immediatamente quando le condotte dell'acqua caddero in rovina, spiega il fatto, altrimenti inspiegabile, che ora sono del tutto squallide e deserte zone che prima erano splendidamente coltivate (Palmira, Petra, le rovine nello Yemen, gran numero di località in Egitto, in Persia e nell'Indostan); spiega il fatto che una sola guerra di devastazione poteva spopolare un paese per millenni e spogliarlo di tutta la sua civiltà. Di qui deriva, credo, anche l'annientamento del commercio nell'Arabia meridionale prima di Maometto, che tu molto giustamente consideri come un motivo essenziale della rivoluzione maomettana. Io non conosco la storia del commercio dei primi sei secoli cristiani con tanta esattezza da poter giudicare fino a che punto fu la situazione materiale generale del mondo a far preferire la via commerciale della Persia per il Mar Nero e del Golfo Persico per la Siria e l'Asia minore, a quella del Mar Rosso. Ma in ogni caso, non è stata senza un effetto notevole la relativa sicurezza delle carovane nel ben ordinato impero persiano dei Sassanidi, mentre lo Yemen fu quasi continuamente soggiogato, invaso e saccheggiato dagli abissini dall'anno 200 al 600. Le città dell'Arabia meridionale, ancora fiorenti al tempo dei romani, nel settimo secolo erano deserti e rovine: i beduini confinanti in 500 anni avevano assimilato tradizioni del tutto mitiche e favolose sulla loro origine (cfr. il Corano e lo storico arabo Novairi), e l'alfabeto nel quale sono

scritte le iscrizioni del paese era quasi totalmente sconosciuto, sebbene non ce ne fosse nessun altro, in modo che perfino *de facto* la scrittura era caduta in disuso. Cose simili presuppongono, accanto ad un *superseding* (*) occasionato da eventuali rapporti commerciali generali, anche una completa distruzione violenta, quale ci si può spiegare soltanto ad opera della invasione etiopica. La cacciata degli abissini avvenne circa 40 anni prima di Maometto e fu evidentemente il primo atto del risveglio del sentimento nazionale arabo, stimolato inoltre dalle invasioni persiane dal nord, che si spinsero quasi fino alla Mecca. Per me, riprenderò la storia di Maometto soltanto in questi giorni; ma finora mi sembra che abbia il carattere di una reazione beduina contro i *fellah* residenti nelle città, ma decadenti, che allora erano in grande decadenza anche dal punto di vista religioso e mescolavano a un decadente culto della natura un ebraismo e un cristianesimo decadenti.

Le cose del vecchio Bernier sono davvero molto belle. Fa proprio piacere leggere ancora qualche cosa di un francese spassionato e chiaro, che in ogni occasione colpisce nel segno *sans avoir l'air de s'en apercevoir*. (...)

(Da Karl Marx-Friedrich Engels, *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. II, pp. 205-206; 211-213; 216-218).

LA DOMINAZIONE BRITANNICA IN INDIA [O L'INGHILTERRA RIVOLUZIONARIA MALGRADO SE STESSA]

Londra, 10 giugno 1853

Telegrammi da Vienna annunziano che laggiù si ritiene cosa certa la pacifica soluzione delle questioni turca, sarda e svizzera.

Ieri sera ai Comuni, il dibattito sull'India si è trascinato nel solito modo uggioso. Mister Blackett ha accusato di falsità ottimistica le dichiarazioni di Sir Charles Wood e Sir John Hogg. Una pattuglia di avvocati difensori del governo e dei *directors* ha ribattuto come meglio poteva, e l'inevitabile Mister Hume ha riassunto il dibattito invitando i ministri a ritirare il disegno di legge. La seduta è stata quindi aggiornata.

L'Indostan è un'Italia di dimensioni asiatiche, con l'Himalaya al posto delle Alpi, la Pianura del Bengala al posto della Pianura del Po, il Deccan al posto degli Appennini e l'isola di Ceylon al posto della Sicilia. La stessa ricchezza e varietà nei prodotti del suolo: lo stesso smembramento nella compagine politica. Come l'Italia è stata compressa in masse nazionali di volta in volta diverse dalla spada del conquistatore, così l'Indostan — quando non subisce la pressione islamica, mongolica od inglese — ci appare diviso in tanti Stati indipendenti e in reciproco contrasto, quante sono le sue città e perfino i suoi villaggi. Ma, dal punto di vista sociale, l'Indostan non è l'Italia: è l'Irlanda dell'Oriente. E questa bizzarra combinazione di Italia e Irlanda, di un mondo di voluttà e di un mondo di lutti, è già anticipata nelle tradizioni millenarie della religione induista, che è insieme una religione di esuberanza sensuale e sadico ascetismo, una religione del Lingam e una religione di Jaggernaut; la religione del monaco e quella della baiadera.

(*) Spostamento.

Non condivido il parere di quelli che credono in un'età dell'oro dell'Indostan, anche se, a conferma del mio punto di vista, non credo di dover ricorrere, come Sir Charles Wood, all'autorità di Kuli Khan. Mi basta rifarmi all'epoca di Aurangzeb o ai tempi della comparsa dei Mongoli a nord e dei Portoghesi a sud; all'èra dell'invasione musulmana e dell'Eptarchia nell'India meridionale; o, se volete risalire ancor più indietro, alla mitologica cronologia del brahmino, che colloca l'inizio dei lutti e delle miserie indiane in epoca ancor più remota della biblica creazione del mondo.

Non v'è dubbio, tuttavia, che le sciagure inflitte all'Indostan dalla Gran Bretagna sono di un genere essenzialmente diverso, e mille volte più concentrato, di tutto ciò che il paese dovette soffrire in epoche precedenti.

Non alludo all'innesto del dispotismo europeo sul tronco del dispotismo asiatico operato dalla Compagnia Britannica delle Indie Orientali, combinazione più mostruosa di tutti i mostri divini che ci riempiono di stupore nel tempio di Salsetta. Non è, questo, un tratto peculiare del dominio coloniale britannico, ma solo un'imitazione di quello olandese, cosicché, per caratterizzare l'opera della British East India Company, è sufficiente ripetere parola per parola il giudizio di Sir Stanford Raffles, governatore britannico di Giava, sulla vecchia Compagnia neerlandese delle Indie Orientali.

« La Compagnia, animata unicamente dallo spirito del guadagno, e incline a trattare i propri sudditi con minor stima o riguardo di quanto gli schiavi delle piantagioni delle Indie Occidentali fossero trattati dai loro padroni (giacché questi avevano sborsato il danaro per l'acquisto di carne umana, e quella no), sfruttò il meccanismo preesistente di un governo dispotico per spremere dalla popolazione indigena fin l'ultimo quattrino di imposte, fin l'ultima goccia di sudore, e aggravò i mali di un capriccioso e semibarbarico governo esercitandolo con l'abilità consumata dei politici e con l'egoismo monopolizzatore dei mercanti ».

Le guerre civili, le invasioni, le rivolte, le conquiste, le carestie, per quanto possa sembrare bizzarramente complessa, rapida e distruttiva la loro successione, non scavarono al di là della superficie dell'India. L'Inghilterra, per contro, ha abbattuto l'intera impalcatura della società indiana senza che, per ora, nessun sintomo di rigenerazione appaia. Questa

perdita del loro mondo antico, non compensata dalla conquista di un mondo nuovo, conferisce un genere particolare di malinconia alle miserie presenti degli Indù; e separa l'Indostan governato dagli Inglesi da tutte le sue tradizioni millenarie, dal complesso della sua storia passata.

In genere, da tempi immemorabili non esistevano in Asia che tre dipartimenti: quello delle finanze, o del saccheggio interno; quello della guerra, o del saccheggio estero; infine, quello dei lavori pubblici. Il clima e le condizioni del suolo, specialmente la grande fascia di deserti che dal Sahara, attraverso l'Arabia, la Persia, l'India e la Tartaria si estende fino ai più elevati altipiani dell'Asia, fecero dell'irrigazione artificiale mediante canali ed altre opere idrauliche la base dell'agricoltura in Oriente. Come in Egitto e in India, così nella Mesopotamia, in Persia ecc., le inondazioni sono utilizzate per fecondare il suolo; si sfruttano le piene per alimentare i canali d'irrigazione. Questa necessità primaria di un uso comune ed economico dell'acqua, che in Occidente — come nelle Fiandre e in Italia — spinse a forme di volontaria associazione l'iniziativa privata, in Oriente, dove la civiltà era troppo rudimentale e le superfici troppo estese per chiamare in vita l'associazione volontaria, impose di necessità l'intervento del potere centralizzatore del governo. Di qui la funzione economica devoluta a tutti i governi asiatici di provvedere alle opere pubbliche.

La fertilizzazione del suolo, che dipende da un governo centrale e decade non appena l'irrigazione e il drenaggio vengono trascurati, spiega il fatto altrimenti incomprensibile che intere plaghe un tempo brillantemente coltivate, come Palmira, Petra, le rovine dello Yemen, e vaste zone dell'Egitto, della Persia e dell'Indostan, si ritrovino oggi aride e deserticche; spiega altresì come una sola guerra di devastazione abbia potuto, per interi secoli, spopolare un paese e privarlo di tutta la sua civiltà. Ora, nelle Indie Orientali, gli Inglesi ereditarono dai loro predecessori i dipartimenti delle finanze e della guerra, ma trascurarono completamente i lavori pubblici. Di qui la decadenza di un'agricoltura che non può essere praticata sulla base del principio inglese della libera concorrenza, del *laissez-faire* e *laissez-aller*. Tuttavia, negli imperi asiatici, si è abituati a veder l'agricoltura declinare sotto un governo e riprendersi sotto un altro: qui i raccolti corrispondono a un governo buono o cattivo come in Europa dipendono da stagioni buone o cattive. Ne segue che l'oppressione politica e la negligenza dell'agricoltura, per quanto sciagurate, non potrebbero ritenersi il colpo di grazia inferto dagli invasori britannici alla società indiana, se non vi si fosse unita una circostanza di un peso ben diverso, una novità in tutti gli annali del mondo asiatico.

Per quanto mutevole debba apparire il volto politico del passato storico dell'India, le sue condizioni sociali rimasero inalterate dall'antichità più remota fino al primo decennio di questo secolo. Il telaio e il filatoio

a mano intorno ai quali crescevano miriadi e miriadi di filatori e tessitori, erano i perni di questa società. Da tempi immemorabili, l'Europa importava gli stupendi tessuti prodotti dalla manodopera indiana, scambiandoli contro i suoi metalli preziosi, e così fornendo la materia prima all'orafo, membro indispensabile di una società come quella indiana il cui amore dei gingilli è così grande, che perfino le classi inferiori, gli uomini che vanno in giro seminudi, portano di solito orecchini d'oro e questo o quell'ornamento d'oro intorno al collo. Inoltre, erano d'uso comune anelli alle dita delle mani e dei piedi, mentre era frequente che donne e bambini portassero massicci braccialetti d'oro o d'argento, e nelle case si trovassero statuette di divinità negli stessi metalli.

Fu l'invasore inglese a spezzare il telaio e il filatoio a mano. L'Inghilterra cominciò ad espellere le cotonerie indiane dal mercato europeo; poi introdusse nell'Indostan i suoi filati ritorti; infine, inondò dei suoi manufatti cotonieri la patria stessa del cotone. Dal 1818 al 1836, l'esportazione di ritorti inglesi in India crebbe nel rapporto di 1 a 5.200. Nel 1824, l'esportazione di mussole britanniche in India non raggiungeva neppure il milione di yarde; nel 1837, superava i 64 milioni. Nello stesso tempo, la popolazione di Dacca precipitava da 150.000 a 20.000 abitanti. Questo tramonto di città indiane celebri per i loro tessuti non fu certo la conseguenza più grave: il fatto è che il vapore e la scienza britannici sradicarono sull'intera superficie dell'Indostan la combinazione fra industria agricola e industria manifatturiera.

Queste due circostanze — da una parte il fatto che gli Indù, come tutti i popoli orientali, lasciassero al governo centrale la cura delle grandi opere pubbliche in quanto condizione prima dell'agricoltura e del commercio, e dall'altra fossero dispersi sull'intera superficie del paese e agglomerati in piccoli centri dall'unione di attività agricole e industriali di tipo domestico —, queste due circostanze avevano generato dai tempi più remoti un sistema sociale tutto proprio, che ad ognuna di queste piccole unità conferiva un'organizzazione autonoma e una vita distinta: il cosiddetto *sistema di villaggio*. Il carattere peculiare di questo sistema si può dedurre dalla seguente descrizione, contenuta in una vecchia relazione parlamentare sugli affari indiani:

« Geograficamente, un villaggio è un'estensione di terra abbracciante alcune centinaia o migliaia di acri di terreni arativi ed incolti; politicamente, è paragonabile a un comune o municipio. Il suo corpo di funzionari grandi e piccoli consiste dei seguenti personaggi: il *potail* [*patêl*], una specie di primo-cittadino o capovillaggio, che in genere sovrintende agli affari locali, appiana le divergenze fra abitanti, si occupa della polizia e provvede alla riscossione dei balzelli, compito al quale lo predispongono in particolare la sua influenza personale e la sua conoscenza diretta della situazione e dei problemi della gente; il *kurnum* [*karnam*], che tiene la con-

tabilità agricola, e registra tutto ciò che riguarda le colture: il *tallier* e il *totì*, il primo incaricato di indagare sui delitti e sui reati, e scortare e proteggere i viaggiatori in transito; il secondo investito di mansioni che sembrano più direttamente circoscritte al villaggio, e consistono, fra l'altro, nel custodire i raccolti e assistere alle operazioni di peso e di misura; una specie di guardiaconfini, che tutela i limiti territoriali del villaggio o ne dà testimonianza in casi controversi; il sovrintendente ai serbatoi e canali, che distribuisce l'acqua a scopi agricoli; il brahmino, che provvede alle pratiche di culto; il maestro, che insegna a leggere e scrivere nella sabbia; il brahmino-del-calendario, o astrologo, ecc. Questi funzionari grandi e piccoli formano in genere l'apparato amministrativo del villaggio; ma in certe località esso è meno esteso, perché alcuni fra i compiti e le mansioni suddescritti si uniscono nella stessa persona, e in altre supera il numero di individui che abbiamo elencato. Sotto questa forma semplice di governo municipale gli abitanti dell'India vivono da tempi immemorabili. I confini dei villaggi non sono quasi mai cambiati e, sebbene i villaggi stessi siano stati a volte danneggiati o devastati dalla guerra, dalle carestie, dalle pestilenze, lo stesso nome, gli stessi confini, gli stessi interessi, ed anche le stesse famiglie, si sono mantenuti per secoli. Del crollo e delle divisioni dei regni, gli abitanti non si curano; finché il villaggio rimane intatto, essi non si danno pensiero a quale autorità sia trasferito, a quale sovrano devoluto; la sua economia interna non muta. Il *potail* è sempre il primo-abitante, e funge, come al solito, da giudice o magistrato superiore e da esattore o tesoriere del villaggio ».

Queste piccole forme stereotipe di organismo sociale sono state perlopiù dissolte, e ormai vanno scomparendo, non tanto per la brutale interferenza degli esattori e militari britannici, quanto per gli effetti del vapore e del libero scambio *made in England*. Le comunità familiari erano basate sull'industria casalinga in quella peculiare combinazione di tessitura a mano, filatura a mano, agricoltura a mano, che le rendeva autosufficienti. L'intervento inglese, avendo collocato il filatore nel Lancashire e il tessitore nel Bengala, o spazzato via tanto il filatore quanto il tessitore indù, ha distrutto queste piccole comunità semi-barbare e semi-civili, facendone saltare in aria la base economica e in tal modo causando la più grandiosa e, a dire il vero, l'unica *rivoluzione sociale* che l'Asia abbia mai conosciuto.

Ora, per quanto sia sentimentalmente deprecabile lo spettacolo di queste miriadi di laboriose comunità sociali, patriarcali e inoffensive, disorganizzate e dissolte nelle loro unità, gettate in un mare di lutti, e i loro membri singoli privati ad un tempo della forma di civiltà tradizionale e dei mezzi ereditari di esistenza, non si deve dimenticare che queste idilliache comunità di villaggio, sebbene possano sembrare innocue, sono sempre state la solida base del dispotismo orientale; che racchiudevano lo spirito umano entro l'orizzonte più angusto facendone lo strumento docile della superstizione, asservendolo a norme consuetudinarie, privandolo di ogni grandezza, di ogni energia storica. Non si deve dimenticare l'egoismo barbarico che, concentrandosi tutto su un misero lotto di terreno, aveva assistito inerte alla rovina di imperi, alla perpetrazione di crudeltà indicibili, al massacro della popolazione di grandi città, senza rivolgere loro più attenzione che agli eventi naturali — facile preda esso stesso di qualunque aggressore si degnasse di prenderne notizia.

Non si deve dimenticare che questa vita priva di dignità, stagnante, vegetativa, questo modo di esistere passivo, evocava per contrasto selvagge, cieche e indomabili forze di distruzione, e dello stesso omicidio faceva, nell'Indostan, un rito religioso. Non si deve dimenticare che queste piccole comunità erano contaminate dalla divisione in caste e dalla schiavitù; che assoggettavano l'uomo alle circostanze esterne invece di erigerlo a loro sovrano, e, trasformando uno stato sociale autoevolventesi in un destino naturale immutabile, alimentavano un culto degradante della natura il cui avvilimento si esprime nel fatto che l'uomo, il signore della natura, si prostra adorando ai piedi di Hanuman, la scimmia, e di Sabbala, la vacca. È vero: nel promuovere una rivoluzione sociale nell'Indostan, la Gran Bretagna era animata dagli interessi più vili, e il suo modo di imporli fu idiota. Ma non è questo il problema. Il problema è: può l'umanità compiere il suo destino senza una profonda rivoluzione nei rapporti sociali dell'Asia? Se la risposta è negativa, qualunque sia il crimine perpetrato dall'Inghilterra, essa fu, nel provocare una simile rivoluzione, lo strumento inconscio della storia.

Perciò, qualunque amarezza possiamo sentire, personalmente, di fronte allo spettacolo del crollo di un mondo antico, abbiamo, sul piano storico, il diritto di esclamare con Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen,
Da sie unsre Lust vermehrt,
Hat nicht Myriaden Seelen
Timur's Herrschaft aufgezehrt? [1]

KARL MARX

(*New York Daily Tribune*, 25 giugno 1853. Traduzione italiana in Karl Marx-Friedrich Engels *India, Cina, Russia*, il Saggiatore 1960, pp. 56-62).

(1) J. W. Goethe *West-östlicher Diwan*, Buch von Timur *An Suleika*: « Perché tormentarci di una pena che accresce il nostro godimento? La tirannia di Timur [Timurlenk, Tamerlano, i cui discendenti regnarono sull'India dal XV al XIX secolo] non ha forse divorato miriadi di anime? ».

IL SANGUINARIO IDOLO DEL PROGRESSO CAPITALISTICO

(...) Gli Indiani non raccoglieranno i frutti degli elementi di una società nuova seminati in mezzo a loro dalla borghesia britannica, finché nella stessa Inghilterra le classi dominanti non saranno abbattute dal proletariato industriale, o finché gli stessi Indù non saranno abbastanza forti da scrollarsi di dosso il giogo della dominazione inglese. Comunque, possiamo aspettarci di assistere alla resurrezione in epoca più o meno lontana di questo grande e interessante paese, i cui gentili nativi, anche nelle classi inferiori, sono — per dirla col principe Saltykov — *plus fins et plus adroits que les Italiens*; la cui sottomissione è compensata da una nobiltà serena; che, malgrado un languore naturale, hanno stupito gli ufficiali britannici con la loro prodezza; il cui paese è stato la sorgente delle nostre lingue e religioni, e che presenta il tipo del germano antico nel *jat* e quello del greco antico nel brahmino.

Non posso lasciare l'argomento dell'India senza qualche osservazione conclusiva.

La profonda ipocrisia, l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno dinanzi senza veli; non appena dalle grandi metropoli, dove esse prendono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove vanno in giro ignude. I borghesi difendono la proprietà; ma quale partito rivoluzionario ha mai introdotto nei rapporti di proprietà del suolo rivoluzioni simili a quelle avvenute nel Bengala, a Madras e a Bombey? In India, non sono essi ricorsi ad estorsioni brutali, per dirla col capobrigante in persona, lord Clive, quando la corruzione da sola non teneva il passo con la loro ingordigia? Mentre, in Europa, predicavano l'inviolabile santità del debito pubblico, in India non confiscavano essi i dividendi dei *rajah* che avevano investito i loro risparmi nelle azioni della Compagnia? Nell'atto stesso che combattevano la Rivoluzione francese col pretesto di difendere la « nostra santa religione », non proibivano di diffondere il cristianesimo in India e, per tradurre in moneta sonante i pellegrinaggi ai templi di Orissa e del Bengala, non rispondevano il commercio in prostituzione e in omicidio nel tempio di Jaggernaut? Eccoli, gli uomini « della proprietà, dell'ordine, della famiglia e della religione »!

Gli effetti distruttivi dell'industria inglese, visti in rapporto all'India — un paese grande come tutta l'Europa — si toccano con mano, e sono tremendi. Ma non dimentichiamo ch'essi non sono che il risultato organico dell'intero sistema di produzione com'è costituito oggi. Questa produzione si fonda sul dominio assoluto del capitale. La centralizzazione del capitale è essenziale all'esistenza del capitale come potenza indipendente. L'effetto distruttivo di questa centralizzazione sui mercati del mondo non fa che rivelare, nella dimensione più gigantesca, le leggi interne dell'economia politica operanti in ogni città civile. Il periodo storico borghese ha

creato le basi materiali del mondo nuovo — da un lato, lo scambio di tutti con tutti, basato sulla mutua dipendenza degli uomini ,e i mezzi per questo scambio; dall'altra lo sviluppo delle forze produttive umane e la trasformazione della produzione materiale in un dominio scientifico sui fattori naturali. L'industria e il commercio borghesi creano queste condizioni materiali di un mondo nuovo alla stessa guisa che le rivoluzioni geologiche hanno creato la superficie della terra. Quando una grande rivoluzione sociale si sarà impadronita delle conquiste dell'epoca borghese — il mercato del mondo e le forze di produzione moderne — e le avrà assoggettate al controllo comune dei popoli più civili, solo allora il progresso umano cesserà di assomigliare a quell'orribile idolo pagano, che non voleva bere il nettare se non dai teschi degli uccisi.

(Da K. Marx-F. Engels, *India Cina Russia*, cit., articolo del *New York Daily Tribune*, 8 agosto 1853, pp. 90-91; sono state eliminate le note).

I MOVIMENTI RELIGIOSI POSSONO ESSERE STRUMENTI INCONSCI DELLA RIVOLUZIONE (*)

(...) Chi non conosca a fondo la storia tedesca non intenderà nulla delle polemiche religiose che ripetutamente turbano la superficie — del resto tanto placida — della vita politica in Germania.

Anzitutto vi sono i resti della chiesa detta tedesca, che gli odierni governi perseguitano con lo stesso accanimento del 1847. Vi è poi la questione dei matrimoni misti fra cattolici e protestanti, a proposito dei quali il clero cattolico e il governo prussiano altercano a fondo come nel 1847. Vi è infine soprattutto una guerra accanita fra l'arcivescovo di Friburgo che ha scomunicato il governo del Baden e lasciato leggere pubblicamente in cattedra il proprio mandato di scomunica, e il granduca del Baden che ordina di chiudere le chiese dissidenti e di arrestare i parroci del luogo. I contadini si ribellano e prendono le armi per difendere i loro preti e cacciare i gendarmi, come per esempio a Bischofsheim, Königshofen, Grünsfeld, Gerlachscheim, dove il signore locale dovette fuggire, e in molti altri villaggi.

Sarebbe errato non vedere in questo conflitto religioso del Baden altro che una cosa puramente locale. Il Baden è semplicemente il campo di battaglia scelto di proposito dalla chiesa cattolica ed accettato dai principi protestanti. In questa contesa, l'arcivescovo di Friburgo rappresenta tutto il clero cattolico in Germania, precisamente come il granduca del Baden rappresenta tutti i potentati, grandi e piccoli, di confessione pro-

(*) L'articolo di Marx si riferisce a quella lotta religiosa in Baden che — come scrive Rjazanov — « fu l'episodio più rimarchevole della lotta del clero cattolico contro lo Stato, che si rinnovò con nuova forza soprattutto dopo la disfatta della rivoluzione, negli anni cinquanta ».

testante. Che pensare di un paese che, da una parte. è celebre per la critica approfondita, intrepida, ed esemplare che esercita nei confronti di tutte le tradizioni religiose, e che, d'altra parte, desta periodicamente lo stupore dell'intera Europa facendo rivivere le contese religiose del XVII secolo?

Il mistero consiste semplicemente nel fatto che tutti i movimenti popolari che fermentano sotto la superficie sono costretti dai governi ad assumere dapprima la forma mistica e pressoché incontrollabile dei movimenti religiosi. Il clero, da parte sua, si lascia ingannare dalle apparenze e mentre crede di guidare gli ardori popolari contro il governo nel proprio esclusivo interesse, in verità non è che l'inconscio e involontario strumento della rivoluzione (...).

(Cfr. K. Marx, *Der Kirkenkonflikt in Preussen*, New York Daily Tribune del 12 dicembre 1853 in Marx-Engels, *Werke*, Band 9, Berlin 1960 pp. 520-521).

Anche nelle vicende del risorgimento italiano l'ideologia religiosa giocava un ruolo particolarmente mistificante. Un esempio può essere quello della religione *mazziniana. « Mazzini — scriveva Marx* ([27]) *— conosce soltanto le città con la loro nobiltà liberale e i loro borghesi illuminati. I bisogni materiali della popolazione italiana delle campagne — sfruttata e sistematicamente snervata e incretinita come quella irlandese — restano naturalmente al di sotto del cielo delle frasi dei suoi manifesti cosmopolitico-neocattolico-ideologici. Tuttavia ci vuole del coraggio per spiegare ai borghesi e ai nobili che il primo passo per l'indipendenza dell'Italia è la completa emancipazione dei contadini e la trasformazione del loro sistema a mezzadria in una libera proprietà borghese* ».

La dottrina *mazziniana rifletteva dunque « una situazione in cui Dio costituisce il vertice e il popolo o, come successivamente si dice, l'*umanità, *la base. Cioè essi credono nella società attuale, nella quale, come è noto, Dio costituisce la cima e la teppa la base »* ([28]). « Dio e popolo » *era non un « motto che deve svelare il problema del secolo »* ([29]), *ma un'ideologia di cui la borghesia si faceva scudo per non risolvere i problemi reali della propria società, una fumosa copertura cui la* religiosità *— in questo caso anti-papalina — forniva pur sempre i suoi oppiacei aromi* ([30]). *Per Marx, invece, non v'è dubbio — come aveva occasione di scrivere in un articolo sulla situazione della Sardegna* ([31]) *— che l'emancipazione politica, in Italia, doveva svilupparsi di pari passo con quella religiosa.*

([27]) Cfr. K. Marx-F. Engels *Sul Risorgimento italiano* cit. p. 26.
([28]) Cfr. idem pp. 24-25.
([29]) Cfr. ibidem.
([30]) Per un'ambientazione storica della valutazione marxiana di Mazzini e del dibattito post-quarantottesco in seno al mazzinianesimo cfr. R. Mondolfo *Sulle orme di Marx*, Cappelli 1948, p. 101 ss. e F. Della Peruta *I democratici e la rivoluzione italiana*, Feltrinelli 1958.
([31]) Cfr. K. Marx-F. Engels *Sul Risorgimento italiano* cit. pp. 128-130.

L'IDEOLOGIA MAZZINIANA

Aurelio Saffi, che controfirmò il proclama di Mazzini, e che ha fatto un giro per l'Italia prima dell'insurrezione, ammette in una lettera al *Daily News* che « le *classi superiori* sono immerse o nell'indifferenza o nella disperazione », e che soltanto il « popolo di Milano », i proletari, « abbandonati senza guida, ai loro istinti, hanno conservato la fiducia nei destini della patria e, di fronte al dispotismo dei proconsoli austriaci e agli assassini legali dei tribuni militari, si sono preparati all'unanimità a far vendetta ». Ora, è un grande progresso per il partito mazziniano l'essersi finalmente convinto che, persino nel caso di insurrezioni nazionali contro il dispotismo straniero, esistono quelle che si è soliti chiamare differenze di classe, e che nei moti rivoluzionari, ai giorni nostri, non è alle classi superiori che si deve guardare. Forse i mazziniani faranno un altro passo avanti e arriveranno a capire che devono occuparsi seriamente delle condizioni materiali della popolazione italiana delle campagne se vogliono che il loro « *Dio e Popolo* » abbia un'eco. Intendo soffermarmi in un'altra occasione sulle condizioni materiali in cui si trova la maggior parte della popolazione rurale, condizioni che l'hanno resa se non reazionaria almeno indifferente alla lotta nazionale d'Italia.

(Dall'articolo di Karl Marx *Kossuth e Mazzini*, Londra, 18 marzo 1953, pubblicato dalla *New York Daily Tribune* il 4 aprile 1853. Cfr. Karl Marx-Friedrich Engels *Sul Risorgimento italiano*, Editori Riuniti 1959, pp. 108-109).

Sulla fine del 1853, con la guerra di Crimea, cominciava una nuova fase della politica europea che doveva interessare profondamente Marx il quale le dedicò una vasta serie di articoli sulla New York Daily Tribune.

Gia nella Neue Rheinische Zeitung *Marx ed Engels, prendendo posizione per l'indipendenza della Polonia, dell'Ungheria e dell'Italia, auspicavano la guerra contro la Russia, caposaldo della reazione europea.* « La schiavitù anglo-russa *che pesava sull'Europa era il punto a cui Marx ricollegava la sua politica europea al tempo della guerra di Crimea. Egli salutò questa guerra, in quanto prometteva di porre un argine alla preponderanza acquistata dallo zarismo in Europa con la vittoria della controrivoluzione, ma non era affatto d'accordo sul modo con cui le potenze occidentali lottavano contro la Russia* » ([32]). *Egli vedeva « nella guerra di Crimea, per come la conducevano la Francia e soprattutto l'Inghilterra, soltanto un simulacro di guerra, nonostante il milione di vite umane e gli*

([32]) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 237.

innumerevoli milioni che essa costò. Ed essa lo era sicuramente in quanto né il falso Bonaparte né lord Palmerston, ministro inglese degli esteri, pensavano di colpire a morte il colosso russo. Appena furono sicuri che l'Austria teneva in scacco la potenza russa ai suoi confini occidentali, essi spostarono la guerra in Crimea, per intestarsi contro la fortezza di Sebastopoli, di cui dopo un anno intero avevano espugnato felicemente la metà. E dovettero accontentarsi di questo meschino alloro, e alla fine chiedere il permesso alla Russia sconfitta *di reimbarcare indisturbate le loro truppe. Quanto al falso Bonaparte, era abbastanza spiegabile perché non osasse sfidare lo Zar a una lotta per la vita e per la morte, ma era meno spiegabile per Palmerston, che i governi del continente temevano come la* fiaccola *della rivoluzione e i liberali del continente ammiravano come un modello di ministro liberale-costituzionale. Marx sciolse l'enigma, sottoponendo a un faticoso controllo i* Libri azzurri *e i dibattiti parlamentari della prima metà del secolo, ed oltre a quelli anche una serie di notizie diplomatiche conservate nel British Museum, per dimostrare sulla loro base che dal tempo di Pietro il Grande fino ai giorni della guerra di Crimea c'era stata collaborazione tra i gabinetti di Londra e di Pietroburgo e che soprattutto Palmerston era un venale strumento della politica zarista* » ([33]).

La guerra di Crimea era stata occasionata dalla questione d'Oriente: *lo zar Nicola I aveva — nel 1852 — preliminarmente aperto la discussione a proposito della salvaguardia dei* luoghi santi *e poi aveva progettato lo smembramento del debole impero ottomano. Nel marzo del '53 lo zar aveva assunto su di sé la protezione di tutti i greco-scismatici dell'impero ottomano. Al rifiuto del sultano, la Russia occupava la Valacchia e la Moldavia, provocando alla guerra la Turchia, che nel novembre, a Sinope, subiva una disastrosa sconfitta navale. Francia ed Inghilterra intervennero contro l'espansionismo zarista dichiarando — nel marzo del '54 — alla Russia una guerra che doveva ben presto impantanarsi nella vicenda della Crimea. Come si vede, la parte presentata in tutti questi avvenimenti dalle questioni religiose era di pura copertura dei ben più concreti progetti espansionistici di Nicola I. O, come scrive Marx,* queste sacre contese non fanno che nascondere una battaglia profana, non solo di nazioni, ma di razze, *infatti* i giorni in cui le considerazioni religiose erano un elemento preponderante nelle guerre dell'Europa Occidentale, sono, a quel che pare, scomparsi da lungo tempo, *almeno dal trattato di Westfalia (1648) che concluse la guerra dei trent'anni. La prova ne è che la* protestante *Inghilterra si allea alla* cattolica *Francia per difendere la* maomettana *Turchia dalla* santa *Russia:* tanto giù è andata — *dall'epoca delle crociate* — l'influenza politica del domma religioso. ***Marx approfitta dell'esplosione della*** questione orientale *per tracciare una breve ma succosa storia del tramonto dell'autorità religiosa in Europa e per mostrare che le sue provvisorie resurrezioni non sono che la mascheratura ideologica di classi che se ne servono per mantenere il potere* contro *le masse. Che era quanto verificare — avvenimenti della storia contemporanea alla mano — l'autenticità della teoria — esposta ancora al tempo dell'*Ideologia tedesca *— della* sovrastrutturalità *della religione. L'utilità di un simile riscontro non era sfuggita a Marx, che scriveva maliziosamente ad Engels « la* Tribune, *lo sai, si lusinga di essere cristiana. Tanto più mi fa ridere che abbiano accettato come* leader *un mio articolo dove il massimo rimprovero che facevo ai turchi era di aver conservato in vita la cristianità; comunque non espresso in questa forma brusca. In realtà, i turchi dovrebbero finir male se non altro per il fatto di aver permesso alla teocrazia bizantina di svilupparsi in una forma quale non era mai venuta in mente neanche agli imperatori greci. In realtà ci sono ancora soltanto due popoli religiosi, i turchi e la popolazione greco-slava della Turchia. Tutt'e due devono finir male, quest'ultima almeno con l'organizzazione clericale che si consolida sotto la dominazione dei turchi. Inoltre ho mandato alla* Tribune *anche una storia scandalosa sul "santo sepolcro" e il "protettorato" della Turchia, nella quale loro, grazie al materiale storico, non vedranno la puntata data sotto sotto al cristianesimo* » ([34]).

GUERRA DICHIARATA — MUSULMANI E CRISTIANI

Londra, 24 marzo 1854.
N. Y. T., 15 aprile 1854.

La guerra è stata alfine dichiarata. Il messaggio reale fu letto ieri in entrambe le Camere, da Lord Aberdeen in quella dei Lordi e da Lord J. Russell in quella dei Comuni. Esso descrive le misure da prendersi come « passi attivi per opporsi all'usurpazione della Turchia da parte della Russia ». La *London Gazette* pubblicherà la officiale notificazione di guerra e venerdì l'indirizzo di risposta al messaggio diverrà oggetto delle discussioni parlamentari.

Simultaneamente alla dichiarazione inglese Luigi Napoleone pubblicava un simile messaggio al suo Senato e *Corps Législatif*.

La dichiarazione di guerra contro la Russia non poteva venir più differita dopo che il Capitano Blackwood, messaggero dell'*ultimatissimum* anglo-francese allo Zar, tornò sabato scorso con la risposta che la Russia

([33]) Cfr. idem pp. 237-238.

([34]) Cfr. K. Marx-F. Engels *Carteggio*, Rinascita 1950, vol. II, pp. 193-194. Si tratta della lettera del 3 maggio 1854 inviata da Marx ad Engels.

non poteva rispondere affatto a quella carta. La missione del Capitano Blackwod, intanto, non è stata completamente vana, perché è capitata alla Russia nel mese di marzo, l'epoca più pericolosa dell'anno per l'esercito russo.

La pubblicazione della corrispondenza segreta tra lo Zar e il Governo Inglese, in cambio di provocare uno scoppio d'indignazione pubblica contro quest'ultimo, è stato — *incredibile dictu* — il segnale per la stampa, tanto settimanale che quotidiana, per congratularsi con l'Inghilterra del possesso d'un Ministero così veramente nazionale. Sento in ogni modo che sia stata indetta un'adunanza con l'intento di aprire gli occhi al pubblico inglese accecato sulla condotta reale del Governo. L'assemblea sarà tenuta mercoledì prossimo nella Sala di Musica della Store Street, e s'aspetta che Lord Ponsonby, Mr. Layard, Mr. Urquhart, ecc., vi partecipino in seguito.

Lo *Hamburger Correspondent* ha quanto segue:

[Il Governo russo si propone di pubblicare altri documenti sulla Questione Orientale, e fra questi alcune lettere del Principe Alberto].

Siamo informati che il 12 corrente un trattato di triplice alleanza fu firmato tra la Francia, l'Inghilterra e la Turchia, ma che nonostante l'azione personale del Sultano presso il Gran Mufti, quest'ultimo, appoggiato dal *corpo* degli Ulema, ricusò di pubblicare il suo *fetva* che sanciva la stipulazione relativa al cambiamento della situazione dei Cristiani in Turchia, perché in contraddizione dei precetti del Corano. Questa notizia dev'essere considerata come molto importante, poichè dette luogo alla seguente osservazione di Lord Derby:

[*Desideroso che il Governo statuisca se in questa Convenzione occorrano articoli per istabilire per l'Inghilterra quel protettorato che contrastiamo alla Russia*].

Il *Times* di oggi, mentre dichiara che la politica del Governo è completamente opposta a quella di Lord Derby, soggiunge: « Noi deploreremmo profondamente se il bigottismo del Mufti o degli Ulema riuscisse ad opporre una qualche seria resistenza a questa politica ». Per comprendere la natura dei rapporti tra il Governo Turco e le autorità spirituali della Turchia, e le difficoltà in cui il primo si trova attualmente involto a proposito della questione d'un protettorato sui sudditi Cristiani della Porta, questione che giace ostensibilmente al fondo di tutte le presenti complicazioni in Oriente, è necessario gettare uno sguardo retrospettivo alla sua storia passata e al suo sviluppo.

Il Corano e la legislazione Musulmana che emana da esso riduce la geografia e l'etnografia dei vari popoli alla semplice e comoda distinzione di due nazioni e di due regioni; quella dei Fedeli e quella degli Infedeli. L'Infedele è « *harby* », cioè il nemico. L'Islamismo proscrive la nazione degl'Infedeli, costituendo uno stato di ostilità permanente tra il Musulmano e il miscredente.

In quel senso le navi corsare degli Stati Barbareschi erano la flotta santa di Islam. Come si fa, dunque, a conciliare l'esistenza dei Cristiani sudditi della Porta col Corano?

[*Se una città capitola, dice la legislazione musulmana, i suoi abitanti possono divenire rayahs (sudditi musulmani, non maomettani). Se essi pagano l'haratch (tassa di capitazione), nessuno può toccare le loro case o i loro poderi. Essi possono esercitare il culto nelle loro chiese e restaurarle, ma non possono edificarne di nuove. Se una città è conquistata, le chiese si possono ritenere come abitazioni o asili, ma non si può esercitarvi il culto*].

Costantinopoli, essendosi arresa per capitolazione, come la maggior parte della Turchia Europea, quei Cristiani godono dei privilegi ottenuti per aver aderito ad accettare la protezione musulmana. È dunque per questa sola circostanza che i Cristiani si sottopongono ad essere governati dai Musulmani, secondo la legge musulmana, e che il Patriarca di Costantinopoli, loro capo spirituale, è nello stesso tempo il loro rappresentante politico e il loro primo giudice.

Ovunque, nell'Impero Ottomano, noi troviamo un agglomeramento di rayahs greci, gli Arcivescovi e i Vescovi sono per legge membri dei Consigli Municipali, e sotto la direzione del Patriarca si pratica la ripartizione delle tasse imposte sui Greci. Il Patriarca è responsabile verso la Porta della condotta dei suoi correligionari. Rivestito del diritto di giudicare i rayahs della sua Chiesa, delega questo diritto ai Metropoliti e ai Vescovi nei limiti delle loro diocesi, e le loro sentenze sono esecutive pei pubblici ufficiali, cadis, ecc., della Porta. Le pene che hanno il diritto di pronunziare consistono in multe, prigione, bastonate ed esilio. Inoltre la loro Chiesa dà loro il diritto di scomunicare. Indipendentemente dal prodotto delle multe, essi ricevono tasse variabili sulle cause civili e commerciali. Ogni scala gerarchica nel clero ha il suo prezzo in moneta. Il Patriarca paga al Divano un oneroso tributo per ottenere la sua investitura, ma alla sua volta vende gli arcivescovati e i vescovati al clero del suo culto. Questi ultimi s'indennizzano con la vendita di dignità subalterne e col tributo esatto dai popi. E questi poi rivendono al minuto i poteri che hanno comperato dai loro superiori e trafficano in tutti gli atti del loro ministero, come per es. nei battesimi, nei matrimonî, nei divorzî e nei testamenti.

Appare evidente dal nostro *exposé* che questo edifizio di teocrazia sui Cristiani Greci della Turchia o l'intera struttura della loro società ha la sua chiave di volta nella soggezione dei rayahs al Corano, che, dal canto suo, trattandoli da infedeli, cioè, come nazione solo nel senso religioso — sancisce il potere spirituale e temporale a un tempo dei loro

preti. Onde, se voi abolite la loro sottomissione al Corano, con una emancipazione civile, voi cancellate nello stesso tempo la loro sottomissione al clero e provocate una rivoluzione nei loro rapporti sociali, politici e religiosi, che alla prima occasione li darà inevitabilmente nelle mani della Russia. Se voi soppiantate il Corano con un *code civil*, dovete occidentalizzare l'intera compagine della società bizantina.

Dopo la descrizione dei rapporti tra il Musulmano o il suo suddito Cristiano, sorge la domanda: Quali sono i rapporti tra il Musulmano e il forestiere miscredente?

Quanto al Corano, tratta tutti i forestieri da nemici; nessuno oserà di presentarsi in un paese Musulmano senz'aver prese le sue precauzioni.

I primi mercanti europei, perciò, che affrontarono i rischi d'un commercio con un tal popolo, s'ingegnarono ad assicurarsi un eccezionale trattamento e dei privilegi originariamente personali, e che si estesero poi a tutta la loro nazione. Di qui l'origine delle capitolazioni. Le capitolazioni sono diplomi imperiali, lettere di privilegi, accordate dalla Porta alle diverse nazioni europee, che autorizzano i loro sudditi a entrare liberamente nei paesi maomettani, ove possono trattare tranquillamente i loro affari e esercitare il loro culto. Sono differenti dai trattati in questo punto essenziale, in quanto non sono atti reciproci, discussi in contraddittorio delle due parti contraenti, e da esse accettati con la condizione di vantaggi mutui e di concessioni. Al contrario, le capitolazioni sono concessioni unilaterali da parte del Governo che le accorda, in conseguenza di che possono essere revocate a suo piacimento. La Porta ha, veramente, diverse volte annullati i privilegi accordati ad una nazione, estendendoli ad altre, o li ha interamente abrogati, rifiutando di continuarne l'applicazione. Questo carattere precario delle capitolazioni le rese una eterna fonte di dispute, di lamenti da parte degli Ambasciatori e d'un prodigioso scambio di note contradittorie ripetutosi ad ogni nuovo regno.

Fu da queste capitolazioni che sorse il diritto d'un *protettorato* di Potenze straniere, non sui sudditi Cristiani della Porta — i rayahs — ma su i loro correligionari che visitavano la Turchia o risiedevano ivi come stranieri. La prima Potenza che ottenne un tal protettorato fu la Francia. Le capitolazioni tra la Francia e la Porta Ottomana fatte nel 1535 sotto Soliman il Grande e Francesco I, nel 1604 sotto Alimet I e Enrico IV e nel 1673 sotto Mustafà II e Luigi XIV, furono rinnovate, confermate, ricapitolate e aumentate nella compilazione del 1740, e si chiamarono « antiche e recenti capitolazioni fra la Corte di Francia e la Porta Ottomana ».

L'art. 32 di questa convenzione costituisce alla Francia il diritto a un protettorato su tutti i monasteri che professano la religione francese, a qualunque nazione appartengano e sui visitatori francesi dei Luoghi Santi.

La Russia fu la prima Potenza che, nel 1774, inserì la capitolazione,

dietro l'esempio della Francia, in un *trattato*, il Trattato di Kainardii. Così, nel 1802, Napoleone trovò opportuno di fare che l'esistenza e il mantenimento della capitolazione fossero oggetto d'un articolo del trattato, dando ad esso il carattere di contratto sinallagmatico.

In che relazione, dunque, si trova la questione dei Luoghi Santi col Protettorato?

La questione dei Sacri Altari è la questione d'un protettorato sulle comunità religiose dei Cristiani Greci organizzate a Gerusalemme, e sugli edifizî posseduti da loro su suolo santo e specialmente sulla Chiesa del Santo Sepolcro. Bisogna intendere che possesso qui non significa proprietà, la quale è negata ai cristiani dal Corano, ma solo il diritto d'*usufrutto*. Questo diritto d'*usufrutto* non esclude in alcun modo le altre comunità dall'esercitare il culto nello stesso luogo, non avendo i possessori altro privilegio fuori di quello di conservare le chiavi, di restaurare e iniziare gli edifizî, di accendere le sacre lampade, di spazzare le stanze e distendere i tappeti, il che è un simbolo orientale di possesso. È per lo stesso fatto che ora la cristianità culmina ai Luoghi Santi; la questione del Protettorato è nella sua più alta ascensione.

I Luoghi Santi e la Chiesa del Santo Sepolcro sono posseduti parte da Latini, parte da Greci, parte da Armeni, da Abissini, da Siri e da Copti. Fra questi varî pretendenti si originò un conflitto. I sovrani dell'Europa, che videro in questa contesa religiosa messa a repentaglio la loro rispettiva influenza nell'Oriente, si diressero in sulle prime ai funzionarî del luogo, ai fanatici e avidi *pashas*, che abusavano della loro posizione. La Porta Ottomana e i suoi agenti, adottando un *système de bascule* dei più ingarbugliati, giudicavano ora a favore dei Latini, ora a favore dei Greci e degli Armeni, chiedendo e ricevendo oro da tutte le mani e burlandosi di tutto. Avevano appena i Turchi accordato un firmano che riconosceva il diritto dei Latini al possesso d'un luogo contestato, che, presentandosi gli Armeni con una borsa piena, all'istante ottenevano un firmano contradittorio. Questa stessa tattica si usava coi Greci, i quali per giunta, com'è officialmente registrato in diversi firmani della Porta e « *hudjets* » (giudizi) dei suoi agenti, sapevano in qual modo procurarsi titoli falsi e apocrifi. In altre occasioni le decisioni del Governo del Sultano erano frustrate dalla cupidigia e dal malvolere dei *pashas* e degli agenti subalterni in Siria. Così divenne necessario riassumere i negoziati nominare nuovi commissarî e fare nuovi sacrificî di danaro. Ciò che la Porta fece prima per considerazioni pecuniarie, ai nostri tempi ha fatto per paura, nell'intento d'ottenere protezione e favore. Avendo resa giustizia ai reclami della Francia e dei Latini, si affrettò ad accordare le stesse condizioni alla Russia e ai Greci, tentando così di sfuggire a una tempesta che non si sentiva la forza di affrontare. Non v'era santuario,

nè cappella, nè pietra della Chiesa del Santo Sepolcro che non fosse oggetto di litigi fra le diverse comunità cristiane.

Intorno al Santo Sepolcro troviamo un'accolta delle varie sette della cristianità, ciascuna delle quali nasconde dietro le sue pretensioni religiose altrettante rivalità politiche e nazionali.

Gerusalemme e i Luoghi Santi sono abitati da nazioni che professano differenti religioni: i Latini, i Greci, gli Armeni, i Copti, gli Abissini, i Siri. Vi sono 2,000 Greci, 1,000 Latini, 350 Armeni, 100 Copti, 20 Siri e 20 Abissini = 3,490. Nell'Impero Ottomano troviamo 13,730,000 Greci, 2,400,000 Armeni e 900,000 Latini. Costoro sono alla loro volta suddivisi. La Chiesa Greca, di cui ho trattato di sopra, che riconosce il Patriarca di Costantinopoli è essenzialmente diversa dalla Greco-Russa, di cui la principale autorità spirituale è lo Zar, diversa dagli Elleni di cui e il Re e il Sinodo di Atene sono le principali autorità! Similmente i Latini sono suddivisi in Cattolici-Romani, Greci-Uniti e Maroniti, e gli Armeni in Gregoriani e Armeni-Latini; la stessa distinzione tien saldi i Copti e gli Abissini. Le tre nazionalità religiose prevalenti nei Luoghi Santi sono la Greca, la Latina e l'Armena. La Chiesa Latina può dirsi che rappresenti principalmente le razze latine; la Chiesa Greca, quella Slava, quella Turco-Slava, rappresentano le razze elleniche; le altre Chiese, le razze asiatiche e africane.

Immaginate tutta questa gente in conflitto che assedia il Santo Sepolcro; la battaglia è diretta dai frati e l'ostensibile oggetto della loro rivalità è una stella proveniente dalla grotta di Betlemme, una tappezzeria, una chiave d'un santuario, un altare, una reliquia, una sedia, un cuscino, ogni ridicola precedenza!

Per comprendere una tale crociata monastica è indispensabile considerare prima il loro modo di vivere e poi il loro modo di abitare. Dice un viaggiatore recente:

[*Essi vivono separati gli uni dagli altri. Sono nomadi. Gerusalemme è un posto ove ognuno arriva, nessuna vi resta. Ognuno ottiene il sostentamento dalla propria religione*].

Oltre i loro monasteri e santuari, le nazioni cristiane posseggono a Gerusalemme piccole abitazioni o celle, annesse alla Chiesa del Santo Sepolcro, che sono occupate da monaci che debbono far la guardia dì e notte alla Santa dimora. A un certo periodo questi monaci sono surrogati nel loro uffizio da loro confratelli. Quelle celle non hanno che una porta che immette nell'interno del Tempio, e i monaci guardiani ricevono il loro vitto dall'esterno a traverso qualche sportello. Le porte della Chiesa sono chiuse e guardate dai Turchi, che non le aprono se non per danaro, e le chiudono secondo il loro capriccio o la loro cupidigia.

Le dispute fra ecclesiastici sono le più velenose, diceva Mazarino.

Immaginate un po' questi ecclesiastici che non solo vivono di questi santuari, ma debbono addirittura abitare insieme in essi! Per finire il quadro, si ricordi che i Padri della Chiesa Latina, quasi esclusivamente composta di Romani, Sardi, Napoletani, Spagnoli e Austriaci, sono tutti gelosi del Protettorato francese e amerebbero sostituirvi quello dell'Austria, della Sardegna o di Napoli, comecchè i re dei due ultimi paesi entrambi assumono il titolo di Re di Gerusalemme e la popolazione sedentaria di Gerusalemme conta circa 15,500 anime, di cui 4000 sono Musulmani e 8000 Ebrei. I Musulmani, che formano circa una quarta parte dell'intero e consistono di Turchi, Arabi e Mori, sono di certo i padroni sotto ogni aspetto, poichè non sono in nessun modo tocchi dalla debolezza del loro Governo a Costantinopoli. Nulla uguaglia la miseria e le sofferenze degli Ebrei a Gerusalemme, che abitano quasi il quartiere più sozzo della città, chiamato *hareth-el-yahoud*, il quartiere del sudiciume tra il Zion e il Moriah, ove si trovano le loro sinagoghe; oggetto costante dell'oppressione e dell'intolleranza musulmana, insultati dai Greci, perseguitati dai Latini, vivono solo delle scarse limosine trasmesse dai loro confratelli europei. Per altro, gli Ebrei non sono nativi di Gerusalemme ma di paesi diversi e distanti, e sono attratti ivi unicamente dal desiderio di abitare la valle di Giosafat e di morire proprio nel luogo ove s'aspetta la redenzione.

A rendere quegli Ebrei più miserabili, l'Inghilterra e la Russia stabilirono, nel 1840, un vescovo anglicano a Gerusalemme, la cui attribuzione confessata è la loro conversione. Egli fu orrendamente bastonato nel 1845, e deriso dagli Ebrei, dai Cristiani e dai Turchi. Si può infatti affermare che fu la prima e sola causa di unione fra tutte le religioni a Gerusalemme.

Si comprenderà ora che il culto comune dei Cristiani nei Luoghi Santi si risolve in una continuazione disperata di *zuffe irlandesi* fra le diverse sezioni di fedeli; che, d'altra parte, queste sacre contese non fanno che nascondere una battaglia profana, non solo di nazioni ma di razze; e che il Protettorato dei Luoghi Santi, che appare ridicolo all'Occidente, ma ben importante all'Oriente, è una delle fasi della questione orientale, incessantemente riprodotta, costantemente soffocata, ma mai risoluta.

(Da Karl Marx *La questione orientale. Lettere di Carlo Marx 1853-56*, L. Mongini editore 1903, pp. 222-228).

LA DECADENZA DELL'AUTORITÀ RELIGIOSA

Articolo di fondo, N. Y. T.,
24 ottobre 1854.

I giorni in cui le considerazioni religiose erano un elemento preponderante nelle guerre dell'Europa Occidentale, sono, a quel che pare, scomparsi da lungo tempo. Il Trattato di Westfalia, nel 1648, che condusse a termine la Guerra dei Trent'anni in Germania, denota l'epoca in cui queste questioni perdettero la loro forza e scomparvero come movente di tutto il contendere internazionale. L'atteggiamento delle due grandi Potenze dell'Europa Occidentale nella presente guerra contro la Russia è una sorprendente illustrazione di questa verità. Noi vediamo l'Inghilterra, che si professa Protestante, alleata alla Francia, che si professa Cattolica (« maledettamente eretiche » come naturalmente sono agli occhi l'una dell'altra secondo la fraseologia ortodossa di entrambe), col proposito di difendere la Turchia, una potenza maomettana la cui distruzione esse avrebbero dovuto desiderare dal punto di vista religioso, contro l'aggressione della « santa » Russia, una Potenza Cristiana come esse medesime; e, quantunque la posizione dell'Austria e della Prussia sia più equivoca di quella dell'Inghilterra e della Francia, il mantenimento dell'Impero Musulmano nella sua integrità contro gli assalti dei Cristiani suoi vicini del Nord è un fatto che è stato riconosciuto e accettato ugualmente, insieme alla Francia e all'Inghilterra, dalle due grandi Potenze della Germania Cristiana. Le considerazioni religiose non hanno certamente tanta influenza da ritrarle dall'azione contro la Russia.

Per apprezzare completamente questo stato di cose dobbiamo richiamare alla mente il periodo delle Crociate, allorchè l'Europa Occidentale, non più tardi del secolo decimoterzo, intraprese una « guerra santa » contro i Turchi « infedeli » pel possesso del Santo Sepolcro. Ora l'Europa Occidentale non solo fa adesione alla giurisdizione Musulmana sul Sepolcro, ma arriva fino a deridere le contestazioni e le rivalità dei monaci greci e latini per ottenere il possesso indiviso di un altare una volta tanto desiderato da tutto l'orbe Cristiano; e quando la Russia cristiana si fa innanzi per « proteggere » i cristiani sudditi della Porta, l'Europa Occidentale d'oggi sorge in armi contro lo Zar per opporsi a un disegno che un tempo avrebbe stimato lodevole e retto. Trascinare i Musulmani fuori dell'Europa sarebbe stato un tempo cagione di tutto l'ardore dell'Inghilterra e della Francia; impedire ai Turchi di essere messi fuori dell'Europa è ora il desiderio più carezzato da queste nazioni. Tale un abisso vi è tra l'Europa del secolo decimonono e l'Europa del secolo decimoterzo! Tanto giù è andata da quell'epoca l'influenza politica del domma religioso.

Noi abbiamo cercata accuratamente qualche espressione puramente ecclesiastica intorno alla crisi europea, e non abbiamo trovato che un

pamphlet di un dottore in teologia di Cambridge, uno scrittore di riviste inglese del Nord per l'Inghilterra, e l'*Univers* di Parigi per la Francia, che abbiano dommaticamente definita la difesa di una Potenza Maomettana da parte della Cristianità come assolutamente peccaminosa; e queste sentenze sono rimaste senza un'epoca in quei paesi. Come si spiega ciò?

Dal periodo della Riforma Protestante, le classi alte in ogni nazione europea, tanto se la nazione rimaneva cattolica, quanto se adottava il Protestantesimo, e specialmente gli uomini di Stato, i legisti, i diplomatici cominciarono a svincolarsi individualmente da ogni legame religioso, e divennero cosiddetti liberi pensatori. Questo movimento intellettuale nei circoli più alti si manifestò senza riserva in Francia dal tempo di Luigi XVI, risolvendosi nella predilezione universale per quella che era denominata Filosofia durante il secolo decimottavo.

Ma quando Voltaire trovò che la residenza in Francia non era più sicura, non per via delle sue opinioni, non perchè le aveva espresse con la parola, ma perchè le aveva comunicate coi suoi scritti a tutto il pubblico che leggeva, egli ricorse all'Inghilterra e asserì di aver trovati i *salons* dell'aristocrazia in Londra tanto « più liberi » di quelli di Parigi. Veramente, gli uomini e le donne della corte di Carlo II, Bolingbroke, i Walpoles, Hume, Gibbon e Charles Fox, sono tutti nomi che rammentano una prevalente incredulità nei dommi religiosi, e una adesione generale alla filosofia di quell'epoca da parte delle classi alte, degli statisti e degli uomini politici dell'Inghilterra. Questa può chiamarsi, per distinzione, l'êra della rivolta aristocratica contro l'autorità ecclesiastica. Comte, in una breve sentenza, ha caratterizzata così questa situazione:

« Dall'inizio del periodo rivoluzionario nel sedicesimo secolo questo sistema d'ipocrisia è stato sempre più elaborato in pratica, *permettendo l'emancipazione di tutte le menti d'una certa elevatezza*, con la tacita condizione che esse dovessero prestare il loro aiuto a tener ancora sottomesse le masse. Questa era eminentemente la politica di Gesuiti ».

Così noi scendiamo fino al periodo della Rivoluzione Francese, quando le masse, primieramente della Francia, e poi di tutta l'Europa Occidentale, insieme a un desiderio di libertà politica e sociale, cominciarono a nutrire un'avversione sempre crescente contro il domma religioso. L'abolizione totale del cristianesimo, qual riconosciuta istituzione di Stato da parte della Convenzione Repubblicana francese del 1793, e fin d'allora la graduale abolizione nell'Europa Occidentale, ovunque la voce popolare aveva avuto potere, dei testi religiosi e le incapacità politiche e civili dello stesso carattere, insieme al movimento italiano del 1848, annunziano abbastanza la ben conosciuta direzione dello spirito pubblico in Europa. Noi siamo ancora testimoni di quest'epoca, che si potrebbe caratterizzare come l'êra della rivolta democratica contro l'autorità ecclesiastica.

Ma questo stesso movimento tra le masse del tempo della Rivolu-

zione Francese, collegato col movimento per l'uguaglianza sociale, produsse una violenta reazione in favore dell'autorità della Chiesa nelle classi elevate. Nobiltà e clero, signori temporali e signori spirituali, si videro ugualmente minacciati dal movimento popolare, e naturalmente accadde che le classi alte dell'Europa messero da parte il loro scetticismo nella vita pubblica e fecero un'alleanza esteriore con le Chiese di Stato e i loro sistemi. Questa reazione fu più apparente in Francia, prima sotto Bonaparte, e poi durante la Restaurazione sotto il ramo più anziano dei Borboni, ma non per questo fu di minor conto nel resto dell'Europa Occidentale. Ai nostri giorni abbiamo visto rinnovarsi in proporzioni minori, questo rappezzamento di un'alleanza offensiva e difensiva fra le classi alte e gl'interessi ecclesiastici. Sin dall'epoca del 1830 gli statisti avevano cominciato a manifestare di nuovo uno spirito d'indipendenza verso il predominio ecclesiastico, ma gli avvenimenti del 1848 li fecero tornare nelle braccia della Madre Chiesa. Di nuovo la Francia dette la più chiara prova di questo fenomeno. Nel 1849, quando il terrore del diluvio democratico era al suo colmo, i signori Thiers, De Hauranne, e gli universitarî (che erano passati come atei pel clero), insieme alla cosidetta opposizione liberale, furono unanimi nel sostenere colui che fu ammirevolmente qualificato « salvatore della religione », M. Bonaparte nel suo progetto per la violenta restaurazione del papa a Roma, mentre il ministero Whig della protestante Inghilterra, alla cui testa era un membro dell'ultra protestante famiglia di Russel, approvava calorosamente la stessa spedizione. Questa restaurazione religiosa compiuta in una tal maniera sfuggiva al ridicolo universale, solo per via della condizione critica delle cose, poichè il momento, nell'interesse dell'ordine, non permetteva agli uomini pubblici dell'Europa di abbandonarsi alla ilarità.

Ma la sottomissione al predominio ecclesiastico delle classi aventi maggiore influenza sociale che era vuota e ipocrita al principio di questo secolo dopo la rivoluzione del 1792, è stata tanto più precaria e superficiale dal 1848 in poi, ed è solo riconosciuta da quelle classi in quanto conviene ai loro immediati interessi politici. La posizione umiliante di completa dipendenza in cui il potere ecclesiastico si trova verso il braccio secolare del governo è stata resa manifesta sin dal 1848. Il Papa, debitore al governo francese del suo presente possesso della cattedra di San Pietro; il clero francese, per amore del suo salario, benedice gli alberi della libertà, proclama la sovranità del popolo, e poi canonizza l'attuale Imperatore di Francia come lo strumento scelto da Dio e il salvatore della religione, mettendo da parte in ogni caso le sue antiche e giuste dottrine di legittimità, e il diritto divino dei re con la caduta del corrispondente *régime* politico; il clero anglicano, il cui capo *ex officio* è una Regina temporale, e che dipende per il suo avanzamento dalle raccomandazioni del primo ministro, che ora è generalmente un liberale, ed è rivolto pei favori e per gli aiuti contro le usurpazioni popolari, a un Parlamento in cui l'elemento popolare è sempre in aumento — costituiscono un *ensemble* da cui sarebbe assurdo aspettarsi atti di pura indipendenza ecclesiastica, eccetto che nel caso normalmente impossibile d'uno schiacciante appoggio popolare su cui poter contare.

Tale era la posizione degli affari nel 1853, quando le classi dirigenti dell'Inghilterra e della Francia stimarono necessario e politico di abbracciare la causa della Porta ottomana contro lo Zar cristiano; e quella politica fu non solo sancita, ma fino a un certo segno imposta loro dal sentimento popolare delle due nazioni. Allora i governi della Francia e dell'Inghilterra adottarono una politica talmente incompatibile con le considerazioni religiose, e respinsero senza esitare le loro false alleanze ecclesiastiche. Allora finalmente la corrente di rivolta delle classi alte (che era stata per tanto tempo dissimulata) si congiunse alla larga corrente popolare, e tutte e due insieme, come il Missouri e il Mississipi, portarono innanzi il flutto dell'opinione, e il potere ecclesiastico vide che sarebbe stata follia affrontarle. Sotto questo duplice assalto il puro punto di vista ecclesiastico non ha osato manifestarsi: mentre, al contrario, il clero di Stato dell'Inghilterra, nel designato giorno dell'astinenza e dell'umiltà nazionale, deve pregare e predicare sermoni patriottici a favore della Mezzaluna e dei suoi alleati. Queste considerazioni offrono a quel che pare una spiegazione razionale delle due apparenti anomalie che ci fanno stupire; cioè la difesa della Mezzaluna da parte dell'Europa cattolica e protestante contro gli assalti della Croce, rappresentata dalla Russia cristiana; e il fatto che nessuna voce d'una qualche influenza s'è levata per denunziare alla cristianità la nuova posizione in cui si trova.

Questa coalizione tra gli statisti dell'Europa occidentale e l'opinione popolare a favore di una politica puramente secolare, è sul punto di generare ulteriori conseguenze e di assoggettare l'influenza ecclesiastica ad altre scosse da parte dei suoi antichi complici, i politici. Senza dubbio, in conseguenza della maturità dello spirito pubblico sotto questo rapporto, lord Palmerston si avventurò a rifiutare la richiesta del presbitero di Edimburgo per un giorno di pubblico digiuno e umiliazione per evitare il flagello del colera, e il segretario all'interno affermava audacemente che le preghiere sarebbero state di niun effetto se essi non avessero pulite le loro strade e le loro abitazioni, e che il colera era generato da cause naturali, come gas deleterî provenienti dalla decomposizione di materie vegetàli. Quel Palmerston vano e senza scrupoli sapeva che il punzecchiare il clero era una maniera facile e a buon mercato per acquistare popolarità, altrimenti non si sarebbe avventurato nell'esperimento.

Un'altra prova dell'estrema incompetenza della politica ecclesiastica

a soddisfare le esigenze della situazione europea si trova nella considerazione che la mira ecclesiastica, logicamente estesa, dovrebbe condannare l'Europa cattolica ad una completa indifferenza nella presente crisi europea; poichè se potrebbe esser permesso all'ortodossia anglicana di mettersi con la Croce greca contro la Mezzaluna turca, l'Europa cattolica non potrebbe unirsi con un così empio rinnegatore dell'autorità del successore di S. Pietro e un così profano pretendente alle più alte funzioni spirituali qual'è lo Zar di Russia, e apparentemente non dovrebbe manifestare altra opinione se non quella che entrambe le parti belligeranti fossero ispirate da Satana.

A completare la degradazione cui l'autorità ecclesiastica è andata soggetta nella presente crisi europea, è a notizia universale che mentre le comunità progredite dell'Europa occidentale sono in uno stadio più avanzato di decadenza ecclesiastica, nella barbarica Russia la Chiesa di Stato conserva un vigore poderoso e indiminuito. Mentre l'Europa occidentale, respingendo l'influenza religiosa, è progredita nella difesa del « diritto contro la forza », e nel movimento « per la indipendenza dell'Europa », la santa Russia ha preteso per la sua guerra della forza contro il diritto una sanzione religiosa come una guerra del vicegerente di Dio contro i Turchi infedeli. È vero che Nesselrode, nei suoi documenti di Stato non ha mai avuto la sicurezza di fronte all'Europa di fare appello al lato ecclesiastico della questione, e questo è in se stesso un sintomo notevole della decadenza del sentimento ecclesiastico: — questo metodo di trattamento è riserbato dalla Corte russa per uso interno fra gli ignoranti e creduli Moscoviti, e i quadri dei miracoli, le reliquie, i proclami da crociate dei generali russi mostrano quanto peso è dato alla fase religiosa nella lotta per accendere lo zelo del popolo e dell'esercito russo. Anche i giornali di Pietroburgo non mancano di lanciare contro la Francia e l'Inghilterra il rimprovero che esse combattono a favore dell'aborrita Mezzaluna, contro la religione della Croce. Questo contrasto fra la Russia religiosa e la Francia e l'Inghilterra secolari, è degno d'un esame profondo e completo, che noi non ci possiamo assumere l'impegno di offrire, essendo il nostro intento semplicemente quello di richiamare su questi fatti grandi, impressionanti e nuovi un grado di attenzione che fin'ora non è stato portato su di essi. Son fatti che forse solo gli storici filosofici e religiosi dell'avvenire potranno essere in grado di apprezzare nel loro giusto valore. Essi hanno l'aria, intanto, di costituire un passo importante nel gran movimento del mondo verso la completa abrogazione dell'autorità e lo stabilimento del giudizio e della coscienza individuale nelle forme di vita religiosa e politica. Non è nostro proposito di difendere o attaccare quel movimento; il nostro compito è la semplice attestazione del suo progresso.

(Da Karl Marx *La questione orientale. Lettere di Carlo Marx 1853-56*, Mongini editore 1903, pp. 337-342).

IV) Dalla *NEUE ODER-ZEITUNG* e dal *PEOPLE'S PAPER*

Negli anni '50, oltre agli articoli pubblicati sul New York Daily Tribune, *Marx collaborò pure, in misura minore, alla* Neue Oder-Zeitung *ed al* People's Paper, *il settimanale dei cartisti* ([35]). *Fra le pagine marxiane edite da quei giornali va segnalata — per quanto riguarda la religione — quella in cui si mostra come ormai la religione si sostenga mediante una* congiura della Chiesa con il monopolio del capitale *ovviamente a danno dei proletari; e quella in cui la dialettica socio-economica* (nei nostri tempi ogni cosa sembra essere gravida del suo contrario) *nel suo momento negativo viene definita come* strano sortilegio *e, goethianamente, addebitata ironicamente allo* spirito maligno. *Si tratta di una pagina che, collegando la rivoluzione proletaria alle* contraddizioni *dialettiche della società sutura la famosa pagina sul* lato cattivo *della storia de* La miseria della filosofia *al non meno famoso elogio della dialettica* (che nella comprensione positiva dello stato di cose esistenti include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso) *contenuto nel* Poscritto del I libro del Capitale. *Presentando il socialismo « come alternativa completa ai pericoli di decadenza della civiltà insiti in uno sviluppo incontrollato delle forze produttive » questo* discorso *marxiano — da associarsi alle analisi economiche e filosofiche del '56-'57 — rappresenta non solo un arricchimento settoriale ma qualitativo rispetto alle tesi contenute nel* Manifesto ([36]).

CHIESA E BIRRA

Antica e storica è la dottrina secondo cui le forze sociali nominalmente sopravvissute e ancora in possesso di tutti gli attributi del potere, dopo che la base della loro esistenza è imputridita da lungo tempo sotto i loro piedi — e continuano a vivere stentatamente, poiché già prima che sia stampato il manifesto a lutto e aperto il testamento, sono scoppiate fra gli eredi liti sul diritto all'eredità — si stringono insieme ancora una volta, prima dell'estrema agonia, passano dalla difensiva all'offensiva, sfidano invece di ripiegare, e cercano di tirare dalle premesse le condizioni più estreme che, nonché essere messe in discussione, sono già condannate. Così l'oligarchia inglese. Così la Chiesa, sua sorella gemella. Innumerevoli sono i tentativi di riorganizzazione all'interno della Chiesa di Stato, quella alta e quella bassa, i tentativi di venire a un accomodamento con i dissidenti per ripristinare così una potenza com-

([35]) Per le vicende di questo settimanale e per quanto riguarda la collaborazione di Marx ad esso cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., pp. 261-262.

([36]) Il giudizio e la citazione si trovano in E. Ragionieri *Il marxismo e l'Internazionale*, Editori Riuniti 1968, p. 10.

patta di fronte alla massa profana della nazione, con la rapida susseguente istituzione di regole religiose con effetto coercitivo. (...)

Il primo mezzo di costrizione religiosa fu il Beerbill, che chiuse, la domenica, tutti i luoghi pubblici di divertimento, meno che dalle 6 alle 10 di sera. Fu votato di contrabbando in una Camera mezza vuota, alla fine della seduta, dopo che i devoti ebbero comprato l'appoggio dei grandi birrai di Londra, garantendo loro il perdurare del sistema della patente, cioè del monopolio dei grandi capitali. Poi venne il Sunday tradingsbill, passato ora, per i comuni, in terza lettura, le singole clausole della quale furono per l'appunto discusse nel comitato della Camera. A queste nuove regole di costrizione fu nuovamente assicurato l'appoggio del grande capitale, per il fatto che soltanto i piccoli bottegai commerciano di domenica e il grande emporio è perciò pronto a sbarazzarsi in modo parlamentare della concorrenza domenicale delle piccole botteghe. In entrambi i casi, congiura della Chiesa con il monopolio del capitale, ma in entrambi i casi leggi religiose penali contro le classi inferiori per la tranquillità della coscienza delle classi signorili. Il Beerbill colpì i clubs aristocratici tanto poco quanto il Sunday tradingsbill colpisce le occupazioni domenicali delle classi signorili. La classe operaia riceve il salario il sabato sera; solo essa è costretta a fare di domenica le sue piccole compere. Solo contro di essa è quindi diretta la nuova legge. Nel XVIII secolo l'aristocrazia francese diceva: per noi Voltaire, per il popolo la messa e la decima. Nel XIX secolo l'aristocrazia inglese dice: per noi il frasario devoto, per il popolo la pratica cristiana. I santi classici del cristianesimo mortificarono i *propri* corpi per la salute spirituale della massa: i santi colti e moderni mortificano il *corpo della massa* per la propria salute spirituale. Questa alleanza tra un'aristocrazia dissoluta, decadente e avida di piaceri e la Chiesa, basata sugli sporchi calcoli di profitto di magnati della birra e grandi bottegai monopolizzatori, ha suscitato ieri ad Hyde Park una *dimostrazione di massa* quale Londra non aveva più visto dalla morte di Giorgio IV, il primo gentiluomo d'Europa (...).

(Da Karl Marx, *Corrispondenza da Londra, 25 giugno 1855* in *Neue Oder-Zeitung*, n. 295 del 28 giugno 1855, in Karl Marx e Friedrich Engels *Sulla religione*, Samonà e Savelli 1969, pp. 99-100).

DISCORSO NELL'ANNIVERSARIO DEL « PEOPLE'S PAPER » (*)

Le cosiddette rivoluzioni del 1848 furono solo degli episodi insignificanti, — delle piccole fratture e fessure nella dura crosta della società europea. Esse hanno però rivelato l'abisso. Al di sotto della superficie apparentemente solida esse hanno tradito l'esistenza di oceani di sostanza liquida, che ha solamente bisogno di espandersi per fare a pezzi intieri continenti di roccia resistente. In modo rumoroso e confuso esse proclamarono l'emancipazione del proletariato, il che è il segreto del secolo decimonono e della rivoluzione di questo secolo.

(*) Questo discorso venne pronunciato da Marx nell'anniversario del giornale *The People's Paper* nell'aprile 1856. Il giornale, organo dei cartisti, si pubblicò a Londra dal 1852 al 1858. Marx lo aiutò in tutti i modi, dando talora anche un aiuto redazionale al suo direttore Jones. *N.d.R.*

Questa rivoluzione sociale, è vero, non fu una novità inventata nel 1848. Il vapore, l'elettricità e il telaio meccanico furono dei rivoluzionari molto più pericolosi dei cittadini Barbès, Raspail e Blanqui. Ma sebbene l'atmosfera in cui viviamo gravi su ognuno di noi con un peso di 20.000 libbre, ce ne accorgiamo noi? Non più di quanto la società europea di prima del 1848 non sentisse l'atmosfera rivoluzionaria che l'avvolgeva e premeva su di essa da tutte le parti. Vi è un grande fatto, caratteristico di questo nostro secolo decimonono, un fatto che nessun partito ardisce di negare. Da un lato sono state risvegliate delle forze industriali e scientifiche che nessuna epoca della precedente storia umana aveva mai sospettato. D'altro lato vi sono dei sintomi di decadenza che sorpassano di gran lunga gli orrori tramandatici degli ultimi tempi dell'Impero romano.

Nei nostri tempi ogni cosa sembra essere gravida del suo contrario. Noi vediamo che la macchina, dotata con la sua forza della capacità maravigliosa di ridurre e rendere più fruttuoso il lavoro umano, porta alla fame e al sopralavoro. Le nuove fonti di ricchezza diventano, per uno strano sortilegio, fonti di miseria. Le vittorie dell'arte sembrano comprate a prezzo della perdita del carattere. Nella stessa misura in cui l'uomo diventa padrone della natura, sembra che egli cada sotto il dominio di un altro uomo o della propria viltà. Persino la pura luce della scienza sembra non possa brillare che sullo sfondo oscuro dell'ignoranza. Tutte le nostre scoperte e tutti i nostri progressi sembra non abbiano altro risultato che quello di dotare forze materiali di una vita spirituale e di abbassare la vita umana al livello di una forza materiale. Questo contrasto tra l'industria e la scienza contemporanee da una parte, e la miseria e la degenerazione dei nostri tempi dall'altra, questo contrasto tra le forze produttive e i rapporti sociali della nostra epoca è un fatto tangibile, schiacciante e indiscutibile. Alcuni partiti possono dolersene; altri possono desiderare di liberarsi dalla tecnica moderna per liberarsi dai conflitti moderni. Oppure possono immaginare che un progresso così notevole nell'industria abbia bisogno di essere completato da un regresso altrettanto notevole in politica. Noi, per conto nostro, non misconosciamo l'impronta dello spirito maligno che continua a caratterizzare tutte queste contraddizioni. Sappiamo che per lavorar bene le nuove forze della società hanno soltanto bisogno di essere dominate da uomini nuovi, — e questi uomini sono gli operai. Essi sono un prodotto dei

tempi moderni, altrettanto quanto le macchine stesse. Nei fenomeni che gettano il turbamento fra la borghesia, l'aristocrazia e i miseri profeti del regresso, noi riconosciamo il nostro bravo amico, Robin Goodfellow (1), la vecchia talpa che sa scavare così rapidamente nel terreno, il valoroso pioniere, — la rivoluzione. Gli operai inglesi sono i figli primogeniti dell'industria moderna. Essi non saranno certamente gli ultimi nell'aiutare la rivoluzione sociale prodotta da questa industria, — una rivoluzione che significa l'emancipazione della loro classe in tutto il mondo, una rivoluzione che è altrettanto universale quanto il dominio del capitale e la schiavitù del salariato. Conosco le lotte eroiche che la classe operaia inglese ha combattuto a partire dalla metà del secolo scorso, — lotte che non sono meno gloriose soltanto perchè sono state lasciate nell'oscurità e taciute dagli storici borghesi. Per vendicare i misfatti delle classi dominanti esisteva nel Medio Evo in Germania un tribunale segreto, chiamato il « tribunale della Vehme ». Se una casa era segnata con una croce rossa, si sapeva che il suo proprietario era stato condannato dalla « Vehme ». Tutte le case d'Europa sono oggi segnate con la misteriosa croce rossa. La storia è il giudice, — il suo esecutore è il proletariato.

(Da Karl Marx *Scritti scelti in due volumi*, Mosca Edizioni in lingue estere 1944, Istituto Marx-Engels-Lenin Mosca, vol. II, pp. 374-376).

(1) Personaggio del « Sogno di una notte d'estate » di Shakespeare, — essere fantastico, spirito gioioso che, secondo le credenze popolari del tempo, aiutava gli uomini nelle loro faccende domestiche. *N.d.R.*

XIII

I GRUNDRISSE

(1850-1859)

XIII

I GRUNDRISSE
(1850-1859)

Come scrive Enzo Grillo (1): « *I due volumi che l'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca ha pubblicato nel 1939-41, sotto il titolo di* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, *raccolgono un gruppo di manoscritti di Marx fino allora in gran parte inediti e comunque non destinati alla stampa, redatti a Londra, alcuni tra il 1850 e il 1851, altri, i più importanti, tra la metà del 1857 e gli inizi del 1859. Il titolo, che è redazionale, è però ispirato ad un passo di una lettera di Marx ad Engels dell'8 dicembre 1857: "Lavoro come un pazzo le notti intere — egli scriveva — a coordinare i miei studi economici, per mettere in chiaro almeno i* Grundrisse (*i lineamenti fondamentali*) *prima del* déluge". *Questi studi economici che Marx si accingeva a coordinare prima che nuovi impegni politici e pubblicistici, connessi con l'acuirsi della crisi economica in atto in quell'anno, lo assorbissero ancora una volta completamente, erano accumulati in una serie di quaderni di excerpta (oltre che in grossi manoscritti di lavori già organicamente impostati) nei quali egli aveva sistematicamente fissato il materiale analitico che ricavava dalle sue letture, e le osservazioni positive che ne inquadravano di volta in volta il significato nell'ambito di quella* critica dell'economia politica *che gli si era delineata nella mente fin dal 1844. Di questi quaderni di estratti esistono tre gruppi cronologicamente distinti: i primi due anteriori al 1848, il terzo posteriore* ».

« *Sulla base di questo materiale analitico* (...) *Marx inizia nel luglio del 1857 a tracciare i* Lineamenti fondamentali. *Il primo tentativo in tal senso si interrompe dopo poche pagine: l'inizio di un discorso aspramente polemico sull'economia politica post-ricardiana, centrato su Bastiat e Carey. Il lavoro riprende alla fine di agosto e si interrompe di nuovo*

(1) Cfr. K. Marx *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, La nuova Italia 1968, Presentazione di Enzo Grillo, volume I, p. V.

alla metà di settembre. Ma in questo breve lasso di tempo è sorta quella Einleitung *che Marx non pubblicherà mai, e che è universalmente nota da noi come* Introduzione del '57 *— vera e propria sinossi concettuale anticipata dell'opera che stava per nascere. Proprio nelle ultime pagine di questo testo Marx delinea, insieme con le coordinate metodologiche entro cui si svilupperà tutta "l'esposizione critica del sistema dell'economia borghese", un primo schema delle sezioni in cui pensava di articolare l'intera materia, non tralasciando un fitto elenco di temi e spunti specifici da riprendere e connettere al disegno generale. Assumendo questo schema generale come filo conduttore, scrive nell'ottobre il "capitolo del denaro", che occupa per l'intero il primo dei sette quaderni che formano i veri e propri* Lineamenti, *e parte del secondo. A metà novembre affronta il "capitolo del capitale", la cui parte iniziale tuttavia è designata come "capitolo del denaro come capitale". Ma già nel corso dell'analisi della trasformazione del denaro in capitale, prima di passare a trattare del processo di produzione del capitale, Marx elabora un nuovo schema che ripartisce tutta la materia in sei libri (Il capitale - La proprietà fondiaria - Il lavoro salariato - Lo Stato - Il commercio estero - Il mercato mondiale), con una più dettagliata articolazione dei singoli libri, e specialmente del primo sul "capitale", che viene suddiviso a sua volta in sei sezioni. Inoltre questo nuovo schema contiene l'unico piano articolato del libro sullo "Stato" che Marx ci abbia lasciato. Tuttavia dopo alcune pagine dedicate alla analisi dei presupposti dello scambio tra il capitale e il lavoro troviamo un terzo schema, in tre sezioni, del libro sul "capitale". Di queste tre sezioni previste Marx tratterà, negli altri sei quaderni che scriverà fino al marzo 1858, fondamentalmente la prima sezione che ha per tema "il capitale in generale"* » (2).

« *Del clima in cui furono scritti questi sette quaderni, la migliore indicazione l'ha data Marx stesso nella lettera da noi citata. Un esame del carteggio marxiano di questo periodo e di altre fonti dirette e indirette ce ne darebbe un'idea compiuta (...). Così come sarà sufficiente rileggere la citatissima caratterizzazione che Engels ha dato dello stile dei manoscritti di Marx per avere un'idea seppur vaga delle condizioni linguistiche e stilistiche in cui il testo fu lasciato* » (3).

« *Nel marzo 1858 le condizioni di salute, ormai aggravate dallo stato di tensione degli ultimi mesi, impedirono a Marx di proseguire la stesura dei* Lineamenti. *Nel frattempo l'editore Franz Duncker di Berlino si era offerto di pubblicare l'opera di Marx in una serie di fascicoli. Nel maggio Marx visitò Engels a Manchester ed ebbe con lui uno scambio di idee su questa nuova fase del lavoro. Ritornato a Londra, rilesse il grosso manoscritto, che, nello stato in cui era, rivelò problemi non*

(2) Cfr. idem, pp. VII-VIII.
(3) Cfr. idem, p. VIII.

indifferenti riguardo all'ordine e all'equilibrio delle parti, alla chiarezza espositiva ecc. Marx fu costretto a redigere per sé un indice che risistemasse secondo un chiaro ordine di priorità degli argomenti tutta la materia impetuosamente versata nei sette quaderni (...). A settembre fece ancora un tentativo di giungere a risultati definitivi per la pubblicazione. Nacque così il testo primitivo (Ur-text) *di* Per la critica dell'economia politica. *Dei tre quaderni originari di cui era composto, ci è giunta soltanto la conclusione, ossia i quaderni siglati B' e B''. Dal novembre al gennaio 1859 Marx lavorò alla elaborazione definitiva per la stampa; in febbraio poté finalmente spedire all'editore Duncker i due capitoli che formano* Per la critica. *Passò poi alla redazione del terzo capitolo sul "capitale in generale", di cui aveva già iniziato la stesura nell'*Ur-text *sulla base del vasto materiale raccolto nei* Grundrisse. *Per questo ritornò ai suoi sette quaderni del 1857-58, redigendo ancora un indice ragionato di tutto ciò che si riferiva al complesso del libro sul "capitale", e tralasciando invece quanto si riferiva al tema del denaro già esposto in* Per la critica *e schematicamente annotato nella seconda stesura del precedente* Indice dei sette quaderni » (4).

I punti teorici salienti dei Grundrisse *sono — come ha notato E. Mandel* (5) *— « il perfezionamento della teoria del valore, della teoria del plusvalore e della teoria della moneta. Bisogna aggiungere il perfezionamento degli strumenti analitici che Marx aveva ereditato dalla scuola classica di economia politica. È così che compaiono per la prima volta nei* Grundrisse: *la distinzione esatta del capitale costante (il cui valore è conservato dalla forza-lavoro) e del capitale variabile (il cui valore è accresciuto); la rappresentazione del valore di una merce come la somma di tre elementi: capitale costante, capitale variabile e plusvalore (c+V+pl); l'accrescimento della massa annua del plusvalore in virtù della riduzione del ciclo di circolazione del capitale; la divisione del plusvalore in plusvalore assoluto e plusvalore relativo, anche sotto forma di pluslavoro assoluto e pluslavoro relativo; tutta la teoria della perequazione del tasso del profitto, ecc.* ».

Non bisogna poi trascurare l'influenza che la rilettura di Hegel — al tempo della stesura dei Grundrisse *— può avere avuto sul pensiero marxiano: « Quanto al m e t o d o del lavoro — scriveva infatti Marx ad Engels in questo periodo* (6) *— mi ha reso un grandissimo servizio il fatto che* by mere accident (7) *— Freligrath trovò alcuni volumi di Hegel appartenenti a Bakunin e me li mandò in dono — mi ero riveduto la* Logica *di Hegel. Se tornerà mai il tempo per lavori del genere, avrei*

(4) Cfr. idem, pp. IX-X.
(5) Cfr. E. Mandel *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, Laterza 1969, p. 113.
(6) Cfr. K. Marx-F. Engels *Carteggio*, Rinascita 1951, vol. III, p. 155.
(7) "per puro caso".

una gran voglia di render accessibile all'intelletto dell'uomo comune in poche pagine, quanto vi è di r a z i o n a l e nel metodo che H(egel) ha scoperto ma nello stesso tempo mistificato ». *Al Mandel sembra* « *incontestabile che la straordinaria ricchezza dell'analisi e dell'esposizione d'una serie di "coppie dialettiche" come "merce-denaro", "valore d'uso-valore di scambio", "capitale-lavoro salariato", "tempo di lavoro-tempo libero", "lavoro-ricchezza", di cui abbondano i* Grundrisse *sia stata se non provocata, per lo meno stimolata da questo secondo incontro col suo vecchio maestro di pensiero* » (8). *E può darsi che dal colloquio con Hegel sia stata ristimolata anche l'attenzione per quella tematica dell'alienazione che era stata al centro dei* Manoscritti economico-filosofici del 1844 *e la cui nozione è larghissimamente usata anche nei* Grundrisse (9), *ed applicata — come nel 1844 — anche al problema religioso. Come quando Marx mostra il potere dissacrante che l'alienazione del denaro ha nei confronti dei possessi ritenuti* eterni, *dei rapporti di proprietà ritenuti immobili e delle* res sacrae *e* religiosae, *che dal denaro vengono nullificate, sicché anche il vecchio dio — nella società capitalistico-borghese — viene alienato nel dio-denaro. Non è neppure un caso che — accanto al tema dell'alienazione del danaro e del lavoro — ricompaia il tema della* oggettivazione *lavorativa; ed è proprio a questo proposito che Marx precisa — contro Smith e contro la Bibbia — che il lavoro non è solo coercizione o maledizione divina (e risarcimento per il peccato) — ma è — in situazione disalienata —* manifestazione di libertà *ed* oggettivazione del soggetto. *Il lavoro umano è, insomma,* attività positiva, creativa *e non dev'essere per nulla considerato, secondo una visuale ascetica e religiosa, come* sacrificio.

Anche nei Grundrisse *la religione continua ad essere considerata come una* sovrastruttura *di collettività socio-economiche storicamente specifiche. Essa è* l'idealizzazione *della comunità; così come, del resto, l'*oggetto *religioso, che, nell'esempio di una collettività tribale, Marx definisce* dio ossia sistema tribale idealizzato. *Nella società borghese la* divinità-danaro *si auto-rivela come* esistenza celeste delle merci, mentre queste rappresentano la sua esistenza terrena. *D'altra parte i misteri del cristianesimo giovano moltissimo a demistificare i misteri dell'economia borghese e l'ideologia religiosa della* mediazione *e dell'*incarnazione *solleva il velo dell'ideologia economica borghese sulla mediazione della ricchezza fra il valore di scambio e il valore d'uso. Non solo — dunque — come Marx aveva affermato già ne* La miseria della filosofia *— il cristianesimo, nel momento in cui diventa autocritico, contribuisce alla comprensione obiettiva delle passate mitologie, ma — come affermerà anche nel* Capitale *—, come uno specchio rivelante ed insieme occultante, riflette ideologicamente, nei propri* misteri, *i* misteri *dell'alienazione della struttura socio-economica capitalistica da cui promana, e perciò stesso ne costituisce una* spia.

Certo, essendo generalmente la religione trasposizione nell'immaginazione *di storicamente specifici rapporti degli uomini fra loro e con la natura, essa è destinata a scomparire (e Marx lo ripeterà più ampiamente anche nel* Capitale*) allorché si giunge* al dominio effettivo su quelle forze *naturali e sociali al cui incontrollato ed irrazionale predominio essa deve fondamentalmente la propria origine. Se di essa qualche cosa è destinato a sopravvivere ciò è dovuto al salvataggio operato dall'eterna giovinezza di quelle opere d'arte che — come quelle della civiltà greca — costituendosi sul* terreno nutritivo *di una* mitologia *ne traspongono nella fantasia estetica qualche aspetto.*

(8) Cfr. E. Mandel op. cit. p. 114.

(9) Basterebbe il permanere, nel lessico del Marx maturo, del termine e della relativa problematica dell'*alienazione* per smontare tutta l'artificiosa interpretazione del *Pour Marx* di Louis Althusser che, come è noto, ricorre alla categoria di *rottura epistemologica* per distinguere un Marx *pre-marxiano* (grosso modo antecedente alla *Ideologia tedesca*) da un Marx *marxiano*. In realtà — testi alla mano — le opere di Marx non suggeriscono affatto l'idea di una catastrofica *rottura* fra il Marx cosidetto umanistico ed il Marx cosidetto economista, ma forniscono invece l'esempio della maturazione sufficientemente armonica di una tematica essenzialmente omogenea. Anche la trattazione del tema della religione può fornirne una testimonianza. (Sulle varie interpretazioni a proposito del tema dell'*alienazione* in Marx è utile leggere il cap. X della su citata opera di E. Mandel su *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*).

L'AUTOCRITICA DELLA TEOLOGIA E DELL'ECONOMIA BORGHESE

(...) L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta. L'economia borghese fornisce così la chiave per l'economia antica ecc. Ma non certamente al modo degli economisti, che cancellano tutte le differenze storiche e in tutte le forme di società vedono la società borghese. Si possono comprendere tributi, decime ecc., quando si conosce la rendita fondiaria. Ma non bisogna identificare questa con quelli. Poiché inoltre la stessa società borghese non è altro che una forma antagonistica dello sviluppo, certi rapporti delle forme sociali anteriori si possono rinvenire spesso in essa solo del tutto atrofizzati o travestiti, come per esempio la proprietà comunale. Se è quindi vero che le categorie dell'economia borghese sono valide anche per le altre forme di società, ciò va preso *cum grano salis*. Esse possono contenere quelle forme in modo sviluppato, atrofizzato, caricato ecc. e sempre con la differenza essenziale. La cosiddetta evoluzione storica si fonda in

generale sul fatto che l'ultima forma considera le precedenti come semplici gradini che portano a se stessa, e poiché è raramente, e solo in certe determinate condizioni, capace di criticare se stessa — non si fa qui parola naturalmente di quei tali periodi storici che appaiono a se stessi come epoche di decadenza —, le concepisce sempre unilateralmente. La religione cristiana è divenuta capace di contribuire alla comprensione obiettiva delle passata mitologie solo quando la sua autocritica fu in un certo grado, e per così dire *dunámei* (1), compiuta. Così l'economia borghese è giunta a intendere quella feudale, antica ed orientale, quando è cominciata l'autocritica della società borghese. Nella misura in cui l'economia borghese non si identifica semplicemente in modo mitologico con il passato, la sua critica delle (società) precedenti, specialmente di quella feudale, con cui essa ha avuto ancora da lottare direttamente, è stata simile alla critica del cristianesimo al mondo pagano, oppure alla critica del protestantesimo nei confronti del cattolicesimo (...).

(da Karl Marx *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, La nuova Italia 1968, pp. 33-34. D'ora in poi questa traduzione sarà citata come *Grundrisse*).

INCOMPATIBILITÀ DELLA MITOLOGIA CON LO SVILUPPO DELLA TECNOLOGIA

(...) È noto che la mitologia greca non fu soltanto l'arsenale ma anche il terreno nutritivo dell'arte greca. È possibile la concezione della natura e dei rapporti sociali che sta alla base della fantasia greca, e perciò dell'(arte) greca, con le filatrici automatiche, le ferrovie, le locomotive e il telegrafo? Che ne è di Vulcano a petto di Roberts e Co., di Giove di fronte al parafulmine, di Ermete di fronte al Crédit mobilier? Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione: essa scompare quindi allorché si giunge al dominio effettivo su quelle forze. Che cosa diventa la Fama di fronte a Printinghouse square? L'arte greca presuppone la mitologia greca, e cioè la natura e le forme sociali stesse già elaborate dalla fantasia popolare in maniera inconsapevolmente artistica. Questo è il suo materiale. Non una qualsiasi mitologia, cioè non una qualsiasi elaborazione inconsapevolmente artistica della natura (ivi compreso ogni elemento oggettivo e quindi anche la società). La mitologia egiziana non avrebbe mai potuto essere il terreno o la matrice dell'arte greca. Ma, in ogni caso, occorreva una mitologia. E, quindi, in nessun caso uno sviluppo sociale che escluda ogni rapporto mitologico con la natura,

(1) Il testo originale cita nella grafia greca antica.

ogni riferimento mitologizzante ad essa, e che quindi pretenda dall'artista una fantasia indipendente dalla mitologia (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. I, pp. 39-40)

IL DENARO È IL DIO DELLE MERCI

(...) Se perciò da un lato nel denaro, finché viene considerato per se stesso, forma e contenuto della ricchezza sono identici, dall'altro esso, in antitesi a tutte le altre merci, è rispetto a loro la forma generale della ricchezza, laddove la totalità di queste particolarità costituisce la sua sostanza. Se il denaro per la prima determinazione è la ricchezza stessa, per l'altra esso è il *rappresentante materiale universale della medesima.* Nel denaro stesso questa totalità esiste come compendio ideale delle merci. La ricchezza (valore di scambio tanto come totalità che come astrazione) a differenza di tutte le altre merci, esiste dunque come tale soltanto individualizzata nell'oro e nell'argento, come un singolo oggetto tangibile. Il denaro è perciò il dio tra le merci. Come singolo oggetto tangibile il denaro può essere perciò accidentalmente cercato, trovato, rubato, scoperto, e la ricchezza generale passare tangibilmente in possesso del singolo individuo. Dalla sua forma di schiavitù nella quale si presenta come semplice mezzo di circolazione, esso diventa improvvisamente sovrano e dio nel mondo delle merci. Esso rappresenta l'esistenza celeste delle merci, mentre queste rappresentano la sua esistenza terrena (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. I, p. 181)

IL CULTO DEL DENARO E IL SUO ASCETISMO

(...) Si vede come l'accumulazione dell'oro e dell'argento ricevesse il vero stimolo non appena fossero concepiti come rappresentanti materiali e forma generale della ricchezza. Il culto del denaro ha il suo ascetismo, le sue rinuncie, i suoi sacrifici — la frugalità e la parsimonia, il disprezzo per i piaceri mondani, temporali e fugaci; la caccia al tesoro *eterno* (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. I, pp. 195-196)

MEDIAZIONE TEOLOGICA E MEDIAZIONE ECONOMICA

(...) È importante notare che la ricchezza in quanto tale, ossia la ricchezza borghese, è sempre espressa alla massima potenza nel valore di scambio, ove essa è posta come *mediatore*, come mediazione degli

estremi rappresentati dal valore di scambio e dal valore d'uso. Questo termine medio si presenta sempre come rapporto *economico* completo, perché abbraccia gli opposti, e si presenta infine sempre come una potenza unilaterale superiore di fronte agli estremi stessi; perché il movimento o il rapporto di mediazione tra gli estremi che compare *all'origine*, prosegue dialetticamente in questa direzione necessaria: che esso si presenta come mediazione con se stesso, come il soggetto i cui momenti sono soltanto gli estremi, di cui esso nega la posizione autonoma iniziale per porsi, attraverso questa loro negazione stessa, come unico soggetto autonomo. Così nella sfera religiosa Cristo, il mediatore tra Dio e l'uomo — mero strumento di circolazione tra i due —, diventa la loro unità, uomo-Dio, e come tale diventa più importante di Dio; i santi diventano più importanti di Cristo; i pretonzoli più importanti dei santi (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse*, vol. I, p. 326)

DIO COME SISTEMA TRIBALE IDEALIZZATO

(...) Nell'ambito stesso del dispotismo orientale e nell'assenza di proprietà che giuridicamente sembra caratterizzarlo, in realtà esiste alla base questa proprietà tribale o comunitaria, prodotta per lo più mediante una combinazione di manifattura e agricoltura all'interno della piccola comunità, la quale in tal modo diviene assolutamente *self-sustaining* (autosufficiente) e contiene in sé tutte le condizioni della riproduzione e della produzione eccedente. Una parte del suo pluslavoro appartiene alla comunità superiore, che alla fine esiste come persona, e questo pluslavoro si manifesta sia sotto forma di tributi ecc., sia sotto forma di lavori collettivi a glorificazione dell'unità, e cioè in parte del despota reale, in parte del sistema tribale idealizzato, ossia del dio (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse*, La Nuova Italia 1970, vol. II, pp. 97-98)

DIPENDENZA DELLA RELIGIONE DALLE STRUTTURE PRODUTTIVE

(...) Tutte le forme di società finora esistite sono crollate in presenza dello sviluppo della ricchezza — o, che è la stessa cosa, — delle forze produttive sociali. È per questo motivo che presso gli antichi, che avevano questa consapevolezza, la ricchezza viene denunciata direttamente come elemento di disgregazione della comunità. L'ordinamento feudale da parte sua crollò in presenza della industria cittadina, del commercio, dell'agricoltura moderna (e persino di singole invenzioni, come

la polvere da sparo e la stampa). Con lo sviluppo della ricchezza — e perciò di nuove forze e di più estese relazioni tra gli individui — si dissolsero le condizioni economiche su cui poggiava la comunità, i rapporti politici dei diversi elementi della comunità che ad essa corrispondevano: la religione, in cui essa veniva idealizzata (e l'una e l'altra poggiavano a loro volta su un determinato rapporto con la natura, nella quale ogni forza produttiva si risolve): il carattere, il modo di pensare ecc. degli individui. *Lo sviluppo della scienza* — ossia della forma più solida della ricchezza, al tempo stesso prodotto e produttrice della stessa — era sufficiente, da *solo*, a dissolvere questa comunità. Ma lo *sviluppo della scienza*, di questa ricchezza ideale e pratica ad un tempo, non è che uno dei lati, una delle forme, in cui si manifesta lo *sviluppo delle forze produttive umane*, ossia della ricchezza. Dal punto di vista *ideale* la dissoluzione di una determinata forma di coscienza era sufficiente ad uccidere un'intera epoca. Nella realtà, questo limite della coscienza corrisponde ad un *determinato grado di sviluppo delle forze produttive materiali* e perciò della ricchezza. Naturalmente non si ebbe soltanto uno sviluppo sulla vecchia base, ma uno *sviluppo di questa base stessa.* Il più alto sviluppo di questa base stessa (la sua fioritura; ma si tratta pur sempre di *questa* base, di *questa* pianta che fiorisce; ed è per questo che appassisce *dopo* la fioritura e come conseguenza della fioritura) è il punto in cui essa si è elaborata nella forma in cui è compatibile con il *più alto sviluppo delle forze produttive*, e per ciò stesso con il più ricco sviluppo degli individui. Non appena questo punto è raggiunto, l'ulteriore sviluppo si presenta come decadenza, e il nuovo sviluppo comincia da una base nuova. Noi abbiamo visto precedentemente che la proprietà delle condizioni di produzione si identificava con una limitata, determinata forma della comunità; quindi dell'individuo nelle qualità — qualità limitate e limitato sviluppo delle sue forze produttive — atte a costituire tale comunità. Questo stesso presupposto a sua volta era il risultato di un limitato livello di sviluppo storico delle forze produttive; cioè, sia della ricchezza sia del modo di crearla. Lo scopo della comunità, dell'individuo — quale condizione della produzione — era la *riproduzione* di queste determinate *condizioni di produzione* e degli individui sia isolati, sia nelle loro ramificazioni e relazioni sociali — in quanto supporti viventi di queste condizioni. Il capitale attua la *produzione della ricchezza* stessa, e perciò lo sviluppo universale delle forze produttive, la rivoluzione permanente delle sue premesse esistenti, come presupposto della sua riproduzione. Il valore non esclude nessun valore d'uso; e perciò non include nessun particolare genere di consumo ecc., di relazioni ecc., come condizione assoluta; e parimenti ogni grado di sviluppo delle forze produttive sociali, delle relazioni, del sapere ecc. non sono altro, per esso, che uno ostacolo che esso si sforza di sormon-

tare. Persino il suo presupposto — il valore — è posto come prodotto, non come presupposto superiore aleggiante al di sopra della produzione. L'ostacolo del *capitale* sta nel fatto che tutto questo sviluppo procede per antitesi, e l'elaborazione delle forze produttive, della ricchezza generale ecc., della scienza ecc., si presenta come *alienazione* dello stesso individuo che le elabora; questi cioè si riferisce alle condizioni da lui elaborate non come a quelle della *propria* ricchezza, bensì della *ricchezza altrui* e della propria povertà. Questa stessa forma antitetica è però transitoria e produce le condizioni reali della sua stessa soppressione. Il risultato è: lo sviluppo tendenzialmente e *dunámei* (1) universale delle forze produttive — della ricchezza in generale — come base, e anche l'universalità delle relazioni e quindi il mercato mondiale, come base. La base come possibilità di sviluppo universale dell'individuo, e lo sviluppo universale dell'individuo, e lo sviluppo reale degli individui a partire da questa base, come permanente soppressione del loro ostacolo, che essi sanno essere un ostacolo, non un *limite sacro*. L'universalità dell'individuo non come universalità pensata o immaginata, ma universalità delle sue relazioni reali e ideali. E quindi, anche, comprensione della sua stessa storia come *processo*, e scienza della natura (che si risolve altresì in potere pratico su di essa) come suo corpo reale. Il processo di sviluppo stesso posto e saputo come suo presupposto. Ma per questo è necessario anzitutto che il pieno sviluppo delle forze produttive sia diventato una *condizione della produzione*; non che determinate *condizioni di produzione* siano poste come limite dello sviluppo delle forze produttive (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. II, pp. 182-185)

IL DENARO DISSACRA LA RELIGIONE

(...) Se il denaro è l'*equivalente generale*, il potere di acquisto generale, tutto si può comprare, tutto si può trasformare in denaro. Ma può essere trasformato in denaro solo in quanto viene alienato, in quanto il possessore se ne priva. Ogni cosa dunque è alienabile, o indifferente per l'individuo, esterna a lui. I cosiddetti *possessi inalienabili, eterni*, e i corrispondenti rapporti di proprietà fissi, immobili, crollano dunque quando compare il denaro. Inoltre, poiché il denaro esiste come tale soltanto nella circolazione, e a sua volta si scambia con godimenti ecc. — con valori, i quali in fondo possono risolversi tutti in godimenti puramente individuali —, ogni cosa ha valore solo nella misura in cui esiste per l'individuo. Il valore autonomo delle cose, al di fuori di quello che consiste semplicemente nel loro essere per un altro, nella

(1) Il testo originale cita nella grafia greca antica.

loro relatività, nella loro scambiabilità, il valore assoluto di tutte le cose e di tutti i rapporti viene con ciò dissolto. Tutto viene sacrificato al godimento egoistico. Giacché, come tutto si può alienare per denaro, tutto si può però anche acquistare col denaro. Tutto si può avere per « denaro contante », che esistendo esso stesso come qualcosa di esterno può essere preso con la frode, la violenza ecc. Dunque tutto può essere appropriato da parte di tutti, e dipende dal caso che cosa l'individuo può appropriarsi oppure no, dal momento che ciò dipende dal denaro che è in suo possesso. Con ciò l'individuo in sé è posto come signore di tutte le cose. Non esistono valori assoluti, dal momento che il valore in quanto tale è relativo al denaro. Non esiste nulla che non possa essere alienato per denaro. Le *res sacrae* e *religiosae*, che possono essere *in nullius bonis* (1), *nec aestimationem recipere, nec obligari alienarique posse*, che sono esenti dal *commercio hominum*, non esistono dinanzi al denaro —, così come tutti sono uguali dinanzi a Dio. È bello vedere la Chiesa romana nel Medioevo farsi la propagandista principale del denaro (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. II, pp. 585-586)

L'IDEOLOGIA TEOLOGICA DEL LAVORO

(...) La misura del lavoro è il tempo. Solo perché i prodotti *sono* lavoro, essi possono essere misurati mediante la misura del lavoro, mediante il tempo di lavoro, o la quantità di lavoro in essi consumato. La negazione del riposo, in quanto mera negazione, sacrificio ascetico, non crea nulla. *Uno può macerarsi, martoriarsi ecc. tutto il giorno, come i monaci ecc., e questa quantità di sacrificio che egli fa non cava un ragno dal buco.* Il prezzo *naturale* delle cose non sta nel sacrificio che si fa per ottenerle. Ciò fa pensare piuttosto alla concezione non-industriale che vuole acquistar ricchezza facendo sacrifici agli dei. Oltre al sacrificio deve esserci qualcos'altro. Ciò che viene chiamato sacrificio di riposo, può anche essere chiamato sacrificio di pigrizia, di illibertà, di infelicità, ossia negazione di una condizione negativa. A. Smith considera il lavoro sotto un profilo psicologico, in relazione alla gioia o alla infelicità che arreca all'individuo. Ma fuori di questa relazione *affettiva* con la sua attività, esso è pur qualcos'altro — in primo luogo per altri, giacché il mero sacrificio di A non gioverebbe affatto a B; in secondo luogo è un determinato rapporto dell'individuo stesso con la cosa che egli elabora, e con le proprie disposizioni naturali al lavoro. Esso è un'attività *positiva, creativa* (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. II, p. 281)

(1) Cfr. *Institutiones*. D. Justiniani. Editio Sterotypa Herhan, Parisiis 1815, p. 46. Ignota invece la fonte per la frase *nec... hominum*.

L'IDEOLOGIA BIBLICA DEL LAVORO

(...) Lavorerai col sudore della tua fronte! fu la maledizione che Jehova scagliò ad Adamo. E così, come maledizione, A. Smith considera il lavoro. Il « riposo » figura come lo stato adeguato, che si identifica con la « libertà » e la « felicità ». Il pensiero che l'individuo « nel suo normale stato di salute, attività, abilità e destrezza » abbia anche bisogno di una normale porzione di lavoro, e di eliminare il riposo, sembra non sfiorare nemmeno la mente di A. Smith. Senza dubbio la misura del lavoro si presenta come un dato esterno, che riguarda lo scopo da raggiungere e gli ostacoli che per raggiungerlo debbono essere superati mediante il lavoro. Ma che questo dover superare ostacoli sia in sé una manifestazione di libertà — e che inoltre gli scopi esterni vengano sfrondati dalla parvenza della pura necessità naturale esterna, e siano posti come scopi che l'individuo stesso pone — ossia come realizzazione di sé, oggettivazione del soggetto, e perciò come libertà reale, la cui azione è appunto il lavoro: questo, A. Smith lo sospetta tanto meno. Senza dubbio egli ha ragione nel fatto che nelle forme storiche del lavoro, quale lavoro schiavistico, lavoro servile e lavoro salariato, il lavoro si presenti sempre come qualcosa di repellente, sempre come *lavoro coercitivo esterno*, di fronte a cui il non-lavoro si presenta come « libertà » e « felicità ». Si tratta di due cose: di questo lavoro antitetico; e, connesso con questo, del lavoro che ancora non si è create le condizioni, soggettive e oggettive (o anche, rispetto alla condizione della pastorizia ecc., che esso ha perduto), affinché il lavoro sia lavoro attraente, autorealizzazione dell'individuo, il che non significa affatto che sia un puro spasso, un puro divertimento, secondo la concezione ingenua e abbastanza frivola di Fourier. Un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è al tempo stesso la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia. Il lavoro di produzione materiale può acquistare questo carattere solamente 1) se è posto il suo carattere sociale, 2) se è di carattere scientifico, e al tempo stesso è lavoro universale, se è sforzo dell'uomo non come forza naturale appositamente addestrata, bensì come soggetto che nel processo di produzione non si presenta in forma meramente naturale, primitiva, ma come attività regolatrice di tutte le forze naturali. Del resto A. Smith pensa soltanto agli schiavi del capitale (...).

(Da Karl Marx *Grundrisse* cit., vol. II, pp. 277-279)

XIV

PER LA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA

(1859)

XIV

PER LA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA
(1859)

Come scrive Maurice Dobb [1], « Per la critica dell'economia politica *fu pubblicato per la prima volta, in tedesco, nel 1859, otto anni prima della pubblicazione del primo libro del* Capitale. *Come tale si può considerare un prologo, o si potrebbe forse dire, meglio, un'*ouverture, *rispetto all'opera principale. (Nella Prefazione alla prima edizione del primo libro del* Capitale, *si parla del* Capitale *come della "continuazione" della* Critica *del 1859.) Invece il manoscritto più breve, conosciuto con il titolo di* Introduzione a "Per la critica dell'economia politica", *non venne mai pubblicato mentre Marx era in vita. Accantonato dallo stesso Marx che lo giudicava una "anticipazione di risultati ancora da dimostrare", e rinvenuto (in forma di "schizzo frammentario" datato 23 agosto 1857), dopo la sua morte tra le sue carte, questo breve scritto venne decifrato e pubblicato da Karl Kautsky sulla rivista* Neue Zeit, *nel numero del marzo 1903. (...) Se è esatto in generale considerare la* Critica *come una anticipazione del* Capitale, *tuttavia bisogna sottolineare che essa, piuttosto che i* motivi *centrali del* Capitale, *ne prefigurò le battute iniziali. La* Critica *stessa era chiaramente la condensazione di un altro voluminoso manoscritto (o gruppo di manoscritti) del 1857-58, conosciuto con il titolo di* Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohenturf)*; a sua volta, quest'ultimo riassumeva e sviluppava i temi accennati nei* Manoscritti economico-filosofici del 1844. *Da un certo punto di vista la* Critica *ha soprattutto un valore metodologico. Questa affermazione non toglie nulla all'interesse e all'importanza dell'opera, considerata per se stessa o come introduzione all'opera principale di Marx. Al contrario, l'accentuazione della preminenza della produzione, e specialmente dei rapporti sociali di produzione (compresa l'appropriazione o proprietà dei mezzi di produzione), mette chiaramente in evi-*

(1) Cfr. K. Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1969, Introduzione di Maurice Dobb, pp. VII-VIII.

denza l'angolazione fondamentalmente storica dell'impostazione della sua opera. La prospettiva storica, da cui egli analizza la nascente società "borghese" (o capitalistica) del suo tempo, determina contemporaneamente l'interesse peculiare e l'importanza della sua teoria economica... ».

« ... La Critica comincia dalla questione delle merci e della produzione di merce, e dalla questione, a quella connessa, del denaro come misura universale del valore e mezzo di scambio; l'impostazione è simile a quella che troviamo nei primi capitoli del primo libro del Capitale. Ma ora l'interesse verte sulla spiegazione dello scambio in termini di produzione e sulla descrizione dei rapporti di scambio, compresi i rapporti monetari, considerati essenzialmente in quanto relazione tra uomini come produttori, ossia tra lavori umani. Questo è, di fatto, l'interesse determinante per Marx, prescindendo dal quale non potrebbe essere completamente compresa la sua ricerca nel Capitale e la funzione della sua teoria del valore. I rapporti di scambio o "rappresentazioni" di mercato possono essere spiegati, e i "feticci" o "mistificazioni" a cui essi sono stati sottoposti possono essere abbattuti, soltanto se siano considerati come l'espressione di quelle più fondamentali relazioni alla base della società del lavoro in quanto attività sociale par excellence e della divisione sociale del lavoro. Così l'aspetto caratteristico del lavoro (in quanto base del valore di scambio) e del prezzo "è infine che il rapporto sociale delle persone si rappresenta per così dire rovesciato, cioè come rapporto sociale delle cose", e "il rapporto delle merci quali valori di scambio è piuttosto un rapporto tra le persone e la loro reciproca attività produttiva... Il valore di scambio delle merci essendo infatti null'altro che il rapporto reciproco fra i lavori dei singoli individui..." » (2).

« Si può in effetti affermare che la teoria marxiana del valore rappresenta qualcosa di più di una semplice teoria del valore, come viene generalmente concepita; essa non soltanto ha la funzione di spiegare il valore di scambio o i prezzi in senso quantitativo, ma anche di evidenziare la base storico-sociale nel processo lavorativo di una società fondata sullo scambio o produzione di merce, con la stessa forza-lavoro ridotta al ruolo di merce » (3).

« Tenendo conto perciò del posto occupato nel pensiero di Marx da questo concetto del lavoro e del processo lavorativo, come chiave dell'interpretazione della storia dell'umanità, si arriva a comprendere facilmente la posizione decisiva che la teoria del valore-lavoro assume nel suo sistema di analisi economica » (4).

« L'importanza che Marx attribuiva alla distinzione tra lavoro e forza-lavoro consiste precisamente nel fatto che essa gli consentiva di dimostrare come ci possano essere ineguaglianze e non-equivalenze nello "scambio equivalente" ovvero lo sfruttamento e l'appropriazione di ciò che è stato fatto dai produttori secondo i presupposti della teoria del valore (dimostrando insomma come "i profitti provengono dal fatto che le merci si vendono ai loro valori"). La forza-lavoro, trasformata in una merce dal processo storico che ha determinato il sorgere di un proletariato, e da quel momento in poi comprata e venduta liberamente sul mercato, è valutata come qualsiasi altra merce, in base al tempo di lavoro necessario alla sua produzione (o riproduzione) » (5).

« Il capitalista, che ha comprato la forza-lavoro sul mercato, ne fa uso nel processo lavorativo che egli controlla per fabbricare un certo prodotto (proprio per questo motivo Marx afferma nei Grundrisse: "lo scambio tra lavoro e capitale è già formalmente diverso da un punto di vista formale dallo scambio normale, si tratta di due differenti processi"). Nell'industria moderna il valore di quel prodotto è maggiore del valore della forza-lavoro in questione; ed è questo che fa della forza-lavoro una cosa a sé nell'ambito delle merci, ossia la capacità di produrre plusvalore quando viene impiegata. Invertendo il rapporto si può anche affermare che soltanto una parte del lavoro di una giornata (di una settimana o di un anno) è necessaria per reintegrare la forza-lavoro impiegata in quel determinato periodo lavorativo. In generale questo concetto può essere espresso affermando che la sostanziale proporzione di sfruttamento (o saggio di plusvalore) dipende dalla quantità relativa di forza-lavoro complessiva che è necessaria per produrre i mezzi di sussistenza per questa stessa forza lavoro » (6).

« Più di metà della Critica verte sull'analisi del denaro, denaro in quanto misura di valore, ovvero unità di misura, e in quanto mezzo di scambio; gran parte di essa riguarda certi aspetti delle teorie economiche del XVIII e XIX secolo che ancora avevano importanza ed esercitavano una certa influenza sui contemporanei. Adam Smith aveva solo recentemente polemizzato con i miti di quella che egli chiamava la scuola mercantilistica e che faceva dell'oro e dell'argento i soli strumenti della politica nazionale nei confronti del commercio estero. Nel decennio in cui Marx scrisse cominciarono a emergere le prime conseguenze della scoperta dell'oro della California e dell'Australia; sembrò che tale scoperta (per usare le parole di Marx nella Prefazione) aprisse una "nuova fase di sviluppo" della società borghese. Per il lettore di oggi tali teorie presentano indubbiamente un minore interesse; tuttavia sia queste teorie che la critica che ne fece Marx conservano ancora oggi il loro valore e presentano tuttora un interesse per la storia critica del pensiero economico. Nel corso dell'analisi dei "due cicli distinti" di cui si compone

(2) Cfr. idem, pp. XI-XII.
(3) Cfr. idem, p. XIII.
(4) Cfr. ibidem.
(5) Cfr. idem, p. XVI.
(6) Cfr. idem, p. XVII.

il "processo di circolazione", abbiamo la risposta di Marx alla così detta "legge di Say"; questa legge, che era stata al centro delle discussioni e delle polemiche economiche dei tre decenni precedenti, negava la possibilità di una generale sovrapproduzione. In questo contesto Marx mette in risalto l'uso del denaro ai fini della "tesaurizzazione" — ossia come riserva di valore — e la sua influenza potenzialmente dirompente sulla circolazione delle merci e quindi sulla produzione — concezione questa che pure ha qualche accento di modernità. Qui Ricardo e la sua scuola sono criticati in quanto sostenitori della teoria quantitativa del denaro: una concezione che era destinata a dominare per più di un secolo nella veste di teoria causale. Si osserverà che qui essa è criticata proprio in questa forma. Alla luce di un rinnovato criticismo (in realtà in anticipo su di esso) possono essere sottolineate le affermazioni di Marx riguardo al fatto che "la teoria del denaro" di Ricardo era sommamente conveniente, in quanto essa faceva apparire come giudizio di connessione causale ciò che in realtà era solo una tautologia » ([7]).

È proprio in alcune delle pagine dedicate all'analisi del denaro che ritorna, in quest'opera, il tema della religione. Si evidenzia in esse — proprio mediante gli stessi termini usati da Marx — che la teologia cristiana, coi suoi paradigmi, è utile ad esplicare i paradigmi dell'oro e della sua circolazione.

I misteri *cristiani adombrano e svelano i* misteri *dell'economia borghese. Si può, per esempio, affermare che l'oro è* incarnazione *diretta del lavoro in generale: come Cristo — mediante la* Mensch-werdung *(incarnazione) — incarnava in un individuo l'astratta nozione universale della divinità monoteistica, così l'oro è* la ricchezza generale come individuo. *Come Cristo era mediatore fra dio e uomo, il denaro è* la figura di mediatore della circolazione. *Ed anche il denaro — come Cristo — ha una sua* passione: ha sofferto danni di ogni genere, è stato circonciso *etc., ma da questa* passione *risorge come Cristo — per diventare* dio delle merci. *D'altra parte, così come fra gli esemplari della* imitatio Christi *il cristianesimo ascetico annovera la figura dello* stilita, *anche la religione borghese dell'oro mostra, nel tesaurizzatore, il* santo asceta *che, rinunciando a tutti i piaceri, si isola* sulla sommità della colonna metallica *del denaro. Si tratta di una religione veramente diabolica, che dialetticamente fa emergere nello* stesso *l'*altro da sé, *come nel caso dell'avaro, che apprezza* la merce nella sua forma sempre suscettibile di circolazione e perciò la sottrae alla circolazione. *E si tratta, tra l'altro, di una religione che travolge i tradizionali rapporti morali e religiosi fra gli uomini, mutando il* credente *in* creditore *e facendogli concepire* non se stesso, bensì il suo prossimo, come esistenza di una determinata somma di danaro. *Il rapporto fra gli uomini — nella religione capitalistica dell'oro — non è più*

([7]) Cfr. idem, pp. XVII-XVIII.

mediato dalla religione o dalla morale ma da quella giurisprudenza *borghese che considera l'uomo non per quel che è ma per il denaro che ha. Neppure la religione del denaro si sottrae, infine, alla diaspora in* confessioni *diverse, poiché, vi è un* point d'honneur protestante dell'economia borghese *che mal penetra i* misteri della circolazione monetaria e il dato di fatto cattolico che oro e argento si contrappongono alle altre merci profane come incarnazione diretta del lavoro sociale.

Un rilievo eccezionale ha pure quella pagina della Introduzione *a* Per la critica dell'economia politica *in cui la concezione dell'uomo marxiano risulta radicalmente diversa da quella tradizionalmente religiosa. La nozione dell'uomo come* animale dialetticamente e necessariamente inserito nella collettività *(Zoòn politicòn) — traduzione nella problematica del Marx maturo delle esigenze che il Marx giovane adombrava nella nozione di* Gattungs-wesen *— è poco compatibile con quella biblico-cristiana che vedeva nel soggetto (anima) una sostanza autonoma, un atomo, una monade. L'uomo di Marx si differenzia radicalmente dall'*Adamo *della Bibbia, dal* noumenon *kantiano e dal* Robinson *dell'economia borghese, in quanto ciò che* alla radice *costituisce quest'uomo è il suo legame dialettico con* l'altro *(società e natura) in una situazione storicamente* specifica. *Si tratta di un radicamento nel materialismo storico di quella concezione hegeliana della* duplicazione dell'autocoscienza *(cfr.* Fenomenologia dello Spirito ([8])*) che — sia pure nella mistificazione idealistica — già si presentava come una decisa rottura con la tradizione cristiano-leibniziano-kantiana dell'uomo* sostanziale. *Quest'uomo di Marx,* storicamente specifico *e necessariamente in dialettica teoricamente e praticamente con la propria collettività, non può rientrare nell'orizzonte dell'uomo* sopra-storico *e dei suoi* eterni problemi *quali lo concepivano le metafisiche ed il cristianesimo tradizionali* ([9]). *Non ha nulla da dividere né con l'*uomo-anima *del cristianesimo né con l'*uomo-individuo *dell'ideologia borghese.*

L'IMITATIO CHRISTI DELL'ORO

... Consideriamo ora per un momento la merce in riposo oro, la quale è denaro, nel suo rapporto con le altre merci. Tutte le merci rappresentano nei loro prezzi una determinata somma d'oro, sono dunque soltanto oro rappresentato o denaro rappresentato, sono *rappresentanti dell'oro*, come, viceversa, nel segno di valore il denaro era apparso come semplice rappresentante dei prezzi delle merci. Siccome in tal modo tutte

([8]) Su questa pagina cfr. J. Hyppolite *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 1, Parigi, Aubier 1946, pp. 137-208. Cfr. anche L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, La Goliardica 1969 (II ed.), p. 115 ss.

([9]) Su tutta questa problematica cfr. G. Della Volpe *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti 1962.

le merci sono soltanto denaro rappresentato, il denaro è l'unica merce reale. In contrapposizione a tutte le merci che sono soltanto una rappresentazione dell'esistenza autonoma del valore di scambio, del lavoro sociale in generale, della ricchezza astratta, l'oro è l'*esistenza materiale della ricchezza astratta.* Dal lato del valore d'uso ogni merce esprime solo un elemento della ricchezza materiale mediante la sua relazione con un particolare bisogno, esprime un lato puramente isolato della ricchezza. Ma il denaro soddisfa ogni bisogno in quanto è direttamente trasformabile nell'oggetto di ogni bisogno. Il suo valore d'uso è realizzato nella serie infinita dei valori d'uso che costituiscono il suo equivalente. Nella sua solida corporeità metallica contiene ripiegata ogni ricchezza materiale che nel mondo delle merci è dispiegata. Se dunque le merci nei loro prezzi rappresentano l'equivalente generale ossia la ricchezza astratta, l'oro, l'oro rappresenta nel suo valore d'uso i valori d'uso di tutte le merci. L'oro è *perciò il rappresentante materiale della ricchezza materiale.* È il « *précis de toutes choses* » (Boisguillebert), è il compendio della ricchezza sociale. Ed è allo stesso tempo, quanto alla forma, l'incarnazione diretta del lavoro generale e, quanto al contenuto, la quintessenza di tutti i lavori reali. È la ricchezza generale come individuo. Nella sua figura di mediatore della circolazione, l'oro ha sofferto danni di ogni genere, è stato circonciso e perfino appiattito a pezzo di carta meramente simbolico. Come denaro si vede restituito il suo splendore aureo. Da servo diventa padrone. Da semplice manovale diventa dio delle merci...

(Da Karl Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, pp. 108-109)

MARTIRIO ED ASCETISMO DELL'ORO

... L'oro e l'argento sono denaro non per effetto di una attività qualsiasi dell'individuo che li accumula, bensì come cristalli del processo di circolazione che ha luogo senza il suo intervento. L'individuo non ha da fare null'altro che metterli da parte e accumulare peso su peso, attività del tutto priva di contenuto la quale, applicava a tutte le altre merci, svaluterebbe queste ultime. Il nostro tesaurizzatore appare come martire del valore di scambio, come santo asceta sulla sommità della colonna metallica. A lui sta a cuore solo la ricchezza nella sua forma sociale, e perciò la sotterra sottraendola alla società. Egli esige la merce nella sua forma sempre suscettibile di circolazione, e perciò la sottrae alla circolazione. Egli va in estasi pel valore di scambio, e perciò non scambia nulla. La forma fluida della ricchezza e il suo petrificato, l'elisir di vita e la pietra filosofale, turbinano in una folle, spettrale ridda alchimistica. Nella sua immaginaria smania di piacere illimitato egli rinuncia a tutti i piaceri. Siccome egli vuole soddisfare tutti i bisogni sociali, soddisfa a mala pena il naturale bisogno corporale. Fissando la ricchezza nella sua corporeità metallica, la fa evaporare fino a ridurla a semplice chimera...

(Da Karl Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, pp. 116-117)

MUTAMENTO DIALETTICO DEL CREDENTE IN CREDITORE

... osserveremo, con riferimento alla figura trasformata in cui entrambi i processi D-M e M-D qui si presentano, che la differenza puramente intenzionale tra compera e vendita, come appare immediatamente nella circolazione, diventa ora differenza reale pel fatto che nell'una delle forme è presente solo la merce e nell'altra solo il denaro, in entrambe le forme però soltanto l'estremo da cui parte l'iniziativa. Inoltre entrambe le forme hanno in comune che in tutte e due l'uno degli equivalenti è presente solo nella volontà comune del compratore e del venditore, volontà che vincola entrambi e acquisisce determinate forme legali. Venditore e compratore diventano creditore e debitore. Se il possessore di merce, come custode del tesoro recitava una parte piuttosto buffa, ora egli diventa terrificante in quanto concepisce non se stesso, bensì il suo prossimo, come esistenza di una determinata somma di denaro e rende martire del valore di scambio, non se stesso, bensì il prossimo. Da credente diventa creditore, dalla religione precipita nella giurisprudenza...

(Da Karl Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 123)

FORME CATTOLICHE E FORME PROTESTANTI DELL'ECONOMIA BORGHESE

(...) A tutti gli stadi del processo di produzione borghese, in cui la ricchezza assume la forma elementare di merce, il valore di scambio assume la forma elementare di denaro, e in tutte le fasi del processo di produzione la ricchezza ricade sempre di bel nuovo per un momento nella forma elementare generale di merce. Anche nell'economia borghese più sviluppata, le funzioni specifiche dell'oro e dell'argento come denaro, a differenza della loro funzione di mezzo di circolazione e in opposizione a tutte le altre merci, non sono superate, bensì semplicemente limitate, e il sistema monetario e mercantilistico mantengono quindi la ragione che avevano. Il dato di fatto cattolico che oro e argento si contrappongono alle altre merci profane come incarnazione diretta del lavoro sociale, dunque come esistenza della ricchezza astratta, lede naturalmente il *point d'honneur* protestante dell'economia borghese, e per timore dei pregiudizi del sistema monetario per molto tempo essa si è privata del giudizio sui fenomeni della circolazione monetaria (...).

(Da Karl Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, pp. 141-142)

IDEOLOGICITÀ DELL'INDIVIDUALISMO

Il nostro tema è anzitutto la *produzione materiale*. Il punto di partenza è costituito naturalmente dagli individui che producono in società, vale a dire dalla produzione degli individui socialmente determinata. Il singolo ed isolato cacciatore e pescatore con cui cominciano Smith e Ricardo appartengono alle invenzioni prive di fantasia del XVIII secolo. Robinsonate che non esprimono affatto, come pretendono gli storici della civiltà, semplicemente una reazione alle eccessive raffinatezze e un ritorno a una malintesa vita naturale. Così come non poggia su un siffatto naturalismo il *contrat social* di Rousseau che mette in rapporto e in collegamento mediante un patto, soggetti per natura indipendenti. Questo è solo l'apparenza, e precisamente l'apparenza estetica delle piccole e grandi robinsonate. In realtà si tratta piuttosto dell'anticipazione della « società borghese », che si preparava dal XVI secolo e che nel XVIII ha compiuto passi da gigante verso la sua maturità.

In questa società della libera concorrenza il singolo appare sciolto dai legami naturali ecc., che nelle epoche storiche precedenti ne fanno un elemento appartenente ad un agglomerato umano, determinato e circoscritto. Agli occhi dei profeti del XVIII secolo, sulle cui spalle poggiano ancora interamente Smith e Ricardo, questo individuo del XVIII secolo — che è il prodotto, da un lato, della dissoluzione delle forme sociali feudali e, dall'altro, delle nuove forze produttive sviluppatesi a partire dal XVI secolo — appare come un ideale la cui *esistenza appartiene al passato*. Non come un risultato storico, ma come il punto di partenza della storia. Come individuo conforme a natura esso non è infatti, secondo la loro concezione della natura umana, originato storicamente ma posto dalla natura stessa. Questa illusione è stata finora propria di ogni nuova epoca. Steuart che, sotto molti punti di vista, essendo aristocratico e in contrasto col XVIII secolo, sta più sul terreno storico, ha evitato questa ingenuità. Quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l'individuo — e quindi anche l'individuo che produce — ci appare non autonomo, parte di un insieme più grande: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia, e nella famiglia sviluppatasi a tribù; in seguito nella comunità nelle sue diverse forme, come essa è sorta dal contrasto e dalla mescolanza delle tribù. Solo nel XVIII secolo, nella « società borghese », le diverse forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro strumento per i suoi fini privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che genera questo modo di vedere, il modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali (generali da questo punto di vista) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale uno *zoòn politicòn* non soltanto un animale sociale, ma un animale che solo nella società riesce ad isolarsi. La produzione ad opera dell'individuo isolato al di fuori della società — una rarità che può capitare a un uomo civile sbattuto per caso in una contrada selvaggia, il quale già possiede in sé potenzialmente le forze della società — è un non senso come lo sviluppo di una lingua senz'individui che vivano *insieme* e parlino tra loro. Inutile fermarsi su questo più a lungo. Il punto non sarebbe neppure da toccare se questa insulsaggine che aveva un senso e una ragione per gli uomini del XVIII secolo, non fosse stata reintrodotta seriamente nella più moderna economia da Bastiat, Carey, Proudhon ecc. A Proudhon tra l'altro conviene naturalmente spiegare l'origine di un rapporto economico, di cui egli non conosce la genesi storica, da filosofo della storia mitologizzando che a Adamo o Prometeo sia spuntata in testa l'idea bella e fatta ed essa sia stata poi applicata ecc. Niente è più noioso ed arido del *locus communis* che si mette a fantasticare...

(Da Karl Marx *Per la critica dell'economia politica. Introduzione*, Editori Riuniti 1957, *Appendice*, pp. 171-172)

XV

STORIA DELLE TEORIE ECONOMICHE

(1862-1863)

XV

STORIA DELLE TEORIE ECONOMICHE
(1862-1963)

Nella prefazione *alla prima edizione del* primo libro *del* Capitale *Marx prevedeva di completare il piano di quell'opera con la pubblicazione di un* quarto libro *che avrebbe preso in considerazione la « storia della teoria ». La morte non gli permise di mettere in opera quel progetto. I materiali sui quali avrebbe dovuto basarsi l'elaborazione del* quarto libro — *un misto di appunti in tedesco, inglese e francese e di abbondantissime citazioni — erano contenuti in un manoscritto che riguarda (come scrive Engels nella* prefazione *al* secondo libro — *postumo — del* Capitale*) « una storia critica particolareggiata del nocciolo dell'economia politica, della teoria del plusvalore, e sviluppa accanto a ciò, in polemica opposizione con i predecessori, la maggior parte dei punti più tardi esaminati in maniera particolare e in logica concatenazione nel manoscritto per i Libri II e III »* [1]. *Quegli appunti risalivano — almeno in parte — al 1861-1863 e quindi* precedevano *la trattazione dei temi analoghi svolti nei manoscritti dei Libri II e III del* Capitale. *Come osserva Maurice Dobb* [2], *« quello che probabilmente era stato in origine progettato come un* excursus *storico rispetto all'analisi teoretica del plusvalore, si era sviluppato fino a diventare un ampio manoscritto che riempie circa quindici quaderni. Engels si era proposto di completarlo per la pubblicazione, come aveva fatto per i manoscritti dei volumi secondo e terzo. Ma un anno dopo la pubblicazione (nel 1894) dell'ultimo volume Engels morì, lasciando incompiuto il suo lavoro sull'ultima parte del manoscritto. Il compito di curare l'edizione di questa parte toccò quindi a Karl Kautsky, il quale la pubblicò in tre volumi tra il 1905 e il 1910, col titolo* Teorie del plusvalore ».

La prima edizione italiana completa — dopo quella parziale *dei primi*

---

(1) Cfr. K. Marx *Il Capitale*, Editori Riuniti 1965, libro II, p. 10.

(2) Cfr. K. Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1954, vol. I, Introduzione, pp. IX-X.

del secolo [3] *— è quella Einaudi* [4]*, che si rifà all'edizione di Kautsky, il quale, com'è noto, rielaborò e tagliò notevolmente i manoscritti marxiani, eliminando anche « certe crudezze quando potevo supporre che Marx stesso non le avrebbe pubblicate (per esempio il titolo di cane, canaglia, cacasenno, dato a singoli economisti, quello di* merda dello Stato *agli impiegati statali e simili) »* [5].

L'inedito marxiano è assai pregevole perché — come scrive il Dobb [6] *— « si trovano qui in molti punti elaborate e completate delle teorie che sono sviluppate negli altri volumi del Capitale »: quelle che riguardano, per esempio, la* formazione di un saggio medio di profitto, *la teoria della* rendita assoluta, *le tesi sulla* accumulazione del capitale *e sulle* crisi *economiche. Si tratta poi di una inestimabile « delucidazione delle teorie di Marx attraverso una analisi critica delle teorie di altri economisti »* [7]*, in particolare di Smith e di Ricardo. « Egli loda Adam Smith perché "ha riconosciuto la vera origine del plusvalore" nel pluslavoro e rende omaggio al suo "genio" e alla sua "visione penetrante". A proposito di Ricardo, egli parla del suo "grande significato storico" per la scienza e dell'"alto godimento teoretico" che procurano i primi due capitoli dei suoi* Principles, *perché essi "ci offrono una critica concisa dell'antica teoria prolissa e sorpassata, e rappresentano l'intero sistema dell'economia borghese come soggetto a una legge fondamentale" »* [8]*. È evidente che interessandosi « alle teorie dei suoi predecessori non soltanto nel loro aspetto di costruzioni logiche », ma anche « storicamente », Marx non poteva che considerarle quali « ideologie che esprimevano la verità come la vedevano nelle condizioni del loro tempo, ma da un angolo visuale particolare (e quindi limitato o addirittura deformato): un angolo che derivava dalla posizione che l'osservatore occupava nel processo storico e dal suo rapporto di classe con questo processo. In questo modo Marx non separava ma integrava, nella sua critica alle ideologie dominanti nel suo tempo, il metodo interno o logico e quello esterno o storico. Inoltre, nel criticare l'ideologia borghese egli contemporaneamente criticava la stessa società borghese »* [9].

*È a questo proposito che va sottolineata l'utilizzazione che — anche in quest'opera — Marx fa del confronto fra l'ideologia dell'economia borghese e l'*ideologia religiosa. *L'*ideologia religiosa *gli offre, infatti, il paradigma categoriale ormai limpidamente demistificato di quelle ideologie degli economisti borghesi che* in quanto ideologie *ancora riescono più o meno bene a celarsi ma che vengono inequivocabilmente smascherate dal confronto con quella specie di* cartina al tornasole *delle ideologie che è — agli occhi di Marx — l'ideologia della religione. Per esempio, una volta demistificata la teoria religiosa degli* invisibili intermediari *che collegano gli uomini con dio, sarà tanto più facile smascherare gli* invisibili intermediari *che si frappongono fra l'*essenza intima *e l'*esteriorizzazione *delle* figure categoriali *dell'economia capitalistica, ideologizzandole.*

Non è dunque un caso che Marx paragoni precisamente — discutendo Ricardo — l'atteggiamento dell'economista borghese a quello del credente, che, entrambi, avendo assolutizzato rispettivamente la propria economia e la propria religione, al di fuori e al di là di esse non vedano che economie e religioni false.

La disassolutizzazione della religione è dunque il modello *per qualsiasi disassolutizzazione, anche per quella dell'economia borghese. Ovviamente Marx dà rilievo soprattutto alle forme ideologiche del cristianesimo perché, trattandosi della* religione specifica del capitale, *la sua demistificazione riconduce alla demistificazione dell'economia capitalistica.*

Non sono infatti confrontabili utilmente fra loro il sentimento di dipendenza *del cristiano dalla* fede *e del borghese dal* credito? *Il cristianesimo non dichiara imperscrutabile la* grazia *così come il borghese la* ricchezza? *Non è all'interno di una consimile* estraniazione *che* lo scolastico si sente a suo agio nel Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo, così come l'economista volgare nella terra-rendita, nel capitale-interesse, e nel lavoro-salario?

Se il cristianesimo è la religione del capitale, il prete non può illudersi di durare dopo *l'era capitalistica. Marx lo paragona, infatti, al guardiano di schiavi, che non ha più senso quando la società schiavistica sia stata eliminata. La religione (e quindi anche il cristianesimo) non sono che estraneazioni mediante le quali l'uomo — senza rendersene conto — viene dominato dalle proprie* rappresentazioni. *È in questa situazione di schiavitù che egli* ha bisogno del prete e del suo lavoro. *Quando l'uomo sarà libero, il prete è dunque destinato a scomparire.* E col prete cessa il lavoro del prete..

Tra l'altro, il prete, dipendente dal destino della rispettiva struttura socio-economica dalla quale promana la sua professione, *non è — come del resto anche gli artisti, gli intellettuali, gli insegnanti etc. — uno dei protagonisti della massima lotta dialettica della società contemporanea che è quella fra proletari e capitalisti, in quanto è qualificabile come* lavoratore improduttivo, *non fa parte cioè di quella* forza-lavoro *schiavizzata dal capitalista che è tuttavia l'unica produttrice del* plusvalore. *In questa* forza-lavoro, *vale a dire nella classe proletaria, e non nei* lavoratori improduttivi *— annidati in una qualsiasi regione sovrastrutturale — sta* essenzialmente *la possibilità di togliere* mediante una rivoluzione *la situa-*

---

(3) Pubblicata in Roma, *Divenire sociale*, 1906.
(4) Traduzione di Elio Conti e introduzione di Maurice Dobb, in tre volumi, 1954-1958.
(5) Cfr. K. Marx *Storia delle teorie economiche* cit., vol. I, p. 9.
(6) Cfr. idem, p. XIV.
(7) Cfr. idem, p. XVI.
(8) Cfr. ibidem.
(9) Cfr. idem, p. XX.

zione alienata della società capitalistica. Il che è come dire — implicitamente — che se per paradosso la religione ed il prete si facessero rivoluzionari, non sarebbe comunque da loro che potrebbe dipendere l'attuazione della rivoluzione. Il prete — così come l'insegnante, l'artista, l'intellettuale etc. — non è lo schiavo *del capitalista, bensì (anche indipendentemente dalla sua soggettiva predisposizione) il* guardiano *degli schiavi* per *il capitalista. Il capitalista se ne serve — come si serve dei professori nelle sue scuole etc. — per cementare il proprio potere* sul *proletario. La rivolta di questi* domestici *del capitalista non è dunque essenziale per scalfirne il dominio. Essenziale è invece la lotta mossa al capitalista dal suo diretto* opposto dialettico, *il proletariato, perché è la sua alienazione che crea capitale e capitalista ed è dunque essenzialmente da lui che il destino del capitalista e del capitale dipendono. Preti, intellettuali, artisti, insegnanti etc. — tutti i* lavoratori improduttivi *— possono essere solo* domestici *del capitale o* amici *del proletariato, non capitalisti o proletari. È per questo che Marx può paradossalmente considerare più utile — più vicino al lavoratore produttivo — nella società capitalistica il* delinquente. *In una simile società tutto è sottoposto al supremo vaglio dell'utilità ed è quindi inutile fare geremiadi sui delinquenti che in essa fioriscono: essi — scrive Marx in una pagina scintillante d'ironia — le sono altrettanto utili quanto altre categorie di cittadini e all'inizio del '700 Mandeville l'aveva espressamente riconosciuto senza i falsi pudori dei più recenti apologeti del capitalismo. Se il delinquente viene considerato dalla demistificante visuale della struttura economico-lavorativa esso è un* produttore di delitti *da cui* dipendono *svariati ceti di lavoratori improduttivi quali secondini, giudici, teorici del diritto, capellani carcerari, etc. Se la società capitalistico-borghese lo tollera vuol dire che gli è utile. Così come dal* peccato *di Adamo trae origine — per la* coscienza religiosa *— la conoscenza, così dal* male *prodotto dai suoi* delinquenti *la società capitalistico-borghese trae quegli elementi di utilità che operano positivamente nel suo progresso. Si tratta di una pagina destinata — da una parte — ad illuminare la reale situazione dell'alienata società capitalistica che non può esistere senza produrre anche delinquenti e — dall'altra — a dimostrare come, in una simile specifica situazione storica,* bene *e* male *non possano essere assolutizzati ed opposti, ma debbano essere considerati nella loro vicendevole dialettica dipendenza, vale a dire emergenti dalla stessa struttura socio-economica. Indubbiamente v'è qui un'eco della pagina della* Miseria della filosofia *sul* lato cattivo *motore della storia che probabilmente ha tratto suggestioni e dalla preponderanza che la dialettica hegeliana riserva al* negativo *e dal Mefistofele del* Faust *goethiano, ovviamente considerati all'interno della teoria del materialismo storico. L'*utile *come apice della* tavola dei valori *della società borghese capitalistica s'era andato imponendo sin dalle origini di essa e la* coscienza religiosa *medioevale al tramonto ne aveva denunciato l'immoralità. Fra le tante notazioni critiche sul cristianesimo che si ritrovano nei volumi della* Storia delle teorie economiche *vale dunque la pena di ricordare — per contrasto — la simpatia con la quale Marx mostra di apprezzare la violentissima condanna del* prestito ad interesse *formulata — a più riprese — da Lutero. Marx commenta efficacissimamente le analisi con le quali Lutero smaschera l'ipocrisia religiosa dei suoi contemporanei, e non è un caso: si tratta di uno splendido esempio — dato dal cristianesimo stesso — della contraddizione che insorge fra teoria religiosa e prassi economica nella società cristiano-borghese, che va sovrapponendo all'alienazione del dio cristiano la nuova divinità alienata dell'utile. Nel* terzo libro *del* Capitale *questa tematica sarà ripresa e Marx qualificherà come* ingenue *le « filippiche contro l'usura » di Martin Lutero: il predicatore del vecchio dio esorcizzava infatti invano il nuovo dio nascente, il Moloch del capitale.*

GLI INVISIBILI INTERMEDIARI DEL CAPITALE

(...) Se nella figura definitiva in cui il profitto, presupposto come dato, appare nella produzione capitalistica, le molte trasformazioni e mediazioni che esso percorre sono cancellate e irriconoscibili, lo è anche la natura del capitale; se questa figura è ancor meglio fissata dal fatto che il medesimo processo, che la completa, contrappone ad essa una parte del profitto come *rendita*, e quindi ne fa una forma *particolare* del plusvalore che, come strumento di produzione materiale e particolare, è riferito al capitale esattamente come la rendita alla terra, questa figura, separata dalla sua essenza intima da una massa di invisibili intermediari, acquista una forma ancor più esteriorizzata, o meglio la forma dell'*esteriorizzazione* assoluta nel capitale produttivo d'interesse, nella separazione fra profitto e interesse, nel capitale produttivo d'interesse considerato come la figura semplice del capitale, la figura in cui il capitale è presupposto al suo proprio processo di riproduzione (...).

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1958, vol. III, p. 506).

IDEOLOGIA ECONOMICO-BORGHESE E IDEOLOGIA RELIGIOSA

(...) Tutte le difficoltà sollevate da Ricardo ecc. contro la sovraproduzione ecc. si basano sul fatto che essi considerano la produzione borghese come un modo di produzione in cui non esiste alcuna differenza fra acquisto e vendita, — commercio di scambio immediato, — ovvero la considerano come produzione *sociale*, così che la società ripartisce, come secondo un piano, i suoi mezzi di sussistenza e le sue forze produttive

nel grado e nella misura, in cui sono necessari al soddisfacimento dei suoi diversi bisogni, così che ogni sfera di produzione riceva la quota di capitale sociale necessario a soddisfare il bisogno a cui essa corrisponde. Questa finzione non ha origine in generale che dall'incapacità di concepire la forma specifica della produzione borghese, e questa incapacità deriva a sua volta dall'essere immersi nella produzione borghese come la produzione in sé. Così come chi crede a una determinata religione, vede in essa la vera religione e fuori di questa non vede che religioni *false* (...).

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1955, vol. II, pp. 583-584).

CRISTIANESIMO: RELIGIONE SPECIFICA DEL CAPITALE

(...) Non tutti i popoli hanno la stessa disposizione alla produzione capitalistica. Alcuni popoli primitivi, come i Turchi, non ne hanno né il temperamento né la disposizione. Ma queste sono eccezioni. Con lo sviluppo della produzione capitalistica si crea nei diversi popoli un livello medio della società borghese e per conseguenza dei temperamenti e delle disposizioni.

(Questo modo di produzione è) essenzialmente cosmopolita, come il cristianesimo. Il cristianesimo è quindi la religione specifica del capitale. In entrambi non vale che l'uomo. In sé e per sé un uomo vale quanto un altro. Per l'uno tutto dipende dal fatto se egli ha la fede, per l'altro se ha credito. Oltre a ciò, nel primo si aggiunge la grazia, nel secondo il caso se egli è nato ricco o no (...).

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1958, vol. III, p. 468).

LA TRINITÀ DELL'APOLOGETICA DELL'ECONOMIA CAPITALISTICA

(...) Mentre la forma dell'alienazione dà da fare agli economisti classici e quindi critici, che tentano di liberarsene con l'analisi, l'economia volgare, al contrario, si sente completamente a suo agio soltanto nell'*estraneità*, in cui si contrappongono le differenti parti del valore; come uno scolastico si sente a suo agio nel Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo, così l'economista volgare nella terra-rendita, nel capitale-interesse, e nel lavoro-salario.

Ed è appunto questa la forma in cui questi rapporti sembrano immediatamente trovarsi connessi nel fenomeno, ed è quindi in questa forma che vivono nelle rappresentazioni e nella coscienza degli agenti della produzione capitalistica rinchiusi nella medesima. L'economia volgare appare tanto più semplice, *naturale* e pubblicamente utile, tanto più lontana da ogni malizia teoretica, quanto più si limita a tradurre in un linguaggio dottrinario le rappresentazioni ordinarie. Quindi, quanto più concepisce in forma estraniata le formazioni della produzione capitalistica, tanto più si avvicina all'elemento della rappresentazione ordinaria e si muove nel suo elemento naturale. Ciò presta inoltre buoni servigi all'apologetica (...).

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1958, vol. III, pp. 520-521).

FINE DEL PRETE

(...) Nel processo di produzione il capitale appare come direttore del lavoro, come comandante del medesimo (*captain of industry*) giocando così un ruolo attivo nel processo lavorativo stesso. Ma nella misura in cui queste funzioni risultano dalla forma specifica della produzione capitalistica — cioè dal dominio del capitale sul lavoro come *suo* lavoro, e quindi sugli operai come suoi strumenti, in quanto risultano dalla natura del capitale, che appare come l'*unità sociale*, il soggetto della forma sociale del lavoro, che si personifica in esso in quanto dominio sul lavoro, questo lavoro legato con lo sfruttamento, che può anche essere affidato a un impiegato, è un lavoro che entra nel valore del prodotto al pari di quello degli operai salariati, *esattamente come nella schiavitù il lavoro del guardiano di schiavi* dev'essere pagato allo stesso modo che quello dell'operaio stesso. Se l'uomo ha autonomizzato in *forma religiosa* il suo rapporto con la propria natura, con la natura esterna e gli altri uomini, a tal punto da essere dominato da queste rappresentazioni, egli ha bisogno del *prete* e del *suo* lavoro. Ma con lo scomparire della forma religiosa della coscienza e dei suoi rapporti, anche questo lavoro del prete cessa di entrare nel processo sociale di produzione. Col *prete* cessa il lavoro del prete, e così col capitalista cessa il lavoro che egli, *qua* capitalista, compie o fa compiere da un altro (...).

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1958, vol. III, pp. 510-511).

LUTERO E L'USURA

Lutero, vissuto nel periodo in cui la società borghese del Medioevo si andava decomponendo negli elementi della società moderna — processo che il commercio mondiale e la scoperta di nuovi giacimenti auriferi acceleravano — non conosce naturalmente il capitale che nelle due (forme) antidiluviane del *capitale produttore d'interesse e del capitale commerciale*. Mentre la produzione capitalistica già vigorosa nella sua fase iniziale cerca di subordinare violentemente il capitale produttore d'inte-

resse al capitale industriale — in Olanda, dove la produzione capitalistica (si sviluppò) dapprima sotto la forma della manifattura e del grande commercio, ciò fu operato di fatto per la prima volta, in Inghilterra essa fu proclamata, nel diciassettesimo secolo, in forme anche assai ingenue, come la prima condizione della produzione capitalistica —, viceversa nel trapasso al modo di produzione capitalistico il primo passo è rappresentato dal *riconoscimento* dell'« usura », dell'antica forma del capitale produttore d'interesse, come una condizione di produzione, come un rapporto di produzione necessario; così come più tardi, non appena il capitale industriale ha subordinato a sé il capitale produttore d'interesse (diciottesimo secolo, Bentham), esso stesso ne dà la giustificazione, lo riconosce come carne della sua carne. Lutero è *superiore* a Proudhon. Non si lascia indurre in errore dalla differenza fra *prestare* e *comprare*; in entrambi egli riconosce egualmente l'usura. Ciò che vi è di più notevole nella sua polemica, è che egli considera come principale punto d'attacco *il concrescere dell'interesse nel capitale* (...).

[*I* Bücher von Kauffshandel und Wucher (Libri sui traffici e l'usura), *composti alla vigilia della* guerra dei contadini *(1524), sono i primi documenti di Lutero esaminati qui da Marx. In essi, prendendo in considerazione le conseguenze economico-sociali che erano derivate in Germania dall'accumulazione del* capitale commerciale, *Lutero descrive « il grande malcontento » dei* mercanti *contro* nobili *e* masnadieri *che li costringevano a « esercitare i loro traffici con grande pericolo ». Secondo Lutero, le angherie subite dal ceto mercantile sono, in certo qual modo,* provvidenziali *in quanto rappresentano la contropartita delle angherie che, col loro mestiere, anche i mercanti provocano, rendendosi responsabili di « grandi ingiustizie e latrocini e ruberie contrari alla dottrina cristiana ». Lutero è del parere che « è compito dei principi reprimere tale ingiusto commercio coi mezzi legittimi e proibire che i loro sudditi vengano così vergognosamente scorticati dai mercanti ». Infatti « i mercanti predano quotidianamente il mondo intero, mentre un cavaliere in un anno deruba uno o due volte una o due persone »! Purtroppo i principi, invece, « sono divenuti i compagni di ladri. Giacché fanno impiccare i ladri che hanno rubato un fiorino o un mezzo fiorino, e hanno commercio con coloro che depredano tutto il mondo* (...) ». *Marx cita, in seguito, l'*An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen etc. (Ai parroci che predichino contro l'usura), *del 1540, dove Lutero « discute il* commercio, (comprare, vendere) *e il* prestare. *Egli non si lascia ingannare, come Proudhon, da questa differenza formale ». In questo testo Lutero osserva che l'*usura *è ormai così diffusa, al suo tempo, che* « non vuol più essere un vizio, un peccato o un obbrobrio *ma si fa esaltare come schietta virtù e pura gloria ». « La vergogna è diventata onore? » — si chiede Lutero. Che cos'è l'usura? « Quando si presta del denaro e se ne esige o prende più o meglio ». « Perciò tutti coloro che sul denaro prestato prendono il cinque, sei o più per cento sono, per loro regola e norma, degli usurai ». « Come un vicino presta all'altro piatti, brocche, letti, vestiti, così anche denaro e valori. In cambio io non devo prender nulla ». Sicché l'*usura *non è un* « servizio ma un danno *al prossimo, come avviene col furto e la rapina ».*]

(...) Come si vede dai passi citati, l'usura al tempo di Lutero aveva fatto grandi progressi, e già se ne faceva l'apologia come di un « *servizio* » (Say, Bastiat). Troviamo già la teoria della concorrenza o dell'armonia: « Ognuno rende servizio all'altro ». Nell'età migliore del mondo *antico*, l'usura era proibita, cioè non era permesso alcun interesse. Più tardi (fu permessa) per legge, e divenne il sistema predominante. Teoricamente, (prevalse) sempre l'opinione (come in Aristotele) che in sé fosse cattiva. Nel *Medioevo cristiano* era peccato ed era vietata dai « canoni ». Lutero (conserva, di fronte all'usura), ancora la concezione pagano-cattolica. L'usura guadagna molto terreno, sia in seguito al bisogno di denaro del governo, sia in seguito allo sviluppo del commercio e della manifattura, alla necessità che il prodotto si converta in denaro. E già si sostiene il suo diritto di cittadinanza. L'*Olanda* offre la prima apologia dell'usura. Là è prima modernizzata e poi subordinata al capitale produttivo o commerciale. In *Inghilterra*, nel secolo decimosettimo, (la) polemica non (si rivolge) più contro l'usura in sé, ma soltanto contro l'altezza dell'interesse; il suo rapporto dominante col credito. (Comincia a farsi sentire il) bisogno di creare la forma creditizia. Provvedimenti violenti. *Secolo decimottavo. Bentham.* La libera usura è riconosciuta come elemento della produzione capitalistica (...).

[*Sempre nello stesso libro è assai interessante quanto scrive Lutero a proposito della teoria economica che presentava l'*interesse *come indennizzo.*

Se presto cento fiorini, durante tutto il periodo del prestito « da una parte non posso pagare e dall'altra non possa comprare », *con la somma che ho prestato,* « *e quindi devo sopportare un* danno doppio, *cioè* duplex interesse *(questo "danno vivo, i libri di diritto lo chiamano, con termine latino,* interesse" — *scriveva sopra Lutero —),* damni emergentis et lucri cessantis *(...).*

È proprio una simile generalizzazione *della teoria del duplice danno che Lutero non accetta. Secondo lui, infatti, può ben darsi che in un singolo caso al prestatore sia conseguito — in seguito al prestito — un danno per il quale possa pretendere un risarcimento (interesse); ma non si può perciò arguire per* ogni *prestito un danno* conseguente « come se questi due danni fossero per natura inerenti ai cento fiorini. Chi ha cento fiorini li dà a prestito e ci calcola questi due danni, che pure non ha ancora sofferto... *Perciò sei un usuraio,* tu che ti rimborsi col denaro del

tuo prossimo un danno fittizio *(...). Questi danni i giuristi li chiamano* non verum, sed phantasticum interesse. Un danno che uno si immagina da sé *(...). È una disgrazia* accidentale *che colpisce il prestatore, indipendentemente dalla sua volontà, e di cui egli deve rifarsi. Ma nei traffici è esattamente il contrario, poiché si cercano e si* immaginano *danni a spese del popolo bisognoso, per arricchirsi (...). Sedere accanto alla stufa,* inviare i propri cento fiorini a reclutare denaro nel paese e conservare sicuro il denaro nella borsa pur avendolo prestato, *senza alcun pericolo né alcuna preoccupazione, mio caro, a chi non piacerebbe?* ». *E ciò che vale per il denaro prestato vale — per Lutero — anche per i prestiti in grano, vino, merci et similia.* « *In essi questi due danni possono occorrere,* ma non sono per natura inerenti alla merce, *bensì puramente* accidentali *(...)* ». « *Nel primo libro della* Politica *Aristotele dice che l'usura è contro natura, perché prende sempre più di quanto dà* ». « *Un usuraio è un ladro e un brigante bello e buono che siede su una seggiola; quindi si chiama* brigante sedentario *(...). La ragione ha permesso ai pagani di considerare un usuraio come un quadruplice ladro e assassino. Ma noi cristiani li teniamo in tanto onore, che quasi li adoriamo per il loro denaro (...)* ».

Infine Lutero descrive assai efficacemente i danni provocati dal prestito a interesse quando viene richiesto il trenta o il quaranta per cento, come ai suoi tempi accadeva alla fiera di Lipsia e a quella di Neumburg: « *Chi dunque, a Lipsia, ha adesso cento fiorini, prende il quaranta per cento l'anno, cioè in un anno divora un contadino o un cittadino. Se ha mille fiorini (...) in un anno divora un ricco conte. Se ne ha centomila, come è norma per i ricchi mercanti (...) in un anno divora un principe potente e ricco. Se ne ha dieci volte centomila (...) in un anno divora un grosso regno. E tutto questo senza correre alcun pericolo, né personalmente né nelle merci; egli non fa nulla, ma siede accanto alla stufa a cuocere le mele. Uno di questi briganti sedentari in dieci anni potrebbe divorare, restandosene comodamente in casa, un mondo intero* ».]

(...) Lutero c'illustra qui l'origine del capitale usurario: la rovina di borghesi (piccoli borghesi e contadini) cavalieri, nobili, principi. Da un lato affluisce ad esso il plusvalore e con esso i *mezzi di produzione* del piccolo borghese, del contadino, dell'artigiano, in breve del piccolo produttore di merci, che può aver bisogno di denaro per effettuare dei pagamenti prima che la sua merce sia trasformata in denaro, e compra già alcuni dei propri mezzi di produzione, ecc. Dall'altro si appropria della ricchezza dei possessori della rendita, cioè della ricchezza dissipatrice e godereccia. L'usura, realizzando un doppio obiettivo, la formazione di un patrimonio monetario autonomo e l'appropriazione dei mezzi di produzione, cioè la rovina dei possessori degli antichi mezzi di produzione, è un potente mezzo per la formazione dei presupposti del capitale industriale, un potente fattore della separazione dei mezzi di produzione dal

produttore. Esattamente come il commerciante. Ed entrambi hanno in comune il fatto di costituire un patrimonio monetario autonomo, cioè di accumulare nelle loro mani, sotto forma di titoli monetari, tanto una parte del pluslavoro annuo quanto i mezzi di produzione e l'accumulazione del lavoro annuo. Il denaro che si trova effettivamente nelle loro mani non costituisce che una piccola parte sia della tesaurizzazione annuale e annualmente accumulata, sia del capitale circolante. Che essi creano un *patrimonio monetario* significa che ad essi affluisce una parte considerevole sia della produzione annua che dei redditi annui, e che non affluisce loro *in natura*, ma nella forma modificata del denaro. In quanto il denaro non circola quindi attivamente, non si trova in movimento come denaro contante, esso si trova accumulato nelle loro mani; parzialmente essi detengono anche i serbatoi del denaro circolante, e in misura ancora maggiore detengono e accumulano i titoli sulla produzione, ma come titoli sulla merce trasformata in denaro, come titoli monetari.

L'usura contribuisce attivamente alla rovina della ricchezza e della proprietà feudale da un lato, e della produzione piccolo borghese e piccolo contadina dall'altro, in breve di tutte le forme in cui il produttore appare ancora come proprietario dei suoi mezzi di produzione. Nella produzione capitalistica, l'operaio *non è proprietario* delle condizioni di produzione; non è proprietario né del campo che egli coltiva né dello strumento con cui lavora. Ma a questo estraniamento dei mezzi di produzione corrisponde qui un cambiamento reale del modo di produzione stesso. L'utensile diventa macchina, l'operaio lavora (nella fabbrica), ecc. Il modo di produzione stesso non permette più la dispersione degli strumenti di produzione legata alla piccola proprietà, come non permette la dispersione degli operai stessi. Nella produzione capitalistica, l'usura non può più separare le condizioni di produzione dall'operaio, dal produttore, perché questa separazione è già avvenuta. L'usura *centralizza* i patrimoni, specialmente nella forma di patrimoni monetari, soltanto dove i mezzi di produzione sono dispersi, cioè dove l'operaio produce più o meno indipendentemente, come piccolo contadino, artigiano, piccolo commerciante, ecc. In quanto contadino o artigiano, questo contadino può essere servo della gleba o no, e questo artigiano membro di una corporazione o no. Qui essa si appropria non soltanto di quella parte del pluslavoro di cui dispone il servo della gleba stesso, o di tutto il pluslavoro, quando ha a che fare con liberi contadini ecc., ma anche degli strumenti di produzione di cui il contadino, ecc., resta proprietario nominale e di fronte ai quali si comporta, nella produzione stessa, come proprietario. Ogni usura riposa su questa base, su questo *modo di produzione*, modo che essa non modifica, ma a cui si attacca come parassita riducendolo in miserevoli condizioni. Essa lo dissangua, lo snerva e fa sì che la produzione avvenga in condizioni sempre più orrende. Donde l'odio popolare contro l'usura,

specialmente negli antichi rapporti, in cui questo carattere determinato della produzione — la proprietà, da parte del produttore, dei propri mezzi di produzione — costituiva nello stesso tempo la base dei rapporti politici, dell'indipendenza del cittadino. Ciò cessa non appena l'operaio non possiede più i mezzi di produzione. Contemporaneamente cessa la potenza dell'usura.

D'altra parte, nella misura in cui predomina la schiavitù, o il pluslavoro è divorato dal signore feudale e dal suo seguito e questi cadono in preda all'usura, il modo di produzione non cambia, anzi diventa più duro. Lo schiavista o il signore feudale indebitati succhiano di più perché sono dissanguati essi stessi, o infine cedono il posto all'usuraio che diventa esso stesso proprietario fondiario, come il cavaliere, ecc., in Roma antica. Al posto dell'antico sfruttatore, il cui sfruttamento era più o meno un mezzo di potenza politico, subentra un arricchito rozzo e avido di denaro. Ma il mezzo di produzione stesso non è modificato. Dal punto di vista rivoluzionario, l'usuraio in tutti i modi di produzione precapitalistici non svolge un'azione *politica*, poiché esso distrugge e rovina le forme di proprietà, sulla cui ferma base e la continua riproduzione nella medesima forma riposa la struttura politica. (Esso esercita) anche (un'azione) centralizzatrice, ma soltanto sulla base dell'antico modo di produzione, col che la società, ad eccezione degli schiavi, dei servi della gleba, ecc., e dei loro nuovi padroni, si dissolve in plebe. Nelle forme asiatiche, l'usura può durare a lungo senza provocare altro che decadenza economica e corruzione politica, ma senza portare a una decomposizione reale. Solo quando esistono le altre condizioni della produzione capitalistica — lavoro libero, mercato mondiale, dissoluzione dell'antico ordine sociale, sviluppo del lavoro fino a un certo grado, sviluppo delle scienze, ecc. —, l'usura appare come un mezzo di formazione del nuovo modo di produzione; nello stesso tempo come rovina dei signori feudali, delle colonne dell'elemento antiborghese, come rovina della piccola industria, della piccola agricoltura, ecc., in breve come mezzo di centralizzazione delle condizioni di lavoro come capitale. Il fatto che gli usurai, i commercianti, ecc., detengono il « patrimonio monetario », significa semplicemente che il patrimonio della nazione, in quanto appare come merce e denaro, si concentra nelle loro mani. La produzione capitalistica deve originariamente lottare contro l'usura, nella misura in cui l'usuraio stesso non diventa produttore. Non appena la produzione capitalistica si è consolidata, il dominio dell'usura sul pluslavoro, che era legato alla continuazione dell'antico modo di produzione, è già cessato. Il capitalista industriale incassa immediatamente l'eccedenza come profitto; egli si è già appropriato di una parte dei mezzi di produzione e si appropria direttamente di una parte dell'accumulazione attuale. A partire da questo momento, specialmente dal momento in cui i patrimoni industriali e

commerciali si sono sviluppati, l'usuraio, cioè il prestatore a interesse, non è più che una persona separata, per la divisione del lavoro, dal capitalista industriale, ma soggetta al capitale industriale (...).

[*Lutero — sempre nello stesso libro — accusava l'usuraio di voler « essere un Dio su tutti gli uomini » e di volere « che tutto il mondo rovini in fame, sete, lutti e miseria, per quanto sta in lui, affinché egli possa aver tutto da solo, e* ognuno riceva da lui come da un Dio e sia in eterno suo servo ». *L'usuraio, come il mitologico ladro Caco (che faceva perdere le tracce dei suoi latrocini di buoi trascinando le bestie rubate a ritroso e così faceva credere che esse fossero uscite e non entrate nella sua tana) « vuole beffarsi del mondo, come se gli fosse utile e* gli donasse dei buoi, mentre li tira a sé e li divora ». *Secondo Marx è questa una « graziosissima immagine del capitalista in generale, che agisce come* se uscisse da lui *ciò che egli trascina nella sua tana, e facendolo camminare* a ritroso *lo fa sembrare* uscito da essa ».

Lutero finisce col denunciare il paradosso dell'esistenza nella società capitalistica dell'usuraio il quale « come un amico e un concittadino fruisce della pace e della protezione comune, e nondimeno rapina e uccide più atrocemente di un nemico o un incendiario. E se si arrotano e si decapitano i rapinatori, gli assassini e i nemici, quanto più si dovrebbero arrotare e sgozzare tutti gli usurai (...) ».]

(...) (Questo quadro è) molto pittoresco e nello stesso tempo coglie felicemente, da un lato il carattere dell'usura d'antico stampo, dall'altro quello del capitale in generale, con l'*interesse phantasticum*, col « danno inerente per natura » al denaro e alla merce, con la formula dell'utilità generale, col « pio » aspetto dell'usuraio, che non è « come gli altri », che sembra dare mentre toglie, e far uscire mentre fa entrare ecc.

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1958, vol. III, pp. 534-546).

RAPPORTO NECESSARIO FRA PECCATO E CONOSCENZA NELLA SOCIETÀ CAPITALISTICA

In Storch non si trova ancora questa sciocchezza, che del resto non significa che questo: 1) che nella società borghese le diverse funzioni si presuppongono reciprocamente; 2) che le antitesi nella produzione materiale rendono necessaria una sovrastruttura di strati ideologici, la cui efficacia, buona o cattiva, è buona perché necessaria; 3) che tutte le funzioni sono al servizio del capitalista, hanno come scopo il suo « bene »; 4) che anche le più elevate produzioni intellettuali possono essere riconosciute e giustificate davanti al borghese solo se vengono rappresentate

e falsamente dimostrate come produttrici dirette di ricchezza materiale.

Un filosofo produce idee, un poeta poesie, un pastore prediche, un professore compendi, ecc. Un delinquente produce delitti. Se si considera più da vicino la connessione che esiste fra questa ultima branca di produzione e l'insieme della società, si abbandoneranno molti pregiudizi. Il criminale non solo produce crimini, ma anche il diritto penale e quindi anche il professore che tiene cattedra di diritto penale, e l'inevitabile manuale in cui questo stesso professore getta sul mercato generale i suoi contributi come « merce ». Ciò provoca un aumento della ricchezza nazionale, senza contare il piacere personale che, come ci assicura un testimonio competente, il professore Roscher, la composizione del manuale procura al suo autore. Il criminale produce inoltre tutta l'organizzazione poliziesca e la giustizia penale, gli sbirri, i giudici, i boia, i giurati, ecc., e tutte quelle differenti professioni che formano altrettante categorie della divisione sociale del lavoro, sviluppano le differenti facoltà dello spirito umano, creano nuovi bisogni e nuove maniere di soddisfarli. La sola tortura ha dato occasione alle più ingegnose invenzioni meccaniche, e nella produzione dei suoi strumenti ha dato impiego a una massa di onesti lavoratori. Il delinquente produce un'impressione, sia morale che tragica, secondo i casi, e rende così un « servizio » al movimento dei sentimenti morali ed estetici del pubblico.

Egli non produce soltanto manuali di diritto penale, codici penali e legislatori penali, ma produce anche arte, bella letteratura, romanzi e perfino tragedie, come dimostrano non solo *La colpa* di Müllner o *I masnadieri* di Schiller, ma anche l'*Edipo* e il *Riccardo III*. Il criminale rompe la monotonia e la calma tranquillità della vita borghese. Egli la preserva così dalla stagnazione e provoca quella inquieta tensione, quella mobilità senza la quale lo stimolo della concorrenza verrebbe smussato. Egli dà così uno sprone alle forze produttive.

Mentre il delitto sottrae una parte della eccessiva popolazione al mercato del lavoro diminuendo così la concorrenza fra gli operai, e impedendo, in una certa misura la caduta del salario al di sotto del *minimum*, la lotta contro il delitto assorbe un'altra parte della stessa popolazione. Il criminale appare così come uno di quei fattori naturali di equilibrio, che stabiliscono un giusto livello e aprono una prospettiva di « utili » occupazioni. Si potrebbe dimostrare fin nei dettagli l'influenza del delitto sullo sviluppo della forza produttiva.

Le serrature sarebbero giunte alla perfezione attuale se non vi fossero stati i ladri? E così la fabbricazione delle banconote, se non vi fossero stati i falsari? Il microscopio avrebbe forse trovato impiego nelle comuni sfere commerciali senza le frodi del commercio? La chimica pratica non deve altrettanto alla falsificazione delle merci e agli sforzi per scoprirla, quanto all'onesto fervore produttivo? Il delitto, con i suoi

mezzi, sempre nuovi, di attacco alla proprietà, chiama in vita sempre nuovi mezzi di difesa, dispiegando così un'azione produttiva del tutto simile a quella esercitata dagli scioperi sull'invenzione delle macchine. E, abbandonando la sfera del delitto privato, senza delitti nazionali sarebbe forse sorto il mercato mondiale, o anche solo le nazioni? E dal tempo di Adamo, l'albero del peccato non è nello stesso tempo l'albero della conoscenza? Nella sua *Fable of the bees* (1708) Mandeville aveva già dimostrato la produttività di tutte le professioni inglesi, ecc. e in generale la tendenziosità di questo argomento. « Ciò che noi chiamiamo il male (*evil*) in questo mondo, tanto quello morale che quello naturale, è il grande principio che fa di noi degli esseri sociali, è il solido fondamento, la vita e il sostegno di tutti i mestieri e di tutte le occupazioni senza eccezione; è qui che dobbiamo cercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze; e nel momento in cui il male cessasse, la società sarebbe perduta e completamente sconnessa ». Solo che Mandeville è infinitamente più audace e onesto dei filistei apologisti della società borghese.

(Da Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1954, vol. I, pp. 360-362).

XVI

IL CAPITALE

(1867)

XVI

IL CAPITALE

(1867)

Tranne un breve accenno in Salario, prezzo e profitto [1], *dopo i quaderni della* Storia delle teorie economiche, *Marx riprende le sue osservazioni sulla religione nel* primo volume *del* Capitale. *Questo capolavoro di Marx nacque — come scrive Nikolaievskij-Maenchen-Helfen* [2] — « *negli anni della miseria, nella fame e nella malattia. Mentre lo scriveva, Marx era assalito dall'inquietudine, torturato dai disagi dei bambini, angosciato dal pensiero del domani.* » *Egli stesso, sin dall'inizio dell'esilio londinese, aveva scelto volontariamente quella vita di stenti che giustamente Mehring ha paragonato, per le* ristrettezze *e per la* totale mancanza di sicurezza dell'esistenza, *alla* sorte del proletario moderno. *Il carteggio con Engels mostra* « *come una volta dovesse starsene chiuso in casa perché non aveva né cappotto né scarpe per uscire, come un'altra volta gli mancassero i centesimi per comprarsi della carta da scrivere o*

---

(1) Si tratta di un *rapporto* di Marx al Consiglio generale dell'*Associazione Internazionale degli Operai* che era stata fondata il 28 settembre 1864 a Londra. Nelle sedute del 20 e 27 giugno 1865 Marx controbatté — con questo suo lavoro che può essere considerato un'esposizione elementare di alcuni temi fondamentali del *Capitale* — alle argomentazioni di John Weston sull'inutilità degli aumenti salariali e conseguentemente delle rivendicazioni sindacali. In quest'opera — pubblicata postuma, a Londra, nel 1898, da Eleanor Marx — si accenna, in un esempio, alle contraddizioni della nozione di *volontà di dio*: « *Perché* la volontà del capitalista americano è diversa da quella del capitalista inglese? Per rispondere a questa domanda dovete uscire dal campo della *volontà*. Un prete mi può raccontare che Dio vuole una cosa in Francia, un'altra in Inghilterra. Se insisto perché mi spieghi la dualità di questa volontà, egli potrebbe avere la faccia tosta di rispondermi che Dio vuole avere una volontà in Francia e una diversa volontà in Inghilterra. Ma il nostro amico Weston è certamente l'ultimo a fare un argomento di una simile negazione completa di ogni ragionamento. La *volontà* del capitalista consiste certamente nel prendere quanto più è possibile. Ciò che noi dobbiamo fare non è di parlare della sua *volontà*, ma di indagare la sua *forza*, i *limiti di questa forza* e il *carattere di questi limiti...* » (Cfr. K. Marx *Salario, prezzo e profitto*, Edizioni Rinascita 1955, p. 14).

(2) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen *Karl Marx*, Einaudi 1969, p. 288.

per leggere i giornali, come un'altra volta ancora andasse alla caccia di un paio di francobolli per potere mandare un manoscritto all'editore. Per di più l'eterno litigare con rivenduglioli e mercantucoli, a cui non poteva pagare i viveri indispensabili, per tacere del padron di casa, che ad ogni istante minacciava di mandargli in casa l'usciere, e poi, come costante rifugio il Monte di Pietà, le cui cedole a tassi usurari si inghiottivano le ultime risorse che avrebbero dovuto tener lontano dalla casa lo spettro della disperazione » (3). *In questa situazione, la miseria talvolta giungeva a culmini di tragedia. Nel 1855 il piccolo Guido Marx* « *morì* vittima della miseria borghese, *come disse Marx ad Engels* » (4). « *Nel marzo 1851 Marx ebbe una figlia, Franziska. Quando essa morì, solo un anno dopo, egli dovette farsi imprestare del denaro da un emigrato francese per poter comperare una bara alla piccola* » (5). *Per sostenere in una simile disperata condizione la propria famiglia Marx aveva dovuto trascurare il lavoro scientifico e darsi al giornalismo che, come scriveva,* « *prende parecchio tempo, mi disperde e non se ne cava nulla* » (6). *Il lavoro di commentatore politico della* New York Daily Tribune *era, per Marx, come* « *pestare ossa, macinarle e farne una zuppa, come i poveri nel* Workhouse » (7).

Ma il senso della sua imitatio *del proletario era limpido:* « *Devo mirare al mio scopo attraverso ogni ostacolo, e non devo permettere alla società borghese di trasformarmi in una macchina per far denaro* » (8). *In questa battaglia l'aiuto di Engels fu determinante. Engels, per poterlo aiutare economicamente, seppe rinunciare alle sue mire letterarie e* « *preferì il posto di impiegato nella ditta paterna (...) in considerazione della situazione disperata in cui Marx si trovava* » (9) .« *Prima che col passar degli anni Engels divenisse comproprietario della ditta, come semplice impiegato non stava proprio su di un letto di rose; ma, sin dal primo giorno del suo trasferimento a Manchester, ha mandato il suo aiuto e non si è mai stancato di mandarlo. Incessantemente i fogli da una, da cinque. da dieci, poi anche da cento sterline partivano per Londra. Engels non perdette mai la pazienza, anche quando essa era messa a una prova più dura di quanto sarebbe stato necessario da Marx e dalla moglie di lui. le cui capacità in economia domestica pare non siano state eccessive* » (10) *Oltre all'aiuto di Engels, l'eredità materna e il lascito di Wolff ottennero che solo* « *a partire dal 1864 le condizioni di Marx furono tollerabili*

(3) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx*, Editori Riuniti 1966, p. 227.
(4) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., p. 271.
(5) Ibidem.
(6) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 226.
(7) Cfr. idem, p. 227.
(8) Cfr. ibidem. Nikolaievskij precisa (op. cit., p. 286) che si tratta di una lettera ad un amico risalente al 1859.
(9) Cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., p. 232.
(10) Cfr. ibidem.

e, al sicuro da queste meschinità, poté dedicarsi alla sua opera. Fu però solo nel 1869 che egli poté conoscere un'esistenza realmente tranquilla. Engels aveva allora venduto la sua parte della fabbrica e poté elargire a Marx ogni anno una somma fissa largamente sufficiente» (11). *Sicché chi non aveva* « *mai scritto sul denaro con una tale mancanza di denaro* »(12) *poté* gettare in faccia alla borghesia (13) *il formidabile atto d'accusa alla società che si fonda sullo sfruttamento capitalistico senza essere stato distolto, neppure nella più nera e spietata miseria, dalla rigorosa analisi scientifica. Si trattava di una indagine anche appassionata, poiché la situazione che essa contribuiva a chiarire non era certo irrilevante ai fini dell'emancipazione di quel proletariato cui Marx aveva prestato una notevolissima parte della sua attività anche come organizzatore politico all'interno della prima Internazionale. Il* primo volume *del* Capitale *— l'opera alla quale, scriveva Marx* (14), *"ho sacrificato la mia salute, il mio diritto alla vita e alla famiglia" — uscì ad Amburgo, nel 1867.* « *I tre elementi del tutto nuovi del libro* » *erano — secondo le parole dello stesso Marx —* « *1) che a differenza di o g n i economia del passato, la quale considera come dati a p r i o r i i frammenti particolari del plusvalore con le loro forme fisse di rendita, profitto, interesse, nel mio libro viene trattata per prima cosa la forma generale del plusvalore, in cui tutto questo si trova ancora indistinto, per così dire in una soluzione; 2) che a tutti gli economisti senza eccezione è sfuggita la cosa semplice che, essendo la merce un che di duplice di valore d'uso e di valore di scambio, anche il lavoro rappresentato nella merce deve avere carattere duplice, mentre la mera analisi in base al lavoro* sans phrase, *come ad es. in Smith, Ricardo ecc., deve dappertutto imbattersi in cose inspiegabili. È questo realmente tutto il mistero della concezione critica; 3) che il salario è rappresentato per la prima volta come forma fenomenica irrazionale di un rapporto celantesi dietro ad essa, e che questo fatto è illustrato con precisione in entrambe le forme del salario: salario a tempo e salario a cottimo* » (15). *Così Engels riassume alcuni temi generali del Capitale* (16): « *... Sino ad oggi l'economia politica ci ha insegnato che il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e la misura di tutti i valori, cosicché due oggetti, la cui produzione sia costata lo stesso tempo di lavoro, posseggono anche lo stesso valore; ed essendo in media scambiabili fra di loro solo valori eguali,*

(11) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., pp. 687-688.
(12) Cfr. K. Marx-F. Engels, *Carteggio*, Edizioni Rinascita, vol. III, p. 262.
(13) È l'espressione che Marx usa scrivendo a Becker, cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., p. 288.
(14) Cfr. idem, p. 289.
(15) Cfr. lettera di Marx ad Engels dell'8-1-1868 in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1961, vol. V, pp. 131-132.
(16) Cfr. F. Engels *Studi sul Capitale*, Edizioni Rinascita 1954, pp. 9-19.

anche questi due oggetti debbono essere scambiati fra di loro. Ma allo stesso tempo essa insegna che esiste una specie di lavoro immagazzinato che essa chiama capitale; che questo capitale aumenta di cento e mille volte la produttività del lavoro vivo mediante le fonti ausiliarie contenute in esso capitale e in cambio esige un certo indennizzo chiamato profitto o guadagno. Come noi tutti sappiamo, nella realtà dei fatti la cosa si traduce in un sempre più enorme aumento dei profitti del lavoro immagazzinato, morto, e in sempre più colossale aumento dei capitali dei capitalisti, mentre il salario del lavoro vivo diviene sempre più esiguo e la massa degli operai che vivono del mero salario diviene sempre più numerosa e più povera. Come si dovrà risolvere questa contraddizione? Come può rimanere a disposizione del capitalista un profitto qualora all'operaio venga ripagato il pieno valore del lavoro che egli immette nel suo prodotto? Ed essendo scambiati soltanto valori eguali, come può l'operaio ricevere il pieno valore del suo prodotto, se questo prodotto viene diviso fra lui e il capitalista, come ammettono molti economisti? (...). Nello svolgimento del Capitale Marx parte dal fatto semplice, generalmente noto, che i capitalisti valorizzano il loro capitale mediante lo scambio: acquistano merce con il loro denaro e la vendono in un secondo tempo per una somma di denaro maggiore di quella che la merce sia costata loro (...). Questa eccedenza (...) sul capitale originario Marx la chiama plusvalore. *Da che cosa nasce questo plusvalore? Secondo quanto suppongono gli economisti, si scambiano soltanto valori eguali, e ciò è esatto nel campo della teoria astratta (...). Nonostante che il capitalista acquisti le merci e le venda al loro valore, egli ne ricava un valore maggiore di quello che vi ha immesso. Come può accadere ciò? Il capitalista trova nelle attuali condizioni sociali, sul mercato delle merci,* una merce *la quale ha la peculiare qualità che* il suo consumo è una fonte di valore nuovo, creazione di valore nuovo, *e questa merce è la* forza-lavoro.

Qual'è il valore della forza-lavoro? Il valore di ogni merce viene misurato mediante il lavoro necessario per la sua produzione. La forza-lavoro esiste nella figura dell'operaio vivo, il quale abbisogna di una determinata somma di mezzi di sostentamento per la propria esistenza e e per il mantenimento della propria famiglia che assicura la continuazione della forza-lavoro anche dopo la sua morte. Il tempo di lavoro necessario per la produzione di quei mezzi di sussistenza rappresenta quindi il valore della forza-lavoro. Il capitalista lo paga settimanalmente e in cambio acquista l'uso del valore settimanale dell'operaio. Fin qui i signori economisti concorderanno con noi per sommi capi sul valore della forza-lavoro. Il capitalista allora fa lavorare l'operaio. Entro un determinato tempo l'operaio avrà fornito quella quantità di lavoro che era rappresentata nel suo salario settimanale. Posto che il salario settimanale di un operaio rappresenti tre giornate lavorative, l'operaio che comincia il lunedì, al mercoledì sera ha reintegrato il capitalista del valore pieno del salario pagato. *Ma cessa egli in quel momento di lavorare? Niente affatto. Il capitalista ha acquistato il suo lavoro* settimanale, *e l'operaio deve lavorare anche negli ultimi tre giorni della settimana. Questo* plus-lavoro *dell'operaio al di là del tempo necessario per la reintegrazione del suo salario, è la* fonte del plusvalore, *del profitto, del sempre crescente gonfiarsi del capitale. Non si venga a dire che il presupposto secondo il quale l'operaio entro tre giornate reintegra lavorando il salario ricevuto e le altre tre giornate lavora per il capitalista, è arbitrario. Che egli abbia bisogno di tre giornate precisamente per reintegrare il salario, o di due o di quattro, certo, qui è del tutto indifferente, e varia anche secondo le circostanze. Ma la cosa principale è che il capitalista ottiene, oltre al lavoro che paga, anche del lavoro che* non paga, *e questo non è un presupposto arbitrario: il giorno, infatti, in cui il capitalista ottenesse dall'operaio per sempre solo quel tanto di lavoro che gli paga nel salario, egli chiuderebbe la propria officina giacché per l'appunto tutto il suo profitto verrebbe a mancare.*

Qui abbiamo la soluzione di tutte le contraddizioni. L'origine del plusvalore (di cui il profitto del capitalista costituisce una parte notevole) è ora del tutto chiara e naturale. Il valore della forza-lavoro viene pagato, ma questo valore è molto più esiguo di quello che il capitalista sa ricavare dalla forza-lavoro, *e la differenza, il* lavoro non pagato, *costituisce precisamente la parte del capitalista (...). Questo lavoro non pagato è in genere quel lavoro che mantiene tutti i membri non lavoratori della società. Con esso si pagano le imposte dello stato e comunali in quanto colpiscono la classe capitalista, le rendite fondiarie dei proprietari terrieri ecc. Su di esso sono fondate tutte le condizioni sociali esistenti. D'altra parte sarebbe insulso presupporre che il lavoro non pagato sia nato soltanto nelle condizioni attuali in cui la produzione viene esercitata dai capitalisti da un lato e dai salariati dall'altro. Al contrario. La classe oppressa ha dovuto fornire del lavoro non pagato in tutti i tempi. (...) Sorvoliamo su una serie di altre bellissime indagini di interesse più teorico, e parliamo ormai soltanto del capitolo conclusivo che tratta dell'accumulazione o ammassamento del capitale. Quivi è dimostrato in primo luogo che il metodo di produzione capitalistico, cioè il metodo attuato da un lato dai capitalisti e dall'altro dai salariati, non soltanto produce sempre di nuovo al capitalista il suo capitale, ma produce anche allo stesso tempo sempre di nuovo la povertà degli operai; cosicché è provveduto a che sempre di nuovo da un lato esistano capitalisti che sono i proprietari di tutti i mezzi di sussistenza, di tutte le materie prime e di tutti gli strumenti di lavoro, e dall'altro vi sia la grande massa degli operai, costretti a vendere a questi capitalisti la loro forza-lavoro in cambio di un quantitativo di mezzi di sussistenza che nel migliore dei casi basta appena a mantenerli nella capacità di lavorare e ad allevare una nuova generazione di prole-*

tari capaci di lavorare. Ma il capitale non soltanto si riproduce; viene costantemente aumentato e accresciuto — e con ciò viene accresciuto il suo potere sulla classe operaia nullatenente. E come esso stesso viene riprodotto su scala sempre maggiore così il modo di produzione capitalistico moderno riproduce a sua volta su scala sempre maggiore, in numero sempre crescente, la classe degli operai nullatenenti (...). Ma siccome a causa del progresso delle macchine, a causa del miglioramento dell'agricoltura ecc. sono necessari sempre meno operai per produrre una medesima quantità di prodotti, perché questo perfezionamento, cioè questo mettere in soprannumero gli operai cresce più rapidamente dello stesso capitale in aumento, che cosa ne è di questo numero sempre crescente di operai? Essi costituiscono un esercito industriale di riserva che in epoche di affari cattivi o mediocri viene pagato al di sotto *del valore del lavoro e viene impiegato irregolarmente o è abbandonato alla pubblica assistenza. Questo esercito di riserva è però indispensabile alla classe dei capitalisti in epoche di affari particolarmente fiorenti, come è evidente in Inghilterra, e serve* in tutte le circostanze *a infrangere la forza di resistenza degli operai occupati regolarmente e a tenere bassi i loro salari (...). Queste sono, comprovate con rigorosa scientificità (...), alcune delle leggi principali del sistema sociale capitalistico. Ma è detto tutto con questo? Niente affatto. Con quanto acume Marx rileva i lati negativi della produzione capitalistica, con altrettanta chiarezza egli dimostra che questa forma sociale era necessaria per sviluppare le forze produttive della società portandole a un livello che renderà possibile uno sviluppo eguale e degno dell'uomo per* tutti *i membri della società. Per raggiungere questo tutte le forme sociali del passato erano troppo povere.*

La produzione capitalistica soltanto crea le ricchezze e le forze produttive necessarie a quel fine, ma essa crea anche allo stesso tempo nella massa operaia oppressa quella classe sociale che sempre più viene costretta ad esigere l'uso di quelle ricchezze e di quelle forze produttive per tutta la società anziché, come accade oggi, per una classe monopolistica. »

All'interno di questo sviluppo dialettico ([17]) *che, dall'antitesi fra la classe proletaria e quella capitalistica, porterà al superamento* comunistico *della vecchia società borghese e conseguentemente al toglimento delle alienazioni strutturali e sovrastrutturali caratteristiche di essa, va collocata, per Marx, la risoluzione anche del problema religioso. Infatti, solo* quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali tra di loro e fra loro e la natura *può scomparire* il riflesso religioso del mondo reale. *Ciò vuol dire che la situazione storicamente specifica di mercificazione e alienazione dell'uomo e della natura è anche la situazione caratteristica dell'ideologia religiosa, che non può essere eliminata prima che le sia tolto quel sostanziale supporto strutturale. La situazione di dipendenza economica e lavorativa e quella di impotenza di fronte agli altri uomini ed alla natura provocano quel* riflesso *nella ideologia religiosa che è il sentimento di dipendenza da dio. D'altra parte il Marx del* primo libro *del* Capitale *riporta il* misticismo *della religione dell'era capitalistica alla sua radice* strutturale, *al* carattere mistico della merce. *La* sottigliezza metafisica *ed i* capricci teologici *della religione sono, nello stesso tempo,* effetto *e* spia *di quelli,* strutturali, *della merce. Come ha ben visto Lukács* ([18]), *« non esiste problema di questo grado di sviluppo dell'umanità che non rimandi in ultima analisi a questa questione e la cui soluzione non debba essere ricercata in quella dell'enigma della* struttura *della merce », poiché il problema della merce, lungi dall'essere un semplice capitolo della scienza particolare dell'economia politica, è « problema strutturale centrale della società capitalistica in tutte le sue manifestazioni di vita » e quindi anche nella religione. Ciò che Marx — alla fine del* primo capitolo *del* primo libro *del* Capitale — *denomina* feticismo *della merce (e il feticismo è una* forma di religione) *promana dalla* struttura *stessa della merce. La merce, infatti, può essere considerata dal punto di vista del suo* valore d'uso *e da quello del suo* valore di scambio. *Non il* valore d'uso *(di competenza della* merceologia) *ma il* valore di scambio *è oggetto delle analisi dell'economia politica. Il rapporto* quantitativo *all'interno del quale i* valori d'uso *vengono* scambiati *fra loro (ad esempio un* quarter *di grano contro un quintale di ferro) rimanda ad un* tertium comparationis, *ad un* termine di paragone, *ad una* terza cosa *che non è né l'uno né l'altro dei due valori d'uso scambiabili.*

([17]) Nel *Poscritto* alla seconda edizione del *Capitale* (1873) Marx presentava il *metodo effettivo* da lui usato nel *Capitale* come *metodo dialettico.* Ma precisava che « per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma è anche direttamente l'opposto (...). Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelsshon trattava lo Spinoza: come un *cane morto.* Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore; e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico. Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e pei suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza ». (Cfr. K. Marx *Il capitale*, Editori Riuniti 1964, libro I, pp. 44-45).

([18]) Cfr. G. Lukács *Storia e coscienza di classe*, Sugar 1967, p. 107.

Se non sono le qualità sensibili — *che caratterizzano i* valori d'uso — *che presuppongono lo* scambio *delle merci, bensì la* proporzione sufficiente *che deve avere una merce al fine di essere scambiata con un'altra, le* parti costitutive *e le* forme corporee *delle merci non sono essenziali per lo* scambio: *tutte le loro* qualità sensibili sono cancellate, rimane soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro ([19]).*Questa è l'*essenza sovrasensibile *della merce, la* spettrale oggettività *costituita dal fatto che la merce qui si mostra come* semplice concrezione di lavoro umano indistinto, cioè di dispendio di forza lavorativa umana senza riguardo alla forma del suo dispendio ([20]). *Il* termine di paragone *presupposto nello* scambio *delle merci è dunque « il lavoro, la comune sostanza sociale dei valori di scambio, e precisamente il* tempo di lavoro socialmente necessario, *che è oggettivato in esso »* ([21]). *Ma il lavoro oggettivato nelle merci — nella situazione della società borghese industriale — non è il lavoro specifico, differenziato, che caratterizza il* valore d'uso *delle merci, bensì, se consideriamo il loro* valore di scambio, *il* lavoro umano astratto. *« A molti — scrive Paul M. Sweezy* ([22]) *— l'espressione* lavoro astratto *suggerisce qualcosa di piuttosto misterioso, forse di alquanto metafisico e irreale. Invece* (...) *Marx non pensava a nulla del genere. Il lavoro astratto è astratto soltanto nel senso, dichiarato nettamente, che sono ignorate tutte le caratteristiche speciali che differenziano un genere di lavoro dall'altro. In definitiva, l'espressione* lavoro astratto, *come risulta chiaramente dallo stesso uso che ne fa Marx, equivale a* lavoro in generale; *è ciò che è comune a ogni attività produttiva umana ». « La società capitalistica è caratterizzata da un grado di mobilità del lavoro molto maggiore di quello avutosi in qualsiasi altra precedente società. Non soltanto i lavoratori cambiano di occupazione con relativa frequenza; ma anche il flusso di nuovi lavoratori che si presentano sul mercato del lavoro è rapidamente deviato dalle occupazioni in declino alle occupazioni in ascesa (...). In tali circostanze, i vari specifici tipi di lavoro in essere in ogni determinato momento e le rispettive quantità di ognuno di essi diventano elementi di secondaria importanza in ogni visione generale del sistema economico. Molto più importante è la grandezza totale della forza lavorativa sociale e il suo grado generale di sviluppo »* ([23]). *Questo* lavoro in generale *o* sans phrase *caratterizza specificamente il moderno capitalismo borghese, vale a dire è uno dei dati caratteristici della sua* alienazione. *Come Marx aveva già spiegato ne* La miseria della filosofia, *in questo tipo di società i lavori si sono* eguagliati a causa della subordinazione dell'uomo alla macchina o della divisione

([19]) Cfr. Karl Marx *Il capitale* cit., libro I, p. 70.
([20]) Cfr. ibidem.
([21]) Cfr. F. Engels *Studi sul Capitale* cit., pp. 25-26.
([22]) Cfr. P. Sweezy *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Boringhieri 1970, p. 35.
([23]) Cfr. idem, pp. 36-37.

estrema del lavoro. *Sicché* gli uomini scompaiono davanti al lavoro *e l'orologio è divenuto* la misura esatta dell'attività relativa di due operai, come lo è della velocità di due locomotive. *Per cui non si deve più dire che* un'ora di un uomo vale un'ora di un altro uomo, ma piuttosto che un uomo di un'ora vale un altro uomo di un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo non è più niente; è tutt'al più la carcassa del tempo. Non vi ha più questione di qualità. La quantità sola decide di tutto: ora per ora, giornata per giornata (...). Questo livellamento del lavoro (...) è semplicemente la realtà dell'industria moderna ([24]). *Se a causa di una simile* alienazione *il lavoro, da specifico, concreto, determinato — come poteva essere* prima *dell'avvento dell'epoca industriale capitalistica — è diventato* astratto, *ciò non vuol certo dire che la sua* astrazione *sia semplicemente una* categoria interpretativa, *un* concetto; *essa è invece la* realtà *della situazione lavorativa capitalistica. Che un'*astrazione *sia una* realtà *non è un bisticcio di parole, bensì costituisce la* spia *obiettiva della* metafisica *della società borghese industriale, in cui il* rovesciamento *estraniante del* soggetto *in* predicato (*caratteristico dell'estraneazione religiosa*) *riguarda essenzialmente l'attività lavorativa, sicché — per dirla col Marx di* Per la critica dell'economia politica — *« il lavoro, così misurato mediante il tempo, non appare* (...) *come lavoro di soggetti differenti, bensì i differenti individui che lavorano appaiono invece come semplici organi* del *lavoro »* ([25]). *Da* padrone *l'uomo — in quanto* proletario — *è diventato* servo *di quel lavoro che non è che sua fattura. Il lavoro è diventato un'*essenza *estranea che lo domina ed egli un* predicato *di quell'essenza. La situazione in cui si trova dunque il lavoratore nella società capitalistica industriale è caratteristicamente* religiosa (*dipendenza da un* sé *che si mostra come* altro da sé).

La religiosità, *l'alienazione della società capitalistico-industriale, si svela anche nel carattere* sensibilmente sovrasensibile *e nel* misticismo *delle merci, il cui valore di scambio, come s'è detto, consiste nel grado di maggiore o minore concrezione di attività lavorativa. Come — per i cristiani — il* figlio di dio *è il* divenir-carne *dell'invisibile (astratta) divinità, così la merce — nella società borghese industriale — è l'*incarnazione sensibile, *determinata, particolare, del* sovrasensibile *lavoro* astratto *o generale. Come nel* figlio dell'uomo *si svela il* figlio di dio, *così nel* fenomeno *della merce si svela l'*essenza *del lavoro* sans phrase. In *questa situazione* storicamente specifica, *la merce* — cristallizzazione *di* lavoro generale — *« rappresenta un rapporto fra persone nel guscio di un rapporto fra cose. I produttori mettono in reciproca relazione come* merci *il loro prodotto: senza questa mediazione della cosa non riescono*

([24]) Cfr. K. Marx *La miseria della filosofia*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 44-45.
([25]) K. Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 18.

a farlo. Il rapporto fra le persone appare *dunque come rapporto fra le cose* » ([26]).

Questo apparire — *spiega Marx — è in realtà un* essere: *infatti i rapporti sociali, ai produttori,* « appaiono *come quel che* sono, *cioè non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi come* rapporti di cose *fra persone e* rapporti sociali fra le cose ». *In questo* rovesciamento *consiste il* feticismo *delle merci, proprio come il* feticismo religioso *consiste in un rapporto dell'uomo con se stesso nella forma estraniata della* mediazione *attraverso la divinità cosale* ([27]). *E come nella religione l'uomo proietta nell'*oggetto *religioso le proprie* potenze *e ve le contempla come se avessero un'esistenza autonoma, così, nel* mistero *del* feticismo delle merci *i lavoratori contemplano, come in uno specchio, i* caratteri sociali del proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali di quelle cose. *In quello specchio magico contemplano* anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti, avente esistenza al di fuori dei prodotti stessi. *E « per una società in cui predomina la produzione industriale di merci, il cristianesimo — e specialmente il protestantesimo è la religione adatta* » ([28]).

Infatti il cristianesimo è la forma di religione più corrispondente ad un tipo di società come quella capitalistica *per via del* suo culto dell'uomo astratto. *È probabile che qui, per* uomo astratto, *Marx intenda una di quelle* robinsonate *che già aveva denunciato nella* Introduzione *a* Per la critica dell'economia politica *e che consistono sostanzialmente nel considerare l'uomo come un* singolo *adialetticamente indipendente dai legami socio-economici storicamente* specifici.

Il cristianesimo, specialmente nel suo svolgimento borghese, *è la religione* specifica *del capitalismo, poiché può sovrapporre senza difficoltà la propria nozione di* anima (*atomo metafisico*) *a quella di* individuo (*isolato*) *dell'ideologia borghese, cooperando a velare ideologicamente quell'effettuale disarticolazione atomica degli uomini fra di loro che non è affatto dovuta alla* natura *delll'uomo, ma al mondo mercificato nel quale l'uomo vive, che mura l'individuo dentro il proprio interesse privato e che gli presenta i rapporti fra uomini come rapporti fra cose. D'altra parte, come l'uomo cristiano è in relazione con l'altro uomo attraverso la necessaria mediazione dell'astratta divinità, così l'uomo della società capitalistica è in relazione con l'altro uomo attraverso l'astrazione del mondo delle merci* ([29]), *sicché ambedue queste* Weltanschauungen *si collocano armonicamente all'*interno *dell'orizzonte ideologico che giustifica la società dell'alienazione capitalistica. Senza contare che i* misteri *dell'una giovano a svelare — se disideologizzati — i* misteri *dell'altra, come nel caso della leggenda del* peccato originale, *che può essere utilmente paragonato a quel* peccato originale *dell'economia politica borghese che va sotto il nome di* accumulazione originaria. *Se poi il cristianesimo,* specialmente nel suo svolgimento borghese, *vale a dire il* protestantesimo, rappresenta una parte importante nella genesi del capitale, già per aver trasformato quasi tutti i giorni festivi tradizionali in giorni lavorativi, *oltreché per aver incrementato col* colossale furto dei beni ecclesiastici il *capitale di* fittavoli e cittadini speculatori *ed aver tenuto a battesimo il* colonialismo, *non meno criticabile rimane il cristianesimo nella sua* forma cattolica, *poiché non bisogna dimenticare che, nel medioevo, la chiesa cattolica, mediante l'*interdizione dell'interesse — *considerato* peccato d'usura — *tutelava precisamente il proprio* interesse *economico. Infatti* senza l'interdizione dell'interesse la Chiesa ed i monasteri non avrebbero mai potuto diventare così ricchi. *La maggior cura che Marx impiega nel denunciare lo* spirito protestante *non pare dipendere da un apprezzamento meno negativo nei riguardi del cattolicesimo, ma dal fatto che mentre il cattolicesimo è ormai una forma arcaica del cristianesimo — la tipica ideologia religiosa del medioevo —, il protestantesimo è la forma tipica che il cristianesimo ha assunto nell'età borghese, rappresenta, cioè, una delle coperture ideologiche dell'alienazione capitalistica. E difatti il* libero esame *individuale era la protestante prefigurazione del « libero »* individuo *borghese, e la disarticolazione luterana della* fede *dalle* opere, *della* grazia *dalla* natura *preparava l'accettazione e la giustificazione della borghese separazione del* privato *dal* pubblico, *nonché dell'*imperscrutabilità *del cielo* economico *alla cui* grazia *l'individuo veniva abituato a sottomettersi ciecamente. « Le poche considerazioni di Marx, nel* Capitale, *sul rapporto tra protestantesimo e ca-*

([26]) Cfr. F. Engels *Studi sul Capitale* cit., pp. 25-26.

([27]) Come scrive A. Donini (Cfr. *Lineamenti di storia delle religioni*, Editori Riuniti 1959, pp. 67-69), considerando i culti *totemici*, « il termine *feticismo*, attribuito al culto delle pietre, delle piante, degli animali e delle immagini umane delle prime divinità, rende singolarmente bene » il processo dell'alienazione religiosa primitiva, tribale. « In portoghese *feitiço* significa l'amuleto, il talismano e di conseguenza anche il sortilegio, l'atto di magia, nel linguaggio popolare. La parola, derivata dal latino della decadenza *factitius*, si ritrova nell'italiano *fattura*. I marinai e i mercanti portoghesi, che vennero a contatto con genti primitive nei territori esplorati sulle coste dell'Africa occidentale (Loango), chiamarono *feticci* tutti quegli oggetti rituali che gli indigeni portavano sulla loro persona, a somiglianza dei talismani cristiani, o veneravano nel corso delle loro cerimonie sacre, ritenendoli dotati di una forza soprannaturale e abitati da uno *spirito* ».

« Nella seconda metà del secolo XVIII lo studioso francese C. de Brosses diede larga popolarità a questo termine, con la pubblicazione di un libro intitolato appunto *Du culte des dieux fétiches* (Paris, 1760). Da allora il nome ha fatto molta strada, sino alle ricerche del Taylor e dello Spencer e alle formulazioni scientifiche della scuola etnografica sovietica. Si deve però osservare che il termine non viene adoperato da tutti nello stesso senso ».

([28]) F. Engels *Studi sul Capitale* cit., p. 26.

([29]) Su questo aspetto dell'*uomo cristiano* cfr. G. Della Volpe *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti 1962, pp. 1-40 e soprattutto *La libertà comunista*, Edizioni Avanti!, 1963.

pitalismo — ha scritto Eric J. Hobsbawn ([30]) *— ebbero un immenso influsso, probabilmente perché il problema generale della base sociale delle ideologie, e particolarmente quello della natura dell'ortodossia religiosa, costituiva argomento di immediato ed intenso interesse. Queste osservazioni dovevano dar luogo alla penetrazione di quella che fu una delle prime influenze indubbiamente marxiste nella storiografia ortodossa: il famoso argomento sul quale si soffermarono storici come Sombart, Weber, Troeltsch e altri. Il dibattito è ancora lungi dall'essere esaurito ». Tuttavia anche il protestantesimo è una religione che va perdendo terreno di fronte alla* religione della vita quotidiana *dell'età borghese-capitalistica. Anch'essa — come scrive Marx nel* libro terzo *del* Capitale ([31]) *— ha la sua* formula trinitaria che abbraccia tutti i misteri del processo di produzione sociale, *ma questa* trinità economica, *in luogo del padre, del figlio e dello spirito santo colloca il* capitale-interesse, *la* terra-rendita fondiaria *ed il* lavoro-salario. *Non diversamente dalla religione tradizionale, anche questa religione dell'economia borghese è un* mondo stregato, deformato e capovolto *in cui si aggirano i fantasmi di* Monsieur le Capital *e* Madame la Terre, *come* caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose. *Ed anche questa religione ha la sua* forma cattolica *e la sua* forma protestante: *il* sistema monetario è *— infatti —* essenzialmente cattolico, *il* sistema creditizio essenzialmente protestante.

Nel primo libro *del* Capitale *anche le valutazioni marxiane di Darwin e di Malthus finiscono per interessare il punto di vista religioso.*

Nel '60 avendo letto la Natural selection *di Darwin, Marx scriveva* ([32]) *ad Engels: « Per quanto svolto grossolanamente all'inglese, ecco qui il libro che contiene i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere (...) ». E sottolineando — in una* nota *del* primo libro *del* Capitale *— come Darwin aveva fatto per il mondo naturale, l'importanza della* storia della tecnologia *per il retto intendimento dello sviluppo del mondo sociale, esponeva* l'unico metodo materialistico e quindi scientifico *applicabile anche alla* storia delle religioni: dedurre dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. *Darwin aveva introdotto il* processo storico *nelle* scienze naturali, *sarebbe stato veramente non scientifico e non materialistico non prendere in considerazione, in una storia della cultura umana (e quindi anche delle religioni), il dialettico collegamento fra il* processo di produzione, *i* rapporti sociali *vitali — sempre storicamente specifici — e le* idee dell'intelletto che ne

([30]) Cfr. Eric J. Hobsbawn *Il contributo di Marx alla storiografia*, in *Marx vivo*, Mondadori 1969, vol. I, p. 381. Al testo è stata aggiunta la nota 8.

([31]) Come è noto, sia il libro II che il III del *Capitale* furono pubblicati *postumi* da Engels che dovette utilizzare e rielaborare quaderni di appunti da Marx non ancora predisposti per la stampa. Postumo — e pubblicato in italiano per la prima volta nel 1969 — è pure il *capitolo VI* inedito del *libro I* del *Capitale*, una cui pagina è stata utilizzata in questa antologia.

([32]) Cfr. *Marx ad Engels 19 dicembre 1860*, in *Carteggio* cit., vol. III, p. 477.

scaturiscono. *Non aveva detto, del resto, Vico che la storia dell'umanità è* fattura *dell'uomo? E in questa* fattura *la tecnologia, il processo di produzione, non hanno un ruolo fondamentale? D'altra parte Darwin era prezioso perché costituiva, agli occhi di Marx, la inconscia confutazione delle teorie di Malthus* ([33]). *Era divertente per Marx notare come quando Darwin, « dice d'applicare la* teoria del Malthus anche *alle piante e agli animali » non avvertisse che « il succo del signor Malthus » consisteva « proprio nel fatto che essa* non *viene applicata alle piante e agli animali, ma invece — con geometrica progressione — soltanto agli uomini, in contrasto con le piante e gli animali. È notevole il fatto che, nelle bestie e nelle piante, Darwin riconosce la sua società inglese con la sua divisione del lavoro, la concorrenza, l'apertura di nuovi mercati, le* invenzioni *e la malthusiana* lotta per l'esistenza. *È il* bellum omnium contra omnes *di Hobbes, e fa ricordare Hegel nella* Fenomenologia, *dove raffigura la società borghese quale* regno animale ideale, *mentre in Darwin il regno animale è raffigurato quale società borghese »* ([34]). *Malthus aveva richiamato l'attenzione di Marx fin dal 1844 per il cinismo e il falso maquillage* scientifico *che aveva dato alla teoria della popolazione* ([35]) *e — nonostante B. Russell affermi categoricamente che « Marx non adduce contro*

([33]) Roberto Malthus (1766-1834) derivò la sua teoria della popolazione da Condorcet, che però ne risolveva i dilemmi, diversamente da Malthus, mediante il *controllo delle nascite* (Cfr. B. Russell *Storia della filosofia occidentale*, Longanesi 1967, p. 963). Nel suo *Saggio sui principi della popolazione* (I ed. 1798) Malthus sosteneva che mentre l'incremento della popolazione procede secondo una *progressione geometrica*, quello dell'alimentazione procede secondo una *progressione aritmetica*. L'eccedenza rappresentata dall'aumento della popolazione rispetto all'aumento delle possibilità di nutrirla deve essere eliminata col concorso *provvidenziale* delle guerre e delle carestie, nonché con gli imperativi della morale, col celibato e con le deviazioni sessuali che impediscono ai poveri l'incremento demografico. La miseria, soprattutto, è, per Malthus, un ottimo esorcismo nei riguardi dell'incremento demografico, sicché la sua teoria giustifica l'esistenza, nella società capitalistica, della categoria dei poveri e dei proletari che, a suo parere, è del tutto assurdo beneficare con le opere di assistenza. Dio stesso ha dato all'uomo l'egoismo perché per suo mezzo sia annichilita una parte dell'umanità e l'altra si possa salvare (cfr. B. Russell *Storia delle idee del secolo XIX*, Mondadori 1961, pp. 115-128).

([34]) Cfr. Lettera di Marx ad Engels del 18 Giugno 1862, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. IV, p. 103. E cfr. il brano analogo in K. Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1955, vol. II, p. 286.

([35]) Nelle *Glosse marginali di critica all'articolo « Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un prussiano*, apparso sul *Vorwärts* del 7 agosto 1844, Marx scriveva: « Per quel che concerne il pauperismo in generale, esso sarebbe una *eterna legge di natura*, secondo la teoria di Malthus; "Poiché la popolazione tende incessantemente a superare i mezzi di sussistenza, la beneficienza è una pazzia, un pubblico incitamento alla miseria. Perciò lo Stato non può far altro che abbandonare la miseria al suo destino, e al massimo rendere più facile la morte ai poveri". A questa filantropica teoria il Parlamento inglese collega l'opinione che il pauperismo sia la miseria *di cui hanno colpa gli operai* stessi, e che esso non si debba quindi prevenire come una sfortuna, bensì piuttosto reprimere, punire come un delitto » (Cfr. K. Marx *Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954, pp. 119-120).

Malthus nessun argomento ragionato » ([38]) — *Marx l'aveva circostanziatamente criticato in molte rilevanti pagine della* Storia delle teorie economiche, *la cui eco è sensibile anche nelle pagine del* Capitale. *Marx è durissimo nei riguardi di Malthus per l'utilizzazione che quello faceva del dogma del* peccato originale *e della* predestinazione *come copertura e giustificazione delle magagne della società capitalistico-industriale. In Malthus e nei suoi seguaci l'*apologia — rivestita di apparenze cristiane — *del capitalismo giunge per Marx al più sfrontato cinismo* ([37]). *D'altra parte Malthus non è neppure originale. L'*Essay on Population *(1789)* nella sua prima forma non è che un plagio superficiale da scolaretto, declamatorio in maniera pretesca, di scritti di De Foe, Sir James Steuart, Townsend, Franklin, Wallace ecc., e non contiene nemmeno una proposizione originale. *Non si tratta che di un'arma ideologica scagliata contro la nuova realtà rappresentata dalla rivoluzione francese, un'arma tanto scientificamente scadente da essere impugnata quasi esclusivamente da pastori protestanti. Ritornando a Darwin, la fondamentale storicizzazione che egli compiva nell'ambito del mondo naturale — con tutte le implicazioni teologiche che potevano derivarne — era coerente con la storicizzazione che Marx andava compiendo della società e dell'economia del mondo umano, segnatamente di quello capitalistico. Per di più Darwin costituiva un'arma nelle mani del Marx polemico contro il* prete *Malthus.*

V'era dunque una serie di motivi che poteva sottolineare l'utilizzazione antireligiosa fatta da Marx — nel primo libro *del* Capitale — *delle teorie darwiniane. Ed è proprio per queste ragioni che — sebbene ormai agnostico* ([38]), *Darwin, ravvisando nel* primo libro *del* Capitale *anche un* attacco contro la cristianità e il teismo, *non volle dare il suo* appoggio ad attacchi diretti contro la religione *rifiutando l'*onore *della dedica che Marx voleva fargli del proprio capolavoro* ([39]). *Anche questo era un sintomo della non irrilevante importanza che la critica religiosa assumeva nel* Capitale.

([36]) Cfr. B. Russell *Storia delle idee del secolo XIX* cit., p. 300. Per una valutazione contemporanea della polemica di Marx contro Malthus cfr. Alfred Sauvy *Marx e i problemi contemporanei della popolazione*, in *Marx vivo*, Mondadori 1969, vol. II, pp. 270-284.

([37]) « Ciò che caratterizza Malthus è la *fondamentale volgarità* dei sentimenti; volgarità che può permettersi soltanto un prete che riconosce nella miseria umana la punizione del peccato originale e in generale ha bisogno di *questa valle di lacrime*, ma che nello stesso tempo, per riguardo alle prebende che gode e con l'aiuto del dogma della predestinazione, trova assolutamente vantaggioso *addolcire* alle classi dominanti il soggiorno in questa valle di lacrime » (K. Marx *Storia delle teorie economiche* cit., vol. II, p. 281). « Uno dei più fanatici malthusiani è il reverendo Th. Chalmers, secondo il quale a tutti i mali sociali non c'è altro rimedio al di fuori della istruzione religiosa delle classi lavoratrici, che consiste, secondo lui, nell'inculcare la teoria malthusiana della popolazione, rivestita di apparenze cristiane e di pretesca edificazione. Nello stesso tempo egli è uno strenuo difensore di tutti gli abusi, delle spese governative, delle grosse prebende ecclesiastiche e della folle prodigalità dei ricchi » (cfr. K. Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1954, vol. I, p. 376).

([38]) Cfr. il cap. *Darwin e la religione* in A. Keith *Darwin*, Feltrinelli 1959.

ALIENAZIONE RELIGIOSA E ALIENAZIONE LAVORATIVA

(...) Nella circolazione, il capitalista e l'operaio si fronteggiano soltanto come *venditori di merci*, ma, data la natura specificamente polare delle merci ch'essi si vendono l'un l'altro, l'operaio entra necessariamente nel processo di produzione come parte integrante del *valore d'uso*, del *modo di esistere* e dell'*esistenza di valore del capitale*, anche se questo rapporto si realizza solo *all'interno* del processo produttivo e sebbene colui che, come acquirente di forza lavoro, è capitalista solo in potenza, diventi *vero e proprio capitalista* solo quando in tale processo l'operaio, trasformato *eventualiter* in *lavoratore salariato* attraverso la vendita della propria capacità lavorativa, passa realmente sotto il comando del capitalista. Le *funzioni* che il capitalista esercita non sono allora se non funzioni dello stesso capitale — del valore che si valorizza assorbendo lavoro vivo — espletate con *coscienza* e *volontà*: il capitalista funziona unicamente come *capitale personificato*, capitale-persona, allo stesso modo che l'operaio funziona come *lavoro personificato* — lavoro che per lui è pena e sforzo, mentre per il capitalista è sostanza creatrice di valore e mol-

([39]) Darwin non voleva offendere la moglie Emma, profondamente credente, facendosi dedicare un libro chiaramente ostile alla religione. Perciò scrisse a Marx: « Vi ringrazio per la vostra amichevole lettera e per l'allegato. Siete libero di pubblicare, in qualsiasi forma e senza bisogno del mio consenso, le osservazioni che credete di fare ai miei scritti (...). Preferirei però, pur ringraziandovi per l'onore che volete farmi, che la parte del volume cui vi riferite non fosse dedicata a me, poiché ciò potrebbe in certo senso implicare la mia approvazione per il contenuto di tutta l'opera, che non mi è ancora noto. Benché sia io stesso un appassionato sostenitore della libertà di pensiero in tutti i campi, mi sembra — a ragione o a torto — che le argomentazioni in forma diretta contro la cristianità e il teismo hanno difficilmente qualche effetto sul pubblico, e che la libertà di pensiero trarrà soprattutto vantaggio dalla graduale illuminazione dell'intelligenza e dalle conoscenze umane che consegue al progresso delle scienze. Può darsi che io sia troppo influenzato dall'idea del *disagio che potrebbe derivarne a qualcuno dei miei familiari*, se dessi il mio appoggio ad attacchi diretti verso la religione. Mi dispiace veramente di non poter corrispondere ad una vostra richiesta, ma sono vecchio e ho poche forze, tanto che, come vedo attualmente, perfino la lettura di bozze mi è una grande fatica ». (Lettera del 13 ottobre 1880 di Darwin a Marx, cfr. A. Keith op. cit., p. 273). Di fronte al *disagio* dell'agnostico Darwin, la *fede* della sua consorte era certamente meno problematica, se ad essa si deve che l'*Autobiografia* postuma di Darwin fosse castrata di tutti quei passi che parevano irriguardosi nei confronti della religione, sicché solo nel 1958 — restituita alla sua integrità da Nora Barlow — quell'opera poté essere letta dal pubblico come il suo autore l'aveva concepita (cfr. Ch. Darwin *Autobiografia 1809-1882 con l'aggiunta dei passi omessi nelle precedenti edizioni*, Appendice e note a cura della nipote Nora Barlow, Einaudi 1962).

tiplicatrice di ricchezza, e, in quanto tale, appare in realtà come elemento incorporato al capitale nel processo di produzione, suo fattore vivente, variabile. Il dominio del capitalista sull'operaio è quindi dominio della cosa sull'uomo, del prodotto sul produttore, poiché le merci che diventano mezzi di dominio (ma solo come mezzi di dominio del *capitale* stesso sull'operaio) non sono a loro volta che risultati del processo di produzione, i *suoi prodotti*. Sul piano della produzione materiale, del reale processo sociale di vita — poiché non altro che questo è il processo di produzione —, v'è qui lo stesso rapporto che sul piano ideologico si manifesta nella *religione*: inversione del soggetto nell'oggetto e viceversa. Dal punto di vista *storico*, questa inversione appare come il punto di passaggio obbligatorio per ottenere, a spese della maggioranza, la creazione della ricchezza in quanto tale, l'inesorabile sviluppo di quelle forze produttive del lavoro sociale che sole possono fornire la base materiale di una libera società umana. Passare attraverso questa forma contraddittoria è necessario come, in un primo tempo, l'uomo deve dare alle proprie forze intellettive la forma religiosa di potenze indipendenti da *sé*. È il processo di *alienazione del lavoro*. E qui l'operaio si eleva fin dall'inizio al di sopra del capitalista, perché quest'ultimo è radicato in un processo di alienazione nel quale trova il suo appagamento assoluto, mentre l'operaio, in quanto ne è la vittima, è a priori con esso in un rapporto di ribellione, lo sente come processo di riduzione in schiavitù.

(...) L'autovalorizzazione del capitale — la creazione di plusvalore — è quindi lo scopo animatore, dominante ed ossessivo del capitalista, il pungolo e il contenuto assoluto del suo operare; in realtà, non altro che l'impulso e il fine razionalizzati del tesaurizzare — un contenuto totalmente astratto e meschino che, da un lato, fa apparire il capitalista come sottomesso alla schiavitù del rapporto capitalistico non meno che, dall'altro, al polo opposto, l'operaio (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale, libro I, capitolo VI inedito*, La nuova Italia 1969, pp. 20-21).

IL CARATTERE DI FETICCIO DELLA MERCE E IL SUO ARCANO

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che essa soddisfa, con le sue qualità, bisogni umani, sia che riceva tali qualità soltanto come *prodotto* di lavoro umano. È chiaro come la luce del sole che l'uomo, con la sua attività, cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. P. es. quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane

legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci si mette a testa in giù e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare. Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso. E nemmeno sorge dal contenuto delle determinazioni *di valore*. Poiché, in primo luogo, per quanto differenti possano essere i lavori utili o le attività produttive, è verità *fisiologica* ch'essi sono funzioni dell'organismo *umano*, e che tutte tali funzioni, quale si sia il loro contenuto e la loro forma, sono essenzialmente dispendio di cervello, nervi, muscoli, organi sensoriali, ecc. *umani*. In secondo luogo, per quel che sta alla base della determinazione della grandezza di valore, cioè la durata *temporale* di quel dispendio, ossia la *quantità* del lavoro: la *quantità* del lavoro è distinguibile dalla *qualità* in maniera addirittura tangibile. In nessuna situazione il *tempo* di lavoro che costa la produzione dei mezzi di sussistenza ha potuto non interessare gli uomini, benché tale interessamento non sia uniforme nei vari gradi di sviluppo. Infine, appena gli uomini lavorano in una qualsiasi maniera l'uno per l'altro, il loro lavoro riceve anche una forma *sociale*. Di dove sorge dunque il carattere enigmatico del prodotto di lavoro appena assume *forma di merce*? Evidentemente, proprio da tale forma. L'eguaglianza dei lavori umani riceve la forma reale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro, la misura del dispendio di forza-lavoro umana mediante la sua durata temporale riceve la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro, infine i rapporti fra i produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti del lavoro. L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali. Proprio come l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico non si presenta come stimolo soggettivo del nervo ottico stesso, ma quale forma oggettiva di una cosa al di fuori dell'occhio. Ma nel fenomeno della vista si ha realmente la proiezione di luce da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra cosa, l'occhio: è un rapporto fisico fra cose fisiche. Invece la forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta non ha assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni fra cosa e cosa che ne derivano. Quel che qui assume per gli uomini la

forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci. Come l'analisi precedente ha già dimostrato, tale carattere feticistico del mondo delle merci sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci. Gli oggetti d'uso diventano merci, in genere, soltanto perché sono *prodotti di lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro.* Il complesso di tali lavori privati costituisce il lavoro sociale complessivo. Poiché i produttori entrano in contatto sociale soltanto mediante lo scambio dei prodotti del loro lavoro, anche i caratteri specificamente sociali dei loro lavori privati appaiono soltanto all'interno di tale scambio. Ossia, i lavori privati si effettuano di fatto come articolazioni del lavoro complessivo sociale mediante le relazioni nelle quali lo scambio pone i prodotti del lavoro, e, attraverso i prodotti stessi, i produttori. Quindi a questi ultimi le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono* come quel che *sono*, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose.* Solo all'interno dello scambio reciproco i prodotti di lavoro ricevono un'oggettività di valore socialmente uguale, separata dalla loro oggettività d'uso, materialmente differente. Questa scissione del prodotto del lavoro in cosa utile e cosa di valore si effettua praticamente soltanto appena lo scambio ha acquistato estensione e importanza sufficienti affinché cose utili vengano prodotte per lo scambio, vale a dire affinché nella loro stessa produzione venga tenuto conto del carattere di valore delle cose. Da questo momento in poi i lavori privati dei produttori ricevono di fatto un duplice carattere sociale. (...)

In genere la riflessione sulle forme della vita umana, e quindi anche l'analisi scientifica di esse, prende una strada opposta allo svolgimento reale.

Comincia *post festum* e quindi parte dai risultati belli e pronti del processo di svolgimento. Le forme che danno ai prodotti del lavoro l'impronta di merci, e quindi sono il presupposto della circolazione delle merci, hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto, non già del carattere storico di queste forme che per essi anzi sono ormai immutabili, ma del loro contenuto. Così, soltanto l'analisi dei prezzi delle merci ha condotto alla determinazione della grandezza di valore; soltanto l'espressione comune delle merci in denaro ha condotto alla fissazione del loro carattere

di valore. Ma proprio questa forma finita — la forma di denaro — del mondo delle merci vela materialmente, invece di svelarlo, il carattere sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali dei lavoratori privati. Quando dico: abito, stivali, etc. si riferiscono alla tela come incarnazione generale del lavoro umano astratto, la stravaganza di questa espressione salta agli occhi. Ma quando i produttori dell'abito, degli stivali, ecc. riferiscono queste merci alla tela — o all'oro e argento, il che non cambia niente alla sostanza — come equivalente generale, la relazione dei loro lavori privati col lavoro complessivo sociale si presenta loro appunto in quella forma stravagante. Tali forme costituiscono appunto le *categorie* dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente determinato,* della produzione di merci. Quindi, appena ci rifugiamo in altre forme di produzione, scompare subito tutto il miticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la stregoneria che circondano di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci (...). Per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nell'essere in rapporto coi propri prodotti in quanto sono *merci*, e dunque *valori*, e nel riferire i propri lavori privati l'uno all'altro in questa forma di cose, come *uguale lavoro umano, il cristianesimo* col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese nel protestantesimo, deismo ecc., è la *forma di religione* più corrispondente. Nei modi di produzione della vecchia Asia e dell'antichità classica, ecc., la trasformazione del prodotto in merce, e quindi l'esistenza dell'uomo come produttore di merci, rappresenta una parte subordinata, che pure diventa tanto più importante, quanto più le comunità s'addentrano nello stadio del loro tramonto. Popoli commerciali veri e propri esistono solo negli intermondi del mondo antico, come gli dei di Epicuro, o come gli ebrei nei pori della società polacca. Quegli antichi organismi sociali di produzione sono straordinariamente più semplici e più trasparenti dell'organismo borghese, ma poggiano o sull'immaturità dell'uomo individuale, che ancora non s'è distaccato dal cordone ombelicale del legame naturale di specie con altri uomini, oppure su rapporti immediati di signoria e di servitù. Sono il portato di un basso grado di svolgimento delle forze produttive del lavoro e, in corrispondenza ad esso, di rapporti fra gli uomini ancora impacciati e ristretti entro i confini del processo materiale di generazione della vita, quindi del processo fra loro stessi e fra loro e la natura. Tale impaccio reale si rispecchia idealmente nelle antiche religioni naturali e popolari. Il *riflesso religioso* del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali tra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale e sociale, cioè del processo materiale di produzione,

si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso (...).

(Da Karl Marx, *Il Capitale*, Libro I, Prima sezione, Cap. I, D 4. Editori Riuniti 1964 pp. 103-112).

DIPENDENZA DA DIO E DIPENDENZA DAL CAPITALE

La legge della produzione capitalistica, che sta alla base della pretesa « legge naturale della popolazione », si riduce semplicemente a questo: il rapporto fra capitale, accumulazione e saggio del salario non è altro che il rapporto fra il lavoro non retribuito trasformato in capitale e il lavoro addizionale richiesto dal movimento del capitale addizionale.

Non si tratta dunque affatto di un rapporto fra due grandezze indipendenti fra di loro, da una parte la grandezza del capitale e dell'altra il numero della popolazione operaia, si tratta bensì in ultima istanza solo del *rapporto fra il lavoro non retribuito e quello retribuito di una medesima popolazione operaia*. Se la quantità del lavoro non retribuito, fornito dalla classe operaia e accumulato dalla classe dei capitalisti, cresce con rapidità sufficiente perché si possa trasformare in capitale solo con un'aggiunta straordinaria di lavoro retribuito, il salario cresce e, supponendo eguali tutte le altre circostanze, il lavoro non retribuito diminuisce in proporzione. Ma non appena questa diminuzione tocca il punto in cui il pluslavoro che alimenta il capitale non viene più offerto in quantità normale, subentra una reazione: una parte minore del reddito viene capitalizzata, l'accumulazione viene paralizzata e il movimento dei salari in aumento subisce un contraccolpo. L'aumento del prezzo del lavoro rimane dunque confinato entro limiti che non solo lasciano intatta la base del sistema capitalistico, ma assicurano anche la sua riproduzione su scala crescente. La legge dell'accumulazione capitalistica mistificata in legge di natura esprime dunque in realtà solo il fatto che *la sua natura* esclude ogni diminuzione del grado di sfruttamento del lavoro e ogni aumento del prezzo del lavoro che siano tali da esporre a un serio pericolo la costante riproduzione del rapporto capitalistico e la sua riproduzione su scala sempre più allargata. Non può essere diversamente in un modo di produzione entro il quale l'operaio esiste per i bisogni di valorizzazione di valori esistenti, invece che, viceversa, la ricchezza materiale esista per i bisogni di sviluppo dell'operaio.

Come l'uomo è dominato nella religione dall'opera della propria testa, così nella produzione capitalistica egli è dominato dall'opera della propria mano. « Ma tornando alla nostra prima indagine dove è stato comprovato (...) che il capitale stesso non è che il prodotto del lavoro umano (...) sembra del tutto inconcepibile che *l'uomo possa finire sotto il dominio del proprio prodotto — del capitale — ed esser subordinato a questo*; e siccome nella realtà questo accade innegabilmente, senza volere s'impone la domanda: l'operaio, come è potuto diventare da dominatore del capitale — in quanto suo creatore — schiavo del capitale »? (*Von Thünen, Der isolierte Staat*, parte II, sezione II, Rostock, 1863, pp. 5, 6). È merito del Thünen l'aver posto la domanda. La sua risposta è semplicemente puerile (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, Editori Riuniti 1964, libro I, pp. 679-680 + nota 77a).

PECCATO ORIGINALE E ACCUMULAZIONE ORIGINARIA

L'arcano dell'accumulazione originaria

(...) Abbiamo visto come il denaro viene trasformato in capitale, come col capitale si fa il plusvalore, e come dal plusvalore si trae più capitale. Ma l'accumulazione del capitale presuppone il plusvalore, e il plusvalore presuppone la produzione capitalistica, e questa presuppone a sua volta la presenza di masse di capitale e di forza-lavoro di una considerevole entità in mano ai produttori di merci. Tutto questo movimento sembra dunque aggirarsi in un circolo vizioso dal quale riusciamo ad uscire soltanto supponendo un'accumulazione « *originaria* » (« *previous accumulation* » in *A. Smith*) precedente l'*accumulazione capitalistica*: una accumulazione che non è il *risultato*, ma il *punto di partenza* del modo di produzione capitalistico. Nell'economia politica questa accumulazione originaria fa all'incirca la stessa parte del *peccato originale* nella teologia: Adamo dette un morso alla mela e con ciò il peccato colpì il genere umano. Se ne spiega l'origine raccontandola come aneddoto del passato. C'era una volta, in una età da lungo tempo trascorsa, da una parte una *élite* diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra c'erano degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più. Però la leggenda del peccato originale teologico ci racconta come l'uomo sia stato condannato a mangiare il suo pane nel sudore della fronte; invece la storia del peccato originale economico ci rivela come mai vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare. Fa lo stesso! Così è avvenuto che i primi *hanno accumulato ricchezza* e che gli altri non hanno avuto all'ultimo altro da vendere che la propria pelle. E da questo peccato originale data la *povertà della gran massa* che, ancor sempre, non ha altro da vendere fuorché se stessa, nonostante tutto il suo lavoro, e la ricchezza dei pochi che cresce continuamente, benché da gran tempo essi abbiano cessato di lavorare. Il signor Thiers p. es. sminuzza ancora ai francesi che una volta erano così

intelligenti, tali insipide bambinate con tutta la serietà e solennità dell'uomo di Stato, allo scopo di difendere la *p r o p r i é t é*. Ma appena entra in ballo la questione della proprietà, diventa sacro dovere tener fermo al punto di vista dell'abbiccì infantile come unico valido per tutte le classi d'età e tutti i gradi di sviluppo. Nella storia reale la parte importante è rappresentata, come è noto, dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza. Nella mite economia politica ha regnato da sempre l'idillio. Diritto e « lavoro » sono stati da sempre gli unici mezzi d'arricchimento, facendosi eccezione, come è ovvio, volta per volta, per « *questo* anno ». Di fatto i metodi dell'accumulazione originaria son tutto quel che si vuole fuorché idillici. Denaro e merce non sono capitale fin da principio, come non lo sono i mezzi di produzione e di sussistenza. Occorre che siano *trasformati in capitale*. Ma anche questa trasformazione può avvenire soltanto a certe condizioni che convergono in questo: debbono trovarsi di fronte e mettersi in contatto due specie diversissime di possessori di merce, da una parte *proprietari di denaro e di mezzi di produzione e di sussistenza*, ai quali importa di *valorizzare* mediante l'acquisto di forza-lavoro altrui la somma di valori posseduta; dall'altra parte *operai liberi*, venditori della propria forza-lavoro e quindi venditori di lavoro. Operai liberi nel duplice senso che essi non fanno parte direttamente dei mezzi di produzione come gli schiavi, i servi della gleba ecc., né ad essi appartengono i mezzi di produzione, come al contadino coltivatore diretto ecc., anzi ne sono liberi, privi, senza. Con questa *polarizzazione del mercato delle merci* si hanno le condizioni fondamentali della produzione capitalistica. Il rapporto capitalistico ha come presupposto la *separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del lavoro*. Una volta autonoma, la produzione capitalistica non solo mantiene quella separazione, ma *la riproduce su scala sempre crescente*. Il processo che *crea* il rapporto capitalistico non può dunque essere null'altro che il *processo di separazione del lavoratore dalla proprietà delle proprie condizioni di lavoro*, processo che da una parte *trasforma in capitale* i mezzi sociali di sussistenza e di produzione, dall'altra trasforma i produttori diretti in *operai salariati*. Dunque la cosiddetta *accumulazione originaria* non è altro che il processo storico di *separazione del produttore dai mezzi di produzione*. Esso appare « originario » perché costituisce la *preistoria del capitale* e del modo di produzione ad esso corrispondente (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 777-779).

IL CATTOLICESIMO MEDIOEVALE È UNA SOVRASTRUTTURA

(...) Colgo l'occasione per confutare brevemente l'obiezione che mi è stata fatta, alla pubblicazione del mio scritto *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859, da un foglio tedesco-americano. Diceva che la mia concezione, secondo cui il modo di produzione determinato e i rapporti di produzione che volta per volta gli corrispondono, in breve « la struttura economica della società, è la base sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali di coscienza », e « il modo di produzione della vita materiale costituisce in generale la condizione del processo vitale sociale, politico, intellettuale » — diceva che tutto ciò è giusto per il mondo presente, nel quale dominano gli interessi materiali, ma non per il Medioevo, nel quale dominava il cattolicesimo, né per Atene e Roma, in cui dominava la politica. In primo luogo è sorprendente che qualcuno si prenda l'arbitrio di presupporre che a chiunque altro siano rimasti ignoti questi notissimi luoghi comuni sul Medioevo e sul mondo antico. Ma questo è chiaro: che il Medioevo non poteva *vivere* del cattolicesimo, e il mondo antico non poteva *vivere* della politica. Viceversa: il modo e la maniera di guadagnarsi la vita spiega perché la parte principale era rappresentata là dalla politica, qua dal cattolicesimo.

Del resto basta conoscere un po', p. es., la storia della Roma repubblicana, per sapere che la storia della proprietà fondiaria ne costituisce la storia arcana. D'altra parte, già Don Chisciotte ha ben scontato l'errore di essersi illuso che la cavalleria errante fosse egualmente compatibile con tutte le forme economiche della società (...).

(Da Karl Marx *Il capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 113-114, nota 33).

LA MEDIAZIONE ANIMA DELLA RELIGIONE E DELL'ECONOMIA

(...) Si vede già qui come in tutte le sfere della vita sociale la parte del leone tocchi all'intermediario. P. es. nel campo economico, finanzieri, agenti di Borsa, mercanti, piccoli bottegai scremano gli affari; nelle cause civili l'avvocato spella le parti; in politica il rappresentante conta più degli elettori, il ministro più del sovrano; nella religione Dio viene respinto nello sfondo dal « mediatore », e questi a sua volta è respinto indietro dal prete, che a sua volta è il mediatore inevitabile fra il buon pastore e le sue pecorelle (...).

(Da Karl Marx *Il capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, p. 807, nota 229).

CHIESA E DENARO

(...) Nel campo dell'economia politica la *libera ricerca scientifica* non incontra soltanto gli stessi nemici che incontra in tutti gli altri campi.

La natura peculiare del materiale che tratta chiama a battaglia contro di essa le passioni più ardenti, più meschine e più odiose del cuore umano, le Furie dell'interesse privato. Per esempio, la Chiesa alta anglicana perdona piuttosto l'attacco a trentotto dei suoi trentanove articoli di fede, che l'attacco a un trentanovesimo delle sue entrate in denaro. Oggi perfino l'ateismo è *culpa levis*, in confronto alla critica dei rapporti tradizionali di proprietà (...).

(Da Karl Marx *Il capitale*, prefazione alla prima edizione (1867) del libro I, Editori Riuniti 1964, p. 34).

L'INTERESSE DELL'INTERDIZIONE CATTOLICA DELL'INTERESSE

Vantaggi derivanti alla Chiesa dalla interdizione dell'interesse.

« La Chiesa aveva proibito di prendere degli interessi; ma non di vendere le proprietà per togliersi dal bisogno; né di cederle, per un tempo determinato o anche fino al rimborso, a chi prestava il denaro, non solo perché questo avesse in tal modo una garanzia, ma anche perché durante il periodo del possesso potesse usufruire, servendosene, di qualcosa che sostituisse il denaro di cui si era privato (...) La Chiesa stessa e le comunità che le appartenevano e *pia corpora* (corporazioni religiose) trassero grandi benefici da questa interdizione, soprattutto al tempo delle Crociate. Così tanta parte della ricchezza nazionale passò a costituire la cosiddetta "mano morta", tanto più che l'ebreo non poteva, in questa direzione, fare dell'usura, perché il possesso di ipoteche così solide non poteva rimanere nascosto (...) Senza l'interdizione dell'interesse la Chiesa ed i monasteri non avrebbero mai potuto diventare così ricchi ». (J. G. Büsch, *Theoretisch- praktische Darstellung der Handlung* etc., 3ª ed., Amburgo 1808, vol. II, p. 55).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro III, Editori Riuniti 1964, p. 711).

LO SFRUTTAMENTO CRISTIANO-GERMANICO MEDIOEVALE DEL LAVORO

(...) Mosé d'Egitto dice: « Non metter la museruola al bue mentre trebbia » (*Deuteronomio*, 25,4, trad. Diodati). Invece i filantropi cristiano-germanici mettevano un gran disco di legno al collo del servo della gleba che adoperavano come forza motrice per macinare affinché non potesse portarsi alla bocca con la mano un po' di farina (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, p. 417, nota 92).

LO SFRUTTAMENTO CRISTIANO-CAPITALISTICO DEL LAVORO MECCANICO

(...) La macchina butta all'aria tutti i limiti morali e naturali della giornata lavorativa. Da ciò il paradosso economico che il *mezzo* più potente per l'*accorciamento del tempo di lavoro* si trasforma nel mezzo più infallibile per trasformare tutto il *tempo della vita* dell'operaio e della sua famiglia in *tempo di lavoro disponibile* per la valorizzazione del capitale.

« Se », sognava *Aristotele*, il più grande pensatore dell'antichità, « se ogni strumento potesse compiere su comando o anche per previsione l'opera ad esso spettante, allo stesso modo che gli artifici di Dedalo si muovevano da sé o i tripodi di Efesto di proprio impulso intraprendevano il loro sacro lavoro, *se in questo stesso modo le spole dei tessitori tessessero da sé*, il maestro d'arte non avrebbe bisogno dei suoi schiavi ». E *Antipatro*, poeta greco dell'epoca di Cicerone, salutò nell'invenzione del *mulino ad acqua* per la macinazione del grano, che è la forma elementare di ogni macchinario produttivo, la liberatrice delle schiave e la iniziatrice dell'età aurea! « I pagani, già, i pagani »! Essi non capivano nulla né dell'economia politica né del cristianesimo, come ha scoperto il bravo Bastiat e ancor prima di lui aveva scoperto l'ancor più intelligente MacCulloch. Fra l'altro non capivano che la macchina è il mezzo più sicuro per prolungare la giornata lavorativa.

Giustificavano, p. es., la schiavitù dell'uno come mezzo per il pieno sviluppo umano dell'altro. Ma per predicare la schiavitù delle masse, per fare di alcuni *parvenus* rozzi o semicolti degli « *eminent spinners* », « *extensive sausage-makers* » e « *influential shoe-black dealers* » (1), mancava loro il bernoccolo specifico del cristianesimo (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 452-453. Sono state tolte le note).

PROTESTANTESIMO E GENESI DEL CAPITALISMO

(...) Il protestantesimo rappresenta una parte importante nella genesi del capitale, già per aver trasformato quasi tutti i giorni festivi tradizionali in giorni lavorativi (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 311, nota 124).

SPIRITO DEL PROTESTANTESIMO E PAUPERIZZAZIONE

(...) Nuovo e terribile impulso ebbe il *processo d'espropriazione forzosa della massa della popolazione* nel secolo XVI, dalla *Riforma* e, in

(1) Eminenti filandieri, grandi fabbricanti di salsicce, influenti commercianti in lucido da scarpe.

seguito a questa, dal colossale *furto dei beni ecclesiastici.* Al momento della Riforma la Chiesa cattolica era proprietaria feudale d'una gran parte del suolo inglese. La soppressione dei conventi ecc. ne gettò gli abitanti nel proletariato. I beni ecclesiastici vennero donati in gran parte a rapaci favoriti regi o venduti a prezzo irrisorio a fittavoli e cittadini speculatori, che scacciavano in massa gli antichi fittavoli ereditari dei conventi riunendo i loro poderi in grandi unità. La proprietà che la legge garantiva agli agricoltori impoveriti di una parte delle decime ecclesiastiche venne tacitamente confiscata (« Il diritto del povero di partecipare alle decime della chiesa è stabilito dal tenore dei vecchi statuti »: Tuckett, *A History of the past and present State of the Labouring Population,* vol. II, pp. 804, 805).

« *Pauper ubique jacet* », esclamò la regina Elisabetta dopo aver fatto il giro dell'Inghilterra. Infine, nel quarantatreesimo anno del suo regno, si fu costretti a riconoscere ufficialmente il *pauperismo* mediante l'introduzione della *tassa dei poveri.*(...) Sotto Carlo I, legge 4, anno 16, venne dichiarata perpetua e di fatto ebbe nuova formulazione, più dura, soltanto nel 1834.

Lo « spirito » protestante si riconosce, fra l'altro, dall'esempio seguente.

Vari proprietari fondiari e fittavoli agiati dell'Inghilterra meridionale si riunirono in conciliaboli e stesero dieci questioni sulla retta interpretazione della legge sui poveri di Elisabetta, che presentarono per il parere ad un celebre giurista di quel tempo, il *Sergeant* (...) Snigge (più tardi giudice sotto Giacomo I). « *Nona questione*: alcuni fra i fittavoli più ricchi della parrocchia hanno escogitato un abile progetto col quale può essere eliminata ogni confusione nell'esecuzione dell'Atto. Propongono di costruire nella parrocchia una *prigione.* Ad ogni povero che non si vuol lasciare chiudere in detta prigione, sarà negata l'assistenza. Poi si manderà un avviso nei dintorni del tenore che se qualche persona è disposta a *prendere in fitto* i poveri di questa parrocchia, consegni, in un giorno dato, proposte sigillate, sul prezzo più basso al quale è disposta a liberarcene. Gli autori di questo progetto presuppongono che nelle contee vicinali ci siano persone che non han voglia di lavorare e sono senza patrimonio e senza credito per procurarsi un'affittanza o un podere in modo da poter vivere senza lavorare (...) Costoro dovrebbero essere inclini a fare proposte molto favorevoli alla parrocchia. *Se i poveri dovessero, qua e là, morire sotto la tutela dell'appaltatore, il peccato ricadrà su quest'ultimo,* poiché la parrocchia avrebbe adempiuto ai suoi doveri verso i poveri. Tuttavia temiamo che l'Atto presente non consenta nessuna misura prudenziale (...) del genere; ma dovete sapere che tutti gli altri *freeholders* di questa contea e della confinante si uniranno a noi per spingere i loro membri della Camera bassa a proporre una legge che permetta l'imprigionamento e il lavoro coatto dei poveri, cosicché ogni

persona che si opponga a essere rinchiusa non abbia più diritto ad alcun sussidio.

Speriamo che ciò tratterrà le persone in miseria dal *chiedere* l'assistenza »... (R. Blakey, *The History of political Literature from the earliest times,* Londra 1855, vol. II, pp. 84, 85) (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale,* libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 784-785 + nota 197).

LE INGENUE FILIPPICHE DI LUTERO CONTRO L'USURA

Nella sua forma immediata, in quanto capitale produttivo d'interesse, e precisamente nella sua forma di capitale monetario produttivo d'interesse (le altre forme del capitale produttivo d'interesse che non ci riguardano qui sono a loro volta derivate da questa forma o la presuppongono) il capitale riceve la sua forma di feticcio pura, D-D 1, come soggetto, cosa vendibile. *Innanzitutto* per la sua esistenza continuata come denaro, una forma nella quale tutti i suoi tratti determinati sono cancellati e i suoi elementi reali sono invisibili. Il denaro è precisamente quella forma in cui la diversità delle merci come valori d'uso è cancellata, quindi anche la diversità fra i capitali industriali che si compongono di queste merci e delle loro condizioni di produzione; è quella forma sotto la quale il valore — qui capitale — esiste come valore di scambio autonomo. Nel processo di riproduzione del capitale la forma monetaria è una forma passeggera, un semplice momento di transizione. Sul mercato monetario, al contrario, il capitale esiste sempre sotto questa forma. *In secondo luogo,* il plusvalore da esso prodotto, qui di nuovo nella forma di denaro, gli appare come cosa che spetti a lui, in quanto tale. Come per gli alberi il crescere, così al capitale monetario il produrre denaro (tòkos)(1) appare in questa forma una proprietà naturale. Nel capitale produttivo d'interesse il movimento del capitale è ridotto al minimo; il processo attraverso cui esso si svolge è soppresso, e così un capitale = 1000 è considerato come una cosa che per sé vale mille e in un certo periodo si trasforma in 1100, come il vino in cantina dopo un certo tempo migliora anche il suo valore d'uso. Il capitale è ora una cosa, ma come cosa è capitale. Nel denaro germoglia la vita. Non appena esso è dato a prestito o anche investito nel processo di riproduzione (in quanto esso frutta al capitalista operante, quale suo proprietario, un interesse distinto dal guadagno d'imprenditore), esso genera dell'interesse, sia che dorma, sia che sia sveglio, sia che si trovi a casa o in viaggio, di giorno e di notte. Così nel capitale produttivo d'interesse (e ogni capitale è, secondo il valore che esso esprime, capitale

(1) Marx dà il termine in greco. Questa parola greca ha il doppio significato di *cosa generata* (nato, figlio) e di *interesse.*

monetario o si considera ora come l'espressione del capitale monetario), si trova realizzato il pio desiderio del tesaurizzatore.

È appunto il fatto che l'interesse è cresciuto dentro al capitale monetario come a una cosa (poiché così si presenta qui la produzione del plusvalore per mezzo del capitale) ciò che più di tutto preoccupa Lutero nelle sue ingenue filippiche contro l'usura. Dopo aver sviluppato la tesi che un interesse può essere richiesto quando, in seguito alla non avvenuta restituzione al termine fissato, colui che ha prestato, e che a sua volta deve effettuare pagamenti, deve sostenere spese non previste, o quando per questo motivo perde un profitto che avrebbe potuto ricavare per es. dall'acquisto di un giardino, egli prosegue: « Ora che te li ho prestati (i cento fiorini) tu mi causi un doppio danno, perché io non posso pagare qui, comperare là, e dunque debbo soffrire un doppio danno, ciò che si dice *duplex interesse, damni emergentis et lucri cessantis*... (2). Appena sanno che Hans ha subito un danno a causa dei cento fiorini che ha prestato e che esige un equo indennizzo per il danno sofferto, ci si buttano sopra e mettono in conto su ogni cento fiorini un duplice danno del medesimo genere, ossia le spese di pagamento e il mancato acquisto del giardino, proprio come se *due danni siffatti germogliassero naturalmente* su ogni cento fiorini, di modo che ogni volta che hanno dato in prestito cento fiorini, mettono in conto due danni che pure non hanno subito... È per questo che tu sei un usuraio, poiché tu fai pagare con denaro del tuo prossimo un danno che tu inventi, che nessuno ti ha causato e che tu non puoi né dimostrare, né valutare. Tale danno i giuristi lo chiamano *non verum sed phantasticum interesse* (3). Un danno che ognuno si sogna... e di cui non si può quindi dire che abbia per causa il fatto che non si sia potuto pagare o acquistare. In altre parole ciò sarebbe fare *ex contingente necessarium* (4), fare di ciò che non è niente ciò che dovrebbe essere, di ciò che è incerto una cosa assolutamente certa. Una simile usura non divorerebbe forse il mondo in pochi anni... Per caso può accadere una disgrazia a chi ha dato a prestito, senza che vi entri la sua volontà, obbligandolo quindi a rifarsi, ma nel commercio accade il contrario, anzi addirittura l'opposto, poiché si cercano e si inventano danni a spese del vicino che è nel bisogno, per nutrirsi e diventare ricco, per gozzovigliare pigro e ozioso, e farsi grande con il lavoro, la pena, il rischio e il danno altrui; chi non accetterebbe di starsene tranquilli in casa e di far lavorare per lui i suoi cento fiorini, senza rischio né affanno, poiché il denaro, essendo dato a prestito, rimane sicuro nella sua borsa? » (M. Lutero, *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen ecc.*, Wittemberg, 1540). La rappresentazione del capitale come valore che si

(2) Doppio interesse, della perdita subita e del mancato guadagno.
(3) Interesse non reale, ma immaginario.
(4) Fare di una cosa contingente una cosa necessaria.

riproduce da se stesso e che si accresce nella riproduzione in virtù di una sua qualità innata, quale valore che in eterno dura e si accresce — quindi in virtù della *qualità* occulta degli Scolastici — ha condotto alle fantastiche elucubrazioni del dott. Price, che superano di gran lunga le fantasie degli alchimisti; elucubrazioni alle quali Pitt credeva così seriamente da farne le colonne della sua scienza finanziaria nelle sue leggi sul *sinking fund* (5). (...)

Price fu semplicemente abbagliato dall'enormità del numero derivante dalla progressione geometrica. Poiché egli considerava il capitale, senza tener conto delle condizioni della riproduzione e del lavoro, come un meccanismo automatico, come un semplice numero che si accresce da se stesso (...). Pitt prende completamente sul serio la mistificazione del dott. Price. (...) Come la concezione del dott. Price penetri inavvertitamente nell'economia moderna lo mostra l'*Economist* nel passo seguente: « Capitale, con interesse composto (*compound interest*) su ogni parte di capitale risparmiato, divora talmente tutto (*all engrossing*) che tutta la ricchezza del mondo, da cui si trae il reddito, è da lungo tempo diventata interesse di capitale... Ogni rendita è ora il pagamento dell'interesse di capitale precedentemente investito nella terra » (*Economist*, 19 luglio 1851). Nella sua qualità di capitale produttivo d'interesse, appartiene al capitale tutta la ricchezza che può in generale essere prodotta, e tutto ciò che esso ha ricevuto fino ad ora è unicamente un acconto sul suo appetito *all engrossing*. Secondo le sue leggi innate gli appartiene tutto il pluslavoro che il genere umano potrà ancora produrre. Moloch.

(Da Karl Marx, *Il Capitale*, libro III, Editori Riuniti 1965, pp. 465-469.

LA COPERTURA RELIGIOSA DELLE CONTRADDIZIONI DEL CAPITALISMO

« Di giorno in giorno diventa dunque più chiaro che i rapporti di produzione, entro i quali si muove la borghesia, non hanno un carattere unico, semplice, bensì un carattere duplice; che negli stessi rapporti entro i quali si produce la ricchezza, si produce altresì la miseria; che entro gli stessi rapporti nei quali si ha sviluppo di forze produttive, si sviluppa anche una forza produttrice di repressione; che questi rapporti producono la *ricchezza borghese*, ossia la ricchezza della classe borghese, solo a patto di annientare continuamente la ricchezza dei membri che integrano questa classe, e a patto di dar vita a un proletariato ognora crescente » (Karl Marx *Misère de la Philosophie*, p. 116, trad. it. cit. p. 100). Questo *carattere antagonistico dell'accumulazione capitalistica* è espresso in forme diverse dagli economisti politici, benché in parte ne

(5) Fondo d'ammortamento dei debiti dello Stato.

facciano un sol fascio con fenomeni analoghi, è vero, ma sostanzialmente diversi, dei modi di produzione *precapitalistici*. Il monaco veneziano *Ortes*, uno dei grandi scrittori di economia nel secolo XVIII, concepisce l'*antagonismo della produzione capitalistica come legge universale di natura della ricchezza sociale*. « Il bene ed il male economico in una nazione (sono) sempre all'istessa misura, o la copia dei beni, in alcuni sempre uguale alla mancanza di essi in altri... giacché l'affluenza de' beni in alcuni, accompagnata dall'assoluta privazione di essi in più altri è un fenomeno di tutti i tempi e di tutti i luoghi... La ricchezza di una nazione corrisponde alla sua popolazione, e la sua miseria corrisponde alla sua ricchezza. La laboriosità di alcuni impone l'ozio in altri. I poveri e gli oziosi sono un frutto necessario dei ricchi e degli attivi » etc. (1) Il prete protestante della Chiesa alta Townsend glorificò in maniera affatto grossolana, circa dieci anni *dopo* l'Ortes la povertà come condizione necessaria della ricchezza. « La *costrizione legale* al lavoro è legata a troppa fatica, violenza e a troppo rumore, mentre la *fame* non soltanto è una pressione pacifica, silenziosa, incessante, ma, come motivo più naturale dell'industria e del lavoro, desta gli sforzi più potenti ». Dunque tutto dipende dal render permanente la fame fra la classe operaia e a questo pensa, secondo il Townsend, il principio della popolazione che agisce particolarmente fra i poveri ». « Sembra *una legge di natura* che i poveri siano in una certa misura sventati (*improvident*) (ossia così sventati da nascere senza cucchiai d'oro in bocca), cosicché *ve ne siano sempre* (*that there always mai be some*) per l'adempimento delle funzioni più servili, più sudicie e più volgari della comunità. Il fondo di felicità umana (*the fund of human happiness*) viene in tal modo molto accresciuto, le persone più delicate (*the more delicate*) sono liberate dal lavoro molesto e possono accudire indisturbate alla loro superiore missione... La legge sui poveri ha la tendenza di distruggere l'armonia e la bellezza, la simmetria e l'ordine *di questo sistema* che *Dio e la natura* hanno instaurato nel mondo » (2). Se il monaco veneziano

(1) G. Ortes, *Dalla Economia nazionale libri sei*, 1774, in Custodi, parte moderna, vol. XXI, pp. 6, 9, 22, 25 (340 e passim) ecc.

(2) *A Dissertation on the Poor laws. By a Wellwisher of Mankind (the Rev. Mr. J. Townsend*, 1786, nuova edizione Londra 1817, pp. 15, 39, 41. Questo prete « delicato », il cui scritto or ora citato insieme col suo viaggio attraverso la Spagna, è spesso copiato per pagine intere dal Malthus, prese a prestito la maggior parte della sua dottrina da *Sir J. Steuart* che egli però svisa. Così p.es. quando Steuart dice: « Qui, nella schiavitù, esisteva un *metodo di forza* per rendere l'umanità laboriosa (a favore dei non-lavoratori)... gli uomini allora venivano costretti a lavorare (ossia a lavorare gratuitamente per altri) perché erano *schiavi altrui*; ora gli uomini sono costretti a lavorare (ossia a lavorare gratuitamente per i non-lavoratori) perché sono *schiavi dei propri bisogni* », non per questo egli ne deduce, come fa il grasso prebendario, che i salariati debbano sempre far la fame. Egli vuole, viceversa, aumentare i loro bisogni e fare del numero crescente dei loro bisogni anche lo sprone del loro lavoro per « coloro che sono più delicati ».

aveva trovato, nella deliberazione del destino che rende perenne la miseria, il diritto all'esistenza della beneficienza cristiana, del celibato, dei monasteri e delle pie fondazioni, il prebendario protestante vi trova, al contrario, il pretesto per condannare le leggi che concedono al povero il diritto a una misera sovvenzione pubblica.

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 707-708. È stata premessa la nota 88, p. 707).

CRISTIANESIMO E COLONIALISMO

(...) *La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza economica.* Un uomo che si è fatto una specialità del cristianesimo, W. Howitt, così parla del *sistema coloniale* cristiano: « Gli atti di barbarie e le infami atrocità delle razze cosiddette cristiane in ogni regione del mondo e contro ogni popolo che sono riuscite a soggiogare, non trovano parallelo in nessun'altra epoca della storia della terra, in nessun'altra razza, per quanto selvaggia ed incolta, spietata e spudorata (William Howitt *Colonization and Christianity. A Popular History of the Treatment of the Natives by the Europeans in all their Colonies*, Londra, 1838, p. 9. Sul trattamento degli schiavi si ha una buona compilazione in Charles Comte *Traité de la legislation*, 3. edizione, Bruxelles 1837. Si deve studiare questa roba nei particolari per vedere a che cosa il borghese riduce se stesso e l'operaio, quando senza alcun impaccio può modellare il mondo a sua immagine e somiglianza). La storia dell'amministrazione coloniale olandese — e l'Olanda è stata la nazione capitalistica modello del secolo XVII — « mostra un quadro insuperabile di tradimenti, corruzioni, assassini e infamie » (Thomas Stamford Raffles, late Lieut. Governor of Java, *History of Java and its dependencies*, Londra 1817). Più caratteristico di tutto è il suo sistema del furto di uomini a Celebes per ottenere schiavi per Giava. I ladri di uomini venivano addestrati a questo scopo. Il ladro, l'interprete e il venditore erano gli agenti principali di questo traffico, e principi indigeni erano i venditori principali. La gioventù rubata veniva nascosta nelle prigioni segrete di Celebes finché era matura ad essere spedita sulle navi negriere. Una relazione ufficiale dice « Questa sola città di Makassar p. es. è piena di prigioni segrete, una più orrenda dell'altra, stipate di sciagurati, vittime della cupidigia e della tirannide, legati in catene, strappati con la violenza alle loro famiglie » (...). Dove gli olandesi mettevano piede, seguivano la devastazione e lo spopolamento. Banjuwangi, provincia di Giava, contava nel 1750 più di ottantamila abitanti, nel 1811 ne aveva ormai soltanto ottomila. Ecco il *doux commerce*! La *Compagnia inglese delle Indie Orientali* aveva ottenuto, come si sa, oltre al dominio politico delle indie Orientali, il monopolio

esclusivo del commercio del tè, del commercio con la Cina in genere e del trasporto delle merci dall'Europa e per l'Europa. Ma la navigazione costiera dell'India e fra le isole, come pure il commercio all'interno dell'India, erano divenuti monopolio degli alti funzionari della Compagnia. I monopoli del sale, dell'oppio, del betel e di altre merci erano miniere inesauribili di ricchezza. I funzionari stessi fissavano i prezzi e scorticavano a piacere l'infelice indù. Il governatore generale prendeva parte a questo commercio privato. I suoi favoriti ottenevano contratti a condizioni per le quali, più bravi degli alchimisti, essi potevano fare l'oro dal nulla. Grossi *patrimoni* spuntavano in *un sol* giorno come i funghi; l'*accumulazione originaria* si attuava senza l'anticipo neppure di uno scellino. Il processo di Warren Hastings pullula di tali esempi (...). Il trattamento degli indigeni era naturalmente più rabbioso che altrove nelle piantagioni destinate soltanto al commercio di esportazione, come nelle Indie Occidentali, e nei paesi ricchi a densa popolazione, abbandonati alla rapina e all'assassinio, come il Messico e le Indie Orientali. Tuttavia neppure nelle colonie vere e proprie il carattere cristiano dell'*accumulazione originaria* si smentiva.

Quei sobri virtuosi del protestantesimo che sono i puritani della Nuova Inghilterra misero nel 1703, con risoluzioni della loro *assembly*, un premio di quaranta sterline su ogni *scalp* d'indiano e per ogni pellirossa prigioniero; nel 1720 misero un premio di cento sterline per ogni *scalp*, nel 1744, dopo che Massachusetts-Bay ebbe dichiarata ribelle una certa tribù, i premi seguenti: per uno *scalp* di maschio dai dodici anni in su, cento sterline di valuta nuova, per prigionieri maschi centocinque sterline, per donne e bambini prigionieri cinquantacinque sterline, *per scalps di donne e bambini cinquanta sterline*! Alcuni decenni dopo, il sistema coloniale si prese la sua vendetta contro i discendenti dei pii *pilgrim fathers* che nel frattempo erano diventati sediziosi. Per istigazione inglese e al soldo inglese essi furono *tomahawked* (uccisi a colpi di tomahawk). Il parlamento britannico dichiarò che i cani feroci e lo *scalping* erano « mezzi che Dio e la natura avevano posto in sua mano ». Il sistema coloniale fece maturare come in una serra il commercio e la navigazione. Le « società monopolia » (Lutero) furono leve potenti della concentrazione del capitale. La colonia assicurava alle manifatture in boccio il mercato di sbocco di un'accumulazione potenziata dal monopolio del mercato. Il tesoro catturato fuori d'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifluiva nella madre patria e quivi si trasformava in *capitale*. L'Olanda, che è stata la prima a sviluppare in pieno il sistema coloniale, era già nel 1684 all'apogeo della sua grandezza commerciale. Era « in possesso quasi esclusivo del commercio delle Indie Orientali e del traffico fra il sud-ovest e il nord-est europeo. Le sue imprese di pesca, la sua marina, le sue manifatture superavano quelle di ogni altro paese. I capitali della repubblica erano forse più importanti di

quelli del resto d'Europa nel loro insieme ». Il *Gülich* dimentica di aggiungere che la massa popolare olandese era già nel 1648 più logorata dal lavoro, più impoverita e più brutalmente oppressa di quella del resto d'Europa nel suo insieme. Oggigiorno la supremazia industriale porta con sé la supremazia commerciale. Invece nel periodo della manifattura in senso proprio è la supremazia commerciale a dare il predominio industriale. Da ciò la funzione preponderante che ebbe allora il sistema coloniale. Esso fu « *il dio straniero* » che si mise sull'altare accanto ai vecchi idoli dell'Europa e che un bel giorno con una spinta improvvisa li fece ruzzolar via tutti insieme e proclamò che fare del plusvalore era il fine ultimo e unico dell'umanità (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 814-816).

LA RELIGIONE DELLA VITA QUOTIDIANA

(...) In capitale-profitto, o ancora meglio in capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario, in questa trinità economica collegante le parti costitutive del valore e della ricchezza in generale con le sue fonti, la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la materializzazione dei rapporti sociali, la diretta fusione dei rapporti di produzione materiali con la loro forma storico-sociale è completa: il mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre*, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose. Il grande merito dell'economia classica consiste nell'avere dissipato questa falsa apparenza e illusione, questa autonomizzazione e solidificazione dei diversi elementi sociali della ricchezza, questa personificazione delle cose e oggettivazione dei rapporti di produzione, questa religione della vita quotidiana, riducendo l'interesse a una parte del profitto e la rendita all'eccedenza oltre il profitto medio, così che ambedue coincidono nel plusvalore; in quanto essa rappresenta il processo di circolazione come pura e semplice metamorfosi delle forme e infine riduce, nel processo diretto di produzione, valore e plusvalore delle merci al lavoro. Tuttavia anche i migliori suoi rappresentanti rimangono, e del resto non può accadere diversamente partendo dal punto di vista borghese, più o meno impigliati in quel mondo dell'apparenza da essi criticamente dissolto e quindi cadono tutti più o meno in incoerenze e contraddizioni non risolte, arrestandosi talvolta a metà strada (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro III, Editori Riuniti 1965, pp. 343-344).

CATTOLICESIMO E PROTESTANTESIMO DELL'ECONOMIA BORGHESE

(...) Il sistema monetario è essenzialmente cattolico, il sistema creditizio essenzialmente protestante. *The Scotch hate gold.* (Gli scozzesi odiano l'oro).

Come carta l'esistenza monetaria delle merci ha soltanto un'esistenza sociale. È la *fede* che rende beati! La fede nel valore monetario come spirito immanente delle merci, la fede nel modo di produzione e nel suo ordine prestabilito, la fede nei singoli agenti della produzione come semplici personificazioni del capitale autovalorizzantesi. Ma come il protestantesimo non riesce a emanciparsi dai principi del cattolicesimo, così il sistema creditizio non si emancipa dalla base del sistema monetario (...).

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro III, Editori Riuniti 1965, p. 690).

LA METODOLOGIA STORIOGRAFICA MATERIALISTICA E LA RELIGIONE

Una *storia critica della tecnologia* dimostrerebbe, in genere, quanto piccola sia la parte di un singolo individuo in un'invenzione qualsiasi del secolo XVIII. Finora tale opera non esiste. Il *Darwin* ha diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita uguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare, poiché come dice il *Vico*, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra? La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita, e con essi anche l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono. Neppure una storia delle religioni, in qualsiasi modo eseguita, che faccia astrazione da questa base materiale, è critica. Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, *dedurre* dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico.

I difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico*, si vedono già nelle concezioni astratte e ideologiche dei suoi portavoce appena s'arrischiano al di là della loro specialità.

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 414-415, nota 89).

IL PRETE MALTHUS

Se il lettore dovesse ricordarmi il Malthus, il cui *Essay on Population* uscì nel 1798, io gli ricorderò che questo scritto nella sua prima forma non è che un plagio superficiale da scolaretto, declamatorio in maniera pretesca, di scritti di De Foe, Sir James Steuart, Townsend, Franklin, Wallace ecc., e non contiene *nemmeno una proposizione originale.* Il grande scalpore destato da quest'opuscolo fu dovuto unicamente a interessi di partito. La rivoluzione francese aveva trovato nel regno britannico degli appassionati difensori; il « principio della popolazione », elaborato lentamente nel secolo XVIII, annunciato poi a suon di tromba nel bel mezzo di una grande crisi sociale come antidoto infallibile contro le dottrine del Condorcet e di altri, fu salutato entusiasticamente dall'oligarchia inglese come il grande sterminatore di tutte le voglie di progresso umano. Il Malthus, altamente stupito del proprio successo, si mise poi a riempire il vecchio schema di materiale compilato superficialmente e di materiale nuovo, che si era semplicemente annesso senza averlo scoperto. Inoltre, benché Malthus fosse prete dell'Alta chiesa anglicana, aveva fatto il voto monastico del celibato. Questa è infatti una delle condizioni del *fellowship* dell'università *protestante* di Cambridge (...). Questa circostanza distingue favorevolmente il Malthus dagli altri preti protestanti i quali si sono scrollati di dosso il comandamento cattolico del celibato e hanno rivendicato il « Fruttate e moltiplicatevi » come loro missione biblica specifica, in modo tale da contribuire in ogni luogo all'aumento della popolazione in una misura veramente indecente, mentre allo stesso tempo predicano agli operai il « principio della popolazione ». È caratteristico che il *peccato* originale economico travestito, il pomo d'Adamo, l'« appetito che urge », « gli intralci che cercano di spuntare le frecce di Cupido », come si esprime allegramente il prete Townsend, che questo punto scabroso sia stato e sia ancora monopolizzato dai signori della teologia anzi chiesa *protestante.* Ad eccezione del monaco veneziano *Ortes*, scrittore originale e intelligente, la maggior parte dei maestri della teoria della popolazione sono *preti protestanti.* Così Bruckner *Théorie du Système animal*, Leida 1767, in cui è esaurita tutta la moderna teoria della popolazione e al quale la passeggera lite fra *Quesnay* e il suo scolaro *Mirabeau père* ha fornito idee sullo stesso tema, poi il prete *Wallace*, il prete *Townsend*, il prete *Malthus*, e il suo scolaro, il pretissimo *Th. Chalmers*, per non parlare di minori scribacchini preteschi

in this line. In origine di economia politica si occupavano filosofi come Hobbes, Locke, Hume, persone d'affari e statisti come Tomaso Moro, Temple, Sully, de Witt, North, Law, Vanderlint, Cantillon, Franklin e, specialmente per la parte teorica e con il massimo successo, *medici* come Petty, Barbon, Mandeville, Quesnay. Ancora alla metà del secolo XVIII il Rev. Mr. Ticker, economista importante per la sua epoca, si scusa per essersi occupato di mammona. Più tardi e precisamente con il « principio della popolazione » venne l'ora dei preti protestanti. Come se avesse presentito quest'interferenza che guastava tutto e, come *Adam Smith*, nemico dichiarato dei preti, il *Petty*, il quale considerava la popolazione base della ricchezza, dice: « La religione fiorisce più rigogliosa quando i sacerdoti vengono più mortificati nella carne, come il diritto fiorisce più rigoglioso là dove gli avvocati muoiono di fame ». Egli consiglia quindi ai preti protestanti che, dal momento che non seguono l'apostolo Paolo e non vogliono « mortificar la carne » con il celibato, « per lo meno non mettano al mondo più preti (...) di quanti ne possano assorbire i benefici (...) esistenti; ossia, se in Inghilterra e nel Galles vi sono solo 12.000 benefici, non è saggio metter al mondo 24.000 preti (...), poiché i 12.000 sprovvisti di un beneficio cercheranno sempre di guadagnarsi il pane in qualche modo, e come potrebbero farlo più agevolmente se non andando fra il popolo e convincerlo che i 12.000 beneficiari avvelenano le anime affamandole e indicando ad esse la via sbagliata per giungere in cielo? » (Petty *A Treatise on Taxes and Contributions*, Londra 1667, p. 57). La posizione di *Adam Smith* nei confronti del pretume protestante del suo tempo è caratterizzato da quanto segue. In *A letter to A. Smith, L. L. D. On the life, death and philosophy of his friend David Hume. By one of the people called christians*, 4. edizione, Oxford, 1784, il *dott. Horne*, vescovo dell'Alta chiesa a Norwich, dà una lavata di testa ad Adam Smith perché in una pubblica lettera al signor Strahan « imbalsamava il suo amico David (cioè Hume) », perché raccontava al pubblico come « Hume sul letto di morte si divertiva con Luciano e col Whist (gioco di carte) » e perché aveva perfino la spudoratezza di scrivere: « Ho sempre considerato Hume, sia in vita, sia dopo la morte, vicino all'ideale di un uomo pienamente saggio e virtuoso nella misura in cui lo consente la fragilità della natura umana ».

Il vescovo esclama indignato: « È giusto da parte sua, signore, di descriverci come pienamente saggio e virtuoso il carattere e la vita di un uomo preso da inguaribile antipatia per tutto quello che significa *religione* e teso con ogni suo nerbo ad estirparla il più possibile, perfino il suo *nome*, dal ricordo degli uomini? (...) Ma non lasciatevi scoraggiare, amanti della verità, l'ateismo ha vita breve (...) ». Adam Smith « commise l'atroce malvagità (...) di propagandare l'ateismo in tutto il paese (ossia mediante la sua *Theory of moral sentiments*)... Conosciamo i vostri trucchi, signor dottore! La vostra intenzione è buona, ma questa volta

fate i conti senza l'oste. Volete darci da intendere con l'esempio di *David Hume* che l'ateismo è l'unica acquavite (...) per sollevare un animo depresso e l'unico antidoto contro la paura della morte... Ridete pure di Babilonia in rovine e congratulatevi pure con l'impenitente e malvagio Faraone! » (...). Una mente ortodossa fra i frequentatori delle lezioni di A. Smith scrive dopo la sua morte: « L'amicizia di Smith per David Hume (...) gli impedì di essere cristiano (...) Egli credeva tutto a Hume sulla parola. Se Hume gli avesse detto che la luna era un formaggio verde, egli l'avrebbe creduto. Perciò gli credeva anche quando diceva che non esistevano né dio né i miracoli (...) Nei suoi principi politici rasentava il repubblicanesimo » (*The bee*, di James Anderson, 18 voll., Edimburgo 1791-1793, vol. 3, pp. 166, 165). Il prete *Th. Chalmers* sospetta che A. Smith abbia inventato la categoria dei « lavoratori improduttivi » per pura malizia e appositamente per i preti protestanti, malgrado la loro opera benedetta nella vigna del signore.

(Da Karl Marx *Il Capitale*, libro I, Editori Riuniti 1964, pp. 675-677, nota 75).

XVII

DURANTE LA PRIMA INTERNAZIONALE

(1864-1873)

XVII

DURANTE LA PRIMA INTERNAZIONALE
(1864-1873)

Gli anni in cui Marx preparava il primo libro *del* Capitale *furono anche quelli del suo riavvicinamento alla politica attiva. Come ha osservato Nikolaievskij* (1) *« i dodici anni tra il 1852 e il 1864, dallo scioglimento della Lega dei comunisti alla fondazione dell'Internazionale, furono impiegati in lavori di giornalismo, che Marx faceva unicamente per campare, e furono trascorsi nella miseria cui egli si assoggettava per la sua opera. Fatta eccezione delle sue relazioni con i cartisti e gli urquhartisti — le quali erano poi così tenui che se ne può tenere un conto molto relativo — si può dire che per tutto questo periodo Marx si mantenne estraneo all'attività politica, proprio lui che negli anni della rivoluzione si era costantemente tenuto al centro stesso della vita politica! Egli s'interessò soprattutto alla politica estera e alla guerra, al risveglio dell'India e alla campagna anglo-francese contro la Cina, alla crisi, alla situazione in Francia; ai movimenti antischiavisti in America, avvenimenti tutti che considerò da semplice spettatore (...). La ripresa del movimento operaio tedesco non è stata opera sua: si realizzò senza di lui e anche contro di lui, grazie a Ferdinand Lassalle »* (2). *Solo nel 1864 « il suo nome comparve sulla lista dei fondatori di una nuova organizzazione operaia internazionale »* (3). *« Si trattava — scrisse Marx a Weydeme-*

(1) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen *Karl Marx*, Einaudi 1969, p. 289.

(2) Tuttavia, come fa giustamente osservare il Ragionieri (cfr. *Il marxismo e l'internazionale*, Editori Riuniti 1968, p. 16) « l'azione svolta da Marx e da Engels alla direzione della *Neue Rheinische Zeitung* » nel '48-'49 aveva avuto « profonda risonanza » in Germania, e sia pure limitatamente « alla sola Renania » ed « agli ambienti genericamente democratici » piuttosto che alle « organizzazioni operaie ancora largamente legate alla tradizione corporativa ». « In gran parte renani sono infatti i democratici e gli operai che nei primi anni di vita della Internazionale rivendicano l'appartenenza alla *scuola di Karl Marx...* ». Era su questa *scuola* che bisognava poggiare per « fronteggiare le posizioni sostenute dal lassalliano *Sozialdemokrat* ».

(3) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., p. 295.

yer [4] — *di una faccenda nella quale sarebbe stato possibile esercitare un'azione importante* ». *D'altra parte — come gli scriveva Engels* [5] — « *è bene che di nuovo noi si venga in rapporto con persone che almeno rappresentano la loro classe, questa è alla fine la cosa più importante* ». *In questo modo ebbe inizio la collaborazione di Marx alla* « *Associazione internazionale dei lavoratori, divenuta così presto celebre e nota oggi sotto il nome di Prima Internazionale. Con la sua fondazione s'inaugurò un'era nuova nella storia del movimento operaio e nella vita di Marx. Era la fine della* notte senza sonno dell'esilio, *la fine della solitudine; stava per ricominciare la vita attiva e pratica. Per la seconda volta in vita sua, Marx divenne l'organizzatore della lotta politica della classe operaia* » [6].

Incaricato di correggere il programma e gli statuti dell'associazione — in cui si rivelavano, tra l'altro, influssi mazziniani inaccettabili — Marx elaborò un Indirizzo alle classi lavoratrici *il cui fondamento è riassumibile nella frase:* L'emancipazione della classe operaia deve essere opera della classe operaia.

*Nell'*Indirizzo *Marx asseriva che, dopo la* débacle *che, per l'insuccesso delle rivoluzioni del '48, aveva subito tutta la classe operaia d'Europa, finalmente spuntava per il proletariato un'epoca di riscossa. La* legge delle dieci ore *che* « *dopo una lotta di trent'anni, combattuta con mirabile costanza, la classe operaia inglese, approfittando di un passeggero dissidio tra l'aristocrazia terriera e quella del denaro* » [7], *era riuscita a far approvare, ne era il segnale.* « *La maggior parte dei governi continentali si videro costretti ad accettare, in forma più o meno modificata, la legge inglese sulle fabbriche, e lo stesso Parlamento britannico è costretto ad estendere d'anno in anno la sfera d'azione di questa legge* » [8]. *Si trattava della dimostrazione effettuale che non era vero — come sostenevano gli apologeti del capitale — che l'industria inglese* « *come un vampiro, poteva vivere solo succhiando sangue e soprattutto sangue di fanciulli. Nei tempi antichi l'uccisione dei fanciulli era un rito misterioso della religione di Moloch, che veniva però praticato soltanto in occasioni solenni, forse una volta all'anno, e poi Moloch non aveva alcuna predilezione esclusiva per i figli dei poveri* » [9]. *Contro il moderno Moloch rappresentato dal* cieco dominio delle leggi della domanda e dell'offerta *la classe operaia aveva cominciato a dimostrare la possibilità della* produzione sociale regolata dalla previsione sociale, che è l'economia politica della classe operaia *stessa. D'altra parte il* movimento cooperativo *aveva a sua volta dimostrato che la* « *produzione su grande scala e in accordo con le esigenze della scienza moderna è possibile senza l'esistenza di una classe di padroni che impieghi una classe di lavoratori; che i mezzi di lavoro non hanno bisogno, per dare i loro frutti, di essere monopolizzati come uno strumento di asservimento e di sfruttamento del lavoratore; e che il lavoro salariato, come il lavoro dello schiavo, come il lavoro del servo della gleba, è solo una forma transitoria e inferiore, destinata a sparire dinanzi al lavoro associato, che impugna i suoi strumenti con mano volenterosa, mente alacre e cuore lieto* » [10].

Certo, in situazione capitalistica, il lavoro cooperativo « *non sarà mai in grado di arrestare l'aumento del monopolio che avviene in progressione geometrica, di liberare le masse e nemmeno di alleviare in modo sensibile il peso delle loro miserie* » [11]. *Per questo v'è bisogno che la classe operaia si organizzi, non solo per autotutelarsi contro il capitale, ma per contrapporre — anche nella politica internazionale — alla politica dei governi borghesi una propria politica.* « *Il concetto fondamentale dell'*Indirizzo inaugurale *così come l'idea intorno cui s'imperniava tutta l'attività di Marx presso l'Internazionale, era che gli operai dovessero formare dei partiti indipendenti sulla base di* circostanze reali — *circostanze varianti da un paese all'altro — e che questi partiti dovessero partecipare alla vita politica e sociale del loro paese, al fine di preparare le masse proletarie alla conquista del potere politico* » [12]. *Ben presto il Consiglio generale dell'Internazionale prese a considerare Marx come proprio capo.* « *Il consiglio era sovraccarico di lavoro: l'Internazionale rispondeva a una necessità e la sua fondazione cadeva in un momento propizio, come lo dimostrava il suo rapido sviluppo. Il 23 febbraio 1865 Marx potè scrivere a Kugelmann che i successi dell'Internazionale a Londra, a Parigi, nel Belgio, in Svizzera e in Italia superavano ogni attesa (...) Da ogni parte argomenti, proposte, richieste affluivano al Consiglio generale (...) ed era quasi sempre Marx che (...) doveva fornire istruzioni, consigli, informazioni, continuamente doveva precisare la sua posizione di fronte agli avvenimenti economici e politici. Gli appelli e le direttive del consiglio generale il più delle volte emanavano da Marx* » [13]. *Il carteggio con Engels testimonia il tempo enorme che una simile attività toglieva agli studi puramente scientifici di Marx. Ma non si trattava di una perdita di tempo, si trattava di una preziosa e continua osmosi fra teoria e prassi politica che non aveva certo una termi-*

(4) Ibidem.
(5) Ibidem.
(6) Cfr. idem, p. 296.
(7) Cfr. K. Marx *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in K. Marx-F. Engels *Il partito e l'Internazionale*, Edizioni Rinascita 1948, p. 111.
(8) Ibidem.
(9) Ibidem.
(10) Cfr. idem, p. 112.
(11) Ibidem.
(12) Cfr. B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen op. cit., p. 303.
(13) Cfr. idem, pp. 303-304.

nazione indifferente anche nelle opere teoriche di Marx, scritte fondamentalmente in vista della completa emancipazione del proletariato. Uno dei caratteri più spiccati della attività della prima Internazionale fu la lotta contro le sette socialiste. Come affermò Marx « la storia dell'Internazionale è stata una lotta continua del Consiglio generale *contro le sette e gli esperimenti dilettanteschi, che cercavano di prevalere sul movimento reale della classe operaia nell'interno stesso dell'Internazionale. Questa lotta venne condotta nei* congressi, *ma ancor più nelle trattative private del Consiglio generale con le singole sezioni* » (14). *Ma non si trattava — come ha ben chiarito il Ragionieri* (15) *— di « una lotta indiscriminata e indifferenziata condotta dal marxismo contro tutte le altre tendenze socialiste », poiché Marx era ben conscio che l'Internazionale doveva « anche appoggiare tutti i movimenti politici che tendono a realizzare il nostro obiettivo finale, la emancipazione economica della classe operaia* » (16).

I momenti salienti di quelle lotte furono il tentativo della « radicale trasformazione dell'associazione lassalliana » in Germania alla morte di Lassalle (17), *l'opposizione al proudhonismo che esercitava una notevole influenza su parte della classe operaia* (18) *e lo scontro con Bakunin* (19). *È proprio a proposito delle scelte decisive che l'Internazionale dovette fare intorno agli anni 70 (guerra franco-prussiana, Comune di Parigi e dissidenza bakuninista) che riaffiora negli scritti di Marx il tema della religione.*

Nella Comune (20) *Marx vedeva « la riconquista del potere di Stato da parte della società, di cui esso diventa la forza vivente invece di essere la forza che la domina e la soggioga* » (21). *La* Commune, *in altre parole, decretava la fine dell'« apparato statale centralizzato che, con i suoi complessi e onnipresenti organi militari, burocratici, clericali e giudiziari, rinserra (avviluppa) il corpo vivente della società civile come un boa constrictor » e che era stato forgiato « al tempo della monarchia assoluta come arma della nascente società moderna nella sua lotta per emanciparsi dal feudalesimo* » (22).

Questo tentativo *della rivoluzione francese — come Marx aveva previsto nell'ultimo capitolo del* 18 Brumaio *— doveva avere per obiettivo non di « trasferire da una mano ad un'altra la macchina militare e burocratica, come è avvenuto finora* » (23) *ma di « spezzarla », poiché « tale è la condizione preliminare di ogni rivoluzione popolare nel continente* » (24).

Nonostante — come vide Lenin (25) *— « il compito reale che la Comune dovette affrontare fu quello di attuare la dittatura democratica, e non quella socialista* » (26) *e nonostante « i suoi errori (non ci si impadronì della Banca di Francia; non si scatenò l'offensiva contro Versailles; non si aveva un programma chiaro ecc.)* » (27) *che riflettevano so-*

(14) Cfr. la lettera di Marx a Bolte del 29 novembre 1871 in K. Marx-F. Engels *Il partito e l'Internazionale* cit., p. 209.

(15) Cfr. E. Ragionieri op. cit., pp. 14 ss.

(16) Cfr. idem, p. 19.

(17) Cfr. idem, pp. 19 ss.

(18) Cfr. idem, p. 24 ss.

Proprio a proposito del proudhonismo dei francesi Marx fece intervenire l'Internazionale — al Consiglio Generale di Ginevra del 1866 — anche sui problemi religiosi. I francesi avevano proposto come punto particolare dell'ordine del giorno il seguente: idee religiose e loro influenza sul movimento sociale, politico e spirituale. Qualche mese prima Marx, nell'unico suo contributo al *Sozialdemokrat*, aveva scritto nel necrologio di Proudhon: « Gli attacchi di Proudhon contro la religione e la Chiesa avevano una grande importanza locale, in un'epoca in cui i socialisti francesi si vantavano dei loro sentimenti religiosi come di una superiorità sul volterrianesimo del secolo XVIII e sull'ateismo tedesco del secolo XIX. Se Pietro il Grande aveva abbattuto la barbarie russa con la barbarie, Proudhon fece del suo meglio per demolire la frase francese con la frase ». Questa riduzione della lotta alla religione a pura *fraseologia* doveva ispirare anche le decisioni del Consiglio Generale circa l'ordine del giorno avanzato dai francesi. Fu infatti respinta la loro « proposta di ammettere nel programma dell'Associazione le questioni religiose, e così questa idea malnata fu eliminata per sempre » (cfr. F. Mehring *Vita di Marx* cit., pp. 338, 352).

(19) Cfr. Ragionieri op. cit., p. 38 ss. Michele Bakunin (1814-1876) era noto a Marx fin dalla giovinezza. Il teorico anarchico russo, di nobili origini, aveva abbandonato giovanissimo la carriera militare ed aveva intrapreso ben presto una peregrinazione in Europa che non doveva cessare più. Aveva preso parte a quasi tutte le rivoluzioni europee del '48-'49 e, dopo quella di Dresda, era stato catturato e condannato a morte. Commutata la condanna capitale in esilio, era stato incarcerato per otto anni in Russia, nella fortezza di Pietro e Paolo, e poi deportato in Siberia. Nel 1861 — dopo un'avventurosa evasione che gli fece toccare anche il Giappone — si spostò a Londra, poi, dal '64 al '67 in Italia. Morì a Berna, nel 1876, dopo essersi spostato in Svizzera sin dal 1873. Nell'ultimo periodo degli anni 60 divenne — in seno alla prima internazionale — l'avversario più diretto di Marx e non essendo riuscito ad imporre il punto di vista anarchico su quello marxista provocò la secessione degli anarchici dalla prima internazionale, fondando l'*Alleanza internazionale della democrazia socialista* che fu attiva soprattutto in Italia ed in Spagna. In Italia furono suoi seguaci Errico Malatesta, Andrea Costa e Carlo Cafiero. Su Bakunin cfr. G. Woodcock *L'anarchia*, Feltrinelli 1960, pp. 126-160 e relativa bibliografia.

(20) Per una rapida ma informata sintesi sulla *Comune* e per la relativa bibliografia cfr. F. Catalano *Stato e società nei secoli*, D'Anna 1966, vol. III, *parte prima*, pp. 328-448.

(21) Cfr. K. Marx *Premier essai de rédaction de « La guerre civile en France ». Le caractère de la Comune* in *La guerre civile en France. 1871*. Parigi, Editions sociales 1953, pp. 209-216. Cfr. F. Catalano op. cit., p. 439.

(22) Cfr. ibidem e F. Catalano op. cit., p. 435.

(23) Cfr. K. Marx *Lettere a Kugelmann* (lettera del 12 aprile 1871), Edizioni Rinascita 1950.

(24) Ibidem.

(25) Cfr. V. I. Lenin *Ultima parte dell'articolo « La Comune di Parigi e gli obiettivi della dittatura democratica »* (1905) in *Opere complete*, IX, Editori Riuniti 1960, p. 127.

(26) Ibidem.

(27) Ibidem.

stanzialmente il carattere non del tutto classista di essa ([28]), *si deve riconoscere che quella della Comune è veramente la prima rivoluzione che — coerentemente a quanto previsto da Marx nel* 18 Brumaio — *non ebbe bisogno di occultare inconsapevolmente rivendicazioni e programmi dietro la maschera ideologica di utopie religiose o politiche. Essa infatti « non fu una rivoluzione contro questa o quella forma del potere di Stato, legittimista, costituzionale, repubblicana o imperiale. Fu una rivoluzione contro lo Stato stesso, questo aborto soprannaturale della società; fu la ripresa da parte del popolo e per il popolo della sua propria vita sociale. Non si trattò di una rivoluzione fatta per trasferire quel potere da una frazione delle classi dominanti a un'altra, ma una rivoluzione per spezzare appunto quell'orribile strumento del dominio di classe »* ([29]). *Proprio per questo la Comune costituisce « l'inizio della rivoluzione sociale del XIX secolo »* ([30]). *Una simile rivolta contro il* cielo *statale (che, proprio come il vecchio dio, assorbe in sé le forze sostanziali del cittadino ma* appare *autonomo ed* altro da lui*) non poteva non essere fiancheggiata* anche *da motivi antiteologali. Se ne possono trovare numerosissimi nel* Cri du peuple *di Vallè, nel* Père Duchêsne *di Vermersch, nel* Vangeur *di Pyat, nella* Montagne *di* Maroteau *e nel* Mot d'ordre *di Rochefort.* « Non crediamo più a Dio. La rivoluzione del 1871 è atea » *si legge, non a caso, in uno di quei giornali* ([31]).

*Nell'*Indirizzo del consiglio generale dell'associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia nel 1871 *Marx ha sottolineato, tra l'altro, come fra le* catene *che i comunardi tentarono di spezzare vi fosse anche la* forza della repressione spirituale, *quel* potere dei preti *che si radicava nella proprietà privata di cui fruivano le chiese in quanto* enti possidenti. *L'espropriazione delle chiese riconduceva paradossalmente i preti alla tanto retoricamente celebrata era apostolica del cristianesimo e la loro restituzione alla* quiete della vita privata *li toglieva al secolare odioso ruolo di indispensabili strumenti del repressivo apparato statale, cui l'istupidimento dei cittadini* ad opera dei preti — *stipendiati con retribuzioni* estorte dagli agenti delle imposte — *era indubbiamente prezioso.*

([28]) Come ebbe a scrivere P. M. Kergentsev (cfr. *La Comune di Parigi*, Edizioni Rinascita 1951):

« Il socialismo scientifico di Marx e Engels aveva in Francia ancor pochi seguaci. Perfino i più progrediti operai della Francia erano prigionieri delle teorie piccolo-borghesi dei proudhonisti, dei blanquisti, dei giacobini (...). La classe operaia non aveva un programma e una tattica chiari (...). La classe operaia non aveva un vero legame con i contadini (...). La Comune sbagliò tentando di unire gli interessi della classe operaia agli interessi di altre classi, per esempio in nome della difesa nazionale (...). » (Cfr. F. Catalano op. cit., p. 395).

([29]) Cfr. K. Marx *Premier essai* etc. cit.; F. Catalano op. cit., p. 438.

([30]) Ibidem.

([31]) Cfr. B. Revel *La Comune*, Mondadori 1948, p. 291.

Come è noto, la repressione capitalistica affogò nel sangue quello che per Marx era stato il primo tentativo di presa del potere da parte del proletariato. In questa occasione — come già nel '48, in occasione della sconfitta della rivoluzione parigina di giugno dalle colonne della Neue Rheinische Zeitung — *Marx rivendicò il* diritto *e il* privilegio *di* cingere di alloro la fgronte minacciosamente cupa *della Comune martirizzata, giustificandone le rivoluzionarie violenze. La violenza di chi voleva salvaguardare le prime conquiste della libertà proletaria doveva essere distinta dalla violenza di chi voleva conservare i privilegi borghesi del danaro e delle caste dirigenti. La disperata violenza* difensiva *della Comune accerchiata e moribonda non doveva essere confusa col* vandalismo trionfale *che accomunava tristemente vincitori come i cristiani post-costantiniani e le truppe di Thiers e di Mac Mahon. Era giusto che coloro che facevano « a pezzi il corpo vivente del proletariato »* ([32]), *celebrassero il loro orrendo trionfo sulle rovine delle opere d'arte e sul cadavere dell'arcivescovo di Parigi, utile, del resto, alla propaganda borghese più da morto — e da martire — che da vivo.*

Per quanto riguarda il contrasto con Bakunin — il « conflitto più serio e profondo attraversato dall'Internazionale nel corso della sua storia » ([33]) *— esso fu essenzialmente dovuto alle divergenti vedute di Marx e di Bakunin circa la struttura e le funzioni del partito politico del proletariato. Il bakuninismo « presentandosi all'orizzonte (...) dopo grandi movimenti di scioperi e intense campagne di solidarietà organizzate dall'Internazionale intorno a queste lotte di lavoro, minacciava non già di offrire al movimento degli obiettivi utopistici in quanto troppo avanzati, sibbene di farlo volgere a ritroso e di riportarlo indietro »* ([34]). *Tanto alla conferenza di Londra che al congresso dell'Aja Marx ed Engels erano « guidati dalla preoccupazione di evitare all'Internazionale il pericolo di una dissoluzione in organizzazione settaria » e ritenevano evitabile questo pericolo « soltanto attraverso un'affermazione più specificamente politica dell'autonomia della classe operaia »* ([35]). *Dopo lo scoppio della guerra franco-prussiana e l'episodio della Comune i contrasti coi bakuniniani in seno all'Internazionale si aggravarono al punto che si verificò una secessione della minoranza bakuniniana — che fondò un'*Internazionale anarchica *durata sino al 1879 — ed il trasferimento del consiglio generale dell'Internazionale a New York, una decisione presa dalla maggioranza marxista al congresso dell'Aja che decretava praticamente la fine della prima Internazionale.*

([32]) Cfr. K. Marx *Indirizzo del consiglio generale dell'associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia nel 1871* in Marx-Engels *Il partito e l'internazionale*, ed. Rinascita 1948, p. 197.

([33]) Cfr. E. Ragionieri op. cit., p. 38.

([34]) Cfr. idem, p. 40.

([35]) Cfr. idem, p. 41.

*Fra i motivi di contrasto tra il punto di vista marxiano e quello bakuniniano trova posto anche la differente valutazione della religione. E non è un caso che Marx, il quale già nel '44 aveva respinto l'ateismo, considerasse, nel '71, l'*ateismo imposto come dogma *ai membri dell'*Alliance *bakuniniana come un* pasticcio *ideologico che certamente non poteva aiutare quel superamento del settarismo che a suo parere doveva costituire una delle caratteristiche dell'Internazionale. Anche l'*indifferenza in politica *era, del resto, riportabile all'*alienazione religiosa *e Marx lo fece notare — soprattutto contro i seguaci di Proudhon — in un articolo del 1873.*

Le declamazioni sulla futura società *nelle quali, senza modificare l'effettuale stato di cose, i proudhoniani esaurivano la loro missione non erano simili alle esortazioni del prete* a disprezzare i beni di questa terra e a non pensare che a guadagnarsi il paradiso*? Non erano una conservazione dell'assetto capitalistico della società sotto forma di una contestazione puramente verbale di esso? L'ateismo politico non aveva* innalzato a divinità, sotto i nomi di Libertà, Autonomia, Anarchia *le proprie* fantasie idealiste? *La* spia *della religiosità celata in quell'ateismo era il* cristianesimo *trasparente nella esortazione alla sopportazione* delle 14 o 16 ore di lavoro onde sono sovraccaricati gli operai delle fabbriche *cui si predicava* l'indifferenza in materia politica.

Se nei Manoscritti del 1844 *l'ateismo era il negativo dialettico della religione ed era pertanto inscindibilmente legato ad essa, per il Marx del 1873, che considera il problema sollecitato da evidenti preoccupazioni politiche, l'ateismo politico è pur sempre una forma di religione, non tanto e non solo per il culto che offre a dei principi divinizzati, quanto perché, come la religione — ed in particolare il cristianesimo — costituisce un* oppio *che ha per effetto di paralizzare l'effettuale mutamento del mondo. Le* frasi *rivoluzionarie, aveva già detto da tempo Marx, non mutano il mondo, ma lo conservano, limitandosi ad* interpretarlo *diversamente.*

SPEZZARE LA FORZA DELLA REPRESSIONE SPIRITUALE

(...) La Comune doveva essere non un organismo parlamentare, ma di lavoro, esecutivo e legislativo allo stesso tempo. Invece di continuare ad essere l'agente del governo centrale, la polizia fu immediatamente spogliata dalle sue attribuzioni politiche e trasformata in strumento responsabile della Comune, revocabile in qualunque momento. Lo stesso venne fatto per i funzionari di tutte le altre branche dell'amministrazione. Dai membri della Comune in giù, il servizio pubblico doveva essere compiuto per *salari da operai.* I diritti acquisiti e le indennità di

rappresentanza degli alti dignitari dello stato scomparirono insieme coi dignitari stessi. Le cariche pubbliche cessarono di essere proprietà privata delle creature del governo centrale. Non solo l'amministrazione municipale, ma tutte le iniziative già prese dallo stato passarono nelle mani della Comune. Sbarazzatasi dell'esercito permanente e della polizia, elementi della forza fisica del vecchio governo, la Comune si preoccupò di spezzare la forza della repressione spirituale, il « potere dei preti », sciogliendo ed espropriando tutte le chiese in quanto enti possidenti. I sacerdoti furono restituiti alla quiete della vita privata, per vivere delle elemosine di fedeli, ad imitazione dei loro predecessori, gli apostoli. Tutti gli istituti di istruzione furono aperti gratuitamente al popolo e liberati in pari tempo da ogni ingerenza della chiesa e dello stato. Così non solo l'istruzione fu resa accessibile a tutti, ma la scienza stessa fu liberata dalle catene che le avevano imposto i pregiudizi di classe e la forza del governo (...).

(Da Karl Marx *Indirizzo del consiglio generale dell'associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia nel 1871*, in *Il partito e l'internazionale*, Edizioni Rinascita 1948, p. 178.)

L'ISTUPIDIMENTO OPERATO DAI PRETI

(...) La Comune avrebbe liberato il contadino dall'imposta del sangue; gli avrebbe dato un governo a buon mercato; avrebbe trasformato le sue odierne sanguisughe, il notaio, l'avvocato, l'usciere e gli altri vampiri giudiziari, in agenti comunali salariati eletti da lui e davanti a lui responsabili; lo avrebbe liberato dalla tirannide della *garde champêtre*, del gendarme e del prefetto; avrebbe sostituito all'istupidimento ad opera dei preti l'istruzione illuminata del maestro elementare. Il contadino francese è, soprattutto, un calcolatore. Egli avrebbe trovato assolutamente ragionevole che la retribuzione dei sacerdoti, invece di essere estorta dagli agenti delle imposte, dipendesse solo dall'azione spontanea ispirata dai sentimenti religiosi dei parrocchiani. Questi erano i grandi benefici immediati che il governo della Comune — ed esso solo — offriva ai contadini francesi (...).

(Da Karl Marx *Indirizzo del consiglio generale dell'associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia del 1871*, in *Il partito e l'internazionale*, Edizioni Rinascita 1948, p. 184.)

PROTETTORI DI COCOTTES E PROTETTORI DELLA RELIGIONE

(...) Meravigliosa, in verità, fu la trasformazione operata dalla Comune a Parigi! Sparita ogni traccia della Parigi meretricia del Secondo

Impero! Parigi non fu più il ritrovo dei grandi proprietari fondiari inglesi, dei latifondisti assenteisti inglesi, degli ex-negrieri e loschi affaristi americani, degli ex-proprietari di servi russi e dei boiardi valacchi. Non più cadaveri alla Morgue, non più rapine e scassi notturni, quasi spariti i furti. Invero, per la prima volta dopo i giorni del febbraio 1848, le vie di Parigi furono sicure e senza nessun servizio di polizia. « Non sentiamo più parlare — diceva un membro della Comune — di assassini, furti e aggressioni. Si direbbe davvero che la polizia abbia trascinato con sé a Versailles tutti i suoi amici conservatori ». Le *cocottes* avevano seguito le orme dei loro protettori, gli scomparsi campioni della famiglia, della religione e soprattutto della proprietà (...).

(Da Karl Marx *Indirizzo del consiglio generale dell'associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia del 1871*, in *Il partito e l'internazionale*, Edizioni Rinascita 1948, p. 188.)

IL VANDALISMO DEI CRISTIANI

(...) La Comune sapeva che ai suoi nemici non importava nulla della vita del popolo di Parigi, ma che stavano loro a cuore gli edifici da essi posseduti a Parigi. E Thiers, inoltre, li aveva avvertiti che sarebbe stato implacabile nella vendetta. Non appena ebbe pronti da un lato il suo esercito e dall'altro i prussiani che chiudevano la trappola, proclamò: « Sarò senza pietà! L'espiazione sarà completa e la giustizia sarà inflessibile ». Se gli atti degli operai di Parigi sono stati vandalismo, è stato il vandalismo di una difesa disperata, non il vandalismo del trionfo, come quello che i cristiani perpetrarono a danno dei tesori d'arte veramente inapprezzabili dell'antichità pagana; e persino questo vandalismo dei cristiani è stato giustificato dagli storici come elemento concomitante inevitabile e relativamente insignificante della lotta titanica tra una società nuova in sul nascere e una vecchia società al tramonto. Gli atti degli operai di Parigi furono ancora meno del vandalismo di Haussmann, il quale distrusse la Parigi storica per far posto alla Parigi dei bighelloni!! Ma l'esecuzione da parte della Comune dei sessantaquattro ostaggi con l'arcivescovo di Parigi in testa!

La borghesia e il suo esercito nel giugno 1848 ristabilirono una consuetudine che da molto tempo era scomparsa dalla pratica della guerra, quella di uccidere i loro prigionieri indifesi. Da allora questa consuetudine brutale è stata seguita più o meno fedelmente da coloro che hanno represso tutti i movimenti popolari in Europa e in India. In questo modo essi hanno fornito la prova che questa consuetudine costituisce veramente un « progresso della civiltà »! D'altra parte i prussiani, in Francia, avevano ristabilito la pratica di prendere ostaggi, uomini innocenti che dovevano rispondere a loro con la propria vita delle azioni di altri.

Quando Thiers, come abbiamo visto, rimise in vigore sin dall'inizio del conflitto la consuetudine umanitaria di uccidere i prigionieri comunardi, la Comune, per proteggere la loro vita, fu costretta a fare ricorso alla pratica prussiana di prendere ostaggi. La vita degli ostaggi era stata condannata più di una volta dalle continue uccisioni di prigionieri perpetrate dai versagliesi. Come potevano essere risparmiati più a lungo dopo il massacro con cui i pretoriani di Mac Mahon celebrarono il loro ingresso a Parigi?

Si doveva dunque far diventare una semplice burla anche la presa di ostaggi, ultima garanzia contro la ferocia senza scrupoli dei governi borghesi? Il vero assassino dell'arcivescovo D'Arboy è Thiers. La Comune aveva offerto ripetute volte di scambiare l'arcivescovo, e molti sacerdoti per giunta, col solo Blanqui, allora nelle mani di Thiers. Thiers rifiutò ostinatamente. Sapeva che con Blanqui avrebbe dato alla Comune una testa, mentre l'arcivescovo gli sarebbe stato più utile come cadavere (...).

(Da Karl Marx *Indirizzo del consiglio generale dell'associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia del 1871*, in *Il partito e l'internazionale*, Edizioni Rinascita 1948, pp. 198-199.)

BAKUNIN E IL PASTICCIO DELL'ATEISMO

(...) Alla fine del 1868 entrò nell'*Internazionale* il russo Bakunin, con lo scopo di creare entro di essa una *seconda Internazionale diretta da lui*, col nome di *Alliance de la Démocratie Socialiste*. Egli — uomo privo di ogni conoscenza teorica pretendeva di rappresentare in quell'organizzazione separata la propaganda *scientifica* dell'Internazionale e di fare di questa propaganda il compito speciale di questa seconda *Internazionale dentro all'Internazionale*. Il suo programma era un pasticcio messo assieme superficialmente da destra e da sinistra — *eguaglianza* delle *classi* (!), *abolizione del diritto di eredità*, come *punto di partenza* del movimento socialista (sciocchezza sansimonista); *ateismo* come *dogma* imposto ai membri, ecc. e come dogma principale (*proudhonianamente*), *astensione dal movimento politico*. Questo abbiccì fu bene accolto (ed ha ancora un certo appoggio) in Italia e in Spagna, dove le condizioni reali del movimento operaio sono ancora poco sviluppate, e da alcuni dottrinari, vanagloriosi e vuoti, della Svizzera romanza e del Belgio. Pel signor Bakunin la dottrina (la brodaglia mendicata da Proudhon, Saint Simon, ecc.) è cosa di secondaria importanza, un semplice mezzo per mettere in mostra la sua persona. Dal punto di vista teorico è uno zero, ma come intrigante, Bakunin è nel suo elemento (...).

(Da Karl Marx *Lettera a Bolte del 29 Novembre 1871*, in *Contro l'anarchismo*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 57-58).

L'INDIFFERENZA IN MATERIA POLITICA (*)

« La classe operaia non deve costituirsi in partito politico; essa non deve, sotto alcun pretesto, avere azione politica, poiché combattere lo stato è riconoscere lo stato: ciò che è contrario ai principi eterni. Gli operai non devono fare degli scioperi, poiché fare degli sforzi per farsi crescere il salario o per impedirne l'abbassamento è come riconoscere il *salario*: ciò che è contrario ai principi eterni della emancipazione della classe operaia!

Se nella lotta politica contro lo stato borghese, gli operai non giungono che a strappare delle concessioni, essi fanno dei compromessi: ciò che è contrario ai principi eterni. Si deve quindi disprezzare ogni movimento pacifico, come gli operai inglesi ed americani hanno la cattiva abitudine di fare. Gli operai non devono fare sforzi per stabilire un limite legale della giornata di lavoro, perché gli è come fare dei compromessi con i padroni, i quali, allora, non possono più sfruttarli che per 10 o 12 ore, in luogo di 14 o 16. Essi non devono più neanche darsi la pena d'interdire legalmente l'impiego dei fanciulli al disotto dei 10 anni nelle fabbriche, perché con questo mezzo essi non fanno cessare lo sfruttamento dei ragazzi al disotto dei 10 anni; essi, quindi, commettono un nuovo compromesso che pregiudica la purezza degli eterni principi!

Gli operai devono ancor meno volere che, come nella repubblica americana, lo stato di cui il *budget* è impinguato dalla classe operaia, sia obbligato a dare ai ragazzi degli operai l'istruzione primaria, perché l'istruzione primaria non è l'istruzione integrale. È meglio che gli operai e le operaie non sappiano leggere, né scrivere, né far conti, piuttosto che ricevere l'istruzione da un maestro di scuola dello stato. È assai meglio che l'ignoranza e un lavoro quotidiano di 16 ore abbrutiscano le classi operaie, piuttosto che violare i principi eterni!

Se la lotta politica della classe operaia assume forme violente, se gli operai sostituiscono la loro dittatura rivoluzionaria alla dittatura della classe borghese, essi commettono il terribile delitto di leso principio, perché per soddisfare i loro miserabili bisogni profani di tutti i giorni, per schiacciare la resistenza della classe borghese, invece di abbassare le armi e di abolire lo stato, essi gli danno una forma rivoluzionaria transitoria. Gli operai non devono formare delle singole società per ogni mestiere, perché con ciò essi perpetuano la divisione del lavoro sociale, come la trovano nella società borghese: questa divisione, che disgiunge gli operai, è veramente la base dell'attuale loro servaggio.

In una parola gli operai devono incrociare le braccia e non perdere il loro tempo in movimenti politici ed economici. Questi movimenti non possono dar loro che dei risultati immediati. Da uomini veramente religiosi, essi, sdegnando i bisogni quotidiani, devono gridare pieni di fede: "Che la nostra classe sia crocifissa, che la nostra razza perisca, ma che rimangano immacolati gli eterni principi!". Essi devono, come pietosi cristiani, credere nella parola del prete, disprezzare i beni di questa terra e non pensare che a guadagnarsi il paradiso. In luogo di paradiso, leggete *liquidazione sociale*, che avverrà un giorno in un cantuccio qualunque del mondo, non si sa come, né per opera di chi, e la mistificazione sarà identica in tutto e per tutto.

In attesa quindi di questa famosa liquidazione sociale, la classe operaia deve comportarsi decentemente, come un branco di pecore ben pasciute; lasciar tranquillo il governo; temere la polizia; rispettare le leggi; somministrare senza lagnarsi la carne da cannone.

Nella vita pratica di tutti i giorni, gli operai devono essere gli obbedientissimi servitori dello stato; ma nel loro interno essi devono protestare energicamente contro la sua esistenza e testimoniargli il profondo loro sdegno teorico con l'acquisto e la lettura di trattati letterari sull'abolizione dello stato; devono pure guardarsi bene dall'opporre altra resistenza al regime capitalista all'infuori delle declamazioni sulla futura società, nella quale l'esoso regime avrà cessato di esistere! ».

Nessuno vorrà negare che, se gli apostoli della indifferenza in materia politica si esprimessero in modo così chiaro, la classe operaia li manderebbe a carte quarantanove e si sentirebbe insultata da questi borghesi dottrinari e da questi gentiluomini spostati, che sono sciocchi ed ingenui al punto di interdirle ogni mezzo reale di lotta, perché tutte le armi per combattere bisogna prenderle nell'attuale società, e perché le condizioni fatali di questa lotta hanno la disgrazia di non adattarsi alle fantasie idealiste, che questi dottori in *scienza sociale* hanno innalzato a divinità, sotto i nomi di *Libertà, Autonomia, Anarchia.* Ma il movimento della classe operaia è oggidì sì possente, che questi settari filantropi non osano più ripetere per la lotta economica le *grandi verità* che essi incessantemente proclamavano sulla lotta politica. Essi sono troppo pusilli per applicarle ancora agli scioperi, alle coalizioni, alle società dei singoli mestieri, alle leggi sul lavoro delle donne e dei ragazzi, sulla limitazione delle ore di lavoro, ecc., ecc.

Ora studiamoci di vedere, se essi sono capaci di essere richiamati alle buone tradizioni, al pudore, alla buona fede ed agli eterni principi!

I primi socialisti (Fourier, Owen, Saint-Simon, ecc.) poiché le condizioni sociali non erano abbastanza sviluppate da permettere alla classe operaia di costituirsi in classe militante, hanno dovuto fatalmente circoscriversi a dei sogni sulla *società modello* dell'avvenire e condannare tutti i tentativi quali gli scioperi, le coalizioni, i movimenti politici, iniziati dagli operai per portare qualche miglioramento alla loro sorte. Ma se a noi non è permesso di rinnegare questi patriarchi del socialismo,

(*) Scritto nel 1873 e pubblicato in lingua italiana nell'*Almanacco repubblicano per l'anno 1874.*

come non è permesso ai chimici di rinnegare i loro padri, gli alchimisti, dobbiamo però evitare di ricadere nei loro errori, che commessi da noi sarebbero inescusabili.

Tuttavia, più tardi — nel 1839 — quando la lotta politica ed economica della classe operaia aveva preso in Inghilterra un carattere già abbastanza accentuato, Bray — uno dei discepoli di Owen ed uno di quelli che assai prima di Proudhon avevano trovato il *mutualismo* — pubblicò un libro: *Labour's wrongs and labour's remedy* (I mali e i rimedi del lavoro).

In uno dei capitoli sull'inefficacia di *tutti i rimedi che si vogliono ottenere con la lotta attuale*, egli fa un'amara critica di tutti i movimenti, tanto politici che economici degli operai inglesi; condanna il movimento politico, gli scioperi, la limitazione delle ore di lavoro, il regolamento sul lavoro delle donne e dei fanciulli nelle fabbriche, perché tutto ciò — secondo lui — invece di farci uscire dallo stato attuale della società, vi ci trattiene e non fa che rendere più intensi gli antagonismi.

Eccoci ora all'oracolo di questi dottori in scienza sociale, a Proudhon. Mentre il maestro aveva il coraggio di pronunciarsi energicamente contro tutti i movimenti economici (coalizioni, scioperi, ecc.) che erano contrari alle teorie redentrici del suo *mutualismo*, egli incoraggiava coi suoi scritti e con la sua partecipazione personale il movimento politico della classe operaia; i suoi discepoli non osano pronunciarsi apertamente contro il movimento. Già nel 1847, epoca in cui apparve la grande opera del maestro: *Le contraddizioni economiche*, io confutavo i suoi sofismi contro il movimento operaio [1]. Tuttavia, nel 1864, dopo la legge Ollivier, che accordava agli operai francesi in modo così restrittivo il diritto di coalizione, Proudhon ritornò alla carica nel suo libro: *Capacità politiche delle classi operaie*, pubblicato pochi giorni dopo la sua morte.

Gli attacchi del maestro si confacevano talmente al gusto dei borghesi che il *Times*, in occasione del grande sciopero dei sartori di Londra, nel 1866, fece a Proudhon l'onore di tradurlo e di condannare gli scioperanti con le sue parole stesse. Eccone alcuni saggi.

I minatori di Rive-de-Gier si erano messi in sciopero; i soldati erano accorsi per ridurli alla ragione:

« L'autorità — grida Proudhon — che fece fucilare i minatori di Rive-de-Gier, fu assai disgraziata. Ma essa agì come l'antico Bruto, posto tra il suo amore di padre e il suo dovere di Console: bisognava sacrificare i figli per salvare la Repubblica. Bruto non ha esitato e la posterità non osa condannarlo » [2].

(1) Veggasi nell'opuscolo *Miseria della filosofia, risposta alla Filosofia della miseria del signor Proudhon* (Parigi, 1874, Frank editore), il capitolo V, intitolato: *Gli scioperi e le coalizioni degli operai* (*Nota di Marx*).

(2) P. G. Proudhon: *Della capacità politica delle classi operaie*, Parigi, Lacroix e comp. Edit., 1868, p. 387. (*Nota di Marx*).

A memoria di proletario, non si ricorda un borghese che abbia esitato a sacrificare i suoi operai per salvare i propri interessi. Che Bruti sono i borghesi!

« Ebbene, no: non vi è il diritto di coalizione, come non vi è diritto della frode e del furto, come non vi è il diritto dell'incesto e dell'adulterio » [3].

Bisogna però dire che certamente vi è il diritto della *sciocchezza.*

Quali sono dunque i principi eterni, in nome dei quali il maestro fulmina le sue scomuniche abracadabresche?

Primo principio eterno:

« Il tasso del salario determina il prezzo delle merci ».

Coloro stessi che non hanno alcuna nozione di economia politica e che ignorano che il grande economista borghese Ricardo, nel suo libro: *Principi di economia politica*, pubblicato nel 1817, ha confutato una volta per tutte questo errore tradizionale, conoscono il fatto così rimarchevole dell'industria inglese, la quale può dare i suoi prodotti ad un prezzo assai inferiore a quello di qualsiasi altra nazione, mentre i salari sono relativamente più elevati in Inghilterra, di quello che in qualsivoglia altro paese d'Europa.

Secondo principio eterno:

« La legge che autorizza le coalizioni è altamente antigiuridica, antieconomica, contraria a ogni società ed ordine ».

In una parola, « contraria al *Diritto* economico della libera concorrenza ». Se il maestro fosse stato un po' meno *chauvin* [4], si sarebbe domandato come si spiega che 40 anni prima una legge, così contraria ai *diritti economici della libera concorrenza*, fosse stata promulgata in Inghilterra; e come va che a misura che l'industria si sviluppa, e con essa la *libera concorrenza*, questa legge — così contraria ad *ogni società e ordine* — si imponga come una necessità anche negli stessi stati borghesi. Egli avrebbe forse scoperto che questo Diritto (con un D maiuscolo) non esiste che nei *Manuali economici*, redatti dai fratelli Ignorantelli dell'economia politica borghese, nei quali Manuali si trovano delle perle come questa: *La proprietà è il frutto del lavoro...* (*degli altri*, essi si sono dimenticati di aggiungere).

Terzo principio eterno:

« Quindi, sotto pretesto di rialzare la classe operaia da una così detta inferiorità sociale, bisognerà incominciare dal denunciare una intera classe di cittadini: la classe

(3) Libro citato, p. 333. (*Nota di Marx*).

(4) Nazionalista fanatico, sciovinista.

dei signori, intraprenditori, padroni e borghesi; bisognerà eccitare la democrazia lavoratrice al disprezzo e all'odio di questi indegni collegati della classe media; bisognerà preferire alla repressione legale, la guerra mercantile e industriale; alla polizia dello stato l'antagonismo delle classi » (5).

Il maestro, per impedire alla classe operaia di uscire dalla sua cosiddetta *inferiorità sociale*, condanna le coalizioni che costituiscono la classe operaia in classe antagonista alla rispettabile *categoria dei padroni, intraprenditori, borghesi*, che certamente preferiscono come Proudhon, la *polizia dello stato all'antagonismo delle classi*. Per evitare ogni disgusto a questa rispettabile classe, il buon Proudhon consiglia agli operai (fino alla venuta del *regime mutualista* e malgrado i suoi gravi inconvenienti) « la libertà o concorrenza, nostra unica garanzia » (6).

Il maestro predicava l'indifferenza in materia economica *per mettere al coperto la libertà o concorrenza borghese,* nostra unica garanzia; i discepoli predicano l'indifferenza in materia politica per mettere al coperto la libertà borghese, loro unica garanzia. Se i primi cristiani, che pure predicavano l'indifferenza in materia politica, ebbero bisogno del braccio di un imperatore per trasformarsi da oppressi in oppressori, i moderni apostoli dell'indifferenza in materia politica non credono che i loro principi eterni impongano loro l'astinenza dai godimenti mondani e dai privilegi temporali della società borghese. Tuttavia dobbiamo riconoscere che si è con uno stoicismo degno dei martiri cristiani che essi sopportano le 14 o 16 ore di lavoro, onde sono sovraccaricati gli operai delle fabbriche!

Londra, gennaio 1873.

(Da Karl Marx, Friedrich Engels, *Contro l'anarchismo*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 9-16).

(5) Libro citato, pp. 337-338 (*Nota di Marx*).
(6) Libro citato, p. 334. (*Nota di Marx*).

XVIII

LA CRITICA DEL PROGRAMMA DI GOTHA

(1875)

XVIII

LA CRITICA DEL PROGRAMMA DI GOTHA (1875)

Gli avvenimenti della Comune *avevano finito per riproporre in maniera acuta alla meditazione di Marx il problema della struttura della futura società originata dalla rivoluzione proletaria. Se al tempo del* Manifesto *aveva ritenuto che il proletariato vittorioso dovesse usufruire dell'apparato statale onde conseguire con la violenza l'abolizione delle condizioni di esistenza delle classi, dopo la sconfitta della rivoluzione quarantottesca e dopo l'esperienza della dittatura di Napoleone* il piccolo *si era orientato verso la conclusione che l'apparato statale non potesse essere mantenuto* dopo *una rivoluzione proletaria ed aveva ripreso — come s'è visto — quest'idea in occasione dell'analisi dell'episodio della Comune.*

Infrangere il meccanismo dell'apparato burocratico-militare e renderlo inutilizzabile avrebbe dovuto essere uno degli obiettivi principali della rivoluzione proletaria. Ma la Comune aveva imboccato una via diversa. Come riconosceva Marx, essa si era assunta « tutte le funzioni pubbliche, militari, amministrative e politiche, facendone funzioni veramente operaie mentre prima erano attributi di una casta sperimentata » (1). *In luogo della* abolizione dello stato *aveva, cioè, instaurato, la* dittatura del proletariato, *una dittatura che nasceva* in vista *dell'estinzione dello stato ma che non lo aveva ancora eliminato, poiché ancora v'era bisogno di un apparato repressivo nei confronti della borghesia. D'altra parte la forma* comunale *che andava prendendo l'organizzazione politica costituiva una esperienza originale assai importante della nuova classe rivoluzionaria* (2). *La storia della Comune aveva dunque imposto all'attenzione di Marx il problema delle fasi attraverso le quali avrebbe dovuto passare una rivoluzione proletaria per instaurarsi ed è questo il tema centrale affrontato*

(1) Cfr. K. Marx, *Le caractère de la Commune* in *La guerre civile en France, 1871*, édition nouvelle accompagnée des travaux préliminaires de Marx, *Oeuvres complètes de K. Marx*, Paris 1953. Cfr. anche F. Catalano *Stato e società nei secoli*, D'Anna 1966, pp. 721-722.

(2) Cfr. per tutto ciò F. Catalano op. cit., pp. 719-723.

anche nella Critica del programma di Gotha, *risalente al 1875 ma pubblicato da Engels — dopo la morte di Marx — nel 1891 sulla* Neue Zeit [3].

In questa, che può essere considerata l'ultima sua importante opera, Marx affronta di nuovo quel lassallismo *che invano aveva cercato di neutralizzare al tempo in cui aveva la direzione politica della* prima Internazionale. *Infatti, nonostante Ferdinand Lassalle* [4] *fosse morto fin dal 1864, il partito costituitosi a Gotha nel maggio del '75 (*Sozialdemokratische Arbeitpartei Deutschlands*) dalla fusione del* partito socialdemocratico tedesco — *guidato dagli eisenachiani Bebel e da Liebknecht — coll'*associazione operaia *lassalliana, dopo che le elezioni del '74 avevano portato quasi alla parità i suffragi ottenuti dai due partiti, aveva presentato un programma sostanzialmente orientato sulle concezioni di Lassalle. Mediante le sue* glosse marginali *a quel programma Marx intendeva sottolineare agli* eisenachiani *la decisiva differenza esistente fra le concezioni del socialismo scientifico e quelle del nuovo partito tedesco. Il* nazionalismo *e il* riformismo *distinguevano in maniera evidente quel programma dalle concezioni rivoluzionarie ed internazionalistiche del socialismo marxiano. In particolare l'allusione del* programma *ad una* base liberale

(3) Il titolo preciso è *Glosse marginali al programma del partito operaio tedesco.* Nella *Neue Zeit* Engels ne dette una edizione non integrale.

(4) Ferdinand Lassalle (Breslavia 1825 - Ginevra 1864) fu uno dei capi della rivoluzione tedesca del '48 e la pubblicazione del *Manifesto* e della *Nuova gazzetta renana* lo avvicinarono a Marx, senza tuttavia che egli ne condividesse mai a fondo le concezioni economiche e filosofiche. Agli inizi degli anni 60 si fece promotore della ristrutturazione del partito operaio tedesco mediante la pubblicazione del *Programma operaio.* Il punto di vista lassalliano era sostanzialmente *riformista* e prevedeva per il proletariato la conquista preliminare di caratteristici strumenti della democrazia borghese quale il suffragio universale. Prospettava anche l'attuazione di associazioni che fossero sotto il controllo dello stato. È all'insegna di un simile *statualismo* che la lassalliana *Associazione generale degli operai tedeschi,* fondata un anno prima della morte di Lassalle, attua una progressiva politica di convergenza con Bismarck patteggiata dallo stesso Lassalle, come rivela una lettera da lui diretta al cancelliere, resa nota solo nel 1928. Nonostante i tentativi intrapresi (Lassalle si recò a trovarlo anche a Londra) non fu mai possibile una feconda intesa con Marx, il cui carteggio con Engels rivela una spiccata antipatia per il carattere di Lassalle ed una riserva dichiarata nei confronti delle sue teorie. Dispiaceva a Marx il mal digerito hegelismo di cui Lassalle era imbevuto (si vedano, per esempio, nel citato carteggio, le critiche alla impostazione dell'*Eraclito* lassalliano) ed il pressapochismo nell'economia politica. Anche nella *Critica del programma di Gotha* — nonostante Lassalle fosse morto da parecchi anni — Marx ironizza crudamente sulla pretesa *legge bronzea dei salari* che costituiva una delle parole d'ordine del lassallismo; respinge quello *statalismo* che gli aveva fatto concepire « il movimento operaio dal più angusto punto di vista nazionale » e che aveva avuto la soddisfatta benedizione di Bismarck e denuncia la *falsificazione* che Lassalle aveva propagandato del *Manifesto del partito comunista.* Da queste postume accuse risultano evidenti anche le motivazioni che — in seno alla prima Internazionale — opposero Marx a Lassalle. Nei suoi *Tragici commedianti* George Meredith ha romanzato le vicende che portarono Lassalle, ancora giovane, alla morte provocata da un duello.

dello Stato *richiamava la critica attenzione di Marx. Per lui lo Stato liberale, con tutte le sue caratteristiche, è la negazione stessa della libertà proletaria, in quanto sorge sopra la divisione della società dall'apparato statale che « come ente autonomo (...) possiede le sue proprie basi* spirituali, morali, liberali » [5]. *La società deve essere invece considerata come* base *dello Stato.*

Inoltre, l'« antica litania democratica » che snocciola la sequela del suffragio universale, *della* legislazione diretta, *del* diritto del popolo, *dell'*armamento del popolo *si addice — a parere di Marx — ad un partito borghese che ha di mira uno stato borghese e non ad un partito socialista, a meno che non fosse vero il sospetto che le idee socialiste « non gli siano penetrate nemmeno sottopelle »* [6]. *Del resto, che senso poteva avere in uno « stato che non è altro se non un dispotismo militare guarnito di forme parlamentari, mescolato con appendici feudali, già influenzato dalla borghesia, tenuto assieme da una burocrazia, tutelato da una polizia », qual era la Germania, rivendicare l'attuazione con* mezzi legali *di quelle* litanie democratiche? *Ci sarebbe voluta una* sovranità popolare *e conseguentemente una* repubblica democratica, *che invece il programma del nuovo partito non si sognava neppure di ipotizzare. D'altra parte Marx ritorna qui all'avviso che le forme di stato tradizionali sono inservibili per il proletariato rivoluzionario: « Tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui stato non può essere altro che la* dittatura rivoluzionaria del proletariato » [7]. *« Quali funzioni sociali — scrive Marx — persisteranno ivi ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni statali? »* [8]. *Escludendo ogni previsione utopistica e ancorandosi al punto di vista scientifico, si può prevedere che persisterà, per esempio, nella prima fase della società proletaria, una certa forma del diritto sociale, anche se un* uguale diritto *è « pel suo contenuto un diritto alla diseguaglianza, come ogni diritto » sin qui storicamente presentatosi* [9]. *In altre parole, in questa fase della costruzione della società comunista il lavoratore riceverà da essa, sotto altra forma, la quantità di lavoro che le ha fornito. Si tratta di un diritto eguale che « non riconosce nessuna distinzione di classe, perché ognuno è soltanto operaio come tutti gli altri, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi la capacità di rendi-*

(5) Cfr. K. Marx *Glosse marginali al programma del partito operaio tedesco,* in *Il partito e l'internazionale*; ed. Rinascita 1948, p. 239.

(6) Cfr. ibidem.

(7) Cfr. idem, p. 240.

(8) Cfr. ibidem.

(9) Cfr. idem, p. 231.

mento, come privilegi naturali. Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della diseguaglianza, come ogni diritto » ([10]).

In una società veramente comunista, « *il diritto, invece di essere eguale, dovrebbe essere diseguale* » ([11]), *cioè dovrebbe adeguarsi alle differenti situazioni ed attitudini individuali. Una società veramente comunista, infatti, non livella gli individui ma anzi ne esalta la specifica differenza mettendoli in grado di sviluppare tutte le potenzialità che li caratterizzano. Ma la fase iniziale della società appena uscita dalla rivoluzione proletaria* « *è una società comunista, non come si è* sviluppata *sulla sua propria base, ma viceversa, come* emerge *dalla società capitalistica; che porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le* macchie *della vecchia società dal cui seno essa è uscita. Perciò il produttore singolo riceve — dopo le detrazioni — esattamente ciò che le dà* » ([12]). *Infatti,* « *Il diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società. In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: "Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!"* » ([13]).

Questa importante caratterizzazione delle due fasi *della futura società comunista* ([14]) — *nel corso della quale, assai significativamente, Marx ritorna a prospettare, come nei giovanili* Manoscritti economico-filosofici del 1844, *la liberazione dall'*alienazione *capitalistica come un mutamento dell'uomo* unilaterale *(alienato) nell'uomo* onnilaterale — *non ha niente da spartire con le previsioni e gli obiettivi che si propone il* programma di Gotha.

Il partito che l'ha adottato ha infatti una concezione del tutto borghese e del lavoro e dello Stato. Non il solo lavoro — *come sentenzia quel programma — ma anche la* natura « *è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana* » ([15]). *Certo,* « *i borghesi hanno buoni motivi per attribuire al lavoro una* forza creatrice soprannaturale; *perché proprio dal fatto che il lavoro ha nella natura la sua condizione deriva che l'uomo, il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni di società e di civiltà, lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro* » ([16]). *Ma non è questa — evidentemente — la visuale socialista.*

Per quanto riguarda lo stato, la concezione di esso che affiora nel programma, *proprio perché lo intende come* macchina del governo e organismo a sé, « *separato dalla società in seguito ad una divisione del lavoro* » ([17]), *è una concezione* borghese. *E del resto sono altrettanto* borghesi *le rivendicazioni che vengono avanzate senza mettere in discussione quel tipo di struttura statale.*

Così, quando si rivendica, per esempio, un'imposta progressiva unica sul reddito, *dev'esser chiaro che si presuppongono* « *le diverse fonti di reddito delle diverse classi sociali, quindi la società capitalistica* » ([18]) *nella quale le imposte* « *sono la base economica della macchina governativa e nient'altro* » ([19]).

Lo stesso deve dirsi della richiesta — ad uno Stato borghese — dell'educazione gratuita per il popolo, mentre, per la prospettiva socialista, « *è lo Stato, al contrario, che ha bisogno di un'assai rude educazione da parte del popolo* » ([20]).

Chi ha elaborato e chi approva il programma di Gotha *si trova dunque ad aver scambiato una prospettiva democratico-borghese — le cui rivendicazioni* « *nella misura in cui non sono state esagerate in una rappresentazione fantastica, sono già realizzate* » ([21]) *in stati borghesi come la Svizzera o gli Stati Uniti americani — per una prospettiva socialista. È anche all'interno di questa prospettiva pseudo-socialista che prende rilievo il problema della* libertà religiosa *che, da un punto di vista veramente socialista, non avrebbe senso. La* libertà di coscienza *borghese o* libertà di coscienza religiosa *è infatti una di quelle* cosidette *libertà che, in realtà, — come Marx aveva indicato già nella* Questione ebraica *e nella* Sacra famiglia *— si fondano sulla alienante scissione del* privato *dal* pubblico, *del* borghese *dal* cittadino, *insomma sulla* disarticolazione *dell'uomo in aspetti reciprocamente incompatibili. E non è un caso che a questa scissione dell'uomo borghese corrisponda la scissione — dalla società — dello stato borghese. La* libertà religiosa, *proprio perché è un*

([10]) Cfr. ibidem.
([11]) Cfr. idem, p. 232.
([12]) Cfr. idem, p. 230.
([13]) Cfr. idem, p. 232.
([14]) La prima fase è quella in cui si realizza ad *ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo il suo rendimento;* la seconda fase è quella in cui si realizza a *ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni.*
([15]) Cfr. K. Marx *Glosse marginali ecc.* cit., p. 225.
([16]) Ibidem.
([17]) Cfr. idem, p. 241.
([18]) Cfr. idem, p. 242.
([19]) Cfr. idem, p. 241.
([20]) Cfr. idem, p. 243.
([21]) Cfr. idem, p. 240.

elemento che caratterizza la privatezza *dell'uomo borghese, è un aspetto storicamente specifico dell'alienata società borghese e non fa dunque parte della coscienza proletaria e dei diritti ad essa connessi, bensì della* falsa coscienza *del* livello borghese. *Quest'istanza caratteristica del liberalismo borghese è dunque destinata ad estinguersi col suo stesso portatore in seguito all'avvento della* dittatura del proletariato. *Sicché Marx — alla fine della sua carriera — ribadisce la condanna della religione che situa, ancora una volta, sul piano delle alienazioni che devono essere superate. Un vero partito proletario perciò non rivendicherà la* libertà religiosa, *bensì la liberazione dallo* spettro della religione. *Se infatti* spettro *è ciò che la superstizione ritiene sopravviva al* vivente, spettro *è quella* libertà *religiosa che sopravvive alla putrefazione della società e della cultura borghesi.*

LO SPETTRO DELLA RELIGIONE

(...) « Libertà di coscienza! ». Se in questo periodo di Kultur-kampf si voleva rammentare al liberalismo le sue vecchie parole d'ordine, ciò si poteva fare solo in questa forma: Ognuno deve poter soddisfare tanto i suoi bisogni religiosi quanto i suoi bisogni corporei senza che la polizia vi ficchi il naso. Ma il Partito Operaio doveva pure in questa occasione esprimere la sua consapevolezza che la « libertà di coscienza » borghese non è altro che la tolleranza di ogni specie possibile di *libertà di coscienza religiosa*, e che il partito operaio si sforza, invece, di liberare le coscienze dallo spettro della religione. Ma si preferisce non andare oltre il livello « borghese » (...).

(Da Karl Marx *Glosse marginali al programma del partito operaio tedesco*, in *Il partito e l'internazionale*, edizioni Rinascita 1948, p. 243).

APPENDICE

APPENDICE

Il carteggio di Marx, soprattutto quello scambiato da Marx con Engels per una lunga serie d'anni — dal 1844 al 1883 —, ci permette di gettare uno sguardo sulle riflessioni del Marx privato sulla religione. Accanto a rapide — ma non inutili — annotazioni sulla critica biblica contemporanea (Renan, Strauss, Dozy), si trovano, nel carteggio, rinnovati giudizi critici su Feuerbach e su B. Bauer. Non mancano neppure impressioni interessanti sulla morte del laico o del proletario, che mostrano come anche il risvolto psicologico-individualistico di un tema tanto religioso *non fosse stato trascurato da Marx, che neppure rinunciava, d'altra parte, al* divertissement, *quasi voltairiano, delle storielle sulla gaiezza di allegri conventi femminili.*

Si aggiunge, alla fine, la testimonianza della figlia minore di Marx a proposito del giudizio che personalmente dava Marx della vicenda di Gesù e dei meriti del cristianesimo.

1) CRITICA BIBLICA

(...) Il carteggio fra l'ex seminarista svevo D. Strauss e l'ex allievo dei gesuiti Renan è un episodio esilarante. Prete resta prete. Il corso storico del signor Strauss sembra avere le radici nel Kohlrausch o simile manuale scolastico.

(*Lettera di Marx ad Engels del 2 settembre 1870*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1953, vol. VI, pp. 142-143).

(...) Ieri l'altro sono stato da Dronke a Southport. È ingrassato da non aver più sagoma, il che non si addice alla sua statura. A casa sua ho visto *par accident* il libro di Strauss, prestatogli da un filisteo tedesco: *La vecchia e la nuova fede*. E il fatto che nessuno abbia dato un colpo in testa a questo prete maledetto, adoratore di Bismarck (che di fronte al

socialismo si dà le arie di grand'uomo), dimostra veramente una grande debolezza del *Wolksstaat*.

(*Lettera di Marx ad Engels del 31 maggio 1873*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1953, vol. VI, p. 176).

(...) Lepsius, nella sua grande opera sull'Egitto, ha dimostrato che l'esodo degli ebrei dall'Egitto non è nient'altro che la storia, raccontata da Manetone, della cacciata dall'Egitto del popolo dei « *lebbrosi* » a capo del quale si pose un prete egiziano di nome Mosé...

(*Lettera di Marx ad Engels del 10 maggio 1861*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. IV, p. 31).

(...) A proposito, Lazzaro [1] mi fa venire in mente *La vita di Gesù* di Renan, sotto molti rispetti soltanto un romanzo, pieno di minchionerie panteistico-mistiche. Tuttavia il libro ha alcuni pregi di fronte ai suoi predecessori tedeschi e poiché non è molto grosso dovresti leggerlo. È naturalmente un risultato di ciò che fu fatto dai tedeschi. Cosa stranissima. Qui in Olanda l'indirizzo tedesco critico-teologico è tanto *à l'ordre du jour*, che i preti lo professano apertamente dal pulpito.

(*Lettera di Marx ad Engels del 20 gennaio 1864*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. IV, p. 209).

(...) Un orientalista olandese, il professor Dozy di Leida, ha pubblicato un libro per dimostrare che « Abramo, Isacco, e Giacobbe sono immagini della fantasia; che gli israeliti erano idolatri; che strascinavano una "pietra" intorno all'"arca dell'Alleanza", che la stirpe di Simone (bandita sotto Saul) andò alla *Mecca* e là costruì un tempio e rivolse preghiere a pietre; che Esra ha poetato la leggenda della creazione fino a Giosué dopo la liberazione di Babilonia e inoltre scritto la legge e il dogma per la preparazione della riforma, del monoteismo, ecc. ». Così mi si scrive dall'Olanda, e che il libro fa grande impressione fra i teologi di là, specialmente perché Dozy è il più dotto orientalista dell'Olanda, e inoltre professore a Leida! In ogni modo fuori della Germania (Renan, Colenso, Dozy, ecc.) si fa strada un notevole movimento contro la religione (...).

(*Lettera di Marx ad Engels del 16 giugno 1864*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. IV, p. 228).

(1) Il soprannome si riferisce a Lassalle.

LA FALSA CRONOLOGIA E LA FALSA TOPOGRAFIA DEL NUOVO TESTAMENTO (*)

(...) Da Vogt, il sig. Stefanoni (2) passa ad Herzen. Prima di tutto fa assistere Herzen alla riunione ove l'Internazionale fu fondata, e fissa al 1867 l'epoca della creazione dell'associazione. Ognuno sa che l'Internazionale fu fondata nel settembre 1864 in una riunione tenutasi a Longacre, alla quale Herzen non era. L'evangelista del razionalismo, signor Stefanoni, tratta la cronologia e la topografia esattamente come lo fecero, diciotto secoli sono, i suoi predecessori del nuovo Testamento (...).

(Da Karl Marx *Lettera alla redazione del Libero pensiero*, Londra, 23 maggio 1872. Cfr. K. Marx-F. Engels *Scritti italiani* a cura di Gianni Bosio, Edizioni Avanti! 1955, pp. 60-61).

2) LA FALSA MITOLOGIA WAGNERIANA

[*Come riferisce Engels* (3)] in una lettera della primavera del 1882, Marx si esprime in termini molto forti contro la totale falsificazione dell'età delle origini dominante nel testo dei Nibelunghi di Wagner: « Si era mai sentito che il fratello abbracciasse da sposo la sorella? ». A questi « dei lussuriosi » di Wagner, che, del tutto in linea con lo stile moderno, rendono più piccante il loro commercio amoroso mescolandovi un tantino d'incesto Marx risponde: « Nell'età delle origini la sorella *era* la moglie e *ciò era morale* ».

(La lettera — menzionata da Engels anche nel carteggio con Kautsky — 11 aprile 1884 — è andata perduta).

3) SU FEUERBACH

(...) Una settimana fa Blind arrivò qui con signora (Madame Cohen) (...) Lunedì scorso (...) era stato da me con la signora (...) La moglie è una vivace ebrea, e noi ridemmo e chiacchierammo proprio di buon umore, quando lo spirito del male portò il discorso sulla religione. Lei si dette delle arie con l'ateismo, Feuerbach ecc. Io attaccai F(euerbach), ma na-

(*) Anche se non appartiene al *Carteggio Marx-Engels*, si ritiene egualmente interessante aggiungere questa testimonianza delle vedute di Marx circa la veridicità storica del Nuovo Testamento.

(2) Luigi Stefanoni, direttore de *Il libero pensiero* di Firenze, indirizzò una serie di scritti polemici contro l'Internazionale, accogliendo in essi tutta una serie di falsificazioni sull'operato di Marx.

(3) Cfr. F. Engels *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti 1963, p. 65, nota 1.

turalmente con molto garbo e amichevolmente. Al principio mi sembrò che l'ebrea prendesse gusto alla discussione, e questo naturalmente fu il solo motivo per cui io mi indussi a parlare di questo argomento per me noioso. Nel frattempo la mia eco dottrinaria e saccente, il signor Pieper, sentenziava in ogni caso non con troppo tatto. D'improvviso vedo che la donna è in un mare di lacrime. Blind mi lancia delle malinconiche occhiate espressive, lei se ne va: e non la si vide più, *ni lui non plus*. Un'avventura simile non l'avevo ancora vissuta pur con la mia lunga esperienza (...).

(*Lettera di Marx ad Engels del 13 ottobre 1851*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita, 1950, vol. I, p. 321).

... K(ugelmann) ha molta capacità tecnica. Ha scoperto una quantità di nuovi strumenti in questa specialità. K(ugelmann) in secondo luogo è un seguace fanatico (e per me troppo vestfalicamente ammiratore) della nostra dottrina e delle nostre due persone. Molte volte m'annoia col suo entusiasmo, in contraddizione con la sua calma quale medico. Ma egli *capisce, è profondamente onesto*, senza riguardi per nessuno e capace di sacrifici e, ciò che è la cosa più importante, *convinto*. Ha una graziosa mogliettina e una bimba di 8 anni, che è deliziosa. Possiede una raccolta di lavori nostri migliore di quella di noi due presi insieme. Qui ho trovato nuovamente anche la *Sacra famiglia*, che mi ha regalato e di cui manderà a te un esemplare. Fui piacevolmente sorpreso di constatare che non abbiamo da vergognarci del nostro lavoro, quantunque il culto di Feuerbach faccia ora un'impressione molto umoristica.

(*Lettera di Marx ad Engels del 24 aprile 1867*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. V, pp. 21-22).

4) SU BRUNO BAUER

Hai mai letto una scempiaggine maggiore dell'articolo di B. Bauer nella *Tribune*: « La decadenza dell'Inghilterra ». Caratteristico al massimo per il vecchio incorreggibile teologo è il passo seguente: « Mentre il parlamento inglese ha seguito fin qui la politica dei romani, ed ha sfruttato lo slancio vitale del popolo, l'impulso della nazione a fondare il suo dominio mondiale, e mentre ha sfruttato ugualmente secondo lo spirito degli antichi romani i *contrasti interni britannici*, come per esempio il *contrasto della Chiesa alta*, del *presbiterianesimo scozzese* e del *cattolicismo irlandese*, per perfezionare e sviluppare la sua aristocratica arte del dominio; ora è divenuto un partito nella lotta continentale tra i popoli e i governi e si presenta come partito in favore del costituzionalismo, nello stesso momento in cui questo va incontro alla sua innegabile decadenza ». Se questo non va bene per le cimici, io non so che cosa ci sia di meglio.

(*Lettera di Marx ad Engels del 30 aprile 1852*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. II, pp. 58-59).

(...) Rivisto diverse volte Bruno. Il romanticismo si rivela sempre più come « premessa » della critica critica. In economia delira per i fisiocratici, che fraintende, e crede agli specifici effetti miracolosi della proprietà fondiaria. Inoltre apprezza moltissimo le fantasticherie economiche di Adam Müller, il romantico tedesco. Nella scienza militare il suo *summus princeps* è il « geniale » Bulow. Gli ho dichiarato che queste sue ultime rivelazioni mi facevano luce completa sulla dura fatica del suo pensiero. *As to Russia*, dichiara che bisogna mandare a gambe all'aria le vecchie condizioni dell'occidente: ciò non potrebbe partire che dall'oriente, perché solo l'orientale ha un odio vero e proprio, cioè quello contro gli occidentali, e la Russia è la sola forza compatta dell'oriente, *besides* [4] il solo paese d'Europa dove esista ancora una « coesione ». Per quanto riguarda le nostre illusioni su lotte di classi interne, 1) gli operai non hanno nessun « odio »; 2) con l'odio, così come lo hanno, non avrebbero mai combinato niente; 3) sono « plebe » (senza interesse per i « sinottici ») che si può domare e guidare soltanto con la forza e con l'astuzia; 4) con un'aggiunta di un soldo si sistema « tutto » con loro. Del resto chi non appartiene ai « successori dei conquistatori » non può assolutamente avere alcuna parte storica mondiale, eccetto che nel campo della teoria. Comunque in questo campo negli ultimi sedici anni si è fatto qualche cosa soltanto in Germania, e precisamente soltanto ad opera di Bruno. Egli ha portato le cose al punto che la teologia « scientifica » ha cessato di esistere in Germania, l'unico luogo dove essa esisteva, e che « Tholuck non scrive più ». *Voila un résultat immense*. Per il resto un simpatico vecchio signore. Pensa di restare in Inghilterra un anno. Credo che vagheggi di introdurre in Inghilterra la « teologia scientifica » che ha cessato di esistere in Germania. Dice che Humboldt è un perfetto somaro, perché si è fraudolentemente approfittato all'estero della gloria che spettava a lui (...).

(*Lettera di Marx ad Engels del 18 gennaio 1856*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. II, pp. 387-388).

(...) Di Bruno Bauer ho tutto un *lot* di *pamphlets*, da lui scritti durante la guerra russa. Deboli e pretenziosi. Questo brav'uomo ha ora preso in affitto insieme con suo fratello Egbert 50 acri di terreno, presso Berlino, dall'amministrazione comunale. Pare che sia la vecchia suocera di Edgar,

(4) E inoltre.

quello di Londra — vecchia lavandaia o *something of the short* — ad occuparsi dello smercio dei prodotti. Questa, scrive Bruno ad Edgar, è la via per « l'indipendenza ». Paga 5 talleri d'affitto per acro, cioè 250 talleri all'anno.

È un vecchio maggese. Col guadagno e il prodotto di questo terreno Bruno pensa di mettersi in condizione di scrivere con agio la sua *Storia del cristianesimo primitivo*, che dovrà servire da prova « storica » per la sua critica degli Evangeli. Sono delle graziose fantasie critiche, e Bruno può essere stato in certo qual modo influenzato dalla reminiscenza del fatto che, nella seconda parte, Faust diventa proprietario terriero. Dimentica soltanto che Faust ebbe dal diavolo il denaro per questo suo cambiamento.

(*Lettera di Marx ad Engels del 10 gennaio 1857*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. III, p. 11).

5) LA MORTE DEL LAICO

(...) Oggi ho ricevuto una tristissima notizia, la morte di mio zio ([5]), che era un uomo eccellente. Egli però è morto bene, rapidamente, circondato da tutti i suoi figli, in piena coscienza e riversando sul curato arguti motti volteriani.

(*Lettera di Marx ad Engels del 31 dicembre 1866*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. IV, p. 461).

6) LA MORTE DEL PROLETARIO

(...) Ieri sono stato di nuovo da Schapper. Io *fear he is fast sinking* ([6]). Egli stesso mi ha parlato della sua morte come di cosa pacifica, mi ha perfino raccontato di aver ordinato a sua moglie di farlo seppellire domenica prossima. Si tratta di tisi galoppante. Schapper parlava e si comportava veramente *d'une manière distinguée*. Finché si trovavano nella stanza sua moglie e il ragazzo maggiore, ha conversato in francese (può parlare solo a gran fatica). *Je ferai bientôt la dernière grimace*. Rideva del vecchio Oborski che in questi ultimi mesi ha cominciato a fare il cattolico e a pregare, *idem* di Ruge che di nuovo crede all'immortalità dell'anima.

In questo caso, diceva, l'anima Schapper prenderebbe a bastonate nell'al di là l'anima Ruge. Si diverte a scherzare sulle vecchie storie, sui tempi

([5]) Lion Philips.
([6]) Temo che si avvii rapidamente alla fine.

in cui stava insieme con L(ouis) Bonaparte, con il dott. Conneau, Persigny, G. Cavaignac, ecc., più tardi con Willich, ecc. Lo tranquillizza il fatto che sua figlia è sposata, il ragazzo maggiore è indipendente (rilegatore) e i due piccoli guadagnano già ognuno una sterlina alla settimana (orefici). Spera già che il più piccolo lo prenda con sé suo fratello (Nassau). A sua moglie ha lasciato le poche sue cose; essa vivrà con i due piccoli. « Dì a tutti i nostri che sono rimasto fedele ai princìpi. Io non sono un teorico. Durante il periodo della reazione ho avuto da pensare abbastanza per tirar su la mia famiglia. Sono vissuto da lavoratore *hard-working* ([7]) e muoio da proletario ». Gli ho portato i tuoi saluti dicendogli che se tu avessi creduto che la faccenda era pericolosa, saresti venuto qua per vederlo. Questo gli ha fatto evidentemente molto piacere. Schapper ha ora 57 anni. Il lato veramente virile del suo carattere si manifesta ora di nuovo chiaramente e con grande evidenza.

(*Lettera di Marx ad Engels del 28 aprile 1870*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1953, vol. VI, p. 64).

7) DIVERTISSEMENT VOLTERIANO

(...) Il vecchio Urquhart col suo cattolicesimo, ecc. *grows more and more disgusting* ([8]). *On lit dans un registre d'une inquisition d'Italie cet aveu d'une religieuse; elle disait innocemment à la Madonne: « De grâce, sainte Vierge, donne-moi quelqu'un avec qui je puisse pécher »*. Ma i russi sono anche su questo punto *plus forts*. È stato constatato che un tale, sano come un pesce, dopo solo 24 ore in un convento russo di suore, ne è uscito morto. Le suore l'avevano strapazzato a morte. Senza dubbio, da loro *le directeur des consciences n'entre pas tous les jours!*

(*Lettera di Marx ad Engels del 7 novembre 1867*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. V, p. 96).

8) L'ESTRANEAZIONE COME « SACRO »

(...) Ora ti preseno soltanto una illustrazione della teoria della *currency* ([9]), il cui studio da parte mia potrebbe essere caratterizzato dagli hegeliani come studio dell'*altro da sé*, dell'« estraneo », in breve del « sacro » (...).

(*Lettera di Marx ad Engels del 3 febbraio 1851*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. I, p. 162).

([7]) Che lavora sodo.
([8]) Diventa sempre più ripugnante.
([9]) Valuta.

9) I « SUOI » NON ABBANDONANO DIO

(...) Alcuni giorni fa Pyat (Félix) convocò in assemblea i francesi che stanno dalla sua parte e presentò loro un programma, che ora si dovrebbe stampare. « Dio » naturalmente ci fa la sua apparizione. Uno dei presenti protestò contro il fatto di far entrare « Dio » in un programma rivoluzionario. Pyat, conformemente al *gouvernement direct*, fece *passare ai voti* la cosa.

(« Dio » fu approvato con sette voti di maggioranza. *L'être suprème est sauvé encore une fois*). Prima si diceva: Dio non abbandona i suoi. Oggi dice: i suoi non abbandonano Dio. Una mano lava l'altra.

(*Lettera di Marx ad Engels del 30 agosto 1862*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. II, pp. 106-107).

10) DIO E GLI STUPIDI

(...) Quando Dio vuol fare qualcosa di particolarmente grande, dice *old* Carlyle, si sceglie sempre gli uomini più stupidi (...).

(*Lettera di Marx ad Engels dell'8 agosto 1870*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1953, vol. VI, pp. 123).

11) I PRETI SFRUTTANO LA RIVOLUZIONE

(...) Durante questo giro per il Belgio, il soggiorno ad Aquisgrana e il viaggio su per il Reno mi sono convinto che si deve procedere con tutta energia contro i preti, specialmente nelle regioni cattoliche. Agirò in questo senso attraverso l'Internazionale. Quei cani civettano con la questione operaia dove sembra loro conveniente (p. es. il vescovo K. Ketteler a Magonza, i preti al Congresso di Düsseldorf, ecc.). In effetti abbiamo lavorato per loro nel 1848, essi soltanto hanno goduto i frutti della rivoluzione durante il periodo della reazione.

(*Lettera di Marx ad Engels del 25 settembre 1869*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. V, p. 410).

12) I PRETI PRESI PER IL COLLO

(...) Bellissimi gli ultimi *meetings* in Irlanda, in cui i preti vennero presi per il collo e allontanati dalla tribuna degli oratori (...).

(*Lettera di Marx ad Engels del 12 novembre 1869*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1951, vol. V, p. 424).

13) MARX NON PUÒ SCRIVERE CONTRO LA RELIGIONE

(...) Da New York mi è arrivata, per mezzo di Dana, la proposta di mandare per una rivista, a 12 sterline al foglio, articoli sulla storia della filosofia tedesca da Kant *till now* ([10]). Mi si richiede: 1) sarcastica e divertente; 2) che non contenga niente *against the religious feeling of the country* ([11]).

Come fare? (...).

(*Lettera di Marx ad Engels del 25 gennaio 1854*, in *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. II, p. 268).

14) MARX E GESÙ

Mi ricordo benissimo degli scrupoli religiosi che mi assalirono a cinque o a sei anni (avevamo ascoltato una splendida accademia musicale in una chiesa cattolica). Mi confidai naturalmente a mio padre, che, con la sua voce calma, mi spiegò tutto con tal chiarezza e precisione che fino ad oggi la mia coscienza non è stata sfiorata dal minimo dubbio. Mi ricordo anche del racconto ch'egli mi fece della storia del figlio del falegname messo a morte dai ricchi: mai, credo, né prima né poi, questa storia è stata tanto efficacemente raccontata! Molte volte gli ho sentito dire:

« Nonostante tutto, possiamo molto perdonare al cristianesimo, poiché ci ha insegnato l'amore per i bambini ». Marx stesso avrebbe potuto dire « Lasciate che i piccoli vengano a me », poiché dovunque andasse, era attorniato dai bambini.

(In *Karl Marx, Eine Sammlung von Erinnerungen*, 1934, p. 116. Cfr. ache Wackenheim *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Parigi, Presses Universitaires Françaises 1963, p. 50).

([10]) Fino ad oggi.
([11]) Contro i sentimenti religiosi del paese.

INDICE DEI NOMI

Abacuc, 389.
Abendroth Wolfgang, 26 n., 76 n., **85 n.**
Aberdeen, 409.
Abramo, 394.
Adorno, 54.
Agazzi, 50 n.
Agostino (Sant), 144.
Alberto (principe), 410.
Albrecht, 318.
Alessandro, 140.
Alimet I, 412.
Althusser Louis, 41, 48, **430 n.**
Altizer Th. J., **47 n.**
Anassagora, 278.
Anderson James, 507
Annenkov, 318, 347 n.
Antipatro, 495.
Aristotele, 106, 121, 140, 146, 160, 234, 461, 462, 495.
Arnauld, 277.
Arvon H., 161 n.
Auerbach Berthold, 127 n., 383.
Aurangzeb, 399.

Boisguillebert, 245, 446.
Böhme Jakob, 116, 278.
Bluntschli, 315 n.
Bloch Ernst, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72.
Blanqui, 179, 423, 521.
Blanc, 180.
Blanc Luis, 387.
Blackwoord, 409, 410.
Blackett, 398.
Bielinski, 265.
Bernier François, 396, 397, 398.
Bernays, 180.
Bentham, 265, 280, 281, 460, 461.
Bellotti, 108 n.
Beccaria, 265.
Beatles, 79.
Bastiat, 427, 449, 461, 495.
Bayle Pierre, 200, 264, 277.
Bakunin, 178, 179, 180, 257, 429, 514, 517, 521.
Bausani C., 14 n.
Bauer Edgar ed Egbert, **263.**
Bauer Bruno, 99, 100, 101, 102, 105, 125, 126, 128, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 149, 180, 181, 184, 187, 188, 191, 193, 194, 200 n., 213, 215, 263, 264, 266, 270, 271, 272, 273, 297, 307, 340, 391, 537, 540, 541, 542.
Bacone, 146, 277, 278, 279.
Babeuf, 179 n., 322.
Becker, 473 n.
Barlow Nora, 485 n.
Bulow, 541.
Bray, 524.
Bebel, 530.
Bismarck, 530 n., 537.
Barbon, 506.
Bruckner, 505.
Bosio Gianni, 539 n.
Blakey R., 497.
Büsch J. G., 494.
Brecht Bertolt **9, 59 n.**
Bravo Gian Mario, 179 n., 180 n., 313 n., 316 n., 337 n.
Bottigelli E., 85 n.
Bornstedt Adalbert (von), 351 n.
Börne, 326.
Bonaparte (Napoleone III), 377.
Bolingbroke, 417.

Cromwell, 67, 386, 389.
Cabanis, 276.
Cabet, 180, 182, 233, 326.
Cafiero Carlo, 515 n.
Calvez Jean Yves, 52.
Campanella, 146.
Cantillon, 506.
Cantimori-Mezzomonti Emma, 317 n., 319, 367 n.
Carey, 427, 449.
Carlyle, 380, 544.
Carlo I d'Inghilterra, 352, 356, 496.
Carlo II, 417.
Cassa Mario, 37.
Castro Fidel, 46.
Catalano F., 515 n., 516 n.
Caussidière, 387.
Cavaignac, 378.
Cecchi, 33 n.
Cesa Claudio, 178 n., 297 n.
Chalmers Th., 484 n., 505, 507.
Cicerone, 107, 140, 495.
Cieszkowski (von), 178, 179 n.
Clark, 78.
Clive (lord), 404.
Colenso, 538.
Collins, 279.
Cotti Cometti 342 n.
Comte Charles, 501.
Condillac, 279.
Condorcet, 147, 483 n., 505.
Considerant, 180.
Constant Benjamin, 388.
Conti Elio, 454 n.
Conze, 334.
Copernico, 146.
Cornu A., 86, 89 n., 95, 98 n., 99 n., 101 n., 102 n., 106 n., 107 n., 125 n., 126 n., 127 n., 138 n., 150 n., 157 n., 158 n., 161 n., 162 n., 177 n., 178 n., 179 n., 180 n., 184 n.
Costa Andrea, 515 n.
Covsin, 388.
Coward, 279.
Croce Benedetto, 50.

Dal Pra Mario, 86, 99 n., 138, 147 n., 150 n., 163, 257 n., 289, 293 n.
Dana Charles, 390, 391, 545.
Dante, 79.
Danton, 387, 388.
d'Aquino Tommaso, 79.
D'Arboy, 521.
Darwin, 482, 483, 484, 485 n., 504.
Darwin Emme, 485 n.
d'Assisi Francesco (San), 47 n.
Daumer G. Fr., 380, 381, 382, 383, 384, 385.
de Brosses C., 480 n.
De Foe, 484, 505.
De Hauranne, 418.
Della Peruta F., 406 n.
Della Volpe G., 40, 445 n., 481 n.
Delogu, 33 n.
de Martino Ernesto, 14.
Democrito, 105, 276, 278.
De Quincey, 245.
Derby (Lord), 410.
Descartes, 275, 276, 279, 280.
Desmoulins Camille, 388.
Desroche Henri, 71 n., 313 n.
Destutt de Tracy, 251, 295.
de Witt, 506.
Dézamy, 182, 281, 326.
Diderot, 280.
Didot, 111 n., 113 n., 114 n., 117 n.
Dietsch Andrea, 331 n.
Di Marco Salvatore, 33, 34, 35, 37.
Diodati, 135 n., 494.
Dobb Maurice, 86, 245, 441, 453, 454.
Dodwell, 279.
Donini A., 480 n.
Dorigo Vladimiro, 36, 37 n.
Dozy, 537, 538.
Duncker Franz, 428, 429.
Duns Scoto, 277.
Dupuis, 280.

Eckart, 382.
Efirov S. A., 21, 22, 39, 56, 57.
Elisabetta I, 496.
Engels F., 41, 47, 85 n., 104, 178 n., 180, 211, 212, 223, 236, 257, 263, 289, 290, 293, 294, 313, 314, 317, 319, 356 n., 361, 362, 365, 366, 374 n., 376, 381, 386, 390, 391, 393, 407, 409, 428, 429, 453, 473, 480 n., 482 n., 511 n., 512, 513, 517, 530 n., 537, 539 n.
Enrico IV, 412.
Epicuro, 54, 81, 96, 102, 103, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 125, 221 n., 276, 489.
Eraclito, 118, 146.
Erennio, 119.
Ewerbeck, 223, 317.

Fabbri Luigi, 20 n., 21 n., 24 n., 35.
Faucher Léon, 263.
Federico Guglielmo IV, 126, 355.
Feuerbach Paul Johann Anselm, 34, 35, 48, 70, 73, 79, 99, 101, 102, 104, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 144, 159, 160, 161, 162, 163, 178 n., 179, 181, 187, 200, 202, 212, 213, 215, 216, 220, 221, 222, 223, 239, 240, 241, 242, 243, 275, 277, 289, 290, 291, 292, 293, 296, 297, 307, 308, 314, 342, 348, 380, 537, 539, 540.
Fabro, 33 n.
Fichte Johann Gottlieb, 98, 118, 131, 146, 179, 133 n., 137 n.
Firpo L., 258 n., 394.
Forster Charles, 394.
Fourier Charles François, 182, 215, 280, 285, 339, 348, 438, 523.
Francesco I, 412.
Franklin (Benyamin), 484, 505, 506.
Freligrath, 429.

Gans Edward, 95, 96.
Garaudy Roger, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 57, 81, 83.
Gassend(i) Pierre, 107, 276.
Gay, 281.
Gescheidtle Carlo, 333.
Gibbon, 394.
Gigot, 319.
Giorgio IV d'Inghilterra, 422.
Giosuè, 146.
Giovanni XXIII, 58, 82 n.
Girardi Giulio, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54 n., 56.
Giuliano Apòstata, 141.
Goethe Johann Wolfgang von, 89, 181, 200 n., 219, 227, 228, 382, 403.
Goldmann Lucien, 44, 45 n., 212 n., 223.
Gomulka Wladislao, 26 n.
Goodfellow Robin, 424.
Görres Johann Joseph von, 145.
Gozzini M., 22 n., 33 n.
Gramsci Antonio, 32, 33 n.
Grillo Enzo, 427.
Grozio Ugo, 146.
Grün Karl, 339, 340.
Gruppe Otto Federico, 133, 134, 135, 136, 137.
Gruppi L., 32 n., 33 n.
Guerrier, 223.
Guizot Francois, 361, 380, 388.
Gülich, 503.
Gutzkow Karl, 323.

Hafis, 383.
Hamilton William Bart sir, 47 n.
Harring Harro, 317, 330, 331 n., 333.
Hartley, 279.
Hartmann Nicolai, 81.
Hastings Warren, 502.
Haussmann Eugène Georges, 520.
Hegedüs Andreas, 165, 166 n.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 48, 53, 60, 61, 98, 99, 100, 101, 104, 105 n., 106, 109, 118, 119, 120, 126, 127, 146, 158, 159 n., 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 179 n., 181, 202, 204, 212, 213, 215, 216, 218, 221, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 266, 269, 275, 279, 294, 297, 298, 306, 308, 342, 344, 348, 380, 387, 393, 429, 430, 476 n., 483.
Heilberg, 318.
Heine Heinrich, 127, 180, 200 n.
Heinz Holz Hans, 26 n., 76 n., 85 n.
Heinzen Karl, 356 n., 357, 358.
Helvetius Claude-Adrien, 279, 280.
Hermes Georg, 139, 141, 142.
Herweg Georg, 150, 180, 257.
Herzen Aleksandr Ivanovič, 265 n., 539.
Hess Moses, 125, 127 n., 147, 148, 178, 180, 297 n., 308.
Hinrichs Hermann Friedrich Wilhelm, 270.
Hitler Adolf, 31 n.
Hobbes Thomas, 146, 276, 278, 279, 352, 355, 483, 506.
Hobsbawn Eric J., 482.
Hoffmann E.T.A., 95.
Hogg John, 398.
Holbach Dietrich, 127, 279.
Horne, 506.
Howith William, 501.
Hugo Victor, 386.
Humboldt Alessandro (von), 289.
Hume Davide, 108, 398, 417, 500, 506, 507.
Hyppolite Jean, 445 n.

Ilenkov Evald, 29, 61, 62 n.
Iliciov (rapporto), 14.
Jacobv Johann, 314 n.
Jacoby, 180.
Jugnitz, 263.
Jung C. G., 125, 128.

Kant Emanuele, 19 n., 98, 105, 106, 109, 131.
Kautsky Karl, 69, 77 n., 441, 453, 454 n., 539 n.
Keith A., 484 n., 485 n.
Kergentsev P. M., 516 n.
Ketteler Wilhelm Emmanuel, 544.
Klopstock Friedrich Gottlieb, 384.
Knigge (Adolf von), 384.
Koch Johannes, 331.

Kofler Leo, 26 n., 76 n., 77, 78, 79, 85 n.
Köppen, 99, 263.
Korsch Karl, 104.
Kriege Hermann, 313, 314, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334 n., 351, 352, 357, 361.
Krummacher Friedrich Adolf, 308, 200 n.
Kuepper J. A., 90.
Kugelmann, 339, 513, 540.
Kuhlmann, 318.
Kupisch, 200 n.
Kuli Khan, 399.

Labriola Antonio, 32.
Lamartine Alphonse De, 180, 375.
Lamennais, 180, 326.
Lammenais Jean-Marie Robert de, 316.
Lange Joachim, 147.
Lao Tse, 62, 65.
Lassalle Ferdinand, 511, 530, 538 n.
Law, 506.
Lamettrie Julien Offroy de, 276, 279.
Layard, 410.
Leary, 78.
Leibniz Gottfried Wilhelm von, 275, 276, 277, 279, 280.
Lenin, 15, 34, 35, 46, 77 n., 202 n., 515.
Lepsius, 538.
Le Roy, 276.
Lessing Gotthold Ephraim, 89, 127, 476 n.
Liebknecht Wilhelm, 530.
Linguet, 381 n.
Locke John, 275, 277, 279, 280, 389, 506.
Longo Luigi, 39.
Loyola Ignazio di, 82 n.
Lövith Karl, 178 n., 184 n., 297 n.
Luca (S.), 132, 135, 136.
Luciano di Antiochia, 141.
Lucrezio Caro Tito, 141.
Luigi Filippo I, 374, 375.
Luigi XVI di Francia, 352, 355, 356, 412, 417.
Luigi XVIII, 388.
Lukács György, 26 n., 41, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 85 n., 477 n.
Luporini Cesare, 38, 39, 40, 74, 187.
Lutero, 126, 131, 132, 205, 236, 340, 386, 388, 457, 459, 460, 461, 462, 465, 497, 498, 502.
Lévy-Bruhl Lucien, 53.

Macchiavelli Niccolò, 146.
Mac Culloch John Ramsey, 245, 495.
Mac Mahon Edme Patrice Maurice, 517, 521.
Maenchen Helfen, 86, 315 n., 316 n., 319 n., 351 n., 373 n., 374 n., 376 n., 377 n., 386 n., 421 n., 473 n., 511 n., 513 n.
Maffi Bruno, 374 n.
Malatesta Errico, 515 n.
Malebranche Nicolas de, 275, 277, 279, 280.
Malthus Roberto, 482, 483, 484, 500 n., 505.
Mandel E., 47 n., 429, 430.
Mandeville Bernard de, 280, 456, 467, 506.
Mauer Heinrich, 315 n.
Mao Tse-Tung, 46.
Maometto, 385, 397, 398.
Marco (S.), 136 n.
Maroteau, 516.
Marrast Armand, 374.
Martin, 273.
Marx Eleanor, 471 n.
Marx Franziska, 472.
Marx Guido, 472.
Matteo (S.), 135, 354.
Mazarino Giulio, 414.
Mazzini Giuseppe, 406, 407.
Mehring Franz, 86, 258 n., 281 n., 338, 340, 351, 373 n., 374 n., 377 n., 380, 386 n., 407 n., 471, 472 n., 514 n.
Meister Wilhelm, 385.
Mendelsshon Moses, 476 n.
Meredith George, 530.
Merker N., 105 n.
Meucci, 33 n.
Meyer, 150, 151 n.
Meyer Joseph, 313.
Mill James, 211, 212, 245, 246.
Mirabeau Honoré Gabriel conte di, 147, 505.
Mohamed, 383.
Moll Giuseppe, 315 n., 361.
Mondolfo Rodolfo, 406 n.
Montaigne Michael Eyquem de, 55.
Montalembert Charles Forbes, conte di, 379.
Montesquieu Charles De Secondat, barone di, 147.
Moro Tomaso, 506.
Mosé, 494.
Müllen Adam, 541.
Münzen Thomas, 66.
Müllner Adolf, 466.
Mussolini Benito, 31 n.
Mustafà II, 412.

Natta, 39 n.
Neander August, 135 n.
Napoleone I, 147, 379, 388, 389, 413.
Napoleone III, 337 n., 378, 390, 408, 409, 418.
Nesselrode Karl Robert conte di, 420.
Newton Isaac, 276.
Nicola I, 408.
Nicolaï Jean, 118.
Nietzsche Friedrich Wilhelm, 54.
Nikolajevskij B., 86, 315 n., 316 n., 319 n., 351 n., 373 n., 374 n., 376 n., 377 n., 386 n., 421 n., 471, 473 n., 511 n., 513 n.
Noè (biblico), 394.
Nohl Herman, 60 n.
North, 506.
Nostradamus Michael, 384.
Novairi, 397.

Ollivier (legge), 524.
Orfei, 33 n.
Ortes Gianmaria, 500, 505.
Owen Robert, 222, 233, 281, 339, 523, 524.
Origene, 119, 284.

Palmerston Henry Temple lord, 408, 419.
Paolo di Tarso, 386, 388, 506.
Parinetto Luciano, 60 n., 161 n., 218 n., 246 n., 290 n., 380 n., 445 n.
Pascal Blaise, 45.
Pasolini Pier Paolo, 53.
Pericle, 140.
Petty William, 506.
Philips Lion, 542 n.
Pietro il Grande, 408, 514 n.
Pignatari Mina, 313 n., 331 n.
Pintor, 39 n.
Pischel G., 150 n., 151 n., 319 n.
Pitt William, 499.
Platone, 91, 119, 120, 121.
Plutarco, 54, 102, 103, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 221.
Ponsonby lord, 410.
Price, 499.
Priestley, 279.
Prometeo, 96.
Proudhon Pierre Joseph, 180, 182, 200 n., 215, 297 n., 316 n., 326, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 386, 449, 460, 514n., 518, 521, 524, 526.
Pyat Félix, 516, 544.

Quesnay François, 505, 506.

Radice-Lombardo Lucio, 29 n., 31 n., 32, 33, 35, 36, 57.
Raffles Stanford, 399.
Ragionieri Ernesto, 390, 421 n., 511 n., 514, 517 n.
Rambaldi E., 161 n., 178 n.
Raspail François Vincent, 423.
Renan Ernest, 537, 538.
Ricardo David, 211, 212, 340, 444, 448, 455, 457, 473, 525.
Revel B., 516 n.
Reichardt, 263.
Rjazanov, 85 n., 158, 390, 405.
Robespierre Maximilien, 386, 388.
Robinet, 279, 280.
Rochefort Victor Henri, 516.
Rochow (von), 157.
Rogier Charles Latour, 373.
Roscher Wilhelm, 466.
Rousseau Jean-Jacques, 89, 127, 146, 147, 197, 448.
Royer-Collard, 388.
Rozitchner Léon, 10, 11, 12, 13, 55, 56 n., 59.
Ruge Arnold, 125, 126, 128, 138, 150, 161, 177, 178 n., 179, 180, 181, 184 n., 212, 257, 258, 308, 542.
Rumford Benjamin, 307.
Russel Bertrand, 320, 483, 484 n.
Russel John, 409.
Rutenberg Adolf, 99, 137.

Sabetti A., 104, 110.
Sachs Hans, 385.
Saffi Aurelio, 407.
Saint Just Louis, 388.
Saint-Simon Claude, 215, 348, 521, 523.
Salomone, 384.
Saltykov, 404.
Sauvy Alfred, 484 n.
Savigny Friedrich Karl, 95.
Say Jean-Baptiste, 212, 245, 297 n., 388, 444, 461.
Scabia G., 221 n.
Schaff Adam, 43, 44.
Shakespeare William, 219, 227, 228.
Schaper E. (von), 157, 200.
Schapper, 315 n., 317, 542.
Schelling Friedrich Wilhelm, 98, 108.
Schiller Johann, 382, 466.
Schlegel Friedrich (von), 118.
Schleiermacher Friedrich, 79, 297 n.
Schmidt Johann Caspar, 297 n.

Schuffenhauer Werner, 212 n.
Schweitzer, 339, 348 n.
Seeger R., 200.
Seiler, 319.
Sergeant, 496.
Shylock, 381 n.
Sieyès Emmanuel, 332, 339.
Smith Adam, 211, 212, 213, 236, 245, 252, 297 n., 430, 437, 473, 491, 506, 507.
Socrate, 107, 119, 121, 139, 140.
Soliman il Grande, 412.
Sollta, 329.
Sombart Werner, 482.
Spencer Herbert, 480.
Spinoza Benedetto, 131, 146, 275, 277, 279, 280, 476 n.
Stalin Giuseppe, 25, 26.
Stamford Raffles Thomas, 501.
Stefanoni Luigi, 539.
Stendhal Henri-Marie Beyle, 295.
Stern Giovanni, 333.
Stenart James, 448, 484, 500 n., 505.
Stirner Max, 297, 298, 306, 308, 340.
Storch Heinrich, 465.
Strauss David F., 99, 104, 105, 126, 127, 131, 132, 144, 162, 298, 537.
Stroïev, 265.
Sue Eugenio, 265, 281 n., 282.
Sully, 506.
Sweezy Paul M., 86, 362, 478.
Szeliga, 263, 266, 269.

Talete di Milèto, 118, 142.
Tamerlano (Timur lenk), 403 n.
Taylor, 480.
Teilhard de Chardin, 80, 81, 83.
Temple, 506.
Thiers, 418, 491, 517, 520, 521.
Thünen, 491.
Ticker, 506.
Tito Josip Broz, 26 n.
Togliatti Palmiro, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 74.
Torquemado Juan de, 47 n.
Torres Camilo, 57, 58, 59.
Townsend, 484, 500, 505.
Troeltsch Ernst, 482.
Tronti Mario 245, 246 n.
Tucker Josiah, 44.
Tuckett, 496.

Urquhart, 410.

Vallès Jules, 516.
Vanderlint, 506.
Vermersch, 516.
Verret Michel, 55, 265.
Vico Gian Battista, 483, 504.
Villegardelle, 233.
Vogt, 373 n., 539.
Volney, 280.
Voltaire, 19, 20, 89, 127, 147, 276, 417, 422.

Wackenheim, 72, 90 n., 200 n., 380 n., 381, 545 n.
Wagener Hermann, 352.
Wagner, 539.
Wallace, 484, 505.
Walpoles, 417.
Weber Max, 165, 482.
Weitling, 182, 215, 315, 316, 317, 318, 319, 337, 338.
West, 245.
Weston John, 471 n.
Westphalen Jenny (von), 157, 212, 319.
Weydemeyer Joseph, 385, 386, 511.
Willich, 319 n.
Wolff W., 147, 319, 361, 472.
Wood Charles, 338, 399.
Woodcock G., 297 n., 515 n.
Wuppertal, 104.

Yu Fen, 15.

Zanardo Aldo, 184, 281 n.
Zolo, 33 n.

INDICE DEI TESTI UTILIZZATI

A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 287.

M. Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959, pp. 423-439.

Friederich Engels *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti 1963, p. 65, nota 1.

Friedrich Engels *Il « Volkstribun » redatto da Ermanno Kriege in New York - Protezione e libero scambio - Il comunismo del « Rheinische Beobachter »*, Mangini editore 1908, pp. 3-15.

Lucien Goldmann *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach*, Samonà e Savelli 1969, pp. 12-15.

Karl Marx-Friedrich Engels *Carteggio*, Edizioni Rinascita 1950, vol. II, pp. 205-206, 211-213, 216-218, 58-59, 387-388, 106-107, 268
Edizioni Rinascita 1953, vol. VI, pp. 142-143, 176, 64, 123
Edizioni Rinascita 1951, vol. IV, pp. 209, 31, 228, 461
Edizioni Rinascita 1950, vol. I, pp. 321, 162
Edizioni Rinascita 1951, vol. V, pp. 21-22, 96, 410, 424
Edizioni Rinascita 1951, vol. III, p. 11.

Karl Marx *Contro l'anarchismo*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 57-58, 9-16
Edizioni Rinascita 1948, p. 243.

Karl Marx *Eine Sammlung von Erinnerungen*, 1963, p. 116.

Karl Marx *Il Capitale*, Editori Riuniti 1964, libro I, pp. 103-112; 679-680, nota 77a; 777-779; 113-114, nota 33; 807, nota 229; 34; 417, nota 92; 452-453; 311, nota 124; 784-785, nota 197; 707-708, nota 88; 814-816; 414-415, nota 89; 675-677, nota 75
Editori Riuniti 1964, libro III, p. 711
Editori Riuniti 1965, libro III, pp. 465-469, 343-344, 690.

Karl Marx *Il Capitale, libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia 1969, pp. 20-21.

Karl Marx-Friedrich Engels *Il Quarantotto*, La Nuova Italia 1970, pp. 43-47.

Karl Marx *Il 1848 in Germania ed in Francia*, Edizione Rinascita 1948, pp. 191-192, 219, 257-260, 352-353, 32, 22.

Karl Marx-Friedrich Engels *Il Partito e l'internazionale*, Edizione Rinascita 1948, pp. 66, 178, 184, 188, 198-199.

Karl Marx-Friedrich Engels *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore 1960, pp. 56-62, 90-91.

Karl Marx-Friedrich Engels *La sacra famiglia*, Edizione Rinascita 1955, pp. 62-66, 117-127, 135-142, 185-215.

Karl Marx *La questione orientale. Lettere di Carlo Marx 1853-56*, L. Mongini editore 1903, pp. 222-228, 337-342.

Karl Marx-Friedrich Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, pp. 6-8, 12-14, 18-22, nota 1; p. 21, 29-32, 125,141, 217-218, 236.

Karl Marx *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858* [*Grundrisse*], La Nuova Italia 1968, vol. I, pp. 33-34, 39-40, 181, 195-196, 326 La Nuova Italia 1970, vol. II, pp. 97-98, 182-185, 585-586, 281, 277-279.

Karl Marx *Lettera alla redazione del Libero pensiero*, Londra, 23 maggio 1872.

Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, pp. 102-104, 151-156.

Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 69-75, 80-81, 62-63, 151-157, 114-115, 130-133, 111-113, 122-126, 101-102, 82-83, 128, 137, 138, 4-7, 160-162, 165-167, 176-181.

Karl Marx *Miseria della filosofia*, Edizione Rinascita 1949, pp. 85-88, 97, 98-99, 26, 144, 146, 177.

Karl Marx *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950, pp. 37, 58-59, 121-123, 124-125, 44, 45-46, 47-48, 68-70, 139.

Karl Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, pp. 10-12, 108-109, 116-117, 123, 141-142, 171-172.

Karl Marx *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963, pp. 6-8, 9-17, 21-27.

Karl Marx-Friedrich Engels *Scritti italiani*, Edizioni Avanti! 1955, pp. 60-61.

Karl Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 484-488, 480-484, 507-513, 34-41, 54-56, 59-64, 138-155, 185-186, 241-247, 357-393, 394-412.

Karl Marx *Scritti scelti in due volumi*, Mosca Edizioni in lingue estere 1944, Istituto Marx-Engels-Lenin Mosca, vol. II, pp. 374-376.

Karl Marx *Scorpione e Felice*, La piramide 1970, pp. 31-32, 47-48, 73-74.

Karl Marx *Storia delle teorie economiche*, Einaudi 1958, vol. III, p. 508, 468, 520-521, 510-511, 534-546
Einaudi 1955, vol. II, pp. 583-584
Einaudi 1954, vol. I, pp. 360-362.

Karl Marx-Friedrich Engels *Sulla religione*, Samonà e Savelli 1969, pp. 61-65, 68-73, 99-100.

Karl Marx-Friedrich-Engels *Sul Risorgimento italiano*, Editori Riuniti 1959, pp. 108-109.

Karl Marx *Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954, pp. 18-19, 37-41, 112-115.

Karl Marx *Vorarbeiten: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikur*, M.E.G.A., Erste Arbteilung, Band 1, Frankfurt, 1927, pp. 110-118.

Karl Marx-Friedrich Engels *Werke*, Band 9, Berlin 1960, pp. 520-521.

Institut für Marxismus-Leninismus, *Marx-Engels Werke*, Bd. IV, Dietz Verlag Berlin 1959, pp. 344-345.

MEGA, I, vol. 1/2 [*lettera di G. Jung ad A. Ruge del 18 ottobre 1841*].

G. Pischel *Marx giovane*, Garzanti 1948, pp. 110-111.

A. Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico*, appendice, La Nuova Italia 1962, pp. 331-334, 414-416.

Wackenheim *Le faillite de la religion d'après Karl Marx*, Parigi, Presses Universitaires Françaises 1963, p. 50.

INDICE DEI TESTI CITATI

Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler *Conversazioni con Lukács*, De Donato 1968.

Th. W. Adorno *Minima moralia*, Einaudi 1954.

E. Agazzi *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi 1962.

Th. J. Altizer e W. Hamilton *La teologia radicale e la morte di Dio*, Feltrinelli 1969.

L. Althusser *Per Marx*, Editori Riuniti 1957.

H. Arvon *Feuerbach au la transformation du sacré*, PUF 1957.

A. Banfi *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960.

B. Bauer *Kritik der evangelischen Gerchichte der Synoptiker*, Braunschweig 1842.

A. Bausani *La religione nell'URSS*, Feltrinelli 1961.

V. Bielinski *Textes philosophique choisis*, Mosca, Edizioni in lingue estere 1951.

Ernst Bloch *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli 1971.

G. Mario Bravo *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti 1966.

G. M. Bravo *Socialismo e azione rivoluzionaria: Blanqui*, Editori Riuniti 1969.

B. Brecht *Poesie e canzoni*, Einaudi 1959.

B. Brecht *Teatro*, Einaudi 1970.

J. Y. Calvez *La peusée de Karl Marx*, Parigi, Édition du Seuil 1956.

Mario Cassa *Ragione dialettica, prassi marxista e profezie cristiane*, Principato 1966.

F. Catalano *Stato e società nei secoli*, D'Anna 1966.

C. Cesa *Il giovane Feuerbach*, Laterza 1963.

A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962.

A. Cornu *Karl Marx e il pensiero moderno*, Einaudi 1949.

B. Croce *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza 1961.

Mario Dal Pra *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, La Goliardica 1959.

M. Dal Pra *La dialettica di Marx. Dagli scritti giovanili all'« Introduzione alla critica dell'economia politica »*, Laterza 1965.

Ch. Darwin *Autobiografia 1809-1882 con l'aggiunta dei passi omessi nelle precedenti edizioni*, Einaudi 1962.

F. Della Peruta *I democratici e la rivoluzione italiana*, Feltrinelli 1958.

G. Della Volpe *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti 1962.

Henri Desroche *Cahiers de marxologie*, ISEA 1961.

Henri Desroche *Marxisme et réligions*, Parigi, Presses Universitaires de France 1962.

A. Donini *Lineamenti di storia delle religioni*, Ed. Riunite 1959.

S. A. Efirov *La filosofia borghese italiana del XX secolo*, Sansoni 1970.

Enciclopedia delle scienze filosofiche, Laterza 1967.

F. Engels *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti 1950.

F. Engels *Il partito e l'internazionale*, Ed. Rinascita 1948.

F. Engels *Studi sul Capitale*, Ed. Rinascita 1954.
Epicuro *Opere*, Laterza 1966.
Luigi Fabbri *I comunisti e la religione*, Ave 1965.
L. Feuerbach *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi 1946.
Lucien Goldmann *Pascal e Racine*, Lerici Editori 1955.
Lucien Goldmann *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach*, Samonà e Savelli 1969.
Gomulka *Ottavo Plenum del Comitato Centrale del Partito Operaio Unificato Polacco*, Feltrinelli 1957.
G. Girardi *Marxismo e Cristianesimo*, Cittadella editrice 1970.
M. Gobbini [a cura di] *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, Vallecchi 1964.
J. Hyppolite *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Parigi, Aubier 1946.
G.W.E. Hegel *Estetica*, Einaudi 1967.
E. Ilenkov *L'uomo e i miti della tecnica*, Editori Riuniti 1971.
D. Justiniani *Istitutiones*, Editio Sterotype Herhan, Parisiis 1815.
V. I. Lenin *Sulla religione*, Editori Riuniti 1857.
V. I. Lenin *Opere complete*, Ed. Riuniti.
Lévy-Bruhl *Les Carnets*, Presses Universitaires de France 1949.
Karl Löwith *La sinistra hegeliana*, Laterza 1960.
Lutero *Opere di Lutero*, Lipsia, 1732.
G. Lukács *Storia e coscienza di classe*, Sugar 1967.
E. Mandel *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, Laterza 1969.
Karl Marx *Il Capitale*, Editori Riuniti.
K. Marx *Il signor Vogt*, L. Mougins 1910.
K. Marx *Gesammelte Schriften 1852-1862*, Stuttgard 1917.
K. Marx *Lettere a Kugelmann*, Ed. Rinascita 1950.
K. Marx *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, La Nuova Italia 1968.
Karl Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968.
K. Marx *Miseria della filosofia*, Ed. Rinascita 1949.
K. Marx *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita 1950.
K. Marx *Per la critica dell'economia politica*, Einaudi 1949.
Karl Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957.
K. Marx *Per la critica dell'economia politica*, Ed. Riuniti 1969.
K. Marx *Salario, prezzo e profitto*, Ed. Rinascita 1955.
Karl Marx *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963.
K. Marx *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950.
Karl Marx *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti 1954.
Carteggio Marx-Engels, Rinascita 1950.
Karl Marx-Friedrich Engels *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo 1965.
Karl Marx-Friedrich Engels *Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, MEGA 1927-1932.
Marx-Engels *Il quarantotto*, La Nuova Italia 1970.
K. Marx-F. Engels *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1948.
K. Marx-F. Engels *La sacra famiglia*, Editori Riuniti 1969.
K. Marx-F. Engels *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969.
Karl Marx-Friedrich Engels *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962.
Karl Marx-Friedrich Engels *Sulla religione*, Samonà e Savelli 1969.
K. Marx-F. Engels *Sul risorgimento italiano*, Ed. Rinascita 1959.
F. Mehring *Vita di Marx*, Ed. Riuniti 1966.
R. Mondolfo *Sulle orme di Marx*, Cappello 1948.
M. Montaigne *Saggi*, Casini 1965.
August Heander *Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlicher Entwicklung dargestellt*, Hamburg 1837.

B. Nikolaievskij-O. Maenchen-Helfen *Karl Marx*, Einaudi 1969.
L. Parinetto *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Max*, La Goliardica 1969, II ed.
G. Pischel *Marx giovane*, Garzanti 1948.
E. Ragionieri *Il marxismo e l'Internazionale*, Ed. Riuniti 1968.
E. Rambaldi *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La Nuova Italia 1966.
B. Revel *La Comune*, Mondadori 1948.
Léon Pozitchner *Morale borghese e rivoluzione*, Feltrinelli 1971.
B. Russell *Storia delle idee del secolo XIX*, Mondadori 1962.
A. Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico*, La Nuova Italia 1962.
Adam Schaff *Marx vivo*, Mondadori 1969.
Stendhal *L'amore*, Avanzini e Torrace editori 1968.
Max Stirner *Der Einzige und sein Eingentum*, Leipzig, Wigand, 1845.
Paul U. Sweezy *Il presente come storia. Saggi sul capitalismo e il socialismo*, Einaudi 1970.
P. Sweezy *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Boringhieri 1970.
P. Togliatti *L'opera di De Gasperi*, Parenti 1958.
P. Togliatti *Comunisti e cattolici*, Editori Riuniti 1966.
Camillo Torres *Liberazione o morte*, Feltrinelli 1968.
Vangelo di San Matteo, versione del Diodati.
M. Verret *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti 1963.
Voltaire *Trattato sulla tolleranza*, Editori Riuniti 1966.
Charles Weckenheim *La faillite de la réligion d'après Karl Mark*, Parigi, PUF 1963.
G. Woodcock *L'anarchia*, Feltrinelli 1966.
I. Kant *Critica della ragion pura*, Laterza 1948.
I. Kant *Antologia degli scritti politici di Emmanuele Kant*, Il Mulino 1961.
A. Keith *Darwin*, Feltrinelli 1959.
K. Korsch *Karl Marx*, Laterza 1969.

RIVISTE

Il Contemporaneo, n. 45, febbraio 1962.
Il Contemporaneo, n. 3, marzo 1865, supplemento mensile di *Rinascita*, inserito nel n. 13 del 27-3-65.
Yu Feu *Il « cristianesimo comunista » dei rinnegati revisionisti sovietici*, I Quaderni n. 10, ottobre 1969.
Hatta [su] *Rinascita*, 17 ottobre 1964.
Orientamento Sociale *Rapporto Iliciov*, ICAS 1964.
P. P. Pasolini [su] *L'Eco di Brescia*, 18-12-65.
L. Pintor [su] *L'Unità*, 29 marzo 1964.
Renmin Ribao *Le divergenze tra il compagno Togliatti e noi*, Pechino, Casa editrice in lingue estere 1963.
Tito [discorso in] *Il punto*, 24 novembre 1956.
P. Togliatti *Memoriale di Yalta*, in *Rinascita* n. 35, 5 sett. 1964.
P. Togliatti [in] *Nuovi argomenti*, n. 20 1965.

Finito di stampare nel mese di luglio 1971 dalle Industrie Grafiche A. Nicola S.n.C. - Varese-Milano