

Biblioteca del pensiero moderno

MARX - ENGELS

L'IDEOLOGIA TEDESCA

Traduzione di Fausto Codino

Introduzione di Cesare Luporini

**La critica marx-engelsiana
alle concezioni filosofiche
di Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner
che segna il passaggio dall'idealismo
della sinistra hegeliana al materialismo storico**

**Nuova edizione italiana riveduta
secondo l'ultima edizione tedesca
condotta sul manoscritto originale**

EDITORI RIUNITI

www.scribd.com/Baruhk

Karl Marx - Friedrich Engels

L'ideologia tedesca

Critica della piú recente filosofia tedesca
nei suoi rappresentanti
Feuerbach, B. Bauer e Stirner,
e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti

Editori Riuniti

www.scribd.com/Baruhk

II edizione, III ristampa: giugno 1975

Titolo originale: *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*

Traduzione di Fausto Codino

© Copyright by Editori Riuniti, 1958

Viale Regina Margherita 290, 00198 Roma

Copertina di Bruno Munari

CL 63 - 0007 - 3

Indice

<i>Introduzione</i>	IX
<i>Avvertenza</i>	LXXXIX
Libro primo [<i>Critica della piú recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner</i>]	1
Prefazione	3
I. Feuerbach	
Antitesi fra concezione materialistica e concezione idealistica	5
[1]	5
I. Feuerbach. A. L'ideologia in generale e in particolare l'ideologia tedesca	6
[2]	14
[3]	35
[4]	39
Rapporto dello Stato e del diritto con la proprietà	66
Perché gli ideologi capovolgono tutto	69
<i>Il Concilio di Lipsia</i>	71
II. San Bruno	75
1. « Campagna » contro Feuerbach	75
2. Considerazioni di san Bruno sulla lotta fra Feuerbach e Stirner	84
3. San Bruno contro gli autori della « Sacra famiglia »	86
4. Elogio di « M. Hess »	93

III. San Max	97
1. L'unico e la sua proprietà	98
<i>Antico Testamento: L'Uomo</i>	100
1. Genesi, ossia Una vita umana	100
2. Struttura dell'Antico Patto	109
3. Gli antichi	116
4. I moderni	124
A. Lo spirito (pura storia di spiriti)	128
B. Gli ossessi (impura storia di spiriti)	133
a) Lo spettro	138
b) La mania	142
C. Impura storia impura di spiriti	144
a) Negri e mongoli	144
b) Cattolicesimo e protestantesimo	152
D. La gerarchia	155
5. « Stirner » soddisfatto della sua costruzione	169
6. I Liberi	177
A. Il liberalismo politico	177
B. Il comunismo	187
C. Il liberalismo umano	214
<i>Nuovo Testamento: « Io »</i>	222
1. Struttura del Nuovo Patto	222
2. Fenomenologia dell'egoista coerente con se stesso o la dottrina della giustificazione	224
3. Rivelazione di Giovanni il Teologo ovvero « la logica della nuova sapienza »	252
4. La peculiarità	283
5. Il proprietario	298
A. La mia potenza	298
I. Il diritto	298
A. Canonizzazione in generale	298
B. Appropriazione mediante antitesi sem- plice	302
C. Appropriazione mediante antitesi com- posta	305
II. La legge	312
III. Il delitto	321

A. Canonizzazione semplice di delitto e pena	322
B. Appropriazione del delitto e della pena mediante antitesi	325
C. Il delitto nel senso ordinario e nel senso straordinario	328
5. La società come società borghese	334
II. La rivolta	364
III. L'associazione	376
1. Proprietà fondiaria	377
2. Organizzazione del lavoro	379
3. Denaro	384
4. Stato	388
5. Rivolta	392
6. Religione e filosofia dell'associazione	392
A. Proprietà	393
B. Facoltà	396
C. Morale, relazioni, teoria dello sfruttamento	397
D. Religione	404
E. Postilla sull'associazione	405
C. Il godimento di me stesso	407
6. Il cantico dei cantici o l'Unico	418
2. Commentario apologetico	436
<i>Chiusura del Concilio di Lipsia</i>	443
 Libro secondo [<i>Critica del socialismo tedesco nei suoi vari profeti</i>]	445
<i>Il vero socialismo</i>	447
I. I « Rheinische Jahrbücher » ossia La filosofia del vero socialismo	451
A. « Comunismo, socialismo, umanesimo »	451
B. « Pietre da costruzione socialiste »	465
Prima pietra	468
Seconda pietra	472
Terza pietra	477

IV. Karl Grün: « Il movimento sociale in Francia e Belgio » ovvero La storiografia del vero socialismo	481
Sansimonismo	489
1. « Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains »	494
2. « Catéchisme politique des industriels »	497
3. « Nouveau christianisme »	500
4. Scuola sansimoniana	501
Fourierismo	508
Il « limitato papà Cabet » e il signor Grün	517
Proudhon	530
V. « Il Dr. Georg Kuhlmann di Holstein » ovvero La profezia del vero socialismo	533
« Il nuovo mondo ovvero il regno dello spirito sulla terra. Annunciazione »	533
<i>Indice dei nomi</i>	543

Introduzione

Quando si parla della *Ideologia tedesca* — com'è stata chiamata¹ questa opera redatta da Marx ed Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846 e pubblicata (nella integralità del testo, salvo alcune pagine andate perdute) solamente ottantasei anni più tardi — è divenuto canonico rifarsi innanzi tutto al ricordo di essa tracciato da Marx nel 1859, in quel mirabile schizzo di autobiografia politico-intellettuale che è, fra l'altro, la Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*: « Decidemmo di mettere in chiaro, in un lavoro comune, il contrasto fra 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 alla filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevevmo la notizia che il mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla roditrice critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale che era di veder chiaro in noi stessi ».

Colpisce in queste parole il fatto che tredici anni più tardi quella non lieve fatica venga abbassata da Marx a poco più che una circostanza privata, a una tappa della evoluzione intellettuale sua e di Engels, a un mero antefatto biografico della loro successiva azione pubblica, in senso teorico e in senso politico, la quale vien fatta iniziare dallo scritto di Marx contro Proudhon, la *Miseria della filosofia*

¹ Facendo uso della denominazione adoperata da Marx — come ricorda lo Adoratskij nella sua introduzione (1932) al quinto volume della sezione della Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) — in un articolo contro Karl Grün del 1847, parzialmente ripubblicato dal Mehring (1896) nella *Neue Zeit* (cfr. MEGA, I, 6, p. 260). Ma l'espressione « ideologia tedesca » è presente anche nel testo e posta in rilievo da due sottotitoli del primo capitolo.

del 1847. Ma proprio questo modo di giudicare, che sembra a prima vista così soggettivo, ci dà il senso di quanto i tempi fossero ormai mutati, culturalmente e politicamente, e di quanto diverso e più largo fosse l'ambito in cui operavano i due autori della dottrina marxista. Un senso di distacco, non soltanto personale, che doveva necessariamente andare accentuandosi. Quaranta anni dopo la redazione della *Ideologia Tedesca* (e tre anni dopo la morte di Marx) Engels scriverà per la *Neue Zeit* del Kautsky il famoso saggio *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, occasionato dalla comparsa (1885) del libro dello Starcke su Feuerbach. L'intento di Engels andava ben al di là di una recensione, o anche di una rievocazione e ricostruzione. Esso era insieme, indubbiamente, teorico e politico: mostrare la genesi della dottrina in una delle sue radici fondamentali, la «filosofia classica tedesca» (Hegel soprattutto) e nel «superamento» di essa da parte di Marx; e ciò facendo allargare il retroterra storico-culturale-teorico della classe operaia tedesca e del suo partito organizzato: renderla cosciente di ciò, fornirle questo blasono di nobiltà, per così dire, ma in un senso sostanziale, collegandola cioè a una grande tradizione nazionale di pensiero, di portata universale, come continuità della presenza di un momento teorico, o teorico-critico, a garanzia del mantenersi della prospettiva rivoluzionaria, radicata nella storia del pensiero non meno che nella storia reale. Engels sottolinea perciò, ad apertura del suo saggio, sia la distanza (ideologica) sia la continuità (reale) rispetto al periodo considerato.

« Questo scritto — egli scrive, riferendosi al libro dello Starcke — ci conduce ad un periodo che, cronologicamente, è lontano da noi una buona generazione, ma è diventato così estraneo alla generazione attuale in Germania come se fosse già vecchio di un secolo intero. Eppure fu il periodo della preparazione della Germania alla rivoluzione del 1848, e tutto ciò che è accaduto fra di noi dopo di allora è soltanto una continuazione del 1848, è soltanto la esecuzione testamentaria della rivoluzione. »

Epperò pubblicando due anni dopo (1888) quel saggio in opuscolo e accompagnandolo con la pubblicazione delle esplosive *Tesi su Feuerbach* (perché esse provocarono indubbiamente già allora almeno tra i più avvertiti un mutamento assai profondo nella comprensione e considerazione complessiva del pensiero di Marx), l'atteggiamento di Engels verso il contenuto della antica opera comune, rimasta inedita, non appare mutato rispetto a quello di Marx nel 1859, che viene rievocato all'inizio della Osservazione preliminare. O se mutamento

c'è, esso consiste nell'aggiunta di una sbrigativa, ancorché specifica, valutazione negativa: « Prima di dare queste righe alla stampa ho ricercato e riveduto ancora una volta il vecchio manoscritto del 1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica ». Il ritorno su quel passato, lontano nelle idee e nelle coscienze, anche se non nella concatenazione dei fatti reali, deve dunque avvenire per Engels su una base e in una prospettiva diverse da quelle — immediate e ravvicinate — che si trovano racchiuse nel manoscritto della *Ideologia tedesca*. Il quale merita di rimanere (è sottinteso) inedito: circostanza privata e biografica dei due autori. Vero è che Engels si riferisce anche specificamente al fatto che il manoscritto non era stato da lui utilizzabile per il suo « scopo attuale », perché « manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach », ma ciò non cambia l'impressione complessiva che si ricava. La quale è rafforzata, per contrasto, dal giudizio dato intorno alle *Tesi su Feuerbach*, come di un tesoro ritrovato, da esser posto a disposizione di tutti: « Invece ho ritrovato in un vecchio quaderno di Marx le undici tesi su Feuerbach che riproduco in appendice. Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giù in fretta, non destinati in alcun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo ».

Si tratta di passi molto noti, assai citati, e tuttavia, mi sembra, spesso, o quasi sempre, non sufficientemente storicizzati: non visti, o intesi, cioè nel clima culturale e politico di cui sono espressione o, per lo meno, entro il quale diventa significativo l'atteggiamento che essi esprimono. Si porta un certo rancore a Bernstein (e non senza ragione) che per circa trentasette anni ha avuto presso di sé il manoscritto della *Ideologia tedesca*, pubblicandone solo una parte che fu considerata marginale; ma ricordiamoci che il punto di riferimento, per giudicare, dobbiamo cercarlo in questo atteggiamento di Marx ed Engels al culmine della loro maturità. Quello schizzo di autobiografia politico-intellettuale costituito, come si è detto, dalla Prefazione del 1859 a *Per la critica della economia politica* di Marx, al quale avremo ancora occasioni di riferirci, appare così, per quanto riguarda il giudizio dei due autori su se medesimi come una specie di discriminare o di filtro: tutto ciò che in esso non è ricordato, della loro formazione (e conta, naturalmente, anche il *modo* del ricordo e della rievocazione) quasi

dovesse e potesse cadere nell'inessenziale. Altri ricordi ancora si agguinceranno, specie da parte di Engels, e importantissimo fra tutti il *Per la storia della lega dei comunisti* (1885), ma la funzione polarizzatrice di quel filtro non per questo viene meno. Certo Engels dirà, o confermerà, in questo ultimo scritto, che quando egli si ritrovò con l'amico a Bruxelles nella primavera del 1845 « Marx aveva già sviluppato in pieno nelle linee fondamentali la sua concezione materialistica della storia », quella concezione che troverà appunto la sua prima diretta esposizione teorica di lì a poco nel capitolo iniziale della *Ideologia tedesca*. Ma l'opera non è neppure nominata. Engels si limita ad accennare ad un programma di lavoro differenziato (« ci accingemmo ad elaborare la nuova concezione particolarmente, nelle direzioni più diverse »). Senza rimpianto, dunque, veramente quella non-pubblicazione. Ben altro importava qui ad Engels di mettere in rilievo, che non il loro (privato) regolamento di conti con la propria « anteriore coscienza filosofica », e con il gruppo politico-intellettuale in cui si erano formati. Gli importava, piuttosto, fare presente come proprio la conquista della nuova posizione teorica da parte di Marx, la « sua concezione materialistica della storia », quale egli veniva esprimendo nella pratica di quei suoi primi contatti col movimento rivoluzionario e in particolare con la organizzazione degli artigiani ed operai tedeschi sparsi per l'Europa, fosse stata « di una importanza immediata per il movimento operaio nel tempo ». Un collegamento diretto, cioè, fra la teoria e la prassi politica che aveva condotto assai rapidamente alla trasformazione del movimento rivoluzionario, per farne movimento cosciente di classe: il processo che porta dalla Lega dei giusti alla Lega dei comunisti e alla piattaforma programmatica e teorica del *Manifesto del partito comunista* (fine del 1847). Quella « scoperta che rivoluzionava la scienza storica » — come si esprime Engels, proprio in questo testo — è da lui presentata nel suo nesso originario con ciò che egli chiama « un secondo comunismo », che « si era venuto formando accanto al comunismo della Lega [dei Giusti] e di Weitling » ed « essenzialmente diverso » da esso (e, naturalmente, diverso da ogni precedente, vicino o remoto, « comunismo »): quel *comunismo critico* di Marx e suo (il « nostro comunismo critico ») movente dalla constatazione « che i fatti economici i quali nella storiografia sinora non hanno alcuna parte oppure solo una parte disprezzata, sono, per lo meno nel mondo moderno, una potenza storica decisiva; che essi costituiscono la base per l'origine degli odierni contrasti di classe; che questi contrasti di classe a loro volta, là dove, grazie alla grande in-

dustria, si sono pienamente sviluppati, specialmente in Inghilterra dunque, costituiscono la base dei partiti politici, delle lotte fra i partiti e quindi di tutta la storia politica». È la proiezione in avanti, dunque, nella prassi politica e rivoluzionaria, nel movimento operaio di classe, del « materialismo storico » (come fu poi chiamato) e del « comunismo critico », che importava qui ad Engels di mettere in rilievo. Ma se l'angolatura è diversa (perché diverso è il tema) la scelta culturale e il giudizio che sono alla base della rievocazione rimangono quelli della Prefazione di Marx del 1859. Il testo di Engels che abbiamo ora ricordato ci propone, tuttavia, un problema che in quella Prefazione rimane come in ombra: il processo di formazione appunto del « comunismo critico » in parallelo a quello del « materialismo storico ». Un tema tutt'altro che trascurabile, vedremo, anche per l'intelligenza dei motivi che si intrecciano e si congiungono nella *Ideologia tedesca*.

Le valutazioni di Marx e di Engels intorno alla *Ideologia tedesca*, a cui ci siamo riferiti, operarono a lungo e in profondità, perché s'incontravano con l'immagine che dei due autori e dell'azione loro, sia teorica sia politica, si stabilì nella socialdemocrazia tedesca e nel cosiddetto « marxismo della Seconda Internazionale »¹. Troviamo una riprova di ciò, ad esempio in quanto scrive Franz Mehring nella sua *Vita di Marx*, a proposito della *Ideologia tedesca*: ed è una riprova in certo modo al limite, se si tiene conto della complessa formazione culturale, delle origini, e della relativa indipendenza di giudizi che altrimenti caratterizzano la personalità del Mehring. Ma non in questo caso. « I topi hanno compiuto l'opera loro anche nel senso letterale della parola — scrive il Mehring — ma i frammenti [sic: *die Trümmer*] che si sono conservati rendono comprensibile come i due autori non si siano troppo angustiati per questa mala sorte ». E più oltre, riallacciandosi direttamente a una *tradizione* engelsiana: « Engels ricordava in seguito che la critica di Stirner da sola non era meno ampia del libro di Stirner stesso, e i saggi che ne sono stati pubblicati nel frattempo fanno apparire del tutto credibile questo ricordo. È una polemica ancora più diffusa di quanto lo sia la *Sacra famiglia* nei suoi aridissimi capitoli, e in cambio in questo deserto le oasi sono ancora più rare, anche se non mancano del tutto. E ancora se sempre si avverte l'acume dialettico, esso degenera però subito in sottigliezze e

¹ Si veda a questo proposito la Prefazione di Ernesto Ragionieri alla traduzione italiana (2ª edizione) di FRANZ MEHRING, *Vita di Marx*, Roma, 1966.

sofistiche talvolta di tipo assai meschino». Ove il riferimento alla *Sacra famiglia* (che era stata ripubblicata dal Mehring¹) è anch'esso significativo, perché ci riporta a un modo di sentire quelle polemiche giovanili soprattutto di Marx — e la loro indubbia puntigliosità — il quale fu comune a molti (anche a Lenin), come ha ricordato di recente Aldo Zanardo¹. Qui il Mehring ravvisa come « determinante » di quello stile e di quel gusto, piú tardi abbandonati dai due autori, « il fatto che quelle battaglie spirituali si combatterono in circoli estremamente ristretti ». Il che era verissimo. E tuttavia questo genere di osservazioni e riserve non ci appaiono oggi piú sostanziali, bensí soltanto marginali e periferiche, riguardo alla lettura di quei testi, e alla problematica che circola in essi. Se abbiamo insistito nel rievocarle e nel cercare le loro radici già nei due classici (e in tutta una fase storica del marxismo e del movimento politico da esso ispirato), è per sottolineare meglio quanto profondamente sia mutato in seguito il modo di accedere alle opere e ai materiali che rispecchiano il processo di formazione e di maturazione soprattutto di Marx e anche di Engels.

Sarebbe sbagliato considerare la nuova fase, che si apre negli anni '20, con la pubblicazione prima parziale e per assaggi su riviste militanti, e poi (all'inizio del decennio successivo) integrale dei grandi inediti giovanili di Marx e di Marx-Engels come il risultato di una operazione meramente filologica. È vero il contrario.

A decidere fu il nuovo clima stabilito da un grande fatto storico-politico, la rivoluzione di ottobre, con la discussione che essa riaprí, — vivacissima e aspra, per le questioni reali che ne erano coinvolte — da cima a fondo, possiamo dire, e ad ogni livello della teoria, e dei suoi rapporti con la pratica del movimento rivoluzionario. Al che è collegata l'entrata in circolazione europea e mondiale del « leninismo », nel fuoco di una polemica che riguardava questioni di vita o di morte del nuovo Stato proletario, e investiva violentemente il recente passato (l'internazionale socialista rispetto alla prima guerra mondiale) e il prossimo futuro del movimento internazionale. Polemica a destra e a sinistra, come è noto (e basti ricordare il « rinnegato Kautsky », o la rivoluzionaria Luxemburg, chiedendo venia se la brevità necessaria allo scorcio obblighi ad avvicinare questi due nomi cosí oppostamente esemplificativi). Se ancora oggi, ad esempio, desta vivace e rinnovato

¹ Nel secondo volume di MARX-ENGELS, *Aus dem literarischen Nachlass 1841 bis 1850*, 3 voll., Stuttgart, 1902.

² Cfr. ENGELS-MARX, *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Roma, 1967, Introduzione, p. XX.

interesse in Occidente, e fra i giovani, un'opera come *Storia e coscienza di classe* del Lukács, messa insieme nel 1922, è sufficiente guardare alla composizione di questo libro, e ai diversi motivi, apparentemente eterogenei, che in esso si scontrano — dai problemi direttamente politici (anche tattici, organizzativi ecc.) ai più astrattamente filosofici — per rendersi conto di come un unico sommovimento si fosse ripercosso variamente ad ogni livello della elaborazione. E, per rimanere a questo esempio così facilmente tangibile, è molto significativo, mi sembra, che una delle più radicali autocritiche espresse dall'autore nella sua prefazione alla recente edizione italiana (1967)¹ — quella relativa al rapporto fra « oggettivazione » e « alienazione » — venga ricollegata alla sua successiva presa di conoscenza dei manoscritti « filosofico-economici » o manoscritti parigini del 1844 di Marx, che furono pubblicati nel 1932 in un volume della grande edizione « storico-critica » delle opere dei due classici del marxismo iniziata nel 1927 dal Rjazanov per incarico dell'Istituto Marx-Engels di Mosca. Con l'avviare quella raccolta — il cui progetto era stato presentato dal Rjazanov in un intervento al V Congresso dell'Internazionale (1924)² — i comunisti russi si accingevano finalmente ad adempiere quell'obbligo d'onore, a cui già Antonio Labriola aveva richiamato la socialdemocrazia tedesca, di mettere a disposizione del pubblico tutti i materiali relativi alla formazione e allo sviluppo del pensiero e dell'attività di Marx e di Engels. E fu grandissimo merito cominciare proprio dagli inizi e seguire (all'interno delle diverse sezioni) un ordine cronologico. Di quella impresa il Rjazanov tracciava nella sua prefazione all'intera raccolta il gigantesco programma, non nascondendosi le difficoltà che ancora rimanevano da superare, e delineando, non senza polemica appassionata, la storia dei suoi antefatti e dei precedenti tentativi: e se essa non poté giungere fino in fondo, è rimasta la base esemplare e il punto di partenza di ogni ulteriore edizione, traduzione e ricerca. Essa rispondeva sí a un rinnovato e integrale interesse storico per la formazione e lo svolgimento, il pensiero e l'azione, dei due fondatori, in ogni fase e aspetto della loro operosità, ma questo interesse a sua volta si alimentava ed era sorretto dalle grandi questioni, anche teoriche, che la rivoluzione di ottobre, e il leninismo, avevano aperto o riaperto.

¹ GYÖRGY LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it., Milano, 1967, p. XXV.

² Cfr. *Fünfter Kongress der Kommunistischen Internationale*, Protokoll, Hamburg, 1924 (Feltrinelli Reprint, 1967) pp. 940-946.

Come si è detto, erano questioni che investivano ogni livello della teoria e della pratica e andavano alla radice: proprio la polemica leniniana aveva risollevato, già prima della rivoluzione, già nello scontro con i residui e le derivazioni del revisionismo, o con le nuove metodologie e ideologie delle scienze fisiche la questione, che sembrava essersi oscurata, del rapporto marxismo-filosofia. Il sommovimento anche ideale prodotto dalla rivoluzione veniva riproponendola per vie e con sorti varie: ma si deve riconoscere che l'acuto interesse che venne imponendosi per la formazione giovanile di Marx, e per il nesso di questa formazione con gli antecedenti filosofici da cui si era districata — l'interesse per quelle che furono chiamate le « opere filosofiche giovanili » di Marx — ebbe prima di tutto, nei problemi del tempo, una base oggettiva. L'irrigidimento dogmatico (e l'impoverimento problematico) della dottrina ufficiale che seguì dopo la morte di Lenin, e in misura crescente durante il periodo staliniano, non meno dei riflessi sul terreno « ideologico » della lotta politica internazionale di classe, intorno allo Stato sovietico e la concomitante rottura radicale con la socialdemocrazia, insomma l'intera situazione storico-politica in cui le antitesi reali e ideali vennero cristallizzandosi, portarono, nell'ambito che qui ci interessa, fra l'altro, a quella contrapposizione del Marx giovane e del Marx maturo, e, tra le opposte parti, al privilegiamento del primo o alla diffidenza nei suoi riguardi, in cui per decenni si è logorata la discussione filosofica intorno al marxismo. Anche se quella disputa non è completamente esaurita, possiamo e dobbiamo considerarcene fuori. Non per una volontà (o buona volontà) soggettiva, ma sulla base di una problematica che viene oggi un'altra volta riaprendosi e rinnovandosi nella teoria marxista, in rapporto ai grandi problemi politico-sociali, morali, e tecnico-scientifici del nostro tempo, considerati su scala mondiale. Dobbiamo, cioè, credo, avere la capacità di riconoscere che siamo necessariamente, e per esigenze oggettive, all'inizio di una nuova, terza, fase storica del marxismo, che da più parti si concorre a promuovere, anche se la complessità dei problemi da dominare intellettualmente non ha forse precedenti, e richieda più che mai il lavoro di molti: e anche se le resistenze dogmatiche conservano sufficienti basi istituzionali per essere dure a morire. Ma da questa consapevolezza si ottiene, credo, un accesso più criticamente oggettivo e non pregiudicato alla eredità dei classici; e rispetto al suo contenuto la possibilità di meglio intenderne le fasi di svolgimento nella loro storicità e nella loro rilevanza teoretica, anche attuale.

A questo punto potremmo chiederci quale è la collocazione che

spetta a un grande testo come la *Ideologia tedesca*. È giudizio universalmente accettato che essa contenga la prima esposizione in qualche modo sistematica del materialismo storico. Ora, questa è una proposizione vera e che tocca il principale (ma da precisarsi), anche se nello stesso tempo è riduttiva del contenuto complesso dell'opera. Ma non è su questo punto che conviene dapprima portare l'attenzione.

Alla grande confusione prodottasi a proposito delle opere giovanili di Marx — ove al periodo acuto della disputa, a cui si è accennato (di contrapposizione del Marx giovane e del Marx della maturità, e di privilegiamento dell'uno sull'altro) ne è seguito uno, tuttora in corso, in cui prevale la tendenza a valersi indiscriminatamente, o quasi, dei testi marxiani di ogni fase, come se fosse possibile porli tutti sullo stesso piano — si viene reagendo con l'esigenza di una rigorosa periodizzazione. Uno dei rappresentanti più conseguenti di questo indirizzo è Louis Althusser il quale, riprendendo un punto che era già molto chiaro al Rjazanov¹, pone al centro della sua periodizzazione², l'anno 1845, il momento cioè del distacco di Marx (e di Engels) dal « reale Humanismus » del Feuerbach. Le *Tesi su Feuerbach* e la *Ideologia tedesca* vengono così a trovarsi sulla linea di displuvio principale, quella che separa un Marx ancora filosofo-ideologo, benché già pervenuto al comunismo, dal Marx che alla ideologia e al filosofismo viene sostituendo una *teoria* scientifica (su cui potrà fondarsi il materialismo storico e la « critica » della economia politica). Come è noto questo passaggio rappresenta per Althusser una vera e propria « rottura epistemologica ». Ritengo fundamentalmente giusta questa partizione principale, anche se mi è difficile isolare, insieme con Althusser, le *Tesi su Feuerbach* e la *Ideologia tedesca*, come opere semplicemente della « rottura », da quelle di un *successivo* periodo di maturazione: 1845-1857 (al quale seguirebbe il periodo della piena « maturità »: 1857-1883). Le ragioni di questa riserva appariranno evidenti più oltre. Ho avuto altrove³ occasione di fare qualche osservazione sul modo in cui lo Althusser caratterizza i periodi e sottoperiodi da lui proposti, per ciò che concerne il Marx prima del 1845, o « Marx giovane », come si usa convenzionalmente dire. Il discorso che verrò conducendo mi esime dal riprenderle qui, preliminarmente. Da una osservazione più generale non posso invece prescindere. La periodizzazione proposta

¹ Cfr. MEGA, I, 1, p. XXIV.

² LOUIS ALTHUSSER, *Per Marx*, trad. it., Roma, 1967, p. 17.

³ Nella mia Nota introduttiva alla citata opera di Althusser, p. XXIV.

da Althusser, ed il modo in cui egli la elabora, hanno il merito di impedire di confondere la evoluzione delle posizioni teoriche di Marx con le tappe della sua evoluzione politica (almeno fino a quando i due aspetti non si unificano in piena reciproca corrispondenza). Ma tale merito è anche un limite, come mi è già accaduto di dire¹. Si rischia infatti, attraverso « letture separate » del Marx politico e del Marx teorico, di non vedere, anche per il suo periodo giovanile, quanto, di fatto, la evoluzione politica, ed i problemi che essa genera, abbia contribuito alla evoluzione teorica. Sono arrivato alla convinzione che questo nesso è invece decisivo e che l'obliterarlo può condurre a una ricostruzione deformante, nel senso di un astrattismo e scolasticismo filosofici, in cui gli elementi più dinamici e propulsivi (connessi con l'esperienza reale, prima politica, e poi politico-sociale) dell'evoluzione « giovanile » di Marx, corrono il pericolo di andare perduti. Sia ben chiaro: non si tratta di un ritorno a Mehring (per non parlare di altri ben più limitati biografi), cioè a una linea di semplice subordinazione degli elementi teorici a un processo di evoluzione politica. E tanto meno si tratta di perdere l'acquisto di annotazioni acutissime come quella di Althusser (in certo modo emblematica del suo discorso sul giovane Marx) contro la credenza che le mature conquiste di Marx fossero già « iscritte » in qualche modo nel « mondo ideologico » della sua formazione, e che bastasse *rifletterci* sopra criticamente per portarle alla luce¹.

Quella credenza, che pure opera nascostamente, o inconsciamente, in tanta storiografia e pubblicistica intorno a Marx, è indubbiamente falsa. Ma quando, ad esempio, Althusser scrive che « il mondo della ideologia tedesca » (nel quale Marx « incominciò a pensare ») è « in quel momento, *senza confronto possibile, il mondo più oppresso dall'ideologia* (in senso stretto), vale a dire il mondo più lontano dalle realtà effettive della storia, *il più mistificato, il più alienato* che esisteva allora nell'Europa delle ideologie » e riporta ciò alla « duplice ragione » del « ritardo storico della Germania (ritardo economico e politico) » e dello « stato delle *classi sociali* » corrispondenti a questo ritardo — egli mette in rilievo, assai unilateralmente, solo un aspetto della verità. Certo è l'aspetto sottolineando il quale meglio si capisce lo sforzo gigantesco di distacco compiuto da Marx e da Engels, ad alimentare il quale furono necessarie esperienze reali e decisivi in-

¹ *Ivi*, p. XXV.

² *Op. cit.*, p. 57.

contri intellettuali (economia « classica », teorie socialistiche, comunistiche) che si collocavano largamente fuori dei confini di quell'originario « mondo ideologico ». Ma è un fare ingiustizia ad esso, doppiamente, il non vedere il rapporto attivo che esso comunque ebbe, negli anni dal '35 al '45, con la realtà politica della Germania, ritardata sí ma tutt'altro che quieta; e, d'altra parte, la forte carica teorica, e teorico-critica, che in esso operava. Il che piú o meno Marx ed Engels sempre riconobbero, tranne al momento della immediata e lacerante rottura; e forse piú Engels di Marx. Ma comunque, è arcinoto, ambedue in maniera altissima valutando le radici filosofiche di tale *mondo ideologico*, quella « filosofia classica tedesca » per la quale sempre ritennero che la vecchia Germania ritardata — e altrimenti in pari con l'Europa sempre soltanto con le *restaurazioni* e mai con le *rivoluzioni* — sul terreno della teoria ne avesse adeguato i livelli storici raggiunti, ed anzi li avesse sopravanzati, ancorché in forma ideologico-speculativa. Non si tratta, semplicemente, qui, di rimanere fedeli alla visione storica retrospettiva che il Marx e lo Engels della « maturità » elaborarono; non si tratta, cioè, di un *conformismo* che rischi di annullare il problema indubbiamente oggi piú attuale: quello della *specificità* irriducibile della teoria marxista nei confronti della matrice filosofica (ideologico-speculativa) in discussione con la quale si è costituita appunto come teoria autonoma. Non si tratta, in altre parole, di sottovalutare per nulla il momento della « rottura epistemologica ». Il problema è di valutare giustamente quel « mondo ideologico » dal quale Marx ed Engels a un certo punto si distaccarono, di valutarlo autonomamente prima di tutto, in modo differenziato ma anche globale (tessuto concettuale, differenziazioni di indirizzi, nessi con la realtà politico-sociale), e poi di coglierne quegli elementi critico-teoretici che organicamente abbiano continuato a sopravvivere e germinare all'interno della nuova teoria.

Non mi sembra affatto che qui corriamo un rischio di sopravvalutazioni. Vi è semplicemente molto ancora da ricostruire storiograficamente, nonostante il buon lavoro preparatorio pazientemente compiuto, prima di altri, dal Cornu, al quale dobbiamo gratitudine. Si tratta di un lavoro di scavo e ricostruzione del resto già in atto ad opera di una piú giovane generazione di studiosi: penso, in Italia, alle ricerche dello Zanardo, del compianto Ascheri, del Cesa, ed ora del Rambaldi, o, nella Repubblica democratica tedesca, dello Schuffenhauer, e di altri ancora. E qui occorre una considerazione, o registrazione, del tutto attuale, che mi sembra in certo modo decisiva o, per

lo meno, assai illuminante. Si è ricordato come lo Engels nell'aprire il suo *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* nel 1886 (e si rivolgeva a un pubblico tedesco) osservasse che l'argomento riconduceva a un periodo lontano ormai di « una buona generazione », ma « diventato così estraneo alla generazione attuale in Germania come se fosse già vecchio di un secolo intero ». Ebbene, quanto è mutata, ancora una volta, la situazione e in un orizzonte ben più ampio che in quello della cultura di un solo paese. Ora che il « secolo » è passato davvero, e di qualche decennio, le cose che parevano vecchie e lontane si sono ravvicinate e riattualizzate, mentre altre si sono allontanate e appannate. Che ci importa di tanti eminenti « filosofi » dell'Europa prequarantottesca? (se non in sede di storia erudita, e all'interno di singole tradizioni nazionali: e non c'è bisogno di arrivare ai casi limite, per esempio di un Cousin). Ma la problematica di un Feuerbach — del Feuerbach di quegli anni — quanta vita ha ripreso nei nostri attuali interessi! E lo stesso possiamo dire, anche se su un piano più particolare e ristretto, e fatte le debite proporzioni, delle ragioni *critiche* di uno Strauss che, attraverso l'iniziativa indagine storico-critica neotestamentaria, riapriva il discorso circa il rapporto religione-filosofia; e perfino di un Bauer, per prendere i nomi principali. (Non fosse altro, *La tromba del giudizio universale*, pur con i limiti del mondo culturale che le fa da sfondo, e le categorie hegeliano-speculative messe in opera e a contrasto fra loro, rimane uno dei più splendidi esempi di moderno *pamphlet* filosofico-politico che mai siano stati scritti.) Sono appunto costoro i maggiori protagonisti (non gli unici, certo) di quel « mondo ideologico » in cui Marx aveva *cominciato a pensare*. Si dirà che certi nostri riattivati interessi sono provocati e indotti dalla presenza attuale del marxismo, e dalle esigenze di ripensamento delle proprie origini e dei propri fondamenti, che nel marxismo si sono riaperte. Non vi è dubbio. Ma non soltanto; o almeno non in un senso limitato. Basta andare a leggere, ad esempio, il saggio di Karl Barth su Feuerbach (1926) che significativamente è stato premesso quale introduzione alla recente riedizione newyorkese (1957) della *Essenza del cristianesimo*, per comprendere che non è così. In questione è lì, di fatto, quel radicale rinnovamento della teologia protestante, di fronte e di contro al mondo moderno, quel radicale rovesciamento rispetto alla tradizione soggettivistica (e « storicistica ») del XIX secolo, a cui è legato, a partire dagli anni venti, il nome del famoso teologo, e che poi tante influenze sotterranee ha esercitato anche nella *religiosità* del mondo cattolico.

Del resto altri accessi si possono trovare oggi alla feuerbachiana « critica della religione », alla tecnica con cui essa è condotta, e forse non ultimo (vi è pur qualche legame storico-culturale) un accesso a partire da Freud.

E vorrei qui arrischiare la previsione che una siffatta ripresa di interessi è ancora destinata ad estendersi ad altri e diversi settori: penso in particolare ai grandi socialisti e comunisti *utopisti*, come già si chiamavano al tempo della sinistra hegeliana (il Cieszkowski nella conclusione dei suoi *Prolegomena zur Historiosophie*, del 1838, si ricollega, assai sorprendentemente del resto, alla dottrina del Fourier, come quella che cesserebbe di essere « utopistica » una volta immessa nella filosofia dell'azione, o della prassi, a cui la propria *post-hegeliana* considerazione *filosofica* della storia lo aveva condotto): o critico-utopistici, come li chiameranno Marx ed Engels nel *Manifesto*. Siamo proprio sicuri che tutto ciò che appariva, e giustamente, utopistico nella prospettiva del XIX secolo, cioè fuori delle sfere del possibile e del prevedibile, o anche del desiderabile, mantenga anche oggi gli stessi caratteri? Che non ci sia anche lì qualcosa da rivedere e da ripensare di fronte ai problemi del nostro mondo attuale?

Certo: la presenza reale del marxismo e del comunismo nel mondo sempre più può essere assunta, in questi ultimi cinquanta anni, per convergenza o per contrasto, come l'elemento catalizzatore di ogni reviviscenza o di ogni declassamento di precedenti tradizioni ideologiche: e questo probabilmente oggi è vero anche per ambiti di civiltà molto diversi da questo nostro « occidentale ». (Ciò non significa, naturalmente, fingere come *monolitica* quella presenza del marxismo e del comunismo; ma, anzi, il contrario). In questo nostro ambito, ad esempio, non vi è dubbio, mi sembra, che la riaperta e permanente discussione intorno ad Hegel (che filologicamente ha il suo antefatto nella scoperta dello Hegel giovane e nella ricostruzione del suo percorso precedente alla *Fenomenologia*) si alimenti, nei suoi motivi attuali e non puramente accademici, di quella stessa presenza. È perfino inutile a questo punto fare il nome di un Marcuse (o quello di Adorno, e così via. E non voglio tornare ora sul nome del Lukács). In verità la polpa viva di tale discussione non è intorno a Hegel o alla sua eredità (o al modo di lettura di Hegel a cui Marx fu condizionato — secondo la domanda pungente posta da Massolo¹) se non in quanto è

¹ ARTURO MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, 1967, p. 196.

una discussione delle nozioni di *ragione* e di *umano*: se e come possano essere ricostruite e difese, e con quale efficacia, (si intende su base critica e magari *scientifica*) nel mondo della civiltà dei consumi e della violenza imperialistica: e delle corrispondenti e fungenti (e fra loro fungibili) ideologie. A questo punto la dilatazione di riferimenti a cui ci siamo abbandonati ci riconduce alla linea principale del discorso. Poiché mi sembra sia nell'ottica che si è ora tracciata che molte cose le quali non solo apparivano lontane (ma in qualche misura da rifare vicine e presenti) al Marx e all'Engels negli ultimi decenni della loro attività, ma che lontane e in parte ancora sepolte sono rimaste nella discussione marxista fra le due guerre, o negli anni immediatamente successivi, si fanno oggi di nuovo vicine e sollecitanti. E per restringere il campo di osservazione proprio alla *Ideologia tedesca* vorrei indicare qui subito la sezione generalmente piú trascurata (eppure, anche quantitativamente, la piú cospicua) di essa, cioè la discussione con lo Stirner. Il che significherà anche ripensare la parte di Stirner stesso, oggi che siamo ormai lontani da quella discussione con l'anarchismo che le fu successivamente aggregata. Ma questa è solo un'anticipazione.

Il movimento dei giovani-hegeliani

In realtà quel « mondo ideologico » in cui Marx (ma anche Engels) *cominciò a pensare*, come si esprime Althusser, fu costituito e prodotto da uomini vivi: da un gruppo — quello dei giovani hegeliani (del resto, fin dall'inizio internamente assai variegato e differenziato, pur negli elementi comuni) — che complessivamente è stato, almeno per un certo periodo (e cioè all'incirca fino al 1843) uno dei gruppi politico-intellettuali (oggi si direbbe: un gruppo di pressione) piú vivaci, autonomi e combattivi, nei limiti della situazione in cui esso operava, che mai ci siano stati in Europa. E se ho sottolineato, e anche un po' forzato, il termine « gruppo », è perché l'insieme che gli corrisponde va poi considerato (ma non dissolto) nel piú vasto movimento delle idee liberali, e democratiche, e a un certo punto anche socialiste, di ispirazioni diverse e spesso antitetiche (religiose o laicistiche, e di origine francese, o svizzera o inglese ecc.) che affondando le sue radici nei fermenti e nelle delusioni seguiti alla restaurazione, e poi nelle ripercussioni della rivoluzione di luglio, e, in concreto, nelle aspirazioni nazionali e in qualche raggiungimento (la fa-

mosa unione doganale) di una nuova borghesia in formazione, certo non omogenea, tutto insieme venne a costituire il *Vormärz* rivoluzionario tedesco. (Ed ebbe, poi a subire la sconfitta di classe del '48.) Se lo si considera sotto questo profilo il gruppo dei « giovani hegeliani » — a cui si affiancherà il Feuerbach, senza mai confondersi con esso — mi sembra sia caratterizzato dal tentativo di elaborare un liberalismo di radice autoctona: traendolo dal pensiero hegeliano. Non intendo parlare di un programma predeterminato, naturalmente, e consapevolmente riflesso, ma di ciò che risulta di fatto. Il che si può anche esprimere dicendolo un tentativo di dare basi proprie — in una grande tradizione filosofica e teorica, che insieme incombeva e sollecitava e con cui si doveva fare i conti — al liberalismo, e poi a un democratismo sempre piú radicale. (Lo stesso vale, del resto, per la componente socialista che si inserirà in quello schieramento attraverso Moses Hess.) Naturalmente, una tesi così schematica come quella qui avanzata, ha valore solo di orientamento generale, e non può venire sovrapposta ad alcuna indagine specifica. Mi sembra tuttavia che essa riesca a far comprendere molte cose, e di apparenza anche disparata. Il linguaggio della filosofia che tenta di farsi elemento di formazione dell'opinione, attraverso la pubblicistica e il giornalismo. Il fatto che lo *hegelismo* dei giovani hegeliani abbia una articolazione così elastica e variabile rispetto al sistema di Hegel (o anche al suo metodo, se si vogliono distinguere, come allora da alcuni si cominciò a fare). Il fatto che quel movimento si presentò coscientemente come un *post-hegelismo*: come vivente problema del rapporto della filosofia, della sua sfera, con la sfera della realtà esistente, della « pratica », della « azione » (per quanto astrattamente questi termini venissero presi). Ne discende l'uso semplificato di alcune categorie generalissime (sostanza-autocoscienza; reale-razionale; positività-negatività), di cui è accentuata la antitetività, talvolta fino all'exasperazione, come in Bauer. Oggi alcuni interpreti tendono a mettere in rilievo elementi fichtiani, o kantiani, o kantiano-fichtiani: ma la loro esistenza non può far meraviglia (nel quadro di dette antitesi) poiché della filosofia tedesca Kant, Fichte ed Hegel erano stati i pensatori anche direttamente *politici*, e i temi della « critica » e della « azione » avevano nei primi due il loro luogo di nascita speculativo. Ma diventa deformante, a mio parere, isolare quegli elementi contrapponendoli al fondo e allo strumentario concettuale (speculativo) di origine hegeliana, che rimangono decisivi. Se poi dovessi dire in che consiste, nei tratti essenziali, lo hegelismo giovane-hegeliano, condenserei la risposta in due punti:

1) Tutti i contenuti, tutto il *positivo*, tutte le *figure* della storia si presentano in Hegel come momenti di un processo di svolgimento. Egli ha messo in rilievo il loro sorgere, il loro successivo costituirsi e accumularsi come patrimonio dell'umanità (attraverso la soppressione-conservazione, attraverso la *Aufhebung*), e insomma la *razionalità* del processo e dei suoi risultati. E la sua filosofia si presenta come il momento in cui lo « spirito », fonte inesauribile di quel processo, verità-libertà assoluta, si adegua a se stesso prendendo coscienza di sé nella teoria (nella « scienza »). Con ciò la filosofia è compiuta: si tratta soltanto di perfezionarla, nei vari campi del sapere, ritenevano i vecchi hegeliani. Per i giovani hegeliani si tratterà invece di adeguare ad essa la « vita ». La nuova situazione nella quale essi si riconoscono conduce a sottolineare il lato *hegeliano* più trascurato da Hegel, la transitorietà e caducità di ogni positivo, di ogni *figura* della storia, il loro precipitare nell'inattuale e nell'irrazionale, e quindi ad evocare come ormai preminente la dimensione del futuro e l'intervento (teorico-pratico) nella direzione di esso. 2) Tra « reale » e « razionale » si riapre così un divario acuto e attuale in cui può inserirsi la critica: la « critica del sussistente », come si diceva. Ma a fondamento di questa critica rimane il razionale e l'idea, di cui è portatore e scopritore il filosofo.

Questo atteggiamento di fondo, che si può rilevare e compendiare da molti testi, subisce naturalmente variazioni e flessioni diverse, secondo i vari protagonisti, e anche sviluppi divergenti, in direzione, ad esempio, della conquista della « massa », prima di tutto in Hess ¹, o in contrapposizione frontale contro la sua opacità e inerzia, come nel Bauer posteriore al '42. Ma sono variazioni e divergenze a partire da un atteggiamento sostanzialmente e inizialmente comune che contraddistingue i « nuovi filosofi » in confronto coi « vecchi ». È facilmente comprensibile come l'emergere e il delinarsi di un siffatto atteggiamento e la possibilità del suo dilatarsi da un campo di applicazione all'altro (dalla religione alla politica, dalla Chiesa allo Stato) sia atto ad accompagnarsi con un processo di radicalizzazione politica. Non vi era bisogno di mutare così larghe e flessibili categorie filosofiche, attraverso le quali si investivano direttamente le cose, perché da un atteggiamento di pressione e sollecitazione verso lo Stato prussiano, ri-

¹ Si veda, ad esempio, l'articolo *Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie*, pubblicato nello *Athenäum* del 1841. (Si legge in MOSES HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, Eine Auswahl; a cura di Auguste Cornu e Wolfgang Mönke, Berlino, 1961, p. 170.)

chiamato a una sua presunta vocazione storica illuminata e alle tradizioni fridericiane (idealizzate), si potesse passare ad una opposizione sempre piú radicale, anche se esauritasi rapidamente, quando con Federico Guglielmo IV « la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutista salirono al trono », come scriverà piú tardi Engels. Quella « bigotteria ortodossa » dell'avversato pietismo si esprimerà allora nella ideologia dello « Stato cristiano », che fu uno dei termini della polemica.

Si è lasciato da parte il Feuerbach e la *svolta* (antispeculativa) che la sua filosofia costituí. Ma la sua influenza si produce, cioè diventa efficace (su uomini come Ruge o Hess, o anche Marx ecc.) quando quello schieramento, coi suoi diversi centri, si viene ormai dissolvendo, sotto l'urto delle cose (tra il 1842 e 1843), e le metamorfosi e le rotture si sono fatte irreparabili. Di questa vicenda non intendo tentare qui alcuna rievocazione: si rimanda il lettore alle lucide pagine scritte di recente da Aldo Zanardo a introduzione della *Sacra famiglia*.

Un'esperienza di politica militante fondata nel liberalismo

Di quella lotta giovane-hegeliana il punto di maggiore condensazione politica fu indubbiamente la *Rheinische Zeitung* del 1842. Qui, come dirà lo Engels nel suo *Ludovico Feuerbach* ecc. « la scuola dei giovani hegeliani rivelò in modo diretto di essere la filosofia dell'ascendente borghesia radicale ». È ben nota la parte che ebbe Marx nella linea politica del giornale, soprattutto quando ne fu il redattore. E anche il senso di responsabilità con cui egli ne regolò l'intervento, cercando di salvarne le sorti e le finalità, e la presa su un determinato pubblico, pur nella vivacità e nel carattere molto avanzato della polemica verso le istituzioni statali, il loro spirito e il loro funzionamento. Era certo una linea politica molto difficile e a lungo insostenibile nelle condizioni di allora, che, ad un giornale, non consentivano piú che un addomesticato *moderatismo* liberale. In questione era « la causa e il partito della libertà », come si esprime Marx nel secco articolo di rottura (a sinistra, diciamo così) coi « Liberi » di Berlino. La quale non fu un fatto personale (« singolarmente sono per la maggior parte persone eccellenti », egli scrive non senza qualche ironia); ma appunto di responsabilità e di schieramento politici (e tale schieramento era in quel momento assai largo: andava da Ruge a Herwegh allo stesso Hess; mentre ormai ne rimaneva fuori il Bauer). Ricor-

dando quella esperienza politico-giornalistica piú tardi, nella già citata Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859), Marx ne rievoca soprattutto un aspetto: « 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 di legna 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 economici ». È abbastanza naturale che Marx, nel suo sguardo retrospettivo, concentri l'attenzione su quel tipo di esperienze che furono per lui particolarmente importanti, e a cui egli viene dando così una collocazione sulla linea che lo ha condotto al materialismo storico: poiché è ormai da questo angolo visuale che egli parla. Ma se noi guardiamo l'insieme, e cerchiamo di cogliere il carattere di fondo, di quella vicenda politico-pubblicistica di Marx, quelle esperienze « economiche », per quanto rilevanti, non appaiono se non un elemento di un piú vasto intreccio. E, soprattutto, anche di esse conta l'aspetto politico, e di battaglia politica, nei confronti delle istituzioni. Certo, negli articoli di Marx dedicati a tali questioni, piú che altrove, si coglie un afflato democratico e un suo sentimento di profonda simpatia e comprensione verso gli strati popolari piú diseredati, o oppressi. Ma la tematica e problematica dominanti, e i principi di dottrina che vengono svolti, sono tipicamente liberali. Teoreticamente, d'altra parte, essi rimangono saldamente ancorati nello hegelismo (nel senso lato e flessibile di cui si è già parlato). Su ciò vorrei insistere. Quando Engels, ad esempio, nel tardo scritto piú volte citato, dice che nella *Rheinische Zeitung*, la polemica « ebbe bisogno ormai del mantello filosofico soltanto per ingannare la censura » — e pensava soprattutto certamente agli articoli di Marx — non mi sembra che dica cosa esatta. La filosofia — *quella* filosofia — appare ancora del tutto connaturata al sistema mentale di Marx, e quando, ad esempio, rispondendo alla *Kölnische Zeitung*, ne difende il diritto di presenza anche a livello del dibattito giornalistico, egli è *necessariamente* sincero. Solo così mi sembra, si può comprendere il *modo* in cui sono trattati in quegli articoli alcuni dei temi dominanti, e prima di tutti quello, urgentissimo, della libertà di stampa. (La cui rivendicazione diventa, persino, la via di soluzione della contraddizione fatale — come

Marx la descrive — fra il modo in cui deve funzionare la burocrazia statale e i bisogni dei vignaioli della Mosella in crisi. Il che appare, a prima vista, se ci mettiamo nei panni di quei poveri contadini, una risposta un po' troppo indiretta e astratta!) Libertà di stampa e censura. Come ogni attività umana, in quanto umana, la stampa è per sua natura libera, dice *hegelianamente* Marx. Tanto è vero che chi la opprime e limita (l'autorità statale) di fatto la serba per sé, trasforma quella libertà in un privilegio. Il vero scrittore diventa il censore. La censura, d'altra parte, è un basso provvedimento di polizia (di arbitrio), non innalzabile al livello razionale del diritto, sul cui piano la libertà di stampa deve essere istituzionalizzata. E così via. Questa idea del diritto come la forma razionale della libertà (incontro delle libertà soggettive e della libertà oggettiva e comune, nelle istituzioni) penetra dappertutto. I diritti consuetudinari dei nobili contraddicono al diritto razionale, rimangono sul piano dell'arbitrio e della sopraffazione; i diritti consuetudinari dei poveri sono invece innalzabili a quel livello, dimostra Marx. Solo tenendo conto di questo tipo di impostazione si comprende come Marx riapra così vivacemente, sulle colonne della *Rheinische Zeitung*, la polemica hegeliana contro la scuola storica del diritto.

La verità è che Marx, dal punto di vista concettuale, conduce e consuma fino in fondo, sulle colonne della *Rheinische Zeitung*, una esperienza di liberalismo. E ciò su basi caratteristicamente hegeliane. I forti sentimenti democratici che animano quella esperienza vanno tenuti distinti, cioè, dal tessuto mentale e dottrinale in cui essa si esplica. Credo si tratti di un punto importante per comprendere la successiva evoluzione di Marx.

Di essa (fino alla *Ideologia tedesca*) voglio qui richiamare e interpretare solo alcuni momenti e aspetti che mi sembrano più significativi.

Un tentativo teorico di democratismo puro

Dopo essersi ritirato dalla « scena pubblica nella stanza di studio » — ricorda Marx nella *Prefazione* autobiografica del '59 — « il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel ». Di questa testimonianza di Marx si vuol qui ritenere l'espressione « sciogliere i dubbi ». Di quali dubbi si trattava? Marx indica in quel lavoro l'inizio della

ricerca che doveva concludere alla concezione materialistica della storia. Dal contesto dell'analisi critica che Marx fa dei paragrafi della filosofia hegeliana del diritto relativi allo Stato¹ (e, vedremo, da altri scritti successivi) non vi può esser esitazione nel ritenere che quei *dubbi* concernevano la natura della istituzione statale e i suoi rapporti con l'insieme della società. Il problema che dobbiamo porci noi è questo: qual è il significato immediato di quella ricerca (cioè, indipendentemente dagli sviluppi posteriori)? Non è qui possibile entrare in tutte le discussioni odierne concernenti quello scritto. Mi atterro solo ad alcune considerazioni. Marx opera, per così dire, su una duplice materia, il testo hegeliano, — poiché era l'unica e più importante elaborazione a cui poteva rifarsi — e la propria esperienza. Ma opera con nuovi strumenti critici desunti in gran parte da Feuerbach; ed anche sotto la spinta dell'umanismo feuerbachiano (erano da poco apparse le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*) che ormai lo influenza potentemente. Quegli strumenti critici sono, fondamentalmente, la tecnica feuerbachiana di demistificazione del procedimento speculativo, cioè il famoso rovesciamento soggetto-predicato, e, subordinatamente ad essa, l'esigenza feuerbachiana di corrispondenza e omogeneità (una omogeneità, potremmo dire, strutturale) fra gli elementi soggettivi e gli elementi oggettivi di un contesto considerato (ogni *oggettivazione* delle attività umane ubbidendo a tale legge di corrispondenza e omogeneità). Applicando quel metodo critico Marx smaschera l'artificiosità della sublimazione hegeliana dello Stato come fine immanente delle sfere che lo precedono (il mondo degli interessi e del diritto privato, famiglia, società civile) e come supposta *vita universale* degli individui che lo compongono. La forza dell'analisi critica marxiana consiste particolarmente nel mostrare il carattere fittizio dei passaggi e delle deduzioni (degli « sviluppi ») hegeliani, ottenuti dissolvendo una nozione determinata in una categoria più generale (per esempio, la nozione di Stato nella idea di organismo) e applicando poi alla prima i risultati (apparenti) ottenuti. Contro la illusorietà di tale procedimento e in genere contro la risoluzione speculativa delle determinazioni particolari nell'etere del « concetto puro », Marx innalza energicamente l'esigenza

¹ Cfr. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* [o statale] in KARL MARX, *Opere filosofiche giovanili*, trad. it., Roma, 1963². (Nelle citazioni che seguiranno da questa opera mi tengo alla traduzione del della Volpe, salvo, talvolta, qualche modifica parziale. La stessa avvertenza vale anche per le citazioni da altri scritti di Marx le cui traduzioni italiane sono utilizzate nella presente introduzione.)

di una « logica specifica dell'oggetto specifico », che in sé considerata ha un sapore molto moderno.

Ma la critica marxiana ha anche un altro aspetto, che è stato molto sottolineato dall'esegesi marxista in Italia: esso consiste nel mostrare che la costruzione hegeliana, quanto ai contenuti, lascia poi di fatto le cose come stanno e si limita ad avallare la « volgare empiria ». Il metodo speculativo hegeliano, cioè, non è in grado di produrre una analisi dell'esistente che fornisca gli elementi della sua critica e del suo superamento. È un aspetto indubbiamente molto importante, in cui ritroviamo su un terreno specifico, e connessa a una metodologia determinata, l'esigenza di quella « critica del sussistente » che abbiamo visto caratterizzare il movimento giovane-hegeliano. Il torto di quell'esegesi a cui ho alluso è però nel credere di poter individuare in questo elemento critico un'assoluta originalità di Marx, anzi addirittura nel localizzare in esso quella « rottura epistemologica » a partire dalla quale il metodo marxiano si caratterizzerebbe nella sua specificità. In verità anche qui Marx non faceva altro che sviluppare e applicare un motivo del metodo critico-antispeculativo che si trova già in Feuerbach ¹ (e di ciò gli rende merito nella *Sacra famiglia* ²).

Nella presente considerazione non possiamo soffermarci se non sui risultati generali della critica marxiana a Hegel; non è tuttavia sufficiente limitarci al loro aspetto metodologico. Distrutta la costruzione speculativa di Hegel e la sua sublimazione dello Stato nei confronti della società (e degli individui reali) Marx riconosce però a Hegel di essersi mosso sul terreno della realtà storica moderna: di

¹ « Con la filosofia assoluta siamo caduti dall'estremo di un soggettivismo ipercritico nell'estremo di un oggettivismo acritico » scrive contro Hegel, fin dal 1839, Feuerbach. (*Per la critica della filosofia hegeliana*, in FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire*, trad. it. a cura di Claudio Cesa, Bari, 1967, p. 88.)

A questo passo si può avvicinare — nel medesimo testo (*op. cit.*, p. 57) — l'altro: « Il sistema hegeliano è l'assoluta autoalienazione della ragione — alienazione che in lui si esprime, tra l'altro, oggettivamente già in questo, che la sua filosofia del diritto è l'empirismo speculativo allo stato più puro (per es. egli deduce addirittura i diritti del maggiorasco) ». Non vi può esser dubbio che da questo passo sia pervenuta a Marx una suggestione diretta: come dimostra, oltre il riferimento in generale alla « filosofia del diritto », anche l'esempio specifico della giustificazione speculativa del maggiorasco in Hegel, che è uno degli argomenti a cui Marx applica quel modo di critica.

² « L'opinione che la filosofia sia l'espressione astratta degli stati di cose esistenti appartiene originariamente non al signor Edgar [Bauer], ma a Feuerbach, il quale per primo ha definito e dimostrato la filosofia come empiria speculativa e mistica » (*La sacra famiglia*, cit., p. 48).

avere, di fatto, registrato uno sviluppo e una differenziazione necessariamente connessi con il passaggio rivoluzionario dal mondo feudale all'attuale mondo borghese. Si tratta appunto della separazione fra società civile (la sfera dei bisogni, del lavoro, degli interessi particolari e privati, nella loro interdipendenza e nella loro regolazione giuridica) e Stato politico (come sistema di potere nel governo della società). Ma tolta la fittizia conciliazione hegeliana nella idea, ciò che rimane è una realtà nuda e cruda. Hegel, di fatto, ha solo descritto un « antinomia irrisolta », la reciproca opposizione ed esteriorità, anzi il « conflitto » di società civile e Stato politico. « Egli ha presupposto la *separazione* della società civile dallo Stato politico (uno stato di cose moderno) e l'ha sviluppata come *momento necessario* dell'idea, come assoluta verità razionale. Ha rappresentato lo Stato politico nella sua *moderna* forma della *separazione* dei diversi poteri. Ha dato al reale e *agente* Stato la burocrazia come corpo e ha sopraordinato questa, come spirito che sa, al materialismo della società civile. Ha opposto l'universale in sé e per sé dello Stato al particolare interesse e al bisogno della società civile. In una parola, egli espone dovunque il *conflitto* di società civile e Stato. »

Ma perché quest'ultima, fondamentale, asserzione risulti pienamente dimostrata Marx non può limitarsi alla critica del procedimento speculativo di Hegel, ma deve investire criticamente l'effettuale contenuto teorico-politico della costruzione hegeliana. Non si trattava, del resto, di un contenuto praticamente indifferente. Tutt'altro. Marx ha dinanzi a sé infatti non solo il contesto della costruzione hegeliana, ma una realtà che non è senza corrispondenza ad essa: la realtà dei rapporti statuali (dello Stato prussiano) con cui Marx si era trovato direttamente alle prese nel precedente periodo della sua attività politico-giornalistica. Dietro all'astratta analisi concettuale vi è dunque una situazione molto concreta, rispetto alla quale Marx sta cercando una via di uscita: degli elementi di orientamento, e gli strumenti teorici per poterla nuovamente aggredire. Essi non possono più essere quelli di un liberalismo di marca hegeliana, di cui si era servito negli articoli della *Rheinische Zeitung*. I « dubbi » di cui egli fa menzione nella Prefazione del '59 bisogna prenderli sul serio.

Ora, Hegel ha presentato gli « ordini » (cioè gli stati sociali [*Stände*] medioevalmente intesi, come organizzazione e rappresentatività di se stessi) quale elemento mediatore e di collegamento fra società civile e Stato. Commentando il § 302 della *Filosofia del diritto* Marx scrive: « Lo Stato e il governo sono sempre messi dalla

stessa parte come identici, e il popolo risolto nelle sfere particolari e negli individui, dall'altra parte. Gli ordini stanno fra i due, come organo *mediatore*. Gli ordini sono il medio, in cui "il senso e la mentalità dello Stato e del governo" devono incontrarsi e unirsi con "il senso e la mentalità delle sfere particolari e dei singoli". L'identità di questi due sensi e mentalità opposti in cui dovrebbe risiedere propriamente lo Stato, trova una rappresentanza simbolica negli *ordini* » Ma, osserva Marx, « da che parte gli ordini debbano rifarsi per unire due mentalità contraddittorie, questo non è mostrato ». Tale osservazione è l'avvio della demolizione che Marx compie della costruzione hegeliana. Egli mette molto acutamente in luce il carattere insieme illusionistico e contraddittorio della funzione mediatrice e al contempo della *rappresentatività* attribuite da Hegel agli ordini, e quindi del tentativo hegeliano di saldare con quell'elemento corporativo il momento del « potere legislativo » modernamente (in senso liberale) distinto e differenziato. Hegel non ha certo dimenticato che al di sotto degli ordini sta il popolo, la massa, ma è appunto la sua presenza diretta e effettuale nello Stato che egli teme come presenza di una realtà (moltitudine, opinione, volontà) « inorganica », e che egli vuole esorcizzare. Qui — per ciò che riguarda il contenuto e l'orientamento politico di fondo — è il punto di maggior contrasto fra Marx e Hegel. Nella sua critica, almeno in un punto, Marx è andato molto in là, in un senso in qualche modo anticipatore di una analisi di classe del rapporto statale. Commentando la soluzione hegeliana del nesso Stato-massa attraverso gli « ordini » e la loro rappresentatività (« simbolica ») egli scrive: « questo "potere di massa" [*massenhafte Gewalt*] deve restare [in Hegel, naturalmente] soltanto "di massa", così che l'intelligenza è fuori della massa, e questa non può animarsi da sé, bensì può esser messa in movimento soltanto dai monopolisti dello "Stato organico" ed esser sfruttata [*exploitiert*] come potere di massa ». Ha un certo significato rilevare questa punta avanzata del discorso di Marx perché sarà il tema « massa » (non inventato, o scoperto, da Marx, ma già presente nel dibattito giovane-hegeliano, attraverso soprattutto Moses Hess) uno dei fili conduttori, in Marx, verso la sua scoperta della nozione di classe.

Nel presente contesto essa è invece esponenziale dell'orientamento *puro-democratico* che viene prendendo, in questo momento, la sua problematica politica. Respingere la commistione hegeliana fra « sistema degli ordini » e « sistema rappresentativo » voleva dire acuirne invece la opposizione e mettersi di fronte a una scelta non più di compromesso.

A questo punto il discorso di Marx va oltre il modello hegeliano (lo Stato prussiano migliorato e idealizzato) per investire lo « Stato moderno », lo « Stato costituzionale » (lo Stato liberale) in genere. Il traguardo di arrivo di questa analisi è la illustrazione del necessario ed essenziale *formalismo* dello Stato moderno o costituzionale. « Lo Stato costituzionale è lo Stato in cui l'interesse statale, in quanto reale interesse del popolo, c'è *soltanto* formalmente, e esiste come una *determinata forma* accanto allo Stato reale. L'interesse dello Stato ha qui *formalmente* ripreso realtà in quanto interesse del popolo, ma deve anche avere soltanto questa *realtà formale*. Esso è divenuto una *formalità*, lo haut goût della vita popolare, una *cerimonia*. L'elemento *costituente* è la menzogna *sanzionata, legale*, negli Stati costituzionali: che lo *Stato* è l'*interesse del popolo*, o che il *popolo* è l'*interesse dello Stato*. Questa menzogna si scoprirà nel *contenuto*. Essa si è stabilita come potere *legislativo*, appunto perché il potere legislativo ha l'universale come suo contenuto, è più cosa del sapere che del volere, è il *potere metafisico* dello Stato, mentre la stessa menzogna come potere governativo, ecc. dovrebbe subito dissolversi o trasformarsi in una verità. Il potere metafisico dello Stato era la sede la più adatta della illusione statale metafisica, generale. »

Sembra di essere alle soglie della « critica della ideologia », per ciò che concerne lo Stato. Ma è caratteristico della posizione di Marx, in questo momento, che egli non rifiuta di muoversi, con le sue istanze democratiche, nella situazione che ha delineato. Se guardiamo il cammino che, a questo punto, egli ha percorso lo possiamo riassumere così: egli è riuscito a mettere in evidenza, nella sua interna necessità, il « formalismo » dello Stato moderno, burocratico-costituzionale. (« Lo Stato di fatto esiste solo come il *politico formalismo di Stato* ».) Ciò concerne tanto la separazione dello Stato politico dalla società civile, quanto la divisione dei poteri nello Stato, che sono poi fatti correlativi. Tutto questo costituisce il carattere « astratto » dello Stato, nei confronti della sfera di interessi concreti della società civile. Tolta di mezzo la artificiosa soluzione corporativistica hegeliana (il sistema degli ordini come *mediazione e sintesi*) mostrandone la interna contraddittorietà, la società civile, in quanto separata dallo Stato politico, appare per quello che essa è effettivamente nel mondo moderno: un insieme disgregato, inorganico, atomistico, concorrenziale, individualistico-privatistico, coeso internamente soltanto dall'elemento legale, dai rapporti di « diritto ». E, tuttavia, un insieme vivente, per forza propria (cioè, degli individui che lo compongono): non « astratto ». Società

civile e Stato politico non possono fare a meno uno dell'altro (questo vale, evidentemente, sia per Hegel sia per Marx). Ma ciò non toglie né la loro separazione, né la loro antinomicità. Nella struttura dello Stato politico (moderno, costituzionale) vi è tuttavia un elemento di aggancio, un punto di incontro, accetta Marx da Hegel: non per ragioni speculative, ma perché ciò ha rispondenza nella realtà. È il « potere legislativo ». In quanto alla funzione legislativa è stata collegata un'altra funzione, quella della rappresentatività della società civile. Per Hegel si tratta addirittura del luogo in cui si produce la *mediazione* e la *sintesi*. Condizione di esse è, per Hegel, che il prezioso carattere organico — cioè « razionale » — dello Stato non venga lesa dalla inorganicità della massa, della moltitudine. A ciò provvede appunto, nella sua costruzione, la funzione intermediaria degli ordini, corporazioni ecc., rispetto all'atomismo dei singoli. E qui si esprimono le sue istanze antidemocratiche esplicite, nel trattare la questione della rappresentatività e della deputazione, a livello del « potere legislativo », che è pur quello chiamato a significare la « totalità » e universalità dello Stato politico. Marx accetta di muoversi sul terreno di quest'ultima connotazione, perché essa corrisponde, nella sua interpretazione polemica, alla effettuale « illusione metafisica » connaturata con la separazione dello Stato politico dalla società, alla sua effettuale « astrattezza », al suo effettuale e necessario « formalismo ». Marx non si ferma, cioè, alla denuncia critica di siffatta situazione e struttura. È come se si chiedesse: vediamo che cosa c'è da fare a partire da tale situazione. Come si presenta allora l'istanza democratica che egli intende far valere contro Hegel? Quale via può aprirsi ad essa?

Ora, Marx trova il suo punto di appoggio proprio nella società civile, al livello in cui essa entra in contatto attivo con lo Stato politico, e cioè al livello del « potere legislativo ». Nella raffigurazione (un po' ottimistica) che Marx fornisce, non è una grazia che scende dall'alto (dallo « Stato organico ») come in Hegel, ma, all'opposto, è una spinta quasi naturale della società civile a darsi una esistenza politica, che stabilisce un collegamento positivo fra società civile e Stato. Questa raffigurazione, che vorrebbe essere il riconoscimento di una situazione reale scrutata nella sua potenzialità dinamica, ha il vantaggio di stabilire il rapporto e la messa in comunicazione senza che si dissolva la antinomicità. (Ciò prepara il terreno a presentare il legislativo come luogo privilegiato dello scontro politico.) « Che, dunque, la società civile penetri, *in massa, tutta intera* se possibile, nel potere *legislativo*, che la reale società civile voglia sostituirsi alla artificiale [*fiktiven*] società civile

del potere legislativo, ciò non è che la tendenza della società civile a darsi esistenza *politica*, o a fare dell'*esistenza politica* la propria esistenza reale. La tendenza della *società civile* a trasformarsi in società *politica*, o a fare della società *politica* la società *reale*, si manifesta come la tendenza della partecipazione il più possibile *generale* al *potere legislativo*. » È come se Marx dicesse che vi è una naturale o connaturata spinta democratica della società moderna (mutato il segno di valore, possiamo ricordare il Tocqueville), la quale si esprime e si esplica in senso politico come e dove può, all'interno della struttura dello Stato a divisione dei poteri. Il che, nel fatto, si rende possibile nella sede legislativa. Più oltre infatti scriverà: « Il potere "legislativo" è voluto non in ragione del suo *contenuto*, ma in ragione del suo significato politico *formale*. In sé e per sé il *potere governativo*, per es., doveva essere il fine dei desideri popolari assai più del potere legislativo, della funzione metafisica dello Stato ». Ma il fatto è che non si dà coincidenza fra quel *contenuto* e la sua *determinazione formale*. Vi è una « discorde natura del potere legislativo — mette in luce Marx — come funzione *legislativa* e funzione *rappresentativa*, politico-astratta ». Su questa differenza ora egli punta. Ed è la « funzione rappresentativa, *politico- astratta* » (nella situazione effettuale di separazione e « astrazione » dello Stato politico) che diventa per lui il punto di leva, nella prospettiva politica che egli è venuto lentamente e faticosamente facendo emergere dalla discussione con Hegel. Egli ha ormai l'occhio su situazioni reali in corso: l'Inghilterra, ma soprattutto la Francia, « il paese della cultura politica ». Ha l'occhio cioè, a quell'arengo di lotta e di scontro politico che di fatto è divenuto il « legislativo »; essendo ciò consentito dalla peculiarità di quella sua duplice e discorde natura, nel quadro del « formalismo politico ». « Come questo fenomeno? » si chiede Marx. « Perché il potere legislativo è a un tempo la rappresentazione [*Representation*] dell'esistenza politica della società civile; perché l'esistenza politica di una questione consiste insomma nel rapporto di essa ai diversi poteri dello Stato politico; perché il potere legislativo rappresenta la coscienza politica, e questa può mostrarsi come *politica* soltanto nel conflitto col potere governativo. » E ancora: « *L'opposizione* all'interno del potere rappresentativo è l'esistenza politica dello stesso potere ». Marx sa di essersi finalmente e vittoriosamente sganciato dal piano di discussione a cui Hegel lo aveva costretto con la sua fittizia *reductio ad absurdum* del problema della democrazia.

Il problema è ormai diventato un altro. Esso ha preso, dice Marx, « un'altra forma da quella in cui l'ha considerata Hegel ». Il problema

vero posto dalla « funzione rappresentativa, politico-astratta » del potere legislativo è quello della elezione. « Non si tratta qui di decidere — dice Marx — se la società civile debba esercitare il potere legislativo mediante deputati o mediante tutti individualmente presi [era il capzioso dilemma, benché di classiche origini, in cui Hegel *pour cause* aveva inchiodato la discussione delle istanze democratiche], bensì si tratta dell'*estensione* e della *generalizzazione* al massimo possibile dell'elezione, sia del diritto di suffragio *attivo* che di quello *passivo*. Questo è il punto propriamente controverso della *riforma* politica, e in Francia e in Inghilterra. » (L'allusione è vaga. Può comprendere, per la Francia, un arco che giunge fino al Cabet. Quanto all'Inghilterra, probabilmente Marx pensa alle rivendicazioni di profonda riforma elettorale avanzate dal movimento cartista.)

Colpisce tuttavia che, giunto (o quasi) al termine della sua fatica, Marx attribuisce un'enorme portata teorico-pratica al risultato *politico* (di orientamento politico) a cui egli è pervenuto. La democrazia, da svilupparsi con la « generalizzazione al massimo » del suffragio, assume per lui adesso il significato finale, addirittura, della soppressione dell'antinomia fra società civile e Stato politico. L'ultima sua parola in proposito, nel testo considerato, è infatti questa: « Soltanto con la elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione di se stessa, all'esistenza *politica* come una vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione della astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come *inessenziale*; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La *riforma elettorale* è dunque, entro lo *Stato politico, astratto*, l'istanza dello *scioglimento* di questo, come parimenti dello *scioglimento della società civile* ».

A questo preconizzato punto di arrivo del processo storico moderno le sfere civile e politica ricadrebbero una sull'altra annullandosi e nuovamente confondendosi, come nel mondo feudale, naturalmente a un livello piú elevato. In luogo della medioevale « democrazia della libertà » avremmo la democrazia della libertà: la democrazia « vera ». Dalla sua « stanza di studio » nella cittadina provinciale di Kreuznach il giovane Marx caricava di così gigantesco compito storico — conclusivo del ciclo apertosi con le rivoluzioni borghesi — la « riforma elettorale » di cui allora si discuteva in Francia e in Inghilterra.

Dopo la critica tanto acuta della costruzione hegeliana, nei suoi

procedimenti e nei suoi contenuti, e dopo aver messo in luce in maniera persuasiva non poche delle conseguenze prodottesi nel mondo moderno e nell'uomo moderno, per quel « progresso della storia » che era stata la separazione di società civile e Stato politico, questa conclusione di Marx — essa stessa, nel procedimento, di inconfondibile sapore dialettico-speculativo — appare deludente. Benché significativa sul piano politico. Ma sarebbe sbagliato considerarla un *fuor d'opera*, qualcosa come una forzatura estemporanea. Anche se avrà vita breve nel pensiero di Marx tale conclusione è affatto coerente col sistema concettuale (metodo e contenuto di esso) in cui egli allora pensava.

Il modo in cui Marx presenta la nozione di democrazia è la migliore illustrazione di ciò. La democrazia non è per Marx, in questo momento, una soltanto fra le possibili « formazioni politiche ». Essa è anche l'essenza, il *genus*, e quindi la « verità » di tutte le costituzioni politiche. Egli dice, ad esempio: « La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia ». O anche, generalizzando: « S'intende da sé, che tutte le forme politiche hanno come loro verità la democrazia, e che quindi in quanto non sono democrazia non sono vere ». La democrazia, cioè, è la misura di tutte le altre formazioni in quanto è il loro « genere », la loro « essenza ». Quando la democrazia politica si realizza come democrazia è il genere universale (costituzione politica) che si realizza compiutamente in una specie particolare. Ossia è l'*idea* della costituzione politica che viene finalmente adeguata dalla realtà.

Il processo storico che conduce alla democrazia è dunque un processo di adeguamento dell'*idea*, in cui realtà e *verità* vengono a coincidere. Non fa meraviglia perciò che Marx attribuisca alla democrazia, da realizzarsi con la « elezione illimitata, attiva e passiva », la virtù di sanare il dissidio fra società civile e Stato politico.

Se riflettiamo su questa struttura mentale in cui ancora si muove il pensiero di Marx non è possibile non ridimensionare anche la portata di quella esigenza di « una logica specifica dell'oggetto specifico », che a prima vista presenta un volto così moderno. (Ed un cammino *moderno* sarà destinata a compiere in Marx più tardi, quando egli avrà rotto col giovanile « essenzialismo » filosofico, hegeliano e feuerbachiano. Cioè, quando questo essenzialismo si sarà anch'esso radicalmente trasformato.) Per adesso si tratta, da parte di Marx, di tenersi sì alla specificità, ma pur sempre alla specificità dell'essenza, dell'*idea*. (E ciò è provato da numerosi passaggi, assai espliciti, che si potrebbero citare.) Quella esigenza contiene certamente una carica antispeculativa, in quanto il

« metodo speculativo » di Hegel, almeno in linea di principio, è unico e identico, a qualsiasi campo esso si applichi. Nella fattispecie essa rende facile a Marx di criticare « i modi di sussunzione », in Hegel, dell'oggetto alla categoria, mostrando che essi sono generalmente inadeguati per eccesso, perché sono « modi di sussunzione » a categorie troppo generali (lo Stato all'organismo; che è l'esempio principale), troppo larghe: il che consente a Hegel ogni arbitrio dialettico alle spalle dell'oggetto particolare. Ma la richiesta di Marx è, per ora, anti-speculativa soltanto a metà: si tratta di tenersi alla logica della essenza specifica. Non si esorbita, infine, dal quadro hegeliano, largamente inteso. Forse che Hegel stesso non aveva ottemperato, talvolta almeno, a suo modo, a quella esigenza, per esempio nelle Lezioni sull'Estetica (un resto che rimarrà sempre carissimo a Marx)?

Ma questo persistente hegelismo metodologico (in senso lato) di Marx è inserito in un sotteso, più profondo feuerbachismo, a cui abbiamo inizialmente accennato. E qui non conta soltanto il metodo, ma altresì la concezione. Che è quella scaturita in Feuerbach dalla inversione soggetto-predicato (rispetto alla filosofia *speculativa*) il cui significato ultimo sta nel recupero degli « uomini » (reali, individuali, sensibili, « in carne e ossa ») come base e punto di partenza del filosofare. Marx aderisce a questa concezione, e cerca di trarne le conseguenze, applicandole alla materia hegeliana che ha scelto ad oggetto di esame (per sciogliere i suoi « dubbi »), cioè al campo sociale-politico. In rapporto al tema « democrazia » quegli uomini reali fanno corpo in un soggetto unico (ma il passaggio non è illuminato da Marx), il « popolo », il « popolo reale ». Si legge, ad esempio, a un certo punto: « 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 ».

Per fondare — in antitesi con Hegel — la concezione della democrazia, per radicarla cioè nel *popolo reale* e nell'*uomo reale*, Marx ricorre — e qui siamo ormai al livello più profondo e ultimo del suo discorso — all'altro e tipico nesso metodologico-strutturale del « criticismo » feuerbachiano (che spesso sfugge agli interpreti di Feuerbach nella sua peculiarità e importanza): al rapporto soggetto-oggetto inteso come oggettivazione di proprietà essenziali in sfere determinate. « Hegel parte dallo Stato e fa dell'uomo lo Stato soggettivato; la democrazia parte dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato ». Poiché la demo-

crazia è la « verità » della costituzione politica, non ci sarà che da ricostruire il processo di tale oggettivazione per possedere in forma non speculativa tutti i termini del problema. E qui ci si rivela il disegno piú ambizioso e segreto che è racchiuso in queste pagine di Marx, quello di procedere a una *pars construens*, a una contro-costruzione, potremmo dire, rispetto a Hegel: il disegno di riedificare tutti gli elementi fondamentali, istituzionali, della costruzione hegeliana — quelli che hanno riscontro nella realtà oggettiva — mediante il metodo feuerbachiano della oggettivazione di *essenza*, a partire dai « soggetti reali », concreti, individuali, in quanto essi sono gli uomini come « enti generici », possessori di determinate qualità, disposizioni e proprietà *essenziali*, cioè derivanti dalla struttura di « genere ». (A un certo punto Marx parla, addirittura, di « famiglia » e « società civile ecc. » come « soggetti reali »; contro Hegel che li ha trasformati in determinazioni dell'idea. Sarebbero « soggetti reali » per così dire di secondo grado, sorti per oggettivazione di essenza dai soggetti reali primari e irriducibili: gli individui.) Marx pensa di giungere così a dar ragione della stessa vita sociale in cui l'uomo si trova (per *essenza!*) sempre inserito. Vi è un passo molto illuminante, a questo proposito. Commentando criticamente il § 277 della *Filosofia del diritto* a un certo punto egli scrive: « Gli affari e le attività dello Stato sono legati a degli individui (lo Stato è attivo solo per mezzo di individui), ma non all'individuo *fisico*, bensì all'individuo *politico*, alla *qualità di membro dello Stato* dell'individuo. È perciò ridicolo che Hegel dica ch'essi sono congiunti *in guida esteriore e accidentale* con la personalità particolare *come tale*. Essi sono anzi legati all'individuo da un *vinculum substantiale*, da una qualità essenziale dell'individuo. Essi sono l'azione naturale della sua qualità essenziale. L'assurdo deriva da ciò, che Hegel concepisce gli affari e le attività statali astrattamente per sé e come loro contrario l'individualità particolare. Ma egli dimentica che l'individualità particolare è umana e che gli affari e le attività statali sono funzioni umane; egli dimentica che l'essenza della personalità particolare non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto ma bensì la sua *qualità sociale*, e che gli affari statali, ecc. non sono nient'altro che modi di esistenza e attività delle qualità sociali degli uomini. S'intende dunque che gli individui, in quanto rappresentanti degli affari e poteri statali, sono riguardati secondo la loro qualità sociale e non secondo quella privata ».

È del tutto fatuo commuoversi (in quanto marxisti), di fronte a questa « qualità sociale » [*soziale Qualität*] attribuita agli individui in

quanto uomini. Certo Marx ha l'esigenza di scrutare nel sociale, nella *Sozialität*, ma è nulla piú, ancora, che una esigenza. Quanto alla risposta che egli viene dando a Hegel, e ai fondamenti di essa, si deve riconoscere che Marx non è mai stato tanto lontano, come in quel momento, dalla soluzione marxista del problema che si affacerà a partire dalla *Ideologia tedesca*, anzi dalla VI Tesi su Feuerbach dopo un processo di preparazione che, a questo riguardo, non è ancora cominciato (comincerà nei *Manoscritti* parigini del '44). Siamo qui, ancora, addirittura, alla metafisica, al leibniziano *vinculum substantiale* interpretato *secundum* Feuerbach. L'affacciarsi della soluzione marxista porterà quella che Althusser, felicemente, ha chiamato « rottura epistemologica », che non è solo una rottura con l'umanesimo di Feuerbach, ma col suo *essenzialismo*, e quindi col suo metodo di oggettivazione di essenza. Certo, qualcosa rimarrà nella teoria marxista anche di tale metodo, ma trasformato attraverso la radicale metamorfosi proveniente dall'abbandono dell'essenzialismo e sarà la concezione del lavoro umano come oggettivazione (e quindi trasformazione delle cose), che del resto c'era già in Hegel, e che si trova a fondamento della concezione propria alla economia classica: al cui accoglimento Marx sarà cosí, da piú parti, predisposto. Ma niente di piú.

Quanto a quel progetto di ricostruzione filosofica della sfera istituzionale politica (o meglio, socio-politica) esso doveva essere assai caro a Marx, e probabilmente proprio in esso stava la mira a cui egli guardava coltivando il disegno, di cui continuerà ancora a parlare per un certo tempo, della sua « *kritische Rechtsphilosophie* »¹. Ma non è un caso se quel progetto non è mai stato realizzato, come non è un caso se esso rimane sparpagliato fra le pagine che ci sono rimaste, una mera velleità. La ragione, credo, è molto semplice: si trattava di un progetto concettualmente irrealizzabile, con gli strumenti che Marx possedeva, quelli della antropologia filosofica feuerbachiana. Quanto alla *pars construens* ci troviamo, cioè, di fronte a un fallimento necessario, anche se forse Marx non ne prese mai *direttamente* coscienza. Era comunque una velleità molto significativa, e ancor oggi ricca di insegnamento: né dalle forme della soggettività individuale né dalle forme della intersoggettività (si intendano queste ultime specularmente, alla maniera della autocoscienza hegeliana — struttura appunto

¹ Questa espressione si trova (ancora) in una lettera da Parigi di Marx a Feuerbach dell'11 agosto 1844 (cioè, coincidente col momento in cui Marx lasciò in tronco l'elaborazione dei manoscritti parigini detti « economico-filosofici », a cui si farà riferimento piú oltre).

della intersoggettività — o del *genus feuerbachiano*, ovvero empiricamente, come nel positivismo, neopositivismo, pragmatismo ecc.) esiste passaggio alle forme oggettive dei rapporti sociali (rilevabili per astrazione scientifica), all'interno delle quali i rapporti intersoggettivi e interpersonali si realizzano. Quelle forme oggettive sono i « rapporti di produzione », la cui irriducibilità a rapporti meramente intersoggettivi e interpersonali costituirà la scoperta fondamentale del marxismo teorico.

Mi sono soffermato assai a lungo su questo testo postumo di Marx, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, di cui si è molto parlato negli ultimi anni, specie nel marxismo italiano. Si tratta di un testo indubbiamente di grande importanza, ma in un senso diverso dai meriti che gli sono stati attribuiti. Esso è un testo-chiave per comprendere, in modo non generico, almeno per ciò che concerne Marx, in che cosa consiste una parte molto cospicua di quella « nostra anteriore coscienza filosofica », con cui egli ed Engels fecero i conti nella *Ideologia tedesca*. A parte il valore permanente della sua *pars destruens*, la penetrazione di questo testo (del suo contenuto e del suo metodo), e la sua collocazione nello svolgimento teorico e politico di Marx, sono di straordinario aiuto come punto di riferimento per comprendere caratteri, aporie e limiti, appunto, di quella « anteriore coscienza filosofica ».

Emancipazione politica ed emancipazione umana

Nonostante l'importanza della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che mi sono sforzato di illustrare, l'impianto profondo di questo grande frammento è dunque legato a due illusioni: 1) che si possa trovare una soluzione a livello *politico* della antinomia reale fra società civile e Stato. 2) che le strutture sociali e statuali possano venir teoreticamente ricostruite a partire dai « soggetti reali », cioè dagli individui *umani* (o « enti generici »). La seconda di queste illusioni non ha una storia palese, esplicita, nel pensiero di Marx. Essa verrà meno allorché Marx attraverso il suo « comunismo critico » giungerà (intorno al 1845) a quella concezione che è stata chiamata « materialismo storico ». La prima illusione, invece, era destinata a cadere molto rapidamente: e con essa il *democratismo puro* verso il quale Marx ci appare orientato fino all'agosto-settembre del 1843. La testimonianza di questo mutamento avvenuto nel pensiero di Marx la troviamo nel primo (cronologi-

camente) dei due importanti scritti da lui pubblicati negli *Annali franco-tedeschi*¹, e cioè nella *Questione ebraica*, specie nella prima parte di essa. Nuove esperienze reali e nuovi studi e incontri intellettuali, con il trasferimento di Marx a Parigi, hanno probabilmente influito in maniera decisiva a provocare una svolta, che si compie in un tempo sorprendentemente breve (lo scritto è da attribuirsi all'autunno del 1843). Mi sembra che essa non sia mai stata sufficientemente sottolineata dagli interpreti, benché sia significativo il fatto che questo scritto, di apparenza occasionale (risposta ai due saggi del Bauer sulla « questione ebraica » apparsi in quell'anno), ha sostituito nella rivista una progettata « critica della filosofia del diritto di Hegel » (però Marx continuerà ancora a coltivarne il disegno) di cui appare adesso soltanto la Introduzione. Nella ricostruzione che stiamo facendo della linea principale di sviluppo del pensiero di Marx l'argomento d'occasione (« questione ebraica ») interessa relativamente. Si vuole intanto osservare che, contrariamente a ciò che spesso viene affermato, in questo momento il contrasto con Bauer non ha affatto, ancora, il carattere della rottura (la quale avrà luogo, definitivamente, solo qualche mese più tardi). Marx, anzi, riconosce ampiamente a Bauer di esser riuscito a porre « in termini nuovi » la questione della emancipazione degli ebrei. Non si tratta tanto di un diretto dissidio con Bauer quanto del quadro problematico in cui la questione deve venir posta: che ne cambia gli assi di riferimento. Già Bauer ha collocato la questione degli ebrei nella cornice più vasta del generale problema della « emancipazione politica ». Ma proprio qui si rivela agli occhi di Marx l'errore compiuto dal Bauer: il quale consiste nel generalizzare un discorso che può esser valido per la situazione tedesca, senza approfondire il significato dei termini attraverso cui si compie la generalizzazione. « Invero all'ebreo tedesco si contrappone soprattutto la mancanza di emancipazione politica in generale, e la dichiarata cristianità dello Stato. Nel senso di Bauer, tuttavia, la questione ebraica ha un significato generale, indipendente dai rapporti specificamente tedeschi. È la questione del rapporto tra religione e Stato, della *contraddizione tra il pregiudizio religioso e l'emancipazione politica*. L'emancipazione dalla religione vie-

¹ Dei *Deutsch-französische Jahrbücher*, apparsi in un unico fascicolo doppio nel febbraio 1844, esiste una completa traduzione italiana (Milano, 1965) a cura di Gian Mario Bravo. Traggo però le citazioni che seguiranno degli scritti di Marx negli *Annali franco-tedeschi* da: KARL MARX, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, trad. it. di Raniero Panzieri, Roma, 1954 (salvo, come si è già avvertito, parziali modifiche).

ne posta come condizione, sia all'ebreo, che vuole esser emancipato politicamente, sia allo Stato, che deve emancipare ed essere esso stesso emancipato. » Ora, sia per Marx che per Bauer, la liberazione dell'uomo dalla religione è segno ed elemento della sua emancipazione. Ma di quale emancipazione si tratta? È la domanda che Marx pone esplicitamente. Bauer mette (agli ebrei e ai non ebrei) condizioni che vanno molto al di là della emancipazione politica, anzi, per rimanere fedeli al linguaggio di allora di Marx, « che non si fondano sull'essenza della emancipazione *politica stessa* ». Bauer « sottopone a critica solo lo "Stato cristiano" » (cioè, la ideologia ormai ufficiale della reazione statale in Germania, e specie in Prussia); mentre, per il suo assunto generalizzatore, avrebbe dovuto sottoporre a critica, dice Marx, « lo Stato in sé ». Questo significava per Marx che Bauer ha trascurato di ricercare « *il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana* ». Il che fa comprendere perché Bauer « pone condizioni che sono spiegabili soltanto in una acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale ». Il punto di leva del discorso di Marx è, dunque, questa figura — che egli, adesso, accoglie — dell'« emancipazione umana » (da tenersi distinta dalla « emancipazione politica »). Non si sa ancora molto di questa « emancipazione umana », se non che essa si accompagna con la liberazione dal pregiudizio religioso. Su questo punto vi era di fatto un accordo molto largo, comprendente posizioni assai diverse (da Bauer a Feuerbach, per intendersi). Ma, secondo una logica astratta, distaccando (contro Bauer) « emancipazione umana » da « emancipazione politica » poteva esserci il pericolo di render molto evanescente e generico il momento politico (così accade in Feuerbach anche quando egli, come in quel giro di tempo, per sollecitazione dell'ambiente e della situazione, viene in qualche modo interessandosi di politica e cercando perfino, a un certo momento, uno sbocco politico del suo discorso che vuol sempre essere critico-liberatore dell'uomo). Ma la via che Marx intraprende gli fa evitare quel rischio: precisando la « essenza » della politica, della « emancipazione politica » e dello Stato — il suo preminente interesse del momento — in rapporto all'insieme concreto e vivente della società, egli potrà anzi arricchire, per contrasto e indirettamente, di elementi di contenuto la altrimenti assai aerea nozione di « emancipazione umana ».

Bastano queste poche considerazioni per rendersi conto che il piano della ricerca è già profondamente spostato rispetto a quello delle note alla filosofia statuale hegeliana, ancora tutte incentrate e chiuse nell'orizzonte tematico della « costituzione politica ». Ora l'orizzonte è

costituito da questa sia pur gracile (ma gravida dei germi di sviluppi futuri) nozione di « emancipazione umana »: il che consente a Marx di fissare i veri limiti della « emancipazione politica » e dello Stato politico, che prima (nella diretta critica ad Hegel) gli erano sfuggiti di mano. Al mutamento dell'impianto problematico corrisponde un radicale cambiamento nei risultati. Anticipiamo subito: la democrazia non appare piú il momento risolutivo dell'antinomia Stato politico-società civile. Inoltre: all'idea della « emancipazione » anche politica rimane sí legata quella della liberazione dal pregiudizio religioso, ma in quanto *politica*, essa sarà una liberazione o emancipazione *sui generis*: dello Stato, non dell'uomo. Lo Stato moderno è laico (aconfessionale) e democratico: la forma piú compiuta dello Stato politico, cioè dello Stato nella sua perfezionata separazione dalla società, è appunto questa, che trova la sua esemplificazione storica negli Stati Uniti del nord-America e nelle loro costituzioni. (Marx cita il Tocqueville e il de Beaumont.) Questa forma compiuta rivela, attraverso il suo nesso con la società civile, i caratteri propri (moderni) di questa ultima. La società civile è la sfera, giuridicamente garantita (dallo Stato), degli interessi privati, della proprietà privata, della « essenza privata », cioè del particolarismo egoistico. Universalità e particolarità si distribuiscono su due poli opposti, Stato e società civile. (Questo spunto, di sapore del resto hegeliano, era già presente nella critica della hegeliana filosofia statale, ma, richiamato là a giustificare in qualche modo la onnirisolutività della democrazia, rimaneva impigliato in un procedimento speculativo.) Poiché la sfera della società civile è comunque costituita da interessi determinati e concreti, il momento della universalità (umana), distaccato da essa e accollato allo Stato politico, non potrà che essere « astratto ». Anche questo era già presente nelle precedenti note a Hegel, nel senso, abbiamo visto, della necessaria « astrattezza » e « formalità » (e perfino « metafisicità ») dello Stato costituzionale moderno: ma senza troppo gravi conseguenze per l'individuo umano, poiché di quella separazione sembrava ancora aperto uno sbocco risolutivo di carattere *politico* (elezione illimitata; democrazia). Ora invece la *politicità* dello Stato politico consiste tutta intiera in questa separazione; o meglio, Marx è conseguente fino in fondo a tale idea. L'uomo quindi, nel perfezionato Stato politico (democrazia), è piú che in ogni altra precedente situazione scisso di fatto, e drammaticamente: in uomo concreto e particolare, membro della società civile, e in un uomo astratto, universale, il *citoyen*. L'uguaglianza (astratta) degli uomini in quanto membri dello Stato, della società politica, lascia in-

tatta, anzi promuove e protegge, la loro diseguaglianza quali membri della società civile, quali *bourgeois*. Se la liberazione dalla religione è la pietra di paragone di ogni emancipazione, proprio la democrazia americana dimostra che la emancipazione dello Stato dalla religione (la sua laicità e aconfessionalità) non lede per nulla, anzi mantiene « vivace e vitale », la religione nella vita concreta degli uomini (« l'esistenza della religione non contraddice — afferma Marx — la perfezione dello Stato »). A questo punto del discorso Marx ha oltrepassato non solo Bauer, ma, di fatto, già anche Feuerbach, per quanto concerne la critica della religione. « La religione per noi non costituisce più il *fondamento*, bensì soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana. Per questo noi spieghiamo la soggezione religiosa dei liberi cittadini con la loro soggezione terrena. Non riteniamo che essi dovrebbero sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti terreni. Affermiamo che essi sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno soppresso i loro limiti terreni. » Cioè, la liberazione dalla religione non è più vista come una *condizione* della emancipazione umana, ma piuttosto come una *conseguenza* di essa. È la posizione che Marx porterà avanti nel secondo scritto degli *Annali franco-tedeschi*, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*¹, e che trapasserà nel marxismo maturo. In quel momento essa costituiva una svolta di grandi conseguenze e implicazioni, rispetto all'impianto mentale in cui si era sviluppata nella Germania della sinistra hegeliana la critica del cristianesimo e della religione.

Qui interessa mettere in rilievo il parallelismo che Marx stabilisce fra il nesso Stato politico-religione e il rapporto dello stesso Stato politico con il regime della proprietà privata. Con l'abolizione del censo per l'eleggibilità attiva e passiva (« come è avvenuto in molti Stati nord-americani ») è « idealmente soppressa la proprietà privata, daché il nullatenente diviene legislatore del proprietario ». Marx cita una affermazione di Hamilton (« La grande massa ha trionfato sopra i proprietari e la ricchezza monetaria ») dandogli ragione « dal punto di vista politico ». Ma si tratta, appunto, soltanto di un « annullamento politico » per il quale « non solo non viene soppressa la proprietà privata, ma essa viene addirittura presupposta ». E qui siamo al punto-chiave del presente discorso di Marx che consiste nel mettere in luce

¹ Per comodità citerò nel seguito il titolo di questo scritto anche nella forma divenuta assai corrente: *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*.

ciò che lo Stato politico (compiuto, perfezionato, democratico) *presuppone*: « Lo Stato — dice Marx — sopprime a suo modo la differenza di *nascita*, di *condizione*, di *educazione*, di *occupazione*, dichiarando che nascita, condizione, educazione, occupazione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in equal misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come educazione, come occupazione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi ».

Di qui la « doppia vita » che ogni uomo è costretto a condurre, *realiter* (« e non soltanto nel pensiero, nella coscienza », dice Marx) nella situazione moderna; « la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee ». La moralità implicita con la quale Marx evidentemente è schierato (qualcosa che per lui è, e rimarrà, fuori discussione), è quella kantiana dell'uomo come fine in sé, assoluto. Ma la differenza da Kant (e da ogni morale *liberale* della pura intenzione) sarà costituita dall'introdursi dell'elemento rivoluzionario: invitante a creare le condizioni perché quel riconoscimento dell'uomo come fine assoluto possa realizzarsi socialmente; e ad abbattere perciò le condizioni avverse. Il che verrà espresso nello scritto successivo (la *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*) attraverso lo « imperativo categorico », dice caratteristicamente Marx, « *di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è degradato, assoggettato, spregevole ». Questa posizione sarà lì giustificata « dal punto di vista della teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell' "uomo" »: cioè, nel quadro teorico della antropologia feuerbachiana. Ma non cesserà di sopravvivere in Marx anche dopo la caduta di tale impalcatura teorica: il « regno della libertà » di cui si parla alla fine del *Capitale* ha, sotto questo riguardo, una profonda parentela con il regno dei fini di Kant, sottratto al cielo speculativo, e cioè all'invalidabile separazione fra mondo noumenico e mondo fenomenico. Più esattamente, la morale del regno dei fini è il presupposto perché quel « regno della libertà » non sia privo di senso.

E la morale proletaria, nonostante lo spirito di classe e di lotta di cui è chiamata ad alimentarsi e di cui deve costituire il proprio midollo rivoluzionario, sarà sempre mantenuta nella visione di Marx e di Engels entro tale orizzonte universalmente umano. Proprio il rovesciamento del rapporto fine-mezzo nei riguardi dell'uomo, si trova a corrispondere, nell'analisi che Marx viene ora facendo, alla situazione per cui l'universalità dello Stato politico (e dell'astratta figura del *citoyen*) non solo non toglie, ma *presuppone* l'« uomo egoistico » della società civile. Marx indaga, sotto questo profilo, i *diritti dell'uomo* « nella figura che possiedono presso i loro *scopritori*, i nord-americani e i francesi » — i *droits de l'homme* in quanto distinti dai *droits du citoyen* (quali sono espressi in una serie di costituzioni storiche) — per giungere alla dimostrazione che « nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa l'uomo egoistico, l'uomo in quanto membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità ». Se si passa poi a considerare i « *droits du citoyen* », vediamo — e ciò assume per Marx un carattere che egli definisce « enigmatico », poiché si tratta di una dottrina prodottasi allorché un popolo incominciava « a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica » — vediamo che, almeno nella teoria (ma essa rappresenterà la « regola »), « la *comunità politica* viene abbassata dagli emancipatori politici addirittura a mero *mezzo* per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il *citoyen* viene considerato servo dell'*homme* egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comunitario viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene preso per l'uomo *vero e proprio* ». Naturalmente la meraviglia di Marx non è che ciò sia realmente accaduto, ma che quel risultato, nonostante la spinta rivoluzionaria liberatrice, fosse già così esattamente iscritto nei principi proclamati, anche i più avanzati. Ai dati di questa analisi corrisponde la dottrina della libertà individuale consacrata in quei principi (e, possiamo aggiungere, nella tradizione liberale), che appare esemplata sul « diritto dell'uomo alla proprietà privata » inteso come « diritto di godere arbitrariamente (*à son gré*), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa » (« il diritto dell'egoismo »). Quella concezione della libertà individuale fa sí che « ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà ».

Una distinzione, questa fatta ora da Marx, che non mira a dissolvere la libertà individuale nella collettività o comunità, ma, all'opposto a fare di questa ultima il fondamento e l'alimento della prima. Essa rimarrà, nel marxismo, a base della differenziazione fra libertà liberale e libertà comunista (se così ci si può esprimere).

La conclusione della prima parte (la più ampia e seriamente elaborata) della *Questione ebraica* è importantissima. Per due ragioni, o meglio sotto due profili: 1) perché essa contiene già, di fatto, una critica della ideologia, della illusione ideologica, la quale è mostrata nelle sue radici socio-politiche, e quindi nella sua inevitabilità; 2) perché colloca la risoluzione dell'antinomia di società civile e Stato politico in un orizzonte, di fatto, rivoluzionario: e di una rivoluzione in senso *sociale* (il concetto della quale sarà definito da Marx alcuni mesi più tardi).

Quanto al primo punto, per ben comprenderlo, è da ricordare che la separazione di società civile e Stato politico è, per Marx, un prodotto storico (anzi un *progresso* della storia: consistente nell'abolizione dei *privilegi*, sul piano politico. Ancorché progresso pagato a caro prezzo). *Storici* sono quindi anche quei caratteri assunti dalla società civile, che lo Stato politico compiuto presuppone. La « illusione ottica », come la chiama Marx in questo testo, cioè la illusione ideologica, consiste nel fatto che quei caratteri *storici* si presentano invece come dati di natura, come *naturali*.

« La *costituzione dello Stato politico* e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti — il cui rapporto è il *diritto*, così come il rapporto degli uomini delle corporazioni e delle arti era il *privilegio* — si adempie *in un medesimo atto*. L'uomo in quanto membro della società civile, l'uomo *non politico*, appare perciò necessariamente come l'uomo naturale. *I droits de l'homme* appaiono come *droits naturels*, dacché *l'attività autocosciente* si concentra nell'*atto politico*. L'uomo *egoistico* è il risultato *passivo* e soltanto *trovato* della società dissolta, oggetto della *certezza immediata*, dunque oggetto *naturale*. La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste parti stesse né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il *fondamento della propria esistenza*, come verso un *presupposto* non altrimenti fondato, perciò, come verso la *sua base naturale*. Infine l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *vero e proprio*, come *l'homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo

nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale*. L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto*. »

Quanto al secondo punto Marx si richiama, preliminarmente, in modo molto suggestivo, a un passo del *Contrat social* di Rousseau in cui si presenta miticamente la figura di colui che « dà le istituzioni a un popolo » come di chi si sente in condizione di cambiare, « per così dire », la natura umana, trasformando ciascun individuo da autonomia totalità in semplice parte di una totalità maggiore: per far ciò deve sottrargli « *ses forces propres* », fornendogliene di estranee di cui potrà far uso solo mediante l'aiuto degli altri. In questa raffigurazione, dice Marx, è descritta esattamente « l'astrazione dell'uomo politico ». Il significato di tale « astrazione » è da vedersi, mi sembra, nel fatto che essa presenta un tipo di alienazione, o estraniamento, che non è più soltanto immaginaria, come nella religione, ma appunto di forze reali (quelle che vengono a costituire i poteri dello Stato). Di qui prende pieno senso la conclusione di Marx: « Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico* (*Gattungswesen*), soltanto quando l'uomo 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*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta ». L'appartenenza al genere, nel senso feuerbachiano del termine, diventa così un compito piuttosto che un dato. Si potrà osservare che anche la *Filosofia dell'avvenire* del Feuerbach — che usciva allora presso lo stesso editore degli *Annali franco-tedeschi* — si presentava come un compito di liberazione umana, sulla base di una accentuazione del significato comunitario della natura di « ente generico » (« L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo »...). Ma il compito liberatorio lì si risolve, ancora una volta, tutto nell'azione illuminatrice del filosofo (della « nuova filosofia », anche se la si vorrebbe *toto genere* diversa dalla « vecchia filosofia »). In Marx la liberazione, o « emancipazione umana », il cui concetto adesso assume un contenuto determinato (in senso sociale), è invece un'azione, virtualmente già rivoluzionaria, di recupero *sociale* (ma a favore, e per opera, di ogni singolo individuo) di forze reali umane estraniato sotto la forma di « forza politica », o potere statale. L'orizzonte ultimo di tale recupero emancipatore non

era piú la realizzazione della democrazia quale forma perfetta di costituzione politica, ma l'abolizione stessa dello Stato in quanto forma di potere separata dalla società. Un obiettivo che rivivrà e rimarrà fondamentale nel marxismo maturo. Nella *Questione ebraica* Marx non si pone neppure il problema per quali vie e con quali strumenti si possa giungere a quella meta. Ma neppure per un istante egli sembra inclinare verso una negazione immediata, anarchica, del momento politico. Egli aveva un troppo vivo e aderente senso del concreto, e della continuità dei processi storici, anche attraverso le rotture rivoluzionarie, per scegliere una via così astratta. Si tratterà quindi di trovare una forza sociale che possa divenire l'agente storico e *politico* di quel radicale mutamento, cioè del riassorbimento della *politica* nella *socialità*.

Germania e rivoluzione; proletariato e filosofia

Quando Marx accetta — nel settembre 1843 — di cooperare col Ruge alla nuova impresa pubblicistica (di cui poi divenne a Parigi il principale organizzatore) egli non aveva un programma politico definito. Rimaneva una grande distanza fra il suo *democratismo puro*, lo sguardo rivolto al movimento per la riforma elettorale in Francia e Inghilterra, e la situazione effettiva della Germania. Egli confessa del resto apertamente questa situazione, che gli sembra importante sottolineare, generalizzandola; e tuttavia anche da uno stato di incertezza cerca di trovare gli elementi per procedere. A proposito della nuova impresa, di cui il Ruge si assumeva di occuparsi « del lato commerciale », ma di cui aveva già elaborato il piano (inviato anche a Feuerbach), egli così gli risponde (è l'ultima lettera del citato *Carteggio del 1843*¹): « Quasi maggiori degli impedimenti esterni sembrano le dif-

¹ Vi è ormai un generale accordo nel riconoscere a questo testo, per quanto concerne il pensiero di Marx, valore di fonte (cfr. per la questione relativa WERNER SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin, 1965, p. 67), anche se il carteggio stesso (fra Marx, Ruge, Feuerbach, e Bakunin) fu sottoposto a revisione letteraria dal Ruge per la sua pubblicazione nella rivista (cfr. in proposito anche la Introduzione del Bravo alla trad. it. degli *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 18), nella quale compare di seguito al « piano » della medesima, assai generico e poco incisivo, scritto dal Ruge. Ma la vera introduzione ad essa è scritta da Marx nell'ultima lettera del carteggio (datata da Kreuznach, nel settembre). Di essa il Rjazanov scrive nella sua Introduzione al primo volume della MEGA (p. LXXVII) che al momento della pubblicazione venne considerevolmente mutata da Marx, all'insaputa di Ruge. Mehring ricorda (*Vita di Marx*, cit., p. 61) che il

ficoltà interne. Infatti, se non quando al "dove", regna però tanto maggior confusione quanto al "verso dove". Ciascuno dovrà confessare a se stesso non soltanto che si è manifestata una anarchia generale tra i riformatori, ma che egli stesso non ha una visione esatta di ciò che si deve fare. Del resto questo è il vantaggio del nuovo indirizzo, per cui non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo». È un argomento sul quale Marx aveva insistito in quei mesi, nelle sue lettere al Ruge; sulla necessità, cioè, di scrutare fino in fondo il « mondo vecchio » per potere produrre quello « nuovo ». Poiché la « critica del sussistente » era un tema addirittura tradizionale dei giovani hegeliani, viene fatto di pensare che Marx temesse, nella crisi in corso, che esso venisse abbandonato per una qualche fuga in avanti di carattere utopistico-dogmatico. E dal seguito della lettera citata (su cui avremo occasione di ritornare) risulta che le posizioni dogmatiche a cui egli, comunque, si riferisce sono quelle delle dottrine socialistiche e comunistiche. È a contrasto con questi antefatti che si deve leggere il secondo scritto marxiano degli *Annali franco-tedeschi*, e cioè la *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, elaborata a Parigi fra la fine del 1843 e il gennaio del 1844. I suoi fondamenti teorici non sono che lo sviluppo e la precisazione di idee che abbiamo già trovato nella *Questione ebraica*. Dalla critica della religione si deve passare alla critica del mondo umano di cui la religione è espressione (« l'uomo è il mondo dell'uomo, Stato, società »). Se la religione è « una coscienza capovolta del mondo », (la celebre espressione della religione « oppio del popolo » si trova in questo contesto; ma esso è troppo noto perché ci fermiamo ad illustrarlo) ciò significa che si tratta di « un mondo capovolto ». Formulazione quest'ultima che in Marx vuol certamente avere un significato preciso: e bisogna pensare a quel nesso mezzo-fine che abbiamo già incontrato e la cui inversione continuerà a costituire in Marx anche nella successiva fase, che si esprime nei manoscritti parigini del '44, detti « economico-filosofici », il contenuto universale della alienazione. L'attenzione critica deve perciò, adesso, venir rivolta al « mondo dell'uomo »: cioè, la « critica della religione » trasformarsi in « critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica ». A queste formulazioni non bisogna dare un valore estensivo: esse significano esattamente, e niente più, di quello che esse significano.

Ruge più tardi « definì questo carteggio una scena drammatica da lui composta » e lo ripubblicò nelle sue opere, ma « significativamente apportandovi notevoli mutilazioni e sopprimendo l'ultima lettera ».

L'ambito della considerazione, cioè, rimane pur sempre quello che abbiamo incontrato fino ad ora: dal punto di vista del marxismo maturo esso è un ambito ancora, soltanto, sovrastrutturale. La « critica della religione — dice Marx (è questo l'inizio del suo discorso) — per la Germania nell'essenziale è compiuta ». Si tratta ora di fare la svolta sopra indicata. (Non è un caso se Feuerbach, in un abbozzo di una lettera a Ruge dell'aprile 1844, mai inviata, che è stato pubblicato dallo Schuffenhauer ¹, si impunterà su quella espressione « nell'essenziale », con l'osservare « sí, ma solo nell'essenziale », e col riserbare a sé il compito, giudicato ancora decisivo, di continuare quella critica: rifiutando cioè di porsi sulla strada indicata da Marx.) La critica della religione rimane, tuttavia, per Marx « il presupposto di ogni critica ». Anche questa tesi ha in lui un significato molto preciso, che non mi sembra, in genere, sufficientemente illuminato dagli interpreti, benché sia lo stesso Marx a fornirlo in modo assai esplicito. Se il riferimento introduttivo del tema « critica della religione » ha una localizzazione storica attuale (la Germania), questa tesi che subito si aggiunge ha invece un generale valore metodico. « L'uomo — dice Marx — il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo [il goethiano *Übermensch*, equiparato a dio] non ha trovato che l'*immagine riflessa* di se stesso, non sarà piú disposto a trovare soltanto l'*immagine apparente* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la vera realtà » (cioè, nel mondo umano, « Stato, società »). In altre parole, la « critica della religione » viene presentata come 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. Il che significa per Marx, in questo momento: a livello giuridico e politico. Se dunque la considerazione è, per ora, soltanto sovrastrutturale, anche in questo caso la sua « criticità » è già costituita in Marx dall'esigenza che prenderà piú tardi il nome di « critica della ideologia ». Questi sono dunque i presupposti teorici dai quali muove Marx. L'oggetto della considerazione è, di nuovo, la Germania. Il problema è quello di definire, rispetto ad essa, una prospettiva di azione politica. Il punto di partenza è la arretratezza storica della Germania: cioè l'arretratezza delle sue strutture statali, e il rapporto di esse con le diverse

¹ L. FEUERBACH, *Briefwechsel*, a cura di W. Schuffenhauer, Leipzig, 1963, p. 380 (cfr. anche W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, cit., pp. 68 e 83. L'ipotesi che si tratti di un abbozzo di una lettera al Ruge, probabilmente mai inviata, è appunto dello Schuffenhauer).

« sfere sociali » (per le quali ormai Marx usa ampiamente il termine di « classi »). Il dramma della Germania, considerato nel quadro del processo storico europeo (cioè, confrontato ai due paesi piú avanzati nello sviluppo borghese, Francia e Inghilterra) non è tanto quello di esser rimasta immobile (il che sarebbe inesatto) quanto di aver partecipato a quel moto solo, paradossalmente, nei suoi momenti di arresto: di aver « condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni ». Anche adesso la nuova, ancora debole, borghesia industriale tedesca (« i nostri cavalieri del cotone », « i nostri eroi del ferro ») arranca per raggiungere posizioni (in sostanza, il protezionismo economico) che le borghesie francese e inglese, crede di poter dire Marx, stanno per abbandonare. Questa osservazione ha per Marx un valore che va molto oltre una previsione a piú o meno breve, o lunga, scadenza. Essa ha in lui un valore teorico, di principio, poiché indicherebbe due livelli differenti, e ormai contrapposti, dell'azione economica che si esprimono nel modo diverso in cui la scienza dell'economia è denominata in Germania (*Nationalökonomie*) e nei paesi occidentali (economia politica). « Il problema — dice Marx — in Francia e in Inghilterra suona: *economia politica o dominio della società sulla ricchezza*; in Germania suona: *economia nazionale o dominio della proprietà privata sulla comunità nazionale*. » È una notazione molto interessante, perché mostra quante illusioni Marx ancora si facesse circa una evoluzione progressiva (« liberazione progressiva ») di quei paesi, in senso sociale. Ciò vale soprattutto per la Francia, dove « la funzione di *emancipatore* passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo, finché perviene infine alla classe [si noti che essa non è identificata] che realizza la libertà sociale non piú sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell'uomo, e tuttavia sono create dalla società umana [è la prima anticipazione, ancora vaga, del materialismo storico], ma piuttosto organizza tutte le condizioni della esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale ». Un processo continuativo dunque, anche se eventualmente drammatico (cioè, con momenti di rivoluzione politica) che ubbidisce a una specie di *regola*; quella per cui classi successive riescono a impersonare gli interessi e i bisogni complessivi della società, isolando il gruppo sociale, la classe, che li nega, e riuscendo a portare avanti (ormai verso la emancipazione totale o « libertà sociale »), in maniera in certo modo organica, il processo storico. In contrasto con questa raffigurazione tipizzata viene posto il problema della Germania: la struttura sociale, e la conseguente struttura politica (questo nesso di

dipendenza è già presente, ma non chiarificato da Marx tematicamente) della Germania (e si intende tutta la Germania e non soltanto la Prussia, anche se quest'ultima rimane il punto di riferimento principale) è tale per cui le diverse « sfere sociali » esercitano una « reciproca, sorda pressione di tutte, le une sulle altre », immobilizzandosi in un « generale inerte disaccordo », che è la base effettiva del potere politico. Ogni classe sociale è spinta da ciò a ribadire le reciproche barriere e a chiudersi in esse, in una generale, mutua e fallimentare ostilità (« ... ciascuna sfera della società civile sperimenta la propria disfatta prima di aver celebrato la propria vittoria, sviluppa le sue proprie barriere prima di aver superato le barriere contrapposte, mette in luce l'angustia del proprio essere, cosicché anche l'occasione di sostenere un parte importante è sempre già passata prima di essere stata presente, ed ogni classe, non appena inizia la lotta contro la classe che sta sopra di essa, resta implicata nella lotta con la classe che sta sotto di essa »). Una situazione che sembra buia e senza speranza: priva di appigli. Marx, per questo aspetto, non fa che approfondire, in senso sociale (cioè, attraverso un embrione di analisi di classe) una visione delle cose che non era soltanto sua: basta leggere all'inizio del *Carteggio del 1843* la pessimistica e sconfortata (ma anche ironica) descrizione della situazione tedesca fornita dal Ruge (lettera a Marx del marzo 1843). Ma la differenza già allora stava nel fatto che Marx respinge il pessimismo che porterebbe all'inattività. « Non dirà che valuto troppo il presente — rispondeva al Ruge (maggio 1843) — e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza. » Qualcosa, in quel momento, che ricorda la posizione di Machiavelli, rispetto all'Italia, alla fine del *Principe*. Marx, si è detto, non aveva allora una prospettiva politica definita. Genericamente (come altri del resto), nella prima lettera del *Carteggio* (marzo 1843) egli aveva fatto risuonare la parola « rivoluzione »: come di un destino fatale a cui la follia reazionaria conduceva il paese. E Ruge a rispondere: « Noi vivremo dunque una rivoluzione politica? noi; i coetanei di questi tedeschi? Amico mio, Lei crede ciò che desidera credere ». La rivoluzione adesso, nel secondo scritto degli « Annali », prende figura e contorni determinati, per la Germania. Non « la rivoluzione parziale, la rivoluzione *soltanto* politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa », ma ciò che adesso Marx denomina « rivoluzione radicale » (e che alcuni mesi più tardi si definirà

in un precisato concetto di « rivoluzione sociale »)¹. Il quadro teorico a cui questa prospettiva viene appoggiata rimane quello dello *umanesimo*, cioè della antropologia filosofica. « Il problema — scrive Marx — è se la Germania possa pervenire ad una prassi à la *hauteur des principes*, cioè a una *rivoluzione* che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli. » In altre parole: guadagnare il tempo perduto, per una via diversa e autonoma (socialmente rivoluzionaria) bruciando le tappe, portandosi all'altezza non del transitorio presente, ma del futuro comune dei popoli piú avanzati. Genericamente considerata non è un'idea originale di Marx; il confronto con Francia e Inghilterra era circolato già largamente nella sinistra hegeliana, e particolarmente in quella sua componente socialistica rappresentata da Hess: l'idea di una cooperazione dei tre paesi, alla testa della civiltà (e contro gli Stati reazionari, capeggiati dallo zar) in vista di una trasformazione sociale — cooperazione, in cui la Francia avrebbe portato la sua esperienza politica, la Inghilterra quella sociale-economica, e la Germania quella filosofica — stava alla base della *Triarchia europea* dello Hess, che dette fama e successo al suo autore nel 1841. È anzi un modello, questo di Hess (e una divisione delle parti) che di lì a qualche mese Marx trasferirà nella dottrina del proletariato rivoluzionario, ravvisandolo in qualche modo già verificato. Esaltando nell'articolo del tedesco-parigino *Vorwärts* rivolto contro Ruge (agosto 1844) l'opera di Weitling *Garantien der Harmonie und Freiheit*, egli scriverà: « Si deve ammettere che il proletariato tedesco è il *teorico* del proletariato europeo, così come il proletariato inglese ne è l'*economista* e il proletariato francese il *politico* ».

Ma, adesso, nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, non abbiamo ancora questa generalizzazione, a livello internazionale, dei compiti rivoluzionari del proletariato. Si stabilisce

¹ Nell'articolo, apparso in due puntate, il 7 e il 10 agosto 1844, *Glosse marginali di critica all'articolo « Il re di Prussia e la riforma sociale »*, firmato: un prussiano, nel bisettimanale *Vorwärts* che si pubblicava a Parigi (cfr. A. CORNU. *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. III: *Marx à Paris*, Paris, 1962, pp. 64 e sgg.). In esso Marx prendeva posizione (anche da un punto di vista teorico) circa la rivolta dei tessitori slesiani, contro un articolo del Ruge apparso nel medesimo giornale. Ma a quella data Marx aveva, quasi certamente, già elaborato la sua teoria del comunismo quale si trova nei manoscritti detti « economico-filosofici » (in italiano l'articolo del *Vorwärts* si legge in *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit.).

solo per la Germania la necessità della via rivoluzionaria nel senso della rottura *radicale* con la situazione esistente: « Nessuna classe della società civile ha il bisogno e la capacità della emancipazione generale, finché non sia a ciò costretta dalla sua *immediata* situazione, dalla necessità *materiale*, dalle sue *stesse catene* ». Ciò non potrà avvenire se non con la « formazione » di una classe nuova, che sia sottratta all'equilibrio del « generale inerte disaccordo » in cui si immobilizzano le diverse « sfere sociali » della Germania. Una classe che non abbia nulla da difendere, nessun privilegio da mantenere all'interno delle proprie « barriere ». Una classe, dice Marx, con « catene radicali »: e che perciò possa esprimere i bisogni « radicali » della società; e divenire così l'agente della « rivoluzione radicale ». La soluzione (rivoluzionaria) della questione tedesca viene perciò legata alla « formazione » di questa classe con « catene radicali » la cui esistenza, dice Marx, in se medesima già rappresenta « la dissoluzione della società in quanto stato particolare ». Tale classe è il proletariato moderno che comincia ad esserci anche in Germania « con l'irrompente movimento *industriale* » e l'iniziata « dissoluzione del ceto medio » (e che Marx tiene a ben distinguere dagli strati poveri tradizionali anche se gradualmente è destinata ad assorbirli). Di lì a poco la insurrezione dei tessitori della Slesia — alla quale egli, in polemica col Ruge, dedicherà i due citati articoli del *Vorwärts* — sembrerà in qualche modo dargli ragione.

Ora, la esistenza del nuovo proletariato industriale (e qui abbiamo il primo passo di Marx verso una teoria generalizzata della rivoluzione proletaria e quindi anche verso il suo « comunismo critico ») è già di per sé, oggettivamente, portatrice del principio di dissoluzione della vecchia società. « Se il proletariato annuncia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo* esso esprime soltanto il *segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo. »

Si tratta, possiamo dire, del principio del comunismo, a cui Marx però si trattiene ancora (e, vedremo, non a caso) dal dare questo nome. « Se il proletariato, — egli aggiunge, infatti — richiede la *negazione della proprietà privata*, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a *suo principio*, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. » (Per la Germania, o la Prussia: « Il re dichiarando il popolo sua proprietà privata, esprime soltanto il fatto che il proprietario privato è re ».)

Il principio del comunismo, almeno nel suo aspetto negativo è dissolutore (negazione della proprietà privata), è quindi visto (implici-

tamente) come connaturato nella *esistenza* di classe del proletariato. (Un rapporto spontaneo e naturale fra comunismo e moderno proletariato era stato adombrato, con formulazione meno *filosofica*, anche dal von Stein, verso la fine della sua celebre opera *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*; 1842.) Il problema diviene allora per Marx quello di come rendere cosciente il proletariato della sua « *essenza* »¹ e quindi del suo compito rivoluzionario. Ma esso viene inizialmente localizzato soltanto nell'ambito della Germania. « Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*, e una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare si compirà la emancipazione dei *tedeschi* in *uomini*. » Per il momento è dunque così circoscritto il contenuto della celebre dottrina, espressa in questo testo (l'abbiamo già ricordata), che « la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse ». Tale contenuto non può essere certo, adesso, il materialismo storico, che Marx non ha ancora scoperto. Quella dottrina, però, rimarrà uno dei cardini del marxismo rivoluzionario, e ad essa Marx ed Engels (è bene ricordarlo) dettero sempre un significato diretto, di conquista diretta cioè delle coscienze proletarie, di cui il partito politico di classe può essere il canale e l'operatore di avanguardia, ma non un depositario sacralizzato e un mediatore teologico, idea ripugnantissima con la loro visione. (Nel *Manifesto del partito comunista*, del 1847, si legge: « Nella pratica i comunisti sono la parte più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi, quella che sempre spinge avanti; dal punto di vista della teoria, essi hanno un vantaggio sulla restante massa del proletariato pel fatto che conoscono le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario ».)

Il contenuto della *teoria*, che deve conquistare le masse, è, per ora, nel 1843-44, ancora la filosofia, il punto di arrivo di essa in Germania, la filosofia fondata su « principio umanistico ». Su questo non vi può essere dubbio. Il punto di congiunzione di filosofia e rivoluzione appare legato all'idea stessa di « rivoluzione radicale ». Abbiamo visto l'insistenza di Marx, in questo testo, sul termine « radicale ». È una insistenza, possiamo dire, non meno *politica* che *filosofica*. La identificazione dei due momenti (rivoluzione e filosofia) è giocata su questo termine.

¹ L'espressione « *essenza del proletariato* » si trova nel secondo articolo di Marx nel *Vorwärts*. « La rivolta slesiana comincia proprio là dove terminano le rivolte degli operai francesi ed inglesi, e cioè con la coscienza di quel che è l'essenza del proletariato » (*Un carteggio del 1843*, ecc., cit. pp. 128-129).

« La teoria — scrive Marx — è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem* non appena diviene radicale. Esser radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. » Può nascere il sospetto, leggendo, di trovarsi di fronte a un gioco verbale, a una manovra di alta suggestione retorica, per dare alla rivoluzione l'apparenza di un fondamento filosofico. Ma il sospetto cade facilmente, la metafora della « radice » essendo sostituibile, e sostituita da Marx, con la dottrina feuerbachiana dell'*uomo ente supremo per l'uomo* (l'antico *homo homini deus*): e il discorso torna ugualmente. « L'unica possibile liberazione *pratica* della Germania — scrive Marx — è la liberazione dal punto di vista di quella teoria che proclama l'uomo la piú alta essenza dell'uomo. » La particolarità del proletariato consiste nella sua nullità sociale, che a sua volta è equiparata a « perdita completa dell'uomo ». Se ne conclude che il proletariato può « guadagnare nuovamente se stesso soltanto attraverso il *completo riacquisto* dell'uomo ». Ciò al dinamismo della sua situazione (o *essenza*) particolare è legato un riscatto universalmente umano. È dunque la situazione *disumanizzata* del proletariato derivante dal suo « isolamento » rispetto all'insieme della società, e non ancora la sua collocazione nel processo produttivo (nonostante i richiami al moderno « movimento industriale ») che ne fa, potenzialmente, la classe rivoluzionaria, portatrice della « emancipazione umana. » (Nel marxismo maturo, abbandonati i fondamenti antropologici, quel riscatto universalmente umano sopravviverà nella prospettiva della società senza classi.)

Massima vicinanza dunque, ma anche massima lontananza rispetto a Feuerbach. La sua filosofia è assunta sí come fondamento per la rivoluzione (e poi — fino al 1845 — per il socialismo e il comunismo), ma la funzione liberatrice o emancipatrice di essa non consiste piú nello illuminare gli uomini sulla loro vera natura di enti comunitari (io-tu; amore ecc.) attraverso la « negazione della religione » (salvo a ricostruirne i valori su un piano immanente e antropologico) e la denuncia del *teologismo* della filosofia speculativa, come continuerà a fare Feuerbach, bensí consiste per Marx nell'identificare l'orizzonte totale e il fondamento universale (« emancipazione umana ») del compito *pratico*, rivoluzionario, assegnato alla classe la piú schiava, alla classe con « catene radicali », il proletariato. La filosofia diventa cosí qualcosa che deve essere realizzato (e anche superato) *praticamente* (ciò significa: nella società), secondo una aspirazione che aveva inquieto

tato e caratterizzato fin dalle origini, assai largamente, la tendenza giovane-hegeliana.

Il presupposto teorico della rottura con Bauer è, ormai, già tutto presente nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*. Prima ancora che Bauer scatenasse fino alle estreme conseguenze la sua offensiva contro la « massa » e l'inerzia fatalmente attribuibile (che era poi, anch'essa, una particolare reincarnazione; della *battaglia della « autocoscienza »* contro la « sostanza») Marx scriveva, scegliendo la opposta strada: « Le rivoluzioni hanno bisogno di un elemento *passivo*, di un fondamento *materiale*. Sempre una teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui ne realizza i bisogni ». E concludeva così questa considerazione: « I bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici? Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero ». Potrà sembrare una conclusione ancora vaga, a parte la suggestività della contrapposizione: una conclusione sospesa, per così dire, fra idealismo e materialismo. In verità però essa racchiudeva l'inizio di un atteggiamento intellettuale nuovo che verrà subito precisandosi nella pratica. Esso dà il primo frutto concreto quando si tratterà di prendere posizione a proposito della insurrezione slesiana. « L'unico compito di una mente pensante e amante della verità — scrive Marx sul *Vorwärts*, contro il Ruge — di fronte a una prima esplorazione della rivolta degli operai slesiani, non consisteva nel sostenere il ruolo di *pedago* di questo avvenimento, bensì piuttosto nello studiarne il *peculiare* carattere. » È un atteggiamento mentale che rompe con tipiche inclinazioni dell'intellettuale che viene interessandosi all'accadere politico: innalzato a livello di metodo esso condurrà diritto al *Manifesto del partito comunista*. (« Le posizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto sopra idee, sopra principi che siano stati inventati o scoperti da questo o quel rinnovatore del mondo. Esse sono soltanto espressioni generali dei rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi ».)

Passaggio critico a un nuovo comunismo

Per questa decisa impronta rivoluzionaria, che investe e trasforma tutta la precedente tematica (e non solo la *filosofia*, ma anche la *critica*) si comprende come di questo scritto di Marx sia stato detto (Togliatti)

che esso « è all'altezza del *Manifesto* del 1848 »¹. Ed effettivamente esso ha l'andamento e la vibrazione, in molte sue parti, del manifesto politico-rivoluzionario. Ma quanto al contenuto è importante coglierne gli esatti caratteri e limiti. In generale, questo scritto di Marx viene considerato come l'attestazione del suo passaggio al comunismo. Effettivamente nello scorcio del 1843 egli da qualcuno veniva già considerato comunista. Per esempio, in un articolo di Engels pubblicato il 18 novembre 1843 nello owerista *The New Moral World* (di cui era collaboratore) « il dottor Marx » viene annoverato fra i giovani-hegeliani passati al comunismo (ma fra essi è messo anche « il dottor Ruge »: il che rende assai poco probante la testimonianza), sulla scia del « dottor Hess » « che è stato in realtà — dice Engels — il primo comunista nel partito giovane-hegeliano ».

Il fatto è però che nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* non vi è nessuna aperta dichiarazione di comunismo. Né va trascurata la pubblicazione nella rivista del *Carteggio del 1843* nell'ultima lettera del quale (la più importante) Marx fa precise riserve critiche intorno al socialismo e più ancora al comunismo, che vedremo fra poco. Non si tratta qui di stabilire una cronologia erudita, ma di qualcosa di assai più importante: del modo, dei gradi e delle precedenze attraverso cui si produce lo svolgimento politico-teorico di Marx. I quali sono tutt'altro che indifferenti rispetto ai contenuti che tale svolgimento viene assumendo. Nello scritto di Marx che abbiamo esaminato viene esaltato, per ora, il momento rivoluzionario (in senso « radicale » e « totale », e non soltanto « politico » e « parziale »), per la Germania, e si fa leva a questo scopo sulla nuova classe in formazione, il proletariato industriale. Questa è la sua posizione pubblica, fra la fine del 1843 e il principio del 1844. Tale posizione è molto rilevante sotto diversi punti di vista. Prima di tutto bisogna rendersi conto che ciò rappresentava qualcosa di più e di meno, nello stesso tempo, che dichiararsi comunista. Dirsi « comunista », anche in senso specifico (cioè fautore dell'abolizione della proprietà privata e della instaurazione della « proprietà collettiva »), e non soltanto in senso generico, estensivo e più o meno metaforico (come farà a un certo momento perfino il Feuerbach), non significava affatto, allora, necessariamente, dichiararsi « rivoluzionario ».

Lo stesso Hess, su questo punto, non sembra avesse, fino a quel momento, idee molto chiare particolarmente per la Germania. D'altra

¹ P. TOGLIATTI, *Da Hegel al marxismo*, in *Rinascita*, giugno 1954.

parte dirsi comunista non significa neppure, necessariamente, puntare sul proletariato. In Francia la corrente rivoluzionariamente piú avanzata quella del Blanqui, che si riallacciava alla tradizione babouvista e buonarroiana, e decisamente portava in primo piano la lotta delle classi, contrapponendo rivoluzione sociale a rivoluzione semplicemente politica, tendeva a dare alla nozione di « proletariato » una estensione cosí vasta da farla allora coincidere con quella di « popolo » e di « masse » in generale. Quanto ai tedeschi, per il Weitling, nel momento culminante della sua azione, che corrisponde alle *Garantien der Harmonie und Freiheit* (fine del 1842), molto giustamente già il Mehring osservava ¹ che la sua nozione di classe operaia, correlativa alle sue esperienze continentali, piú che riferita al proletariato moderno della grande industria era esemplata sulle caratteristiche e le tendenze di un « artigiano proletarizzato ». (Onde le sue delusioni — si può aggiungere — quando andrà in Inghilterra.) E si tratta, con Blanqui, e Weitling dei due esempi in questo momento forse piú caratterizzanti per la questione che cerchiamo di precisare. Quanto, poi, rimanesse incerto e oscillante per lo Hess, cioè mal definito, il nesso fra comunismo (o socialismo) e proletariato, anche dopo la esperienza degli *Annali franco-tedeschi*, lo si vede dal suo scritto *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, del maggio 1844 ². La peculiarità della posizione di Marx emerge da una serie di elementi differenziali. Il proletariato di cui egli parla è esemplato sul modello del moderno proletariato industriale quale era stato descritto, per esempio, dallo Engels nelle sue *Lettere dall'Inghilterra*, pubblicate fra il dicembre 1842 e il giugno 1843, prima nella *Rheinische Zeitung* e poi nello *Schweizerischen Republikaner* del Fröbel. Engels era un « neofita del comunismo », per usare la parola di Hess, che si vantava della sua conversione ³. Una rivoluzione sociale, mossa dal

¹ Nella sua Introduzione a una riedizione delle *Garantien*, ecc. (citato da A. CORNU, *Marx ed Engels dal liberalismo al comunismo*, Milano 1962, p. 480, in nota).

² Apparve nei *Neue Anekdoten*. Oggi in MOSES HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., pp. 284 e sgg.

³ « ...L'anno scorso quando stavo per partire per Parigi, egli passò da Colonia venendo da Berlino, parlammo delle questioni del giorno e lui, che è un rivoluzionario dell'Anno I, mi lasciò da entusiastico neofita del comunismo. Cosí io catturo le mie prede. » (Da una lettera di Hess allo Auerbach del 19 giugno 1843, citata dal Cornu, *op. cit.*, p. 498. Si tratta del viaggio di Engels a Colonia per fissare la sua collaborazione alla *Rheinische Zeitung* dall'Inghilterra, dove si accingeva ad andare. Com'è noto il suo primo incontro con Marx, in quella occasione, fu invece assai infelice.)

proletariato, essi allora l'attendevano, semmai, dall'Inghilterra. Engels, viceversa, in un brillante e ottimistico articolo (*Federico Guglielmo IV, re di Prussia*) scritto nell'autunno del 1842 (ma apparso l'anno seguente) prevedeva per la Prussia una prossima rivoluzione in senso borghese-costituzionale. Ciò che appunto Marx escludeva ormai dalle possibilità. Un anno piú tardi, nel citato articolo del *The New Moral World* (contemporaneo quindi, praticamente, alla redazione della marxiana *Introduzione*) Engels annunciava, non meno ottimisticamente, un grande sviluppo del comunismo in Germania. In questo articolo Engels descrive il comunismo di Weitling e il « comunismo filosofico », trattando — osserva il Rjazanov ¹ — « i due movimenti in modo completamente separato, senza accennare neppure con una parola alla possibilità e necessità di una loro fusione ». Del comunismo di Weitling (di cui si accenna che, proprio come gli « icariani » in Francia, assimila cristianesimo e comunismo: ed è questa, naturalmente, una annotazione che vuol marcarne la inferiorità teoretica) si dice che « essendo un partito popolare, unirà indubbiamente prestissimo tutte le classi popolari ». Ma l'attenzione e considerazione di Engels va al « partito filosofico », a cui egli stesso afferma di appartenere. Per esso il comunismo è presentato come la necessaria, logica, ineluttabile conclusione a cui conduce tutto il movimento filosofico tedesco, del quale viene dato un rapido schizzo, a partire da Kant, attraverso Fichte, Schelling, Strauss ecc., facendolo culminare nel « repubblicanesimo » e nello « ateismo » del 1842. Anche se i « leaders del partito » Bauer, Feuerbach e Ruge ancora alla fine dell'anno precedente (appunto il '42) « non erano preparati a questo passo decisivo ». Ma il rapido trionfo delle idee comuniste è ormai imminente per la stessa natura insieme filosofica e « disinteressata » dei tedeschi. « Apparirà assai singolare agli inglesi — scrive Engels — che un partito che mira alla distruzione della proprietà privata, sia costituito principalmente da coloro che possiedono qualcosa; eppure questo è il caso in Germania. » Ed aggiunge: « Noi possiamo reclutare i nostri ranghi solamente in quelle classi che hanno fruito di una educazione sufficientemente buona; cioè dalle Università e dalla classe commerciale; sia nell'una che nell'altra non abbiamo incontrato finora difficoltà considerevoli ». (Piú tardi, Engels, criticandosi, parlerà della sua « boria filosofica » di quel tempo, presto destinata a cadere al contatto di veri rivoluzionari e « veri uomini ».) È quasi stupefacente il contra-

¹ Nella sua *Introduzione* (p. LXXVI) al secondo volume della I sezione della MEGA, contenente gli scritti giovanili di Engels.

sto diametrale con la linea che Marx veniva ricercando: quella dell'incontro fra teoria (filosofia) e proletariato. Ma forse il punto in cui la peculiarità della posizione marxiana appare in tutta la sua arditezza è nell'aver spostato l'asse della rivoluzione sociale-proletaria dalla Francia e dall'Inghilterra alla Germania, e ciò proprio in base alla arretratezza delle sue condizioni sociali e politiche complessive, in cui lo stesso proletariato industriale moderno è riconosciuto come una classe soltanto all'inizio della sua « formazione ». È indubbiamente una forma di estremismo radicale (viene giudicato impossibile, per la Germania, il movimento di ogni altra classe), e tuttavia questo spostamento di asse ha una rilevanza enorme, per la carica storica che contiene. La Germania manterrà questa collocazione nel pensiero rivoluzionario di Marx e poi di Engels, quando essi avranno conquistato il loro « comunismo critico » e la concezione materialistica della storia. Si sarà inserita, allora, come gradino intermedio (da superarsi, però, rapidamente), la rivoluzione borghese. « Sulla Germania — si legge nelle ultime righe del *Manifesto* — i comunisti rivolgono specialmente la loro attenzione, perché la Germania è alla vigilia della rivoluzione borghese, e perché essa compie tale rivoluzione in condizioni di civiltà generale europea più progredite e con un proletariato molto più sviluppato che non avessero l'Inghilterra nel secolo XVII e la Francia nel XVIII; per cui la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio di una rivoluzione proletaria. » È la tesi che, a sua volta, verrà circa mezzo secolo più tardi adattata da Lenin al processo rivoluzionario in Russia.

È importante, dunque, cogliere anche questa fase del pensiero di Marx, espressa dalla *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, nei suoi caratteri determinati. Essa non rappresenta ancora il passaggio di Marx al comunismo, ma ne è l'antecedente immediato. Marx infatti, schierandosi dalla parte del nascente proletariato tedesco e affidandogli, per così dire, un compito radicalmente rivoluzionario, riconosce abbiamo visto, nel moderno proletariato industriale in quanto « classe », cioè nella sua collocazione nella società (se non nei « rapporti di produzione », nozione ancora ignorata) un contrasto oggettivo e inconciliabile con il regime della proprietà privata: quella proprietà privata (e quella « essenza privata ») intorno a cui egli si era travagliato a lungo, nello svolgimento della sua problematica di società civile e Stato. Ma anche: quella proprietà privata che il comunismo, nelle sue varie incarnazioni, negava; opponendole la proprietà collettiva. A questo punto Marx *deve* affrontare necessariamente la questione

del comunismo. Ciò avviene indubbiamente sotto lo stimolo di problemi e interessi di raggio molto ampio che adesso vengono convergendo verso questo fuoco, fra cui non è da trascurare il confronto con le idee di Proudhon. L'incontro di Marx con l'economia politica avviene in questa cornice, e sotto questa spinta, ed è molto probabile che il « geniale schizzo » (come Marx lo chiamerà più tardi) costituito dai *Lineamenti di una critica dell'economia politica* di Engels, pubblicato negli *Annali franco-tedeschi*, abbia avuto per lui una funzione fortemente acceleratrice nel far maturare l'esigenza di affrontare direttamente e scopertamente le questioni dell'economia: categorie e sistemi. Ma la direzione del processo è segnata e dominata dal problema del comunismo. Ritengo perciò importante rendersi conto dei diversi ed eterogenei elementi che sono entrati in fusione in tale processo (buona parte dei quali sono quelli che abbiamo fin qui veduti) e del modo in cui essa si produce. Il passaggio di Marx al comunismo non ha infatti il carattere di una « conversione » (come fu, inizialmente, per lo Engels) ma è, appunto, un processo di elaborazione teorica, che ha come suoi antecedenti un momento liberale e un momento puro-democratico, fino al radicalismo rivoluzionario-proletario, che abbiamo ora visto, ma non mai un momento di adesione a una delle dottrine o tendenze comuniste (o socialiste) esistenti. Esso avviene, anzi, attraverso una specifica linea di resistenza critica verso di esse, che credo sia importante illuminare, almeno di scorcio, non tanto (in questo caso) come elemento di confronto, ma perché è una componente essenziale di quel processo, e del suo punto di arrivo. Ci contenteremo qui (tralasciando per brevità l'atteggiamento espresso da Marx verso il comunismo nella *Rheinische Zeitung*) di cogliere tale posizione di resistenza critica al comunismo (e al socialismo) nel punto in cui è divenuta anch'essa immediato antecedente del passaggio di Marx al suo nuovo comunismo. Essa è registrata in un brano molto significativo dell'ultima lettera (Marx a Ruge; Kreuznach, settembre) del *Carteggio del 1843*. Si tratta del programma della nuova rivista, gli *Annali franco-tedeschi*: che dovrà essere caratterizzato secondo Marx (e abbiamo già visto perché) dalla « 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 — aggiunge subito dopo Marx — 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 dinanzi a sé dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon ecc. 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* [*Wirklichkeit*], della vera essenza umana... » Il comunismo è sí definito una « astrazione dogmatica », ma l'atteggiamento che viene assunto è quello di « venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a se stessi i loro principi ». Al comunismo si fa però una accusa molto grave (anche se non chiarita per ora): quella di essere inficiato dal suo opposto, la « essenza privata ». (Il chiarimento lo si troverà nella sezione che è stata intitolata *Proprietà privata e comunismo* dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: nella critica di quello che lí viene chiamato « comunismo rozzo »). Si arriva a sostenere che, a causa di tale contaminazione, « soppressione della proprietà privata e comunismo non coincidono »; e vedremo fra poco il senso che è da attribuire a questa affermazione. A riprova della quale si fa appello alla nascita, di fronte al comunismo, di « dottrine socialiste », esemplificate in « Fourier, Proudhon ecc. ». È da notare che così viene data una precedenza storica al comunismo. Non credo si tratti di una manipolazione di comodo, agli effetti del giro del discorso, ma piuttosto, effettivamente, di un riconoscimento *storico*. Nel che non vi è nulla di particolarmente originale. Anche nello Stein, del resto, se si fa attenzione, esiste *di fatto* questa precedenza: la prima fase del comunismo francese essendo collocata da lui, come era correntemente accettato, nel babouvismo (Babeuf, Darthé, Buonarroti). Vero è che secondo l'ordine *sistematico* (definizioni di *essenza*, concettuali, ecc.) che lo Stein ha cercato di costruire, in cui il socialismo precede, di questo ultimo si indicano i presupposti nel XVIII secolo, specialmente in Diderot e in Helvétius (per non dire dei richiami a tutte le dottrine utopistiche, a partire da Platone); ma si tratta di una *preistoria* del principio di *egualità*, e non della *storia* del socialismo. Ora, nel testo di Marx, questa precedenza storica del comunismo ha interesse non tanto di per sé, ma perché essa è posta in relazione inversa all'ordine sistematico, che costituisce l'aspetto piú

importante del suo discorso. Il comunismo è infatti presentato come « una realizzazione particolare, unilaterale, del principio socialista ». E questo a sua volta come un'aspetto particolare e parziale del principio umanistico. Si tratta dunque di una sistemazione, potremmo dire, per *iscatolamento*. Essa è molto diversa da quella dello Stein, in cui abbiamo una serializzazione, ove il comunismo (comunità dei beni) è indicato come la conseguenza logica estrema (che si è presentata nel terreno *pratico*, mentre il socialismo si sarebbe presentato su quello *scientifico*) di un medesimo principio: il principio di eguaglianza. Conseguenza che però contraddice al punto di partenza, il quale veniva ravvisato nell'affermazione della personalità individuale: questa verrebbe invece annullata con il comunismo. Ma, per quanto diversa, la posizione sistemata di Marx in un punto è molto simile, in questo momento, a quella dello Stein (d'altra parte, essa stessa, sotto questo riguardo non originale), e cioè nel tenere nettamente separati comunismo e socialismo. « Ho in mente non un qualsiasi e immaginario comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Cabet, Dézamy, Weitling, ecc. ». Mi sembra che sia qui da individuare una indiretta polemica con lo Hess, che nella sua critica dello Stein ¹, non accettava quel modo di separazione e faceva, per esempio, dello stesso Proudhon un comunista. Anche se Marx, nel testo che ora consideriamo, non sfiora neppure il punto principale del dissenso, quello per il quale lo Stein collegava il *pratico* comunismo coi bisogni materiali (e il « materialismo ») del proletariato; e socialismo e comunismo coi problemi posti nel mondo del lavoro e nella società dal predominio del capitale (nel che il reazionario von Stein si teneva molto più al concreto che non il riformatore o rivoluzionario Hess).

Questi rapidi richiami ci permettono di valutare più esattamente la posizione di Marx che stiamo considerando. Il comunismo è dunque per lui una realizzazione unilaterale del principio socialista: e, quel che è peggio, essa è contaminata dal suo opposto, la « essenza privata ». Dicendo questo Marx sembra quindi accettare, quale rappresentazione fondata, quella « figura più rozza » [*robeste Gestalt*] del comunismo che Hess rimproverava allo Stein di avere esteso dal babouvismo a tutto il susseguente comunismo. A ciò Marx aggiunge la qualificazione peggiorativa che si è detto: la taccia della contaminazione col principio della « essenza privata ». Insisto su questo punto perché credo sia qui

¹ Nell'articolo *Sozialismus und Communismus* pubblicato negli *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* dello Herwegh (1843). (Ora in M. HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., pp. 197 e sgg.)

da vedere il filo conduttore che porta alla critica del « comunismo rozzo », e alla differenziazione da esso, nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici* del '44. Il cui centro essenziale si troverà nell'affermazione: « Questo comunismo, in quanto nega la *personalità* dell'uomo ovunque [e questa era proprio la conclusione del von Stein], è soltanto l'espressione conseguente della proprietà privata, ch'è tale negazione ». Troviamo, cioè, qui nel *Carteggio del '43* (e poi esplicitato nei *Manoscritti economico-filosofici*) uno dei nuclei che certamente hanno condotto Marx al suo comunismo.

Ma non è l'unico. Anche il piú ampio « principio socialista » è presentato da Marx nella lettera del Settembre 1843, si è visto, come parziale, rispetto al « principio *umanistico* », in quanto concerne soltanto « uno degli aspetti »: quello della « realtà della vera essenza umana ». Ora, il significato di tale limitazione è fornito da Marx immediatamente dopo, attraverso la presentazione dei suoi propositi programmatici: « Noi dobbiamo occuparci altrettanto dell'altro aspetto, dell'esistenza teorica dell'uomo, dunque far oggetto della nostra critica la religione, la scienza, ecc. ». (E subito di seguito — mettendo in rilievo ciò che interessa in quel momento ai tedeschi — si aggiunge la *politica*.) Sarebbe del tutto errato vedere in questa esigenza, insieme contrapposta e integrativa, rispetto al principio del socialismo — e che sola, dunque, ci fornirebbe la integralità del principio umanistico, nelle sue applicazioni, come adesso lo concepisce Marx — la presenza, in qualche modo eclettizzante, di una istanza idealistica. Ci si muove in una direzione affatto opposta: nella richiesta di una considerazione *totale*, ma articolata e critica, che riconosce un uomo « teorico », edificato sull'uomo « reale ». Questo uomo « teorico », evidentemente, non è che il futuro uomo *ideologico*: l'uomo, cioè che deve esser considerato anche a livello delle sovrastrutture, o « regioni ideologiche » (come le chiamerà il vecchio Engels). *In nuce*, dunque, e nella forma di precisata esigenza, il Marx della lettera conclusiva del *Carteggio* è piú avanti, teoreticamente, di quanto egli realizzi nel posteriore scritto della sua prima manifestazione apertamente rivoluzionaria, l'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*; la quale si svolge tutta su un terreno, abbiamo visto, « sovrastrutturale ».

Uno dei punti fondamentali della resistenza da parte di Marx al comunismo e socialismo « esistenti » (in sede di teoria, naturalmente) è costituito, dunque, dalla istanza (*ante litteram*) della critica della ideologia. Questa istanza l'abbiamo veduta insorgere in piú momenti. Ora essa si localizza e raccoglie nella implicita postulazione di un

rapporto da determinarsi: il rapporto dell'uomo « teoretico » con la « realtà » dell'uomo stesso. Si tratta di un antecedente di grande rilievo per il modo in cui Marx riuscirà ad elaborare il suo comunismo. Tale istanza però si presenta di fatto (se non in linea di principio) inizialmente in forma tale (nel *Carteggio del 1843*) da consentire a Marx di isolarsi ancora, per un certo tempo, in una problematica soltanto « sovrastrutturale » (sociale-politica), nella *Questione ebraica* e nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*; evadendo, per così dire, da quello che diverrà poi, e rimarrà sempre, nel marxismo, il nodo principale di tutti i problemi: il nesso economia-politica. Per la prima volta tale nesso si impone, invece, e in maniera inevitabile, al punto di arrivo di quello stesso processo di pensiero politico: la teoria rivoluzionaria del proletariato. Il compito che Marx proponeva nell'ultima lettera del *Carteggio del 1843* è, ormai, invertito: nella « realtà » dell'uomo, e non preferitamente nell'uomo « teoretico », urge adesso scrutare, per venire a capo della questione del comunismo. Nella fattispecie si tratta di vedere che cosa è la « proprietà privata » sul terreno stesso in cui scientificamente è possibile compiere l'indagine. Così avviene l'incontro critico con l'economia politica. È una falsa (del tutto professorale e accademica) interpretazione considerarlo primariamente un incontro fra filosofia e economia: in verità esso è stato, in Marx, un incontro fra *politica* (teoria rivoluzionaria, nel suo momento iniziale) ed economia. Dominato, come si è visto, dal problema del comunismo.

L'incontro di politica e economia. Il fondamento antropologico del comunismo

Se si leggono in questa prospettiva, i *Manoscritti del 1844* vengono liberati, ritengo, da molte difficoltà interpretative nelle quali la discussione intorno ad essi si trova tuttora impigliata. Questo non significa affatto elidere (sarebbe assurdo) la componente « filosofica », che rimane fondamentale (e vedremo subito perché), ma significa guadagnare un punto di vista (in tutto corrispondente allo svolgimento di Marx) che consente di distinguere assai nettamente l'autonomia della problematica in atto, nella sua interna coerenza, dai settori di essa che contengono gli elementi dinamici del proprio superamento, o che addirittura saranno trasferiti nel materialismo storico e nella matura critica della economia politica.

Un punto è importante mettere subito in rilievo, perché ad esso

è strettamente legata la proposta interpretativa che qui sarà possibile solo delineare. Marx si colloca effettivamente dall'angolo visuale di una antropologia filosofica (in quel momento non poteva far altrimenti), ma i problemi dell'economia, per quanto immatura sia ancora la loro elaborazione, vengono (quanto al metodo applicato) messi non immediatamente a confronto con essa, come aveva ancora fatto Engels nei *Lineamenti della critica della economia politica* (derivandone uno scoperto giudizio di carattere morale, o moralistico), bensì interrogati o analizzati secondo se stessi, e soltanto i risultati e le contraddizioni che ne derivano sono illuminati e interpretati sul piano della antropologia filosofica (in vista di una nuova concezione del comunismo). Ciò non appare subito in piena evidenza perché i riflessi di quella antropologia si trovano quasi dappertutto, nelle pagine di questo grande abbozzo marxiano, ma risulta chiaramente quando si riesca a ricostruire la linea principale che sorregge la ricerca in corso. Ora, questa particolare situazione è resa possibile perché tra antropologia filosofica e problematica dell'economia è introdotto un elemento di mediazione che rimane il punto di riferimento centrale: è il concetto di lavoro umano. L'energia del discorso di Marx sta nell'adottare questo « presupposto » *forte* della economia politica (nella quale la parte di maggior rilievo spetta ancora allo Smith, proprio per il peso assegnato a questo punto di partenza) — il che non aveva fatto Engels nel suo antecedente scritto — mostrando come esso rimanga isolato e senza sviluppo nel contesto tradizionale della Economia politica stessa, e portandolo a contrasto col suo presupposto *debole*, cioè con la nozione di proprietà privata in quanto non indagata nella sua « genesi », e quindi non spiegata *concettualmente*. (Con la conseguenza che nell'Economia politica le categorie economiche sono solo descritte — positivamente, potremmo dire — e giustaposte fra loro: non articolate sistematicamente.) Questa istanza *genetica* non è marginale, ma centrale, nel discorso di Marx. È anche, tuttavia, il punto più difficile da interpretare, perché certamente quello in cui Marx è meno in chiaro con se stesso: ma è anche il punto che rivela il più intenso dinamismo della sua ricerca; ed è gravido di sviluppi che vanno del tutto al di là della antropologia filosofica. Se si isola da questa istanza genetica la descrizione del lavoro alienato, non ci resta più che un pezzo di alta suggestione moralistica. Ma ben altro era l'intento di Marx: si trattava per lui di vedere cosa vi è *dietro* la « proprietà privata », quale attività la rende possibile e la mantiene in essere, non in un qualsiasi tempo e luogo, ma nella sua forma presente e più avanzata

(cioè nel sistema capitalistico). Il che poi, con l'introduzione di condizioni differenziali, diventa anche la chiave per l'interpretazione del passato, cioè delle sue diverse forme fenomeniche nella storia: quello che Marx chiama « il movimento della proprietà privata ». Troviamo, cioè, anche se soltanto *in nuce*, un impianto concettuale che reggerà poi la successiva « critica dell'economia politica », *Capitale* compreso. Il *genetico* di cui è posto il problema, contro il descrittivismo positivistico degli economisti — che li trattiene al servizio dello « interesse del capitalista » — è, *di fatto*, già nei *Manoscritti* un genetico-sistematico e strutturale, e non storico. Esso non chiude, bensì apre, in questo settore determinato, il problema della storia. Se il rapporto di proprietà, nelle sue forme moderne e sviluppate (capitalistiche), se la proprietà privata, rivela di essere la « espressione materiale riassuntiva del lavoro alienato », come si esprime Marx, cioè di essere fondato in senso genetico-sistematico sulla autoalienazione del lavoro, si apre appunto la domanda, (che non a caso appare verso la fine dell'analisi): « Come l'uomo giunga a questo, a *alienarsi* dal suo *lavoro*, a estraniarsi da esso? ». Che è presentata anche in forma diretta, così: « Come questa alienazione è fondata sull'essenza dello sviluppo umano? ». Questa domanda non trova, né poteva trovare, in verità, risposta nei *Manoscritti* del '44: essa porta al di là del confine segnato nell'antropologia filosofica. Una volta caduta la parola « essenza » essa comincia a trovare risposta solo nella *Ideologia tedesca*, cioè sul terreno ormai guadagnato del materialismo storico.

Al fondo del discorso di Marx, è quasi superfluo ricordarlo (poiché ciò rimarrà una costante), sta la concezione del lavoro umano (e conseguentemente della « produzione ») come *appropriazione*, da parte dell'uomo, della natura, attraverso la esteriorizzazione e oggettivazione di sue capacità, sotto la spinta e lo svilupparsi dei bisogni: concezione in cui già Hegel aveva recepito e elaborato i motivi più generali (filosofico-antropologici, potremmo dire) provenienti dalla nuova scienza della economia. Ma l'analisi del lavoro alienato è come un cuneo che consente a Marx di scindere *appropriazione* (della natura) e *proprietà* (sulla cosa, sul prodotto): e cioè di rompere, a partire dallo stesso presupposto dell'economia politica, con ogni giustificazionismo « filosofico » (ideologico) della proprietà nelle sue forme esistenti e storiche (e nelle sue conseguenze per l'uomo), che venisse fondato, come già aveva iniziato a fare il Locke, e come appunto accadeva in Hegel, sul lavoro in quanto appropriazione-oggettivazione, e sul riconoscimento di esso al centro di ogni prassi umana. La fondamentale critica della identifica-

zione hegeliana di oggettivazione e alienazione, che si trova successivamente nelle pagine dei *Manoscritti*, ha questa radice specifica, e si annullerebbe separandola da essa.

Ora, Marx descrive la alienazione del lavoro attraverso tre principali aspetti (o « lati », come egli dice, con una terminologia hegeliana che non abbandonerà) i quali costituiscono tre momenti di successivo approfondimento. Ma in realtà vi è una grande differenza nel nesso reciproco che si stabilisce fra di loro, anche se Marx, tutto immerso nell'aura del suo antropologismo, non la sottolinea affatto. Solo fra i primi due esiste un nesso interno di necessità analitica. « Come potrebbe l'operaio — si chiede Marx — trovarsi come un estraneo di fronte al prodotto della sua attività, se egli non si è estraniato da se stesso nell'atto della produzione stessa? » L'alienazione dell'operaio rispetto agli « oggetti di sua produzione » è un fatto a livello fenomenico che « la economia politica occulta » solo perché « non considera l'immediato rapporto fra l'operaio (il lavoro) e la produzione ». Nel mondo moderno è non meno evidente la alienazione dell'attività di lavoro in quanto si esprime fenomenicamente non solo come « lavoro costringitivo », lavoro-sacrificio, ma anche come lavoro-merce in cui l'operaio è separato dagli stessi mezzi e strumenti di produzione. Marx non si ferma alla successiva descrizione dei due momenti, ma riconosce, appunto, un rapporto di dipendenza necessaria (in un quadro, dunque, embrionalmente sistematico) del primo dal secondo. Ora, il secondo momento contiene una contraddizione interna (che del resto l'economia politica a suo modo registra, verrà mostrando Marx) ed è la contraddizione fra i caratteri propriamente umani (cioè, non-animali) del lavoro, come appropriazione della natura consapevole e auto-determinantesi [*selbsttätig*], e l'asservimento di essa che ne fa una attività dominata e costretta (producendo una scissione fra operaio e *uomo*, nell'operaio stesso). In certo modo, potremmo dire, questo è tutto: nel senso che si tratta di una problematica già autosufficiente, anche se iniziale. Bisognerà trovare le origini storiche della autoalienazione del lavoro (al di là del sistema capitalistico), il che Marx comincerà di fatto a eseguire nella *Ideologia tedesca*, attraverso la problematica della divisione del lavoro e del suo nesso con l'apparire di classi sociali antagonistiche. Il che a sua volta implicherà la nuova nozione di « rapporti di produzione » e il riconoscimento della collocazione del lavoro nel processo produttivo indagato nel suo movimento e nel suo insieme articolato (« modo di produzione »). Passaggio, o salto, decisivo indubbiamente, che comporterà, fra l'altro, la determinante adozione della teoria del lavoro-valore, adesso ancora

non accettata, anzi propriamente neppure compresa da Marx e da Engels. Ma nessuna acrobazia interpretativa può nascondere il fatto che la alienazione del lavoro, nei termini in cui l'abbiamo sommariamente riferita (corrispondenti ai primi due « lati »), si trasferirà integralmente e continuerà a vivere nella nuova problematica (il dominio del capitale o « lavoro morto » sul « lavoro vivo »), legata necessariamente a quel concetto del lavoro umano nella sua *specificità* — che lo distingue dal lavoro di qualsiasi società animale — a cui Marx rimarrà fedele; chiarendolo definitivamente nel *Capitale*. Le numerose prove filologiche di tale permanenza, o trasferimento, hanno validità solo in quanto interpretabili entro l'accennato impianto teoretico (altrimenti potrebbero essere meri residui).

Tutt'altro discorso invece va fatto per la « terza caratteristica » (o terzo « lato ») del lavoro alienato, che Marx descrive nei *Manoscritti*. Esso non esprime un legame di necessità interna, analitica, come quello che collegava i primi due, ma è piuttosto un commento socio-antropologico di essi. Marx proietta, per così dire, sullo schermo della nozione feuerbachiana di « genere » (*Gattung*) le sue precedenti conclusioni. Si tratta, cioè, di un mutamento di piano nel modo di considerazione. Il Mandel, in una sua recentissima opera ¹, ha percepito questo mutamento, considerandolo una « interruzione brusca » e una « biforcazione » rispetto alla precedente linea di indagine, e come l'inserirsi di un elemento contraddittorio (lo « universalmente umano ») rispetto alla specificità di essa. In verità, però, il pensiero di Marx andava diritto al suo scopo: che è certo — settorialmente inteso — già quello di una critica dell'economia politica (come mostra anche la pagina di prefazione rinvenuta nei *Manoscritti*), ma di una critica dell'economia politica che è *immediatamente* subordinata, ancora, allo intento di fondazione del comunismo. Intento a sua volta legato, come si è visto, alla nascente teoria del proletariato rivoluzionario e alla nozione di « emancipazione umana ». La riflessione sul lavoro alienato a livello della *Gattung* è perciò, in questa prospettiva, un passaggio indispensabile. Quella fondazione, infatti, non poteva essere che *filosofica*: non essendo giunto Marx né ai « rapporti di produzione » né al lavoro-valore, una fondazione scientificamente autonoma (rispetto alla filosofia), e scientificamente mediata, era per il momento impossibile.

Se finora abbiamo considerato i manoscritti in quegli elementi

¹ ERNST MANDEL, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, 1967, p. 157.

di dinamismo interno che portano oltre i loro confini (verso il materialismo storico), proprio l'angolatura che ci si presenta adesso (la « terza caratteristica ») fornisce la visione integrale e coerente di essi, il loro senso (provvisoriamente) compiuto, *al di qua* di detti confini. Il che fa di essi una fase particolare e autonoma del pensiero di Marx, nella quale egli del resto può già costruire una teoria generalizzata del proletariato come classe rivoluzionaria (la troviamo accennata, in sede di interpretazione del significato storico della rivolta dei tessitori slesiani, nei due articoli del *Vorwärts* più volte ricordati; e poi del tutto chiaramente espressa in una pagina della *Sacra famiglia*)¹.

È interessante cogliere il grado e il tipo di consapevolezza che Marx aveva allora delle condizioni in cui si muoveva la sua ricerca. Una sua lettera da Parigi al Feuerbach, dell'11 agosto 1844, recentemente scoperta² (con la quale accompagnava l'invio dei due articoli del *Vorwärts*) è a questo riguardo assai illuminante. Qui si legge, fra l'altro: « ...La Sua *Filosofia dell'avvenire*, come anche la *Essenza della fede*³, nonostante la loro piccola mole, sono di maggior peso che tutta l'attuale letteratura tedesca presa nel suo insieme. In questi scritti Ella — non so se intenzionalmente — ha fornito un fondamento filosofico [*eine philosophische Grundlage*] al socialismo, e i comunisti immediatamente hanno interpretato in tale maniera quei lavori. La unità dell'uomo con l'uomo, che è fondata sulla differenza reale, il concetto dello umano genere tratto giù dal cielo della astrazione sulla terra dell'effettualità [*auf die wirkliche Erde*], che cosa è ciò se non il concetto della *società*? ».

Sono righe molto significative. Da esse risulta: 1) che il socialismo (comunismo) ha bisogno di un fondamento filosofico; 2) che questo fondamento già esiste e si trova nell'antropologia di Feuerbach, quale è maturata negli ultimi scritti del filosofo; 3) che ciò è vero a condizione

¹ Ed. cit., pp. 43-44.

² L'originale di questa lettera prima sconosciuta è stato trovato dallo Schuffenhauer, insieme ad altri materiali inediti, fra le carte feuerbachiane nel 1958; e pubblicata in LUDWIG FEUERBACH, *Briefwechsel*, Leipzig, 1963 (lettera n. 65). La si può leggere per intero anche in appendice al citato volume dello Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, pp. 207 e sgg.

³ Si tratta dello scritto del 1844: *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, sulla cui importanza, per il cambiamento di atteggiamento del Feuerbach verso Lutero, è da vedere lo scritto di CARLO ASCHERI, *Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento*, in *De Homine*, nn. 19-20, 1966 (particolarmente alle pagine 233-234). E il tema « Lutero » era tutt'altro che indifferente al Marx di quegli anni.

che si identifichi ormai la nozione di *Gattung* (« umano genere ») con quella di *società*. Quest'ultimo punto, naturalmente, è il più importante perché tendenzialmente va oltre Feuerbach, o lo spinge in una determinata direzione. D'altra parte nel carattere di sollecitazione, rispettosa e affettuosa, ma decisa, che è presente in quella lettera, non vi è propriamente forzatura delle posizioni di Feuerbach, bensì piuttosto una scelta nella quale (ed è notevole) Marx, fra l'altro, tiene fermo alla nozione di *Gattung* (e quindi di « ente generico », per l'uomo) assai più che non facesse ora, in modo esplicito, lo stesso Feuerbach. Ma il contenuto generale e, per così dire, di partenza, assegnato a tale nozione è appunto quello con cui Feuerbach, nella *Filosofia dell'avvenire*, intende esprimere la universalità dell'uomo. (« L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo — una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza fra io e tu »¹: mentre la « unità dell'uomo con l'uomo » è affermata da Feuerbach come il « principio supremo e definitivo della filosofia » e la « necessità del tu per l'io » come il fondamento della « vita collettiva, della vita in società ».) Ma quello che per Feuerbach in questo momento è un punto di arrivo, oltre il quale egli non procederà (o non procederà molto, almeno nella direzione in cui Marx, che allora sperava di guadagnarlo al comunismo, lo veniva stimolando) costituisce per Marx soltanto il punto da cui muovere, da approfondire, da allargare: il che non poteva accadere se non immettendovi tutta la problematica reale della società. In verità è l'interesse per questa e la scelta ormai compiuta per il comunismo che guida Marx e non l'astratto programma di proseguire una teoria filosofica. Anzi egli pensa, propriamente, che sia Feuer-

¹ Non è però privo di rilievo che nella lettera sopra citata di Marx e Feuerbach, nominando la « differenza reale », si tralasci la tipica relazione « io-tu » che per Feuerbach ne costituiva il contenuto. Non credo che si tratti di una omissione casuale. Tale relazione non trova mai in Marx un riscontro positivo. Nelle note di Engels su Feuerbach, in calce alla *Ideologia tedesca*, (cfr. MEGA, I, 2, p. 538) quella relazione è così ripresa, in riferimento ai paragrafi 61 e 62 della *Filosofia dell'avvenire*: « L'uomo per sé è uomo (in senso ordinario), l'uomo con l'uomo, l'unità di Io e Tu è Dio (cioè, l'uomo in un senso sopra-ordinario) ». A ciò segue il commento critico: « La filosofia giunge a tal punto che il fatto triviale della indispensabilità del rapporto fra gli uomini, senza la cui conoscenza la seconda generazione umana, che sia esistita, mai avrebbe potuto venir generata, e che già si trova nella differenza dei sessi, è presentato come il massimo risultato alla fine della sua intera carriera. E per di più nella misteriosa forma della "unità di Io e Tu". Questa frase non sarebbe stata possibile se Feuerbach non avesse pensato che nell'atto sessuale sta soprattutto l'attività del genere [*Gattungsakt*], la comunità di io e tu *Κατ'ἕξοχην* ».

bach a doverla proseguire, dando così l'atteso aiuto al comunismo: e ne sarà assai presto deluso. Ma non si tratta di una alleanza puramente esteriore che egli viene perseguendo: all'opposto, l'impulso di Marx è alimentato, come si è visto, dalla convinzione della necessità di un fondamento filosofico per il comunismo, che lo ponga su basi critiche e non dogmatiche: il che non poteva avvenire, per lui, se non collegandolo con una teoria generale dell'uomo, e cioè sulle basi di una antropologia filosofica.

In verità quella prosecuzione, nel senso indicato, della antropologia filosofica, Marx l'aveva già compiuta, in quel giro di mesi che precede l'estate del 1844, con questo straordinario abbozzo di un lavoro che non fu mai compiuto, che va sotto il nome di *Manoscritti economico-filosofici* del 1844. In essi non è da vedere una semplice applicazione del feuerbachismo, magari ristrutturata in parte con mezzi hegeliani (o addirittura un momento hegeliano, anzi il solo veramente hegeliano del « giovane Marx », come sembra ritenere, invero assai incomprensibilmente, lo Althusser). Non perché tale feuerbachismo (e parziale hegelismo) non si dia — al contrario — ma perché i manoscritti rappresentano non una applicazione, bensì un ripensamento e uno sviluppo di esso, in una determinata direzione, i quali se fossero stati portati a termine e resi pubblici, avrebbero costituito una pagina a sé, nuova, della filosofia tedesca, una concezione originale della « filosofia dell'avvenire »; e, al contempo, una nuova fase del *comunismo filosofico* organicamente imperniato sul tema del proletariato, e sostanziato dalla discussione delle categorie economiche. Una filosofia che potrebbe avere perfino un suo nome o una sua etichetta, in contrapposto alla antropologia feuerbachiana (che pur proseguiva), come « filosofia della alienazione reale e della sua soppressione pratica, o comunistica ». Di essa abbiamo già individuato i primi passi nella *Questione ebraica* e nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, quando ci siamo trovati dinanzi alla figura della alienazione politica (anche se non le viene dato questo nome) o alienazione nello Stato: quale alienazione appunto di forze reali umane (e non semplicemente immaginarie, come nella religione) da recuperarsi, da parte degli individui, attraverso un rivoluzionamento sociale. Erano soltanto, appunto, i primi passi nella direzione che trova la sua piena esplicazione nei *Manoscritti economico-filosofici*.

Mentre in questo testo fortissima, per un verso, è la influenza dell'ultimo Feuerbach (dalle *Tesi provvisorie* alla *Filosofia dell'avvenire*), ma non senza tracce marcate del precedente Feuerbach (dell'*Essenza del cristianesimo*), per altro verso non solo tale influenza opera tutta

sul piano differente che si è ora indicato (della « alienazione reale »), e non solo si integra, com'è noto, con un ripensamento critico di Hegel — che è autonomo, e anzi a sua volta implicitamente critico rispetto a Feuerbach — ma, abbiamo già accennato, gli elementi feuerbachiani messi in azione ubbidiscono a una particolare *scelta*, e a una trasformazione che dipende da questa scelta e dalla problematica generale che la condiziona. Tale problematica è quella che abbiamo visto fin qui maturare e che ha portato necessariamente a un incontro, o scontro, di quella che ormai possiamo chiamare *antropologia comunista* (« emancipazione umana » e suoi sviluppi) con le categorie dell'economia politica. Quanto a quella *scelta*, mi sembra che la possiamo caratterizzare in tre punti principali: 1) Marx tiene fermo (si è già accennato) alla nozione di « genere » (*Gattung*), equiparandola il più possibile a quella di società. Ma nello stesso tempo lasciandole tutta la pienezza che essa ha acquisito nel recente Feuerbach (il quale esplicitamente la riprenderà nel 1844; nella replica difensiva di fronte all'attacco di Stirner). 2) Questa pienezza è legata alla rivendicazione integrale della sensibilità (cioè al sensualismo-materialismo), quale la troviamo nella *Filosofia dell'avvenire*. Cioè, in forma tale da investire *tutto l'umano* (e non più, soltanto, da costituire una soglia teorico-conoscitiva, la cui irriducibilità al puro pensiero « logico », come nello scritto di Feuerbach del 1839 *Per la critica della filosofia hegeliana*, serviva soltanto a tenere in scacco la filosofia speculativa). La sensibilità in questa sua pienezza è tuttavia spogliata dell'elemento dell'amore, inteso invece da Feuerbach come risolutivo. E ciò in dipendenza del punto seguente. 3) Marx dà una sua particolare inflessione alla nozione di « genere », accentuandone fortemente la componente *pratica*, anzi, per così dire, marcandola tutta di essa; e, naturalmente, dando alla *prassi* un contenuto sociale (operare degli individui, in quanto sociali o associati; loro operare nella società). Accentuando, cioè, quell'elemento che era sempre stato in Feuerbach il più debole, periferico ed oscillante; e comunque il più indeterminato, anche nella fase recente in cui egli, poggiando sulla identificazione di *prassi e vita*, ad essa intendeva riportare il « punto di vista » della sua filosofia.

Ciò consente a Marx di elaborare una specifica problematica proletario-rivoluzionaria-comunista, del tutto indipendente da altre formulazioni del comunismo, fino allora avutesi. In essa rimane decisivo l'incontro critico con le categorie dell'economia politica. Per quanto avvenga attraverso forme immature, esso è già tale da permettere a Marx di identificare con grande energia e lucidità la contraddizione

fondamentale che rimarrà al centro, in pari tempo, della teoria rivoluzionaria marxista e della critica dell'economia politica. « La opposizione fra *non proprietà* e *proprietà* — egli scrive all'inizio di una delle sezioni del terzo manoscritto — è peranco indifferente, non còlta nel suo rapporto attivo alla sua intima connessione, e non ancora come *contraddizione*, finché non è concepita come opposizione di *lavoro* e *capitale*. » E precisa: « Anche senza il progredito movimento della proprietà privata, nell'antica Roma, nella Turchia ecc., questa opposizione può esprimersi nella sua *prima* forma: e così essa non *appare* [*erscheint*] ancora come posta dalla proprietà privata stessa. Ma il lavoro, l'essenza soggettiva della proprietà privata, in quanto esclusione della proprietà, e il capitale, il lavoro oggettivo, in quanto esclusione del lavoro, sono la *proprietà privata* come sviluppato rapporto di contraddizione, epperò rapporto energetico, motivo di risoluzione ». È impossibile qui analizzare e svolgere tutte le implicazioni di questa proposizione che, in certo modo, costituisce il cuore stesso, la principale conclusione insieme teoretica e rivoluzionaria (raggiunta indubbiamente bruciando molti passaggi o lasciandosi dietro molte questioni irrisolte) dei *Manoscritti* del '44. Ed è superfluo rilevarne la intrinseca e irriducibile struttura dialettica, tanto essa è evidente. Una dialettica che tende a riprodurre o *rispecchiare* il movimento reale, al suo livello piú profondo, rendendo conto delle sue forme fenomeniche, e si inserisce in esso illuminando la soluzione *pratica* di cui quel movimento reale contiene la direzione, la possibilità e l'energia. La concezione stessa del comunismo come « movimento reale » e *lotta pratica* del proletariato, che è già chiaramente affermata nei manoscritti, (molto giustamente lo rileva il Mandel, contro interpretazioni deformanti) ha qui, nell'inserimento in questa struttura dialettica, il suo punto di forza anche teoretico. (« È facile vedere — afferma a un certo punto Marx — la necessità del fatto che l'intero movimento rivoluzionario trovi tanto la sua base empirica che quella teoretica nel movimento della *proprietà privata*, precisamente dell'economia ».) Marx continuerà a svolgere quel motivo nella *Ideologia tedesca*, addirittura fino all'estremo della unilateralità (che poi sarà successivamente corretta) nella nota affermazione: « chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente » (p. 25). Ma si trattava allora di piegare l'albero nel senso opposto a quello determinato dalle raffigurazioni astratto-utopistiche (« il comunismo non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, non è un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi » *ivi*). Nei *Manoscritti* questa posizione è anteceduta da una vera e propria fenomenologia del « comunismo rozzo » e del

modo, oltrech  astratto, meschino e *antistorico* in cui esso concepisce la « soppressione della propriet  privata ». (« Quanto poco questa soppressione della propriet  privata sia una reale appropriazione lo prova precisamente l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civilt , il ritorno alla *innaturale* semplicit  dell'uomo *povero* e senza bisogni, che non ha ancora sorpassato la propriet  privata, che anzi non   ancora pervenuto ad essa ».) La critica del « comunismo rozzo », cio  praticamente di tutte le forme di comunismo fino ad allora elaborate, si svolge intorno a due fuochi: uno   quello della personalit  umana (a cui abbiamo gi  accennato); l'altro   questo, che ora vediamo emergere, del nesso fra movimento comunista e il complessivo « movimento della storia ». Sono due dei grandi temi che troveranno il loro sviluppo nella *Ideologia tedesca*: il primo nella discussione con Stirner, il secondo nella parte iniziale dell'opera, intitolata a Feuerbach, sul terreno del conquistato « materialismo storico ». Il problema della « storia », che avevamo visto gi  affiorare necessariamente al termine dell'analisi della autoalienazione del lavoro (la quale, nella figura di « alienazione economica »,   divenuta nei *Manoscritti* il fondamento di « ogni alienazione »), conduce Marx, sulla base stessa della fissazione e precisazione che egli compie dei meriti di Feuerbach, a rivedere il rapporto con Hegel, accusando la scuola giovane-hegeliana (da cui Marx ormai si sente fuori) di non aver preso coscienza di quel rapporto, di averlo lasciato in un limbo acritico. Il problema del « movimento della storia » conduce cio  Marx alla necessit  di « una spiegazione critica con la dialettica filosofica ». Marx   spinto cos , necessariamente a spingersi oltre i limiti del feuerbachismo, pur costretto a tenere i piedi ancora piantati nella antropologia filosofica. L'interpretazione di tutta la sistemica hegeliana come svolgentesi su di un piano stabilito dalla alienazione reale (e un discorso parallelo viene fatto per l'*Economia politica*) facilita il recupero di qualcosa a cui Marx non rinuncia n  rinuncer  mai: una concezione della dialettica non dialogica, come quella riproposta da Feuerbach, bens  oggettiva, intesa come dialettica della negativit . In cui il principio della negazione della negazione viene ricondotto al suo senso generale ed astratto — e rivalutato a tale livello — al di l  dell'interpretazione specifica, ma anche speciosa, in cui Feuerbach lo aveva bloccato, cogliendone solo l'aspetto alienato (come semplice espressione, cio , del fatto che la filosofia speculativa ripristinava la teologia dopo averla negata). Quella dialettica della negativit  (e della contraddizione reale)   e rimarr  inseparabile in Marx — per quanto questo oggi a molti dispiaccia — dalla sua concezione e teoria della storia. Consta-

tazione questa che non significa affatto precludersi l'indagine del *se*, del *quando* e del *come* (cioè attraverso quali forme specifiche ed eventualmente originali) la dialettica *funzioni* nei diversi settori a cui il pensiero dei fondatori del marxismo si è applicato.

Dalla filosofia alla scienza

La concezione del comunismo come *movimento reale* di soppressione della proprietà privata, che ne continua dialetticamente il « movimento » storico (il « movimento della proprietà privata ») — soppressione quindi arricchita delle conquiste della « cultura e civiltà » e non impoverita di esse — se marcava in modo netto la differenza con le altre teorie comunistiche, mascherava però (e ciò avviene ancora, *in parte*, nella *Ideologia tedesca*) un vuoto che difficilmente gli esaltatori incondizionati dei *Manoscritti* del 1844 riescono a nascondere. E cioè, il salto che si produce fra la critica del comunismo rozzo, assai elaborata, e la concezione che gli viene contrapposta. La quale in verità si scinde fra l'affermazione del comunismo come *movimento reale* (l'azione pratica del proletariato rivoluzionario, accompagnata dalla coscienza teorica del suo punto di inserimento nel « movimento della storia »: contraddizione di capitale e lavoro) e la raffigurazione del *risultato*, ove il tema (non esplicitamente nominato) della « emancipazione umana » è interpretato quale integrale soluzione (comunistica) di tutte le antinomie conosciute (e, si direbbe, conoscibili) relative all'uomo. Mi riferisco alla famosa proposizione: « Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la *verace* soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione ed affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione ». Proposizione indubbiamente di alta suggestività, ma che solo in parte può esser messa in corrispondenza (attraverso una parziale traduzione di linguaggio) con le posizioni, sostanzialmente più caute, del marxismo maturo (quali cominciano a delinearsi già nella *Ideologia tedesca*). Non è questo tuttavia il punto che ora più interessa, bensì, come accennavo, il *salto* o il vuoto che sembra palese fra tale prospettiva o risultato (che sarebbe poi la filosofia « realizzata », e perciò consumata) e il comunismo interpretato come movimento reale. È un vuoto che

Marx non poteva, proprio, allora riempire, nonostante la dialettica reale ed energica (« risolutiva ») identificata nella lotta fra capitale e lavoro, quale espressione del movimento storico della proprietà privata. Gliene mancava il terreno, impossibile a scoprirsi all'interno della problematica antropologia assunta come fondamento. Ma una volta scoperto tale terreno (analisi del processo produttivo nel suo insieme; nozione dei « rapporti di produzione ») — il che avviene, inizialmente, nella *Ideologia tedesca* attraverso la crisi critica espressa dalle *Tesi su Feuerbach* — quel fondamento perdeva ogni significato e ogni necessità di « fondamento ». La « rottura epistemologica » di cui parla Althusser, e già intuita dal Rjazanov, credo sia un fatto il cui riconoscimento, o meno, determina ogni atteggiamento che si possa avere oggi verso il marxismo teorico. Ma va sottolineato che si tratta di una questione di *fondamenti*. I *Manoscritti* del 1844 sembrano fornire un fondamento filosofico (in una *filosofia dell'uomo*) al comunismo. E quindi, per molti, oggi, anche al successivo marxismo. Marx, preso da altri problemi, teorici e politici, non si sarebbe curato di continuare a elaborarlo, o ne avrebbe obliato l'importanza (o come altrimenti si voglia, in questa direzione), ma oggi esso avrebbe riacquisito tutta la sua validità e una attualità preminente. Per coloro che interpretano in tale guisa, tornare indietro da questa riscoperta (e dalle suggestioni che se ne dovrebbero trarre per ulteriori svolgimenti) equivarrebbe — se ben interpretiamo — a una perdita di fondamento del marxismo stesso.

L'altro atteggiamento, a cui lo scrivente partecipa, è quello sopra delineato, che vede un trasferimento dei fondamenti da un ambito « filosofico » a un ambito scientifico. Ma chi scrive non crede di dover trarre da ciò conseguenze liquidatrici per il cosiddetto « umanesimo » marxista (o comunista, o come si voglia chiamarlo), come fa Althusser, poiché pensa che in tale operazione liquidatoria vengano confuse due questioni affatto diverse: quella, appunto, dei *fondamenti*; e l'altra, di una problematica dell'animale uomo (e, se vogliamo, del suo destino) nel quadro del marxismo. Alla quale non si può, credo, non riconoscere oggi un carattere particolarmente bruciante. Ma è evidente che tale problematica non può essere una semplice ripetizione, dilatazione, o enfaticizzazione di alcuni temi del « giovane Marx », bensì deve muovere dalle basi scientifiche del marxismo, e da tutti gli altri fondamenti scientifici ad esso integrabili. Si potrebbe dire che *umanesimo* e *filosofia* sono stati ribaltati dalla loro posizione di « fondamento », ma non per questo si può rilasciarne una dichiarazione di morte. Non è il caso, in questa sede, di dire di più, se non forse riprendere un accenno già fatto: che

proprio nella *Ideologia tedesca*, nella sezione piú ampia, ma anche piú trascurata di essa, quella dedicata a Stirner, si trovano una quantità di sollecitazioni ancora attuali per la problematica marxista dell'uomo.

Il vuoto che Marx non poteva riempire nei *Manoscritti*, perché non ne aveva i mezzi (non derivabili dalla antropologia filosofica), concerne ciò che nella terminologia del marxismo maturo si chiama « formazione sociale » (o economico-sociale), che a sua volta presuppone la nozione dei rapporti di produzione, nella loro dialettica con le forze produttive. Socialismo e comunismo non possono non rientrare anch'essi in tale nozione (e quindi non venire a costituire, a un certo punto, *uno stato di cose*). Vi è tuttavia nei *Manoscritti* il primo germe di quella nozione che svolgendosi sarà destinato a sconvolgere tutto il precedente impianto problematico. Lo troviamo proprio nella sezione relativa al « lavoro alienato », accennato entro i limiti di questo. « Attraverso il lavoro alienato — scrive Marx — l'uomo non genera [*erzeugt*] soltanto il suo rapporto con l'oggetto e l'atto della produzione come con un uomo estraneo e nemico, ma genera anche il rapporto in cui altri uomini stanno con la sua produzione e il suo prodotto, ed il rapporto in cui egli sta con questi uomini. » Generalizzato oltre i limiti del lavoro alienato, sarà questo il concetto dei rapporti di produzione e di struttura economica (« anatomia » nella società civile). È un germe di immensa importanza. Non vi è infatti piú bisogno di presupporre negli individui una misteriosa e metafisica « qualità sociale »; essenza la cui « oggettivazione » produrrebbe la società e le sue istituzioni. Basta constatare e presupporre il *fatto empirico* del lavoro umano associato (di individui, cioè, associati e cooperanti, in qualche modo, nella produzione e riproduzione della loro vita materiale) la cui origine non spetta alla filosofia bensì a scienze empiriche ricercare e ricostruire (nella evoluzione dall'animale all'uomo), per rendersi conto delle forme della società, delle loro mutazioni e dei loro svolgimenti. Per contro, la diametrale contrapposizione di individuo e società risulta a sua volta erronea e *metafisica*: l'individuo quale lo conosciamo (a livello umano) è sempre *sociale*; cioè non esiste mai fuori del condizionamento dei rapporti sociali e delle strutture di base (famiglia; rapporti di produzione; e loro intersezioni) in cui i rapporti sociali si stabilizzano per lunghi periodi, evolvono o si rivoluzionano. La autonomia (*Selbsttätigkeit*) dell'individuo non viene con ciò annullata, ma immessa in un quadro di condizionamenti storico-sociali che di volta in volta ne spiegano i gradi di sviluppo, i contenuti concreti e le forme ideologiche. (È una proble-

matica che Marx comincia a trattare nella *Ideologia tedesca*, anche in questo caso, nella discussione con Stirner.) A questo punto, l'espressione « individuo sociale » (uno dei termini-chiave del marxismo maturo) non ha più alcun colorito essenzialistico. La rottura con l'essenzialismo fa tutt'uno con la rottura con l'antropologia filosofica. Ad esso è sostituito un peculiare operativismo che ha a suo fondamento la nozione di lavoro umano e di produzione (in senso economico), ma che non deriva necessariamente dal lavoro ogni modello di *prassi* (come erroneamente, a mio parere, crede Althusser): per il fatto stesso che il lavoro — in quanto di individui associati — oltre che produrre oggetti di uso, genera e mantiene in vita rapporti sociali (e quindi *pratici*) che hanno uno *status ontologico* (se così è lecito esprimersi) *toto genere* diverso da quello della produzione materiale.

Ora, se è giusta l'interpretazione qui proposta dei *Manoscritti* del 1844 e del cammino che ha condotto ad essi, anche la lettura delle *Tesi su Feuerbach* non può non risaltarne assai modificata. Esse costituiscono (di qui la loro difficoltà) un testo bifronte: il ponte, o meglio la sottile passerella lanciata sulla « rottura epistemologica » che si è venuta producendo. Nel senso che costituiscono (complessivamente), per un verso il bilancio critico del lavoro compiuto, per altro verso l'apertura sulla nuova problematica. Un bilancio critico sommario (e, naturalmente, ancora non definitivo e non senza residuo di eventuali scorie), di quanto del lavoro compiuto può essere salvato, trasferito su nuove basi e ulteriormente svolto: così, ad esempio, per la critica della religione; o per il *sensibile* come attività pratica, o per il *pratico-critico*, ecc. (la I Tesi appare come la presa di coscienza, in gran parte, del metodo già seguito nei *Manoscritti*). Ma ciò che fa da filtro in tale bilancio (il quale, naturalmente, andrebbe esaminato punto per punto), è il primo affacciarsi della nuova concezione e della metodologia che ne dipende.

Perciò occupa una posizione centrale la VI Tesi, ove viene respinta ormai la nozione di « genere » e « ente generico » (« ... L'essere [*Wesen*] umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà esso è l'insieme dei rapporti sociali »). Come quella che esprime e *segnala*, ha giustamente messo in rilievo Althusser, il passaggio al nuovo ambito problematico, non più « filosofico » ma scientifico. Anche se non concordo con Althusser nell'interpretazione che la riduce a una mera portata pratica, soltanto di *segnalazione*, appunto, di detto passaggio, dichiarandola però in se stessa, nella sua formulazione, priva di

consistenza teoretica (cioè « autocontraddittoria »)¹. Si tratta invece di esplicitare ciò che nella VI Tesi rimane ancora come rappreso, o è ellitticamente espresso. Vi è un termine comune a Marx e a Feuerbach, il quale rimane fisso nel passaggio dalla antropologia filosofica al materialismo storico. È l'individuo, o meglio gli *individui* (nella loro pluralità). Esso è in rapporto a un altro termine x. Quest'ultimo nella antropologia filosofica è il « genere », nella VI Tesi è invece lo « insieme dei rapporti sociali ». Nell'un caso e nell'altro il secondo termine ha la funzione di costituire il legame fra gli individui. Ma la sostituzione del secondo termine cambia anche la natura del legame e la sua localizzazione. Nel caso di Feuerbach (antropologia filosofica) l'individuo è inizialmente preso come *isolato* e quindi « astratto » ed a esso si contrappone la astrazione del genere. Questa a sua volta è concepita come « astrazione immanente » agli individui, « universalità interna », che stabilisce fra loro un legame puramente « naturale » (« naturale e mutuo », dice suggestivamente Marx). È una struttura che lascia fuori di sé, che non riesce cioè a includere il « corso della storia ». Nel nuovo rapporto invece non è il « genere » ad essere interno agli individui (« astrazione immanente »), bensì sono gli individui ad essere collocati nello « insieme dei rapporti sociali ». A livello delle scienze storico-sociali si tratta di un rapporto primario, e di un rapporto che rappresenta una configurazione concreta; gli individui non hanno più bisogno di essere presi dapprima come « isolati » (proiettando sulla società una situazione pre-sociale; per esempio la considerazione puramente biologica degli individui umani); fin dall'inizio essi sono visti come sempre situati nello « insieme dei rapporti sociali ». Non ci troviamo più su un terreno meramente « naturale », bensì, direbbe Labriola, « artificiale », costitutivo della « realtà » [*Wirklichkeit*] umana in quanto umana. Poiché non si fa più ricorso ad essenze, o qualità, o proprietà degli individui aprioristicamente concepite già come *sociali*, non potrà essere se non il « corso della storia » (di cui si apre così il problema) a dar ragione delle figure determinate in cui il nesso fra individui e insieme-dei-rapporti-sociali esiste. Già nei *Manoscritti* abbiamo trovato però (in germe) l'elemento generante di quel nesso: vivendo e lavorando associati, gli individui non producono soltanto oggetti di uso, attraverso la « appropriazione della natura », ma generano altresì rapporti stabili fra di loro. La « produzione e riproduzione della propria vita materiale », le condizioni specificamente umane, in cui essa si mantiene e si svolge, divente-

¹ Si veda la *Nota complementare sull'« umanismo reale »*, in LOUIS ALTHUSSER, *Per Marx*, ed. cit., pp. 217 e sgg.

ranno perciò l'elemento strutturale (in senso dinamico) dello « insieme dei rapporti sociali ». Ciò consentirà l'operazione di astrazione scientifica per cui nello « insieme dei rapporti sociali » verranno ritagliati, per così dire, i « rapporti di produzione » (solo a questo punto tale « insieme » si presenta come strutturato): quale base oggettiva di ogni relazione intersoggettiva e interpersonale. Il materialismo storico sarà allora compiutamente costituito, come criterio interpretativo della società e della storia. Tutta la prima parte della *Ideologia tedesca* si svolge in questa direzione. Ma nella VI Tesi — anche se lo « insieme dei rapporti sociali » rimane ancora indeterminato (è solo potenzialmente strutturato) — la rottura con il fondamento antropologico-filosofico è compiuta nettamente. Siamo nello stesso tempo assai vicini all'interpretazione di Althusser e assai lontani da essa. Francamente, nonostante i grandi meriti che sono da riconoscerle, tale interpretazione ci sembra perdere per strada un termine che rimarrà sempre centralissimo nel discorso scientifico di Marx: gli individui umani nella loro pluralità individuale, che, congiunta al riconoscimento della loro concretezza sensibile, rappresenta in Marx il retaggio anti-speculativo feuerbachiano (gli « individui umani viventi » come unico « presupposto » della storia, secondo la nota formulazione che si trova nella *Ideologia tedesca*). La *scientificità* del discorso di Marx consiste, mi sembra, anzi, proprio in questo: nel pensare le strutture in funzione degli individui (e viceversa): che nel caso in questione sono gli individui umani. Uno strutturalismo che perda o in qualche modo, *consumi* tale presupposto (in cui gli unici individui o unici *discreti* divengano le strutture stesse) è mera ideologia, anche se di apparenza scientifica.

È evidente, mi sembra, come a questo punto la presente interpretazione condurrebbe a riaprire il discorso sullo *umanismo*, il che non è possibile fare qui. Ma valga però un accenno, in quanto esso è strettamente pertinente alla tematica che stiamo illustrando. Potrebbe sembrare a qualcuno (a qualcuno del versante opposto, per così dire) che mentre si è rivendicata la presenza stabile degli individui (« umani viventi ») nelle strutture, essi vengano ridotti tuttavia a null'altro che ad entità numerico-biologiche, e perciò ugualmente « disumanizzati ». Si potrebbe dire: privati di « interiorità ». In altre parole: che si riduca il marxismo (per quanto concerne gli individui) a un mero comportamentismo. Non è così. La VI Tesi non apre (o riapre) soltanto il problema della storia (del suo svolgimento, delle sue continuità). Indirettamente ne apre un altro, che troviamo affrontato da Marx, nella *Ideologia tedesca*, attraverso la polemica con Stirner. Gli indivi-

dui umani non sono soltanto *collocati* nei rapporti sociali generati dalla loro attività associata: essi di volta in volta interiorizzano anche tali rapporti, a cui sono condizionati. I modi, i gradi e le figure di tale interiorizzazione in rapporto allo svolgimento effettuale della storia, per un verso, e alla autodeterminazione degli individui per un altro verso (e i condizionamenti, perciò, di questa stessa autodeterminazione) costituiscono uno dei tessuti problematici piú interessanti (assai poco notato finora) appunto della *Ideologia tedesca*. Non si tratta di una problematica, diciamo cosí, di lusso, rispetto agli interessi del materialismo storico inteso quale fondamento di una teoria della rivoluzione. Non solo essa è evidentemente collegata alla questione delle « forme sociali » (ideologiche, ecc.) della coscienza degli uomini; ma non ha senso parlare di una coscienza di classe del proletariato e occuparsi della sua formazione (che è la formazione di tale coscienza in ogni *singolo* individuo, come ben sapeva Gramsci), all'infuori di siffatta problematica della interiorità. Formare la coscienza di classe non è come addestrare un cane o un cavallo a determinati comportamenti. Anche questa non è una conclusione; ma piuttosto la riapertura di un discorso non privo, credo, di implicazioni socio-politiche ancora, o di nuovo, molto attuali.

Siamo giunti cosí alla fine della presente introduzione. Nella quale si è inteso non certo di ricostruire nella sua completezza il processo di pensiero e di esperienze che ha condotto alla *Ideologia tedesca*, ma soltanto di illustrare quei punti e nodi delle questioni che, a parere dello scrivente, ne avevano particolarmente bisogno, in rapporto allo stato attuale della interpretazione, e alle discussioni che gli sono connesse. Si sono lasciati fuori della considerazione, perciò, settori anche importanti (per esempio, la polemica con il « vero socialismo ») semplicemente perché non si aveva niente da aggiungere a ciò che ognuno può trovare in libri noti e diffusi. Se di gran lunga piú imponente, in queste pagine, è stata la parte riservata a Marx, rispetto a Engels — nonostante il vivo interesse che presenta anche la formazione giovanile di questi — ciò ha radice nelle cose stesse: il travaglio teoretico di Marx, che accompagna la sua evoluzione politica fino al nuovo comunismo (a quel « secondo comunismo » che diventerà poi la piattaforma comune sua e di Engels) e al materialismo storico, essendo stato enormemente piú complesso di quello di Engels. Nella *Ideologia tedesca* — come si è ricordato all'inizio — secondo Marx, egli ed En-

gels, attraverso la polemica con il movimento dal quale uscivano, e con i suoi maggiori rappresentanti, avrebbero fatto i conti, in realtà, con la loro « anteriore coscienza filosofica ». Si è voluto fare qui uno sforzo per comprendere in che cosa essa fosse consistita. Ci è sembrato il modo più concreto per introdurre a un'opera di svolta e di rottura quale è appunto la *Ideologia tedesca*. Si è visto come tale « anteriore coscienza filosofica » fosse, accentuatamente, una coscienza politica (filosofico-politica). Il che doveva essere addirittura ovvio per Marx e per Engels, poiché essi non mancarono mai di rilevare la dimensione politica, e il progressivo rapido politicizzarsi, dello stesso movimento giovane-hegeliano nel suo complesso. Una periodizzazione, o sottoperiodizzazione, del pensiero giovanile di Marx che non tenga conto di questo fattore determinante è perciò non solo scolastica ed astratta, ma fondamentalmente illusoria. Si è visto attraverso l'analisi concreta come non esistano fasi puramente hegeliane o puramente feuerbachiane (o addirittura kantiane, fichtiane ecc.) del pensiero del giovane Marx. Nessuna partizione o periodizzazione in termini puramente filosofici regge al confronto ravvicinato coi testi: strumenti, metodi e concezioni filosofiche appaiono in essi in funzione di una evoluzione di pensiero politico, la quale presenta — essa sí — fasi ben distinte, con impianti problematici relativamente e provvisoriamente autonomi. Anche se nel passaggio dal liberalismo al comunismo (il titolo della traduzione italiana del Cornu è affatto pertinente) le tappe si siano succedute con sorprendente e incalzante rapidità, nel giro talvolta di mesi o di settimane, dal 1842 al 1845. Fondamentalmente, per vari rami, abbiamo trovato i luoghi di nascita: *a*) della critica della ideologia, *b*) del materialismo storico, *c*) della tematica dell'individuo sociale (cioè della personalità umana, in senso non ideologico, *d*) della critica dell'economia politica: alla luce della formazione del nuovo o « secondo » comunismo, e della teoria rivoluzionaria del proletariato. Mentre l'ultimo punto dovrà attendere ancora a lungo — un gigantesco sforzo di indagine — per giungere in Marx alla sua piena maturazione ed è poco presente (ma non completamente assente, nell'attenzione data alla divisione del lavoro e alle sue conseguenze) nella *Ideologia tedesca*, i primi tre costituiscono i grandi gruppi problematici che in essa sono direttamente sviluppati, al di sotto della sua forma letteraria e polemica. Si vuole qui soltanto notare che il materialismo storico si trova in essa, per così dire, allo stato fluido e incandescente, nel quale della « storia » più che le strutture sono sottolineati i fondamenti empirici della sua processualità. Un empirismo *sui generis* (nonostante la polemica sia

contro l'idealismo, sia contro il tradizionale empirismo) che reagisce allo speculativismo precedente: e in particolare a quello di Hegel, dal quale però si recupera il problema di ciò che *tiene insieme* i processi storici e li rende razionalmente intelligibili. Quell'accentuazione empiristica verrà successivamente corretta dalla elaborazione delle nozioni strutturali, e soprattutto dalla definitiva elaborazione della nozione di « formazione sociale ». Ma proprio in questo senso si deve considerare la *Ideologia tedesca* già un'opera della « maturazione », e non semplicemente della « rottura ». Chi scrive è convinto che nella *Ideologia tedesca*, facendo i conti col proprio passato « filosofico », Marx ed Engels (e soprattutto Marx) hanno chiarito a se stessi questioni fondamentali, alcune delle quali — e in primo luogo quella relativa agli « individui umani » — essi (particolarmente Marx) non hanno mai, o quasi mai, affrontato tematicamente e pubblicamente, e sono rimaste sottintese ma non perciò meno determinanti: in specie nell'opera di Marx, ivi compreso il *Il capitale*. Come dire: convinzioni pacifiche. Noi però dobbiamo riportarle alla luce per una lettura integrale dei successivi grandi testi; oltre che per una serie di interessi attuali ai quali si è creduto via via di accennare. Ma qui giunti si vuol lasciare al lettore, che ci abbia pazientemente seguito, di affrontare direttamente l'opera.

Cesare Luporini

Avvertenza

Il primo progetto di questa opera è sorto probabilmente nella mente di Marx e di Engels subito dopo, o durante, il loro viaggio di sei settimane in Inghilterra fra il luglio e l'agosto del 1845. Esso prese lentamente la sua forma definitiva. Il 30 aprile 1846 Joseph Weydemeyer, che aveva soggiornato da Marx a Bruxelles fino a pochi giorni prima, scrivendogli dalla Westfalia doveva ancora insistere presso di lui sulla necessità di una critica di Stirner che Marx sembra ritenesse superflua. Nel frattempo Marx continuava a lavorare alla sua opera Kritik der Politik und Nationalökonomie. Ma da un abbozzo di una sua lettera del 1° agosto 1846 al suo editore sappiamo che egli aveva interrotto il lavoro da sei settimane, sembrandogli « molto importante » fare precedere allo « sviluppo positivo » delle sue idee « uno scritto polemico contro la filosofia tedesca e contro il socialismo tedesco proveniente da essa », allo scopo di preparare il pubblico « al punto di vista » della sua « economia ». Certamente fu molto importante, per decidere Marx ed Engels, la pubblicazione fra l'ottobre e il novembre del 1845 del terzo volume della Wigand's Vierteljahrsschrift in cui Bruno Bauer nell'articolo Charakteristik' Ludwig Feuerbachs poneva sullo stesso piano del materialismo di Feuerbach gli autori della Sacra famiglia e il loro comunismo; e Stirner, sotto il titolo Recensenten Stirners, replicava alla risposta di Feuerbach, pubblicata nel volume precedente della Wigand's Vierteljahrsschrift (Su « L'essenza del Cristianesimo » a proposito de « L'Unico e le sue proprietà »; in italiano ora in Ludwig Feuerbach, Opere, a cura di Claudio Cesa, Bari, 1965) e all'opuscolo di Moses Hess, Die letzten Philosophen. La necessità di un chiarimento, nelle diverse direzioni, veniva imponendosi. A poco a poco in quei mesi si precisò nella mente di Marx ed Engels anche la opportunità di far precedere alla critica di Bruno Bauer e di Max

Stirner una esposizione positiva del loro punto di vista storico-economico (cioè la prima formulazione del « materialismo storico ») in connessione, quest'ultima, con un distanziamento critico dallo stesso Feuerbach: che costituirà poi il primo capitolo dell'opera. La cui elaborazione fu la più tormentata; e rimase incompiuta. E se ne comprende bene il perché. Nel luglio 1846 le parti (o capitoli) seconda e terza del I volume e buona parte del secondo volume erano già presso l'editore, quando Marx ed Engels lavoravano ancora al primo capitolo intitolato a Feuerbach. Essi attesero anche la pubblicazione di uno scritto di Feuerbach su La essenza della religione, apparso in Die Epigonen del Wigand, vol. I (ora in italiano in L. Feuerbach, Opere, cit.) da cui furono del tutto delusi (cfr. Carteggio Marx - Engels, vol. I, trad. it., Roma, 1950; lettere di Engels a Marx, da Parigi, del 19 Agosto e soprattutto del 18 Ottobre 1846. Engels aveva fatto per Marx lettura e estratti dallo scritto di Feuerbach. Le lettere di Marx ad Engels di questo periodo sono perdute). Nel luglio 1846 gli editori, com'è noto, declinarono il proprio impegno. Dietro il loro rifiuto vi erano non solo le addotte ragioni materiali (essendo venuto meno il finanziamento), ma probabilmente anche motivi politico-culturali in relazione alle correnti di idee che Marx ed Engels attaccavano. Gli autori non si rassegnarono immediatamente; ma invano fu cercato un altro editore, fino alla primavera del 1847.

Questa edizione italiana presenta un importante cambiamento rispetto alla precedente (1958), e cioè il ripristino della prima parte (« Feuerbach »), o primo capitolo, nella sua forma originale. O, se si vuole, il ritorno ad essa, sulla base di una revisione critica compiuta dall'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del Partito comunista dell'URSS. Un brevissimo cenno storico è qui opportuno. Questo primo capitolo fu pubblicato per la prima volta in lingua russa nel 1924 e successivamente (1926) in tedesco, secondo l'originale, nel Marx-Engels-Archiv edito dall'Istituto Marx-Engels di Mosca, a cura del Rjazanov, sulla base del criterio di massima di seguire l'andamento del manoscritto; ma per varie difficoltà non superate, anche di lettura e decifrazione, la pubblicazione, per quanto di grande importanza storica, non poteva che avere valore provvisorio. Nel

1932 la Ideologia tedesca. Critica della piú recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi diversi profeti 1845-1846, venne pubblicata per la prima volta integralmente in lingua originale nel V volume (I sezione) della MEGA, a cura di V. Adoratskij che ormai dirigeva l'impresa. In questa edizione il testo del primo capitolo venne sconvolto nell'ordine delle parti, dacché l'editore aveva inteso di fare il tentativo di ristabilire il piano di esso come lo avrebbero pensato Marx ed Engels, alla vigilia del fallimento della pubblicazione nel luglio 1846 (cfr. MEGA, I, 5, p. XVII): interpretando in tale senso gli appunti e le numerose note marginali di Marx e di Engels, nonché i segni di separazione vergati da essi sul manoscritto. Siffatta redazione è rimasta canonica fino al 1965, e nel testo in lingua originale e in gran parte delle traduzioni; anche se continuò a circolare la precedente redazione, pubblicata nel 1926, attraverso la sua riproduzione nella scelta antologica in due volumi (1932) a cura di S. Landsbut e J.P. Mayer, Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften (che, per il capitolo « Feuerbach » servì di base anche alla nota edizione francese del Molitor e a una traduzione italiana della Ideologia tedesca a cura di Giuliano Pischel, Milano, 1946). Tale scelta è stata ripubblicata nel dopoguerra in volume unico sotto il titolo Karl Marx, Die Frühschriften, a cura di S. Landsbut (Stuttgart, 1953). Sulle mende di tale, non ulteriormente corretta, riproduzione (mancano, fra l'altro, importanti note marginali) non è ormai il caso di soffermarsi.

Dopo attenta revisione del testo (che ha consentito anche alcuni notevoli completamenti, e migliore decifrazione di certi passi) l'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca è giunto alla conclusione che i criteri adottati nella edizione MEGA del 1932, i quali avevano condotto alla detta trasposizione interna delle parti del primo capitolo, non avevano legittimità di fondamento. Si è venuti così al ripristino dell'originale, migliorato nella sua lettura. La nuova pubblicazione del capitolo iniziale della Ideologia tedesca si è avuta in lingua russa nei fascicoli 10 e 11 della rivista Voprosi filosofii, dell'anno 1965; e in edizione a parte, a Mosca, nel 1966 con una prefazione illustrativa di come si era proceduto. Nella lingua originale il testo restaurato è apparso nella Deutsche Zeitschrift für Philosophie, n. 10, 1966, dopo ulte-

riore confronto con il manoscritto che si trova presso l'Istituto internazionale per la storia sociale di Amsterdam.

Sulla base di tale testo è stata ricomposta la presente traduzione italiana. In questa nota ci siamo valsi ampiamente delle notizie fornite nel detto fascicolo della D.Z.f.Ph. a introduzione del nuovo testo critico che, in tedesco, è stato curato dall'Istituto per il marxismo-leninismo presso il CC della SED.

C. L.

Libro primo

*[Critica della piú recente filosofia tedesca
nei suoi rappresentanti
Feuerbach, B. Bauer e Stirner]*

Prefazione ¹

Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati piú forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature. Liberiamoli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione, sotto il cui giogo essi languiscono. Ribelliamoci contro questa dominazione dei pensieri. Insegnamo loro a sostituire queste immaginazioni con pensieri che corrispondano all'essenza dell'uomo, dice uno; a comportarsi criticamente verso di esse, dice un altro; a togliersele dalla testa, dice un terzo, e la realtà ora esistente andrà in pezzi.

Queste fantasie innocenti e puerili formano il nucleo della moderna filosofia giovane-hegeliana, che in Germania non soltanto è accolta dal pubblico con orrore e reverenza, ma è anche messa in circolazione dagli stessi *eroi filosofici* con la maestosa coscienza della sua criminosa spregiudicatezza. Il primo volume di questa pubblicazione ha lo scopo di smascherare queste pecore che si credono lupi e che tali vengono considerate, di mostrare come esse altro non fanno che tener dietro, con i loro belati filosofici, alle idee dei borghesi tedeschi, come le bravate di questi filosofici esegeti rispecchino semplicemente la meschinità delle reali condizioni tedesche. Essa ha lo scopo di mettere in ridicolo e di toglier credito alla lotta filosofica con le ombre della realtà, che va a genio al sognatore e sonnacchioso popolo tedesco.

Una volta un valentuomo si immaginò che gli uomini annegassero nell'acqua soltanto perché ossessionati dal *pensiero della gravità*. Se si fossero tolti di mente questa idea, dimostrando per esem-

¹ Scritta da Marx nell'estate del 1846.

pio che era un'idea superstiziosa, un'idea religiosa, si sarebbero liberati dal pericolo di annegare. Per tutta la vita costui combatté l'illusione della gravità, delle cui dannose conseguenze ogni statistica gli offriva nuove e abbondanti prove. Questo valentuomo era il tipo del nuovo filosofo rivoluzionario tedesco.

I. Feuerbach

Antitesi fra concezione materialistica e concezione idealistica

[1]

Secondo quanto vanno dicendo certi ideologi tedeschi, la Germania ha compiuto negli ultimi anni una rivoluzione senza confronti. Il processo di decomposizione del sistema hegeliano, iniziato con Strauss, si è sviluppato fino a diventare una fermentazione universale in cui sono trascinate tutte le « potenze del passato ». Nel caos generale si sono formati potenti imperi, subito giunti al tramonto, si son fatti avanti per un momento eroi, ricacciati di nuovo nella tenebra da rivali piú audaci e piú potenti. È stata una rivoluzione di fronte alla quale quella francese è un giuoco da bambini, una lotta mondiale al cui confronto le lotte dei diadochi appaiono insignificanti. I principi si sono detronizzati a vicenda, gli eroi del pensiero si sono rovesciati l'un l'altro con furia inaudita, e nei tre anni dal 1842 al 1845 in Germania si è fatto pulizia piú che altrove in tre secoli.

Tutto ciò sarebbe accaduto nel pensiero puro.

Si tratta certo di un avvenimento interessante: il processo di putrefazione dello spirito assoluto. Dopo che l'ultima scintilla di vita si spense, i diversi elementi di questo *caput mortuum* entrarono in decomposizione, dettero origine a nuove combinazioni e formarono nuove sostanze. Gli industriali della filosofia, che fino a quel momento avevano vissuto dello sfruttamento dello spirito assoluto, si gettarono allora sulle nuove combinazioni. Ciascuno si applicò con la massima solerzia a rivendere al dettaglio la porzione che gli era toccata. Il che non poteva essere senza concorrenza. Dapprima questa fu sostenuta in maniera abbastanza borghese e pulita; piú tardi, quando il mercato tedesco fu saturo e la merce non trovò alcun favore, nonostante tutti gli sforzi, sul mercato internazionale, l'affare fu guastato alla solita maniera tedesca con la produzione dozzinale e la contraffazione, il peggioramento della

qualità, la sofisticazione della materia prima, la falsificazione delle etichette, le vendite fittizie, il giro delle cambiali e un sistema creditizio privo di ogni base reale. La concorrenza finì in una lotta accanita, che oggi ci viene presentata e decantata come un rivolgimento della storia universale, generatore dei risultati e delle conquiste più grandiosi.

Per apprezzare nel suo giusto valore questa ciarlataneria filosofica, che suscita un benefico sentimento nazionale persino nel petto del rispettabile borghese tedesco, per rendere evidente la meschinità, la grettezza provinciale di tutto questo movimento giovane-hegeliano, e in particolare il contrasto tragicomico tra il reale operato di questi eroi e le illusioni su di esso, è necessario osservare lo spettacolo nel suo insieme, da un punto di vista che si trova al di fuori della Germania.

I. Feuerbach

A. *L'ideologia in generale e in particolare l'ideologia tedesca*

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 estrasse 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 defi-

nito 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, d'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 tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro 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 loro 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.

Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi, esso è già un modo determinato dell'at-

tività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come gli individui esternalano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto col modo come producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione.

Questa produzione non appare che con l'aumento della popolazione. E presuppone a sua volta relazioni fra gli individui. La forma di queste relazioni a sua volta è condizionata dalla produzione.

I rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro e le relazioni interne. Questa affermazione è generalmente accettata. Ma non soltanto il rapporto di una nazione con altre, bensì anche l'intera organizzazione interna di questa stessa nazione dipende dal grado di sviluppo della sua produzione e delle sue relazioni interne ed esterne. Il grado di sviluppo delle forze produttive di una nazione è indicato nella maniera più chiara dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro. Ogni nuova forza produttiva, che non sia un'estensione puramente quantitativa delle forze produttive già note (per esempio di dissodamento di terreni), porta come conseguenza un nuovo sviluppo nella divisione del lavoro.

La divisione del lavoro all'interno di una nazione porta con sé innanzi tutto la separazione del lavoro industriale e commerciale dal lavoro agricolo e con ciò la separazione fra città e campagna e il contrasto dei loro interessi. Il suo ulteriore sviluppo porta alla separazione del lavoro commerciale da quello industriale. In pari tempo, attraverso la divisione del lavoro all'interno di questi diversi rami, si sviluppano a loro volta suddivisioni diverse fra individui che cooperano a lavori determinati. La posizione reciproca di queste singole suddivisioni è condizionata dai metodi impiegati nel lavoro agricolo, industriale e commerciale (patriarcalismo, schiavitù, ordini, classi). Quando le relazioni sono più sviluppate, le stesse condizioni si manifestano nei rapporti fra diverse nazioni.

I diversi stadi di sviluppo della divisione del lavoro sono altrettante forme diverse della proprietà; vale a dire, ciascun nuovo stadio della divisione del lavoro determina anche i rapporti fra gli individui in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro.

1) La prima forma di proprietà è la proprietà tribale. Essa corrisponde a quel grado non ancora sviluppato della produzione in cui un popolo vive di caccia e di pesca, dell'allevamento del bestiame o al massimo dell'agricoltura. In quest'ultimo caso è presupposta una grande massa di terreni incolti. In questa fase la divisione del lavoro è ancora pochissimo sviluppata e non è che un prolungamento della divisione naturale del lavoro nella famiglia. L'organizzazione sociale quindi si limita ad essere un'estensione della famiglia: capi patriarcali della tribù, al disotto di essi i membri della tribù, e infine gli schiavi. La schiavitù, latente nella famiglia, comincia a svilupparsi a poco a poco con l'aumento della popolazione e dei bisogni, e con l'allargarsi delle relazioni esterne, così della guerra come del baratto.

2) La seconda forma è la proprietà della comunità antica e dello Stato, che ha origine dall'unione di più tribù in una città, mediante patto o conquista, e in cui continua ad esistere la schiavitù. Accanto alla proprietà della comunità già si sviluppa la proprietà privata mobiliare e in seguito anche la immobiliare, che però è una forma anormale, subordinata alla proprietà della comunità. I membri dello Stato possiedono soltanto nella loro comunità il potere sui loro schiavi che lavorano, e già per questo sono legati alla forma della proprietà della comunità. È la proprietà privata posseduta in comune dai membri attivi dello Stato, i quali di fronte agli schiavi sono costretti a restare in questa forma naturale di associazione. Di conseguenza l'intera organizzazione sociale fondata su questa base, e con essa il potere del popolo, decadono nella misura in cui si sviluppa la proprietà privata immobiliare. La divisione del lavoro è già più sviluppata. Troviamo già l'antagonismo fra città e campagna, più tardi l'antagonismo fra Stati che rappresentano l'interesse della città e Stati che rappresentano quello della campagna, e all'interno delle stesse città l'antagonismo fra industria e commercio marittimo. Il rapporto di classe fra cittadini e schiavi è completamente sviluppato.

Con lo sviluppo della proprietà privata appaiono qui per la prima volta quelle stesse condizioni che ritroveremo, soltanto in misura più estesa, nella proprietà privata moderna. Da una parte la concentrazione della proprietà privata, che a Roma cominciò molto presto (come prova la legge agraria licinia¹) e procedette

¹ La legge proposta nel 367 a. C. dal tribuno Gaio Licinio Stolone, che stabiliva un limite alla proprietà fondiaria.

rapidamente a cominciare dalle guerre civili e soprattutto sotto gli imperatori; d'altra parte, in relazione a ciò, la trasformazione dei piccoli contadini plebei in un proletariato che però, per la sua posizione intermedia fra cittadini possidenti e schiavi, non arrivò a uno sviluppo autonomo.

3) La terza forma è la proprietà feudale o degli ordini. Mentre l'antichità muoveva dalla città e dalla sua piccola cerchia, il Medioevo muoveva dalla campagna. La popolazione allora esistente, scarsa e dispersa su una vasta superficie, debolmente incrementata dai conquistatori, determinò questo spostamento del punto di partenza. Al contrario della Grecia e di Roma, lo sviluppo feudale comincia quindi su un terreno molto più esteso, preparato dalle conquiste romane e dalla diffusione dell'agricoltura che originariamente vi è connessa. Gli ultimi secoli del cadente Impero romano e la stessa conquista dei barbari distrussero una grande quantità di forze produttive; l'agricoltura era caduta in abbandono, l'industria rovinata per mancanza di sbocco, il commercio intorpidito o violentemente troncato, la popolazione della campagna e delle città era diminuita. Queste condizioni preesistenti e il modo come fu organizzata la conquista, da quelle condizionato, provocarono, sotto l'influenza della costituzione militare germanica, lo sviluppo della proprietà feudale. Come la proprietà tribale e la proprietà della comunità anch'essa poggia su una collettività alla quale sono contrapposti come classe direttamente produttrice non gli schiavi, come per la proprietà antica, bensì i piccoli contadini asserviti. Insieme col completo sviluppo del feudalesimo compare anche l'antagonismo con le città. L'organizzazione gerarchica del possesso fondiario e le relative compagnie armate davano alla nobiltà il potere sui servi della gleba. Questa organizzazione feudale era un'associazione opposta alle classi produttrici, precisamente come la proprietà della comunità antica; solo che la forma dell'associazione e il rapporto con i produttori diretti erano diversi, perché esistevano condizioni di produzione diverse.

A questa organizzazione feudale del possesso fondiario corrispondeva nelle città la proprietà corporativa, l'organizzazione feudale dell'artigianato. Qui la proprietà consisteva principalmente nel lavoro di ciascun singolo. La necessità di associarsi contro la rapace nobiltà associata, il bisogno di mercati coperti comuni in un tempo in cui l'industriale era insieme mercante, la crescente concorrenza dei servi della gleba fuggitivi che affluivano nelle città

fiorenti, l'organizzazione feudale dell'intero paese, portarono alle *corporazioni*; i piccoli capitali risparmiati a poco a poco da singoli artigiani e il loro numero stabile in seno a una popolazione crescente fecero sviluppare il rapporto di garzone e di apprendista, che dette origine a una gerarchia simile a quella esistente nelle campagne.

Nell'età feudale dunque la proprietà principale consisteva da una parte nella proprietà fondiaria col lavoro servile che vi era legato, dall'altra nel lavoro personale con un piccolo capitale che si assoggettava al lavoro dei garzoni. L'organizzazione dell'una e dell'altro era condizionata dalle ristrette condizioni della produzione: la limitata e rozza cultura della terra e l'industria di tipo artigianale. Durante il fiorire del feudalesimo la divisione del lavoro era assai limitata. Ogni paese portava in sé l'antagonismo di città e campagna; l'organizzazione in ordini era fortemente marcata, ma al di fuori della separazione fra principi, nobiltà, clero e contadini nelle campagne, e fra maestri, garzoni, apprendisti e ben presto anche plebei a giornata nelle città, non esisteva alcuna divisione di rilievo. Nell'agricoltura vi si opponeva la coltivazione parcellare, accanto alla quale sorgeva l'industria domestica degli stessi contadini, nell'industria il lavoro non era affatto diviso all'interno dei singoli mestieri, pochissimo diviso fra un mestiere e l'altro. La divisione fra industria e commercio preesisteva nelle città più antiche, mentre nelle nuove si sviluppava lentamente, quando fra esse si stabilivano rapporti.

L'unificazione di vasti paesi in regni feudali era un bisogno tanto per la nobiltà terriera quanto per le città. L'organizzazione della classe dominante, la nobiltà, ebbe quindi dappertutto al suo vertice un monarca.

Il fatto è dunque il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. 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 all'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 nebulse 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 in-

dividuo 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. Esse possono servire soltanto a facilitare l'ordinamento del materiale storico, a indicare la successione dei suoi singoli strati. Ma non danno affatto, come la filosofia, una ricetta o uno schema sui quali si possano ritagliare e sistemare le epoche storiche. La difficoltà comincia, al contrario, quando ci si dà allo studio e all'ordinamento del materiale, sia di un'epoca passata che del presente, a esporlo realmente. Il superamento di queste difficoltà è condizionato da presupposti che non possono affatto essere enunciati in questa sede, ma che risultano soltanto dallo studio del processo reale della vita e dell'azione degli individui di ciascuna epoca. Qui prenderemo alcune di queste astrazioni di cui ci serviamo nei confronti dell'ideologia e le illustreremo con esempi storici.

[2]

Naturalmente non ci daremo la pena¹ d'illuminare i nostri sapienti filosofi sul fatto che la « liberazione » dell'« uomo » non

¹ Feuerbach. (Nota marginale di Marx).

è ancora avanzata di un passo quando essi abbiano risolto la filosofia, la teologia, la sostanza e tutta l'immondizia nell'« autocoscienza », quando abbiano liberato l'« uomo » dal dominio di queste frasi, dalle quali non è mai stato asservito; che non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali¹, che la schiavitù non si può abolire senza la macchina a vapore e la *Mule-Jenny*, né la servitù della gleba senza un'agricoltura migliorata, che in generale non si possono liberare gli uomini finché essi non sono in grado di procurarsi cibo e bevanda, abitazione e vestiario in qualità e quantità completa. La « liberazione » è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, delle relazioni [...]² poi successivamente, a seconda delle sue diverse fasi di sviluppo, l'assurdità di sostanza, soggetto, autocoscienza e critica pura, proprio come l'assurdità religiosa e teologica, e la eliminano poi nuovamente, quando siano abbastanza sviluppate³. Naturalmente in un paese come la Germania, dove si svolge soltanto uno sviluppo storico miserabile, questi sviluppi ideali, queste miserie trasfigurate e oziose rimediano alla mancanza di progresso storico, si fissano e devono essere combattute⁴. Ma è una lotta d'importanza locale⁵.

[...] ⁶ e in realtà per il materialista *pratico*, cioè per il *comunista*, si tratta di rivoluzionare il mondo esistente, di metter mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo⁷. Se in Feuerbach si trovano talvolta punti di vista di questo genere, non vanno però mai al di là di qualche intuizione isolata e influiscono troppo poco sulla sua visione generale delle cose per poter essere considerati qui altrimenti che germi capaci di sviluppo. La concezione feuerbachiana del mondo sensibile si limita da una parte alla semplice intuizione di esso, e dall'altra alla pura sensazione; egli dice «l'uomo» anziché gli «uomini storici reali». «L'uomo» è *realiter* «il tedesco». Nel primo caso, nell'*intuizione* del mondo sensibile,

¹ Liberazione filosofica e reale - L'uomo. L'unico. L'individuo. - Condizioni geologiche, idrografiche ecc. Il corpo umano. Il bisogno e il lavoro. (*Nota marginale di Marx*).

² Testo guasto.

³ Frasi e movimento reale. (*Nota marginale di Marx*).

⁴ Importanza delle frasi per la Germania. (*Nota marginale di Marx*).

⁵ Il linguaggio è il linguaggio della realtà. (*Nota marginale di Marx*).

⁶ Mancano le pagine 3-7 numerate da Marx.

⁷ Feuerbach. (*Nota marginale di Marx*).

egli urta necessariamente in cose che contraddicono alla sua coscienza e al suo sentimento, che disturbano l'armonia, da lui presupposta, di tutte le parti del mondo sensibile e in particolare dell'uomo con la natura. Per eliminarle, egli deve quindi trovare scampo in una duplice visione, una visione profana, che scorge soltanto ciò che « si può toccare con mano », e una piú alta, filosofica, che scorge la « vera essenza » delle cose ¹. Egli non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensí il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni. Anche gli oggetti della piú semplice « certezza sensibile » gli sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali. È noto che il ciliegio, come quasi tutti gli alberi da frutta, è stato trapiantato nella nostra zona pochi secoli or sono grazie al *commercio*, e perciò soltanto grazie a questa azione di una determinata società in un determinato tempo esso fu offerto alla « certezza sensibile » di Feuerbach ².

D'altra parte in questa concezione delle cose cosí come realmente sono e sono accadute, quale apparirà ancora piú chiaramente piú sotto, ogni profondo problema filosofico si risolve con la massima semplicità in un fatto empirico. Per esempio la questione importante dei rapporti degli uomini con la natura (o magari, come dice Bruno a p. 110, delle « antitesi della natura e della storia », come se fossero due « cose » separate, e l'uomo non avesse sempre di fronte a sé una natura storica e una storia naturale), dalla quale sono uscite tutte le « sublimi, incommensurabili opere ³ » sulla « sostanza » e l'« autocoscienza », finisce automaticamente nel nulla se ci si accorge che la celeberrima « unità dell'uomo con la natura » è sempre esistita nell'indu-

¹ L'errore non sta nel fatto che Feuerbach subordina le cose che si possono toccare con mano, l'apparenza sensibile, alla realtà sensibile constatata attraverso lo studio approfondito dei fatti sensibili, ma nel fatto che in ultima istanza egli non può venire a capo della realtà sensibile senza esaminarla con gli « occhi », ossia con gli « occhiali » del filosofo. (Nota marginale di Engels).

² Feuerbach. (Nota marginale di Marx).

³ Citazione parodica da GOETHE, *Faust*, Prologo in cielo.

stria, e in ciascuna epoca è esistita in maniera diversa a seconda del maggiore o minore sviluppo dell'industria, così come la « lotta » dell'uomo con la natura esiste finché le sue forze produttive si sviluppano su una base adeguata. L'industria e il commercio, la produzione e lo scambio dei mezzi di sussistenza condizionano da parte loro (e ne vengono a loro volta condizionati quanto al modo in cui sono esercitati) la distribuzione, l'organizzazione delle diverse classi sociali: e accade così allora che per esempio Feuerbach vede soltanto fabbriche e macchine a Manchester, dove un secolo fa erano solo filatoi e telai a mano, o scopre soltanto pascoli e paludi nella *campagna di Roma*¹, dove al tempo di Augusto non avrebbe trovato altro che vigneti e ville di capitalisti romani². Feuerbach parla in particolare della intuizione della scienza della natura, fa menzione di segreti che si rivelano soltanto all'occhio del fisico e del chimico; ma senza industria e commercio dove sarebbe la scienza della natura? Persino questa scienza « pura » della natura ottiene il suo scopo, così come ottiene il suo materiale, soltanto attraverso il commercio e l'industria, attraverso l'attività pratica degli uomini. È tanto vero che questa attività, questo continuo lavorare e produrre sensibile, questa produzione, è la base dell'intero mondo sensibile, quale ora esiste, che se fosse interrotta anche solo per un anno Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano, la sua stessa facoltà intuitiva, e anzi la sua stessa esistenza. È vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*³; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste più da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione, e che quindi non esiste neppure per Feuerbach.

Di fronte ai materialisti « puri » Feuerbach ha certo il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia « oggetto sensibile »; ma a parte il fatto che lo concepisce soltanto come « oggetto sensibile » e non come « attività sensibile », poiché anche

¹ In italiano nel testo.

² Feuerbach. (Nota marginale di Marx).

³ Generazione spontanea.

qui egli resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione « l'uomo », e riesce a riconoscere solo nella sensazione l'« uomo reale, individuale, in carne e ossa », il che significa che non conosce altri « rapporti umani » « dell'uomo con l'uomo » se non l'amore e l'amicizia, e per di più idealizzati¹. Egli non offre alcuna critica dei rapporti attuali della vita. Non giunge mai, quindi, a concepire il mondo sensibile come l'insieme dell'*attività* sensibile vivente degli individui che lo formano, e perciò se in luogo di uomini sani, per esempio, vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tisici, è costretto a rifugiarsi nella « più alta intuizione » e nell'ideale « compensazione nella specie », e dunque è costretto a ricadere nell'idealismo proprio là dove il materialista comunista vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale².

Fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia per lui sono del tutto divergenti, come del resto si spiega già in base a ciò che si è detto.

Con gente priva di presupposti come i tedeschi dobbiamo cominciare col constatare il primo presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia³, il presupposto cioè che per poter « fare storia » gli uomini devono essere in grado di vivere⁴. 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. Anche riducendo la sensibilità al minimo, magari a un bastone come nel caso di san Bruno, essa presuppone l'attività della produzione di questo

¹ F[eueroch]. (Nota marginale di Marx).

² Feuerbach. (Nota marginale di Marx).

³ Storia. (Nota marginale di Marx).

⁴ Hegel. Condizioni geologiche, idrografiche ecc. Rapporti. I corpi umani. Bisogno, lavoro. (Nota marginale di Marx).

bastone. In ogni concezione della storia dunque il primo punto è che si osservi questo dato di fatto fondamentale in tutta la sua importanza e in tutta la sua estensione e che gli si assegni il posto che gli spetta. Ma i tedeschi notoriamente non l'hanno mai fatto e perciò non hanno mai avuto una base terrena per la storia e, per conseguenza, non hanno mai avuto uno storico. I francesi e gli inglesi, pur avendo compreso tutt'al più in misura solo parziale il legame fra questo fatto e la cosiddetta storia, specialmente allorché si trovavano imprigionati nell'ideologia politica, hanno fatto però i primi tentativi per dare alla storiografia una base materialistica, scrivendo per primi storie della società civile, del commercio e dell'industria.

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 che indica anche di che pasta sia fatta la grande saggezza storica dei tedeschi i quali, là dove viene loro a mancare il materiale positivo e non si agitano assurdità teologiche, politiche o letterarie, affermano che non ha luogo la storia ma i « tempi preistorici », senza però spiegarci come da questa assurdità della « preistoria » si passi nella storia vera e propria; nonostante che, d'altra parte, la loro speculazione storica ami in modo tutto speciale gettarsi su questa « preistoria », perché ritiene di trovarvisi più al sicuro dalle intromissioni del « fatto brutto » e insieme perché qui essa può allentare completamente le redini al suo impulso speculativo e creare e distruggere ipotesi a migliaia.

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. Questa famiglia, che da principio è l'unico rapporto sociale, diventa più tardi, quando gli aumentati bisogni creano nuovi rapporti sociali e l'aumentato numero della popolazione crea nuovi bisogni, un rapporto subordinato (tranne che in Germania) e deve allora essere trattata e spiegata in base ai dati empirici esistenti, non in base al « concetto della famiglia » come si suol fare in Germania. D'altronde 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 piú individui, non importa sotto quali condizioni, in quale modo e per quale scopo. Da ciò deriva che un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anche esso una « forza produttiva »; ne deriva che la quantità delle forze produttive accessibili agli uomini condiziona la situazione sociale e che dunque la « storia dell'umanità » deve essere sempre studiata e trattata in relazione con la storia dell'industria e dello scambio. Ma è anche chiaro come in Germania sia impossibile scrivere la storia in questo modo, perché ai tedeschi mancano non soltanto la capacità intellettuale e il materiale necessari, ma anche la « certezza sensibile », e al di là del Reno non si possono fare esperienze di queste cose perché laggiú la storia non va piú avanti. 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 »¹. 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

¹ Gli uomini hanno una storia perché devono produrre la loro vita, e lo devono, precisamente, in una maniera determinata: ciò è dovuto alla loro organizzazione fisica; così come la loro coscienza. (Nota marginale di Marx).

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 di contro agli 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)¹, e d'altra parte è coscienza della necessità di stabilire dei contatti con gli individui circostanti, la coscienza iniziale 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 ulteriore 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 mentale². 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 for-

¹ 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 con la natura, appunto perché la natura è stata ancora limitata storicamente. (*Nota marginale di Marx*).

² Prima forma degli ideologi, *preti*, coincide. (*Nota marginale di Marx*).

mare 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)¹, 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 « irrisolutezza », 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 relazioni che vi è connessa.

La divisione del lavoro, che implica tutte queste contraddizioni e che a sua volta è fondata sulla divisione naturale del lavoro nella famiglia e sulla separazione della società in singole famiglie opposte l'una all'altra, implica in pari tempo anche la ripartizione, e precisamente la ripartizione *inequale*, sia per quantità che per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti, e quindi la proprietà, che ha già il suo germe, la sua prima forma, nella famiglia, dove la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo. La schiavitù nella famiglia, che certamente è ancora molto rudimentale e allo stato latente, è la prima proprietà, che del resto in questa fase corrisponde

¹ *Religione*. I tedeschi con l'ideologia come tale. (Nota marginale di Marx).

già perfettamente alla definizione degli economisti moderni, secondo cui essa consiste nel disporre di forza-lavoro altrui. Del resto divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche; con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività.

Inoltre con la divisione del lavoro è data altresì la contraddizione fra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci; e questo interesse collettivo non esiste puramente nell'immaginazione, come « universale », ma esiste innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso.

Appunto da questo antagonismo fra interesse particolare e interesse collettivo l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma come Stato, separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria, ma sempre sulla base reale di legami esistenti in ogni conglomerato familiare e tribale, come la carne e il sangue, la lingua, la divisione del lavoro accentuata e altri interessi, e soprattutto — come vedremo più particolarmente in seguito — sulla base delle classi già determinate dalla divisione del lavoro, che si differenziano in ogni raggruppamento umano di questo genere e delle quali una domina tutte le altre. Ne consegue che tutte le lotte nell'ambito dello Stato, la lotta fra democrazia, aristocrazia e monarchia, la lotta per il diritto di voto, ecc. ecc., altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi (del quale fatto i teorici tedeschi non hanno il più vago sentore, benché nei *Deutsch-Französische Jahrbücher* e nella *Sacra famiglia* si siano date loro in proposito indicazioni sufficienti), e inoltre che ogni classe la quale aspiri al dominio, anche quando, come nel caso del proletariato, il suo dominio implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere, deve dapprima conquistarsi il potere politico per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale, essendovi costretta in un primo momento.

Appunto perché gli individui cercano *soltanto* il loro particolare interesse, che per loro non coincide col loro interesse collettivo, questo viene imposto come un interesse « generale », anch'esso a sua volta particolare e specifico, ad essi « estraneo » e da essi « indipendente », o gli stessi individui devono muo-

versi in questo dissidio, come nella democrazia. Giacché d'altra parte anche la lotta *pratica* di questi interessi particolari che sempre si oppongono *realmente* agli interessi collettivi e illusoriamente collettivi rende necessario l'intervento *pratico* e l'imbrigliamento da parte dell'interesse « generale » illusorio sotto forma di Stato.

E infine la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico. Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico. Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire.

Questa « estraniamento », per usare un termine comprensibile ai filosofi, naturalmente può essere superata soltanto sot-

to due condizioni *pratiche*. Affinché essa diventi un potere « insostenibile », cioè un potere contro il quale si agisce per via rivoluzionaria, occorre che essa abbia reso la massa dell'umanità affatto « priva di proprietà » e l'abbia posta altresì in contraddizione con un mondo esistente della ricchezza e della cultura, due condizioni che presuppongono un grande incremento della forza produttiva, un alto grado del suo sviluppo; e d'altra parte questo sviluppo delle forze produttive (in cui è già implicita l'esistenza empirica degli uomini sul piano *della storia universale*, invece che sul piano locale) è un presupposto pratico assolutamente necessario anche perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la *miseria* e quindi col *bisogno* ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda, e poi perché solo con questo sviluppo universale delle forze produttive possono aversi relazioni *universali* fra gli uomini, ciò che da una parte produce il fenomeno della massa « priva di proprietà » contemporaneamente in tutti i popoli (concorrenza generale), fa dipendere ciascuno di essi dalle rivoluzioni degli altri, e infine sostituisce agli individui locali individui inseriti *nella storia universale*, individui empiricamente universali. Senza di che 1) il comunismo potrebbe esistere solo come fenomeno locale, 2) le stesse *potenze* dello scambio non si sarebbero potute sviluppare come *potenze universali*, e quindi insostenibili, e sarebbero rimaste « circostanze » relegate nella superstizione domestica, 3) ogni allargamento delle relazioni sopprimerebbe il comunismo locale. Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in « una volta » e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica.

Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente.

D'altronde la massa di *semplici* operai — forza lavorativa privata in massa del capitale o di qualsiasi limitato soddisfacimento — e quindi anche la perdita non più temporanea di questo stesso lavoro come fonte di esistenza assicurata, presuppone, attraverso la concorrenza, il *mercato mondiale*. Il proletariato può dunque esistere soltanto sul piano *della storia universale*, così

come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza « storica universale ». Esistenza storica universale degli individui, cioè esistenza degli individui che è legata direttamente alla storia universale.

Altrimenti, per esempio, come avrebbe potuto la proprietà avere una storia qualsiasi, assumere forme diverse, e la proprietà fondiaria, a seconda dei diversi presupposti esistenti, spingere in Francia dalla suddivisione parcellare alla concentrazione in poche mani, e in Inghilterra dalla concentrazione in poche mani alla suddivisione parcellare, come oggi accade realmente? Ovvero come avviene che il commercio, il quale pur non è altro che lo scambio dei prodotti di individui e paesi diversi, attraverso il rapporto di domanda e di offerta domina il mondo intero — un rapporto che, come dice un economista inglese, simile all'antico fato sovrasta la terra e con mano invisibile ripartisce fortuna e disgrazia fra gli uomini, edifica e distrugge regni, fa sorgere e scomparire popoli — mentre con l'abolizione della base, la proprietà privata, con l'ordinamento comunistico della produzione e con la conseguente eliminazione di quell'estraneità che impronta le relazioni degli uomini con il loro proprio prodotto, la potenza del rapporto di domanda e di offerta si dilegua e gli uomini riprendono in loro potere lo scambio, la produzione, il modo del loro reciproco comportarsi?

La forma di relazioni determinata dalle forze produttive esistenti in tutti gli stadi storici finora succedutisi, e che a sua volta le determina, è la *società civile*, la quale, come già risulta da quanto precede, ha come presupposto e fondamento la famiglia semplice e la famiglia composta, il cosiddetto ordinamento tribale, e nei suoi particolari è stata definita più sopra. Qui già si vede che questa società civile è il vero focolare, il teatro di ogni storia, e si vede quanto sia assurda la concezione della storia finora corrente, che si limita alle azioni di capi e di Stati e trascura i rapporti reali.

Finora abbiamo considerato principalmente un lato dell'attività umana, l'*elaborazione della natura* da parte degli uomini. L'altro lato, l'*elaborazione degli uomini* da parte degli uomini...¹

Origine dello Stato e rapporto dello Stato con la società civile.

¹ Relazioni e forza produttiva. (*Nota marginale di Marx*).

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata; è un processo che sul terreno speculativo viene distorto al punto di fare della storia successiva lo scopo della storia precedente, di assegnare per esempio alla scoperta dell'America lo scopo di favorire lo scoppio della Rivoluzione francese; per questa via poi la storia riceve i suoi scopi speciali e diventa una « persona accanto ad altre persone » (che sono: « autocoscienza, critica, unico », ecc.), mentre ciò che vien designato come « destinazione », « scopo », « germe », « idea » della storia anteriore altro non è che un'astrazione della storia posteriore, un'astrazione dell'influenza attiva che la storia anteriore esercita sulla successiva.

A mano a mano poi che nel corso di questo sviluppo si allargano le singole sfere che agiscono l'una sull'altra, a mano a mano che l'originario isolamento delle singole nazionalità viene annullato dal modo di produzione sviluppato, dalle relazioni e dalla conseguente divisione naturale del lavoro fra le diverse nazioni, la storia diventa sempre più storia universale, cosicché, per esempio, se in Inghilterra viene inventata una macchina che riduce alla fame innumerevoli lavoratori in India e in Cina e sovrverte tutta la forma di esistenza di questi imperi, questa invenzione diventa un fatto storico universale; oppure, lo zucchero e il caffè dimostrarono la loro importanza storica universale nel secolo diciannovesimo, in quanto la mancanza di questi prodotti, provocata dal sistema continentale napoleonico, portò i tedeschi a insorgere contro Napoleone e divenne quindi la base reale delle gloriose guerre di liberazione del 1813. Da ciò segue che questa trasformazione della storia in storia universale è non già un semplice fatto astratto della « autocoscienza », dello spirito del mondo o di qualche altro fantasma metafisico, ma un fatto assolutamente materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto di cui ciascun individuo dà prova nell'andare e venire, nel mangiare, nel bere e nel vestirsi.

Nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico

universale, sono stati sempre asserviti a un potere a loro estraneo (oppressione che essi si sono rappresentati come un dispetto del cosiddetto spirito del mondo ecc.), a un potere che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come *mercato mondiale*. Ma è altrettanto empiricamente dimostrato che col rovesciamento dello stato attuale della società attraverso la rivoluzione comunista (di cui parleremo più avanti) e l'abolizione della proprietà privata che con essa si identifica, questo potere così misterioso per i teorici tedeschi verrà liquidato, e allora verrà attuata la liberazione di ogni singolo individuo nella stessa misura in cui la storia si trasforma completamente in storia universale¹. Che la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipenda interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali, è chiaro dopo quanto si è detto. Soltanto attraverso quel passo i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere di questa produzione universale di tutta la terra (creazioni degli uomini). La dipendenza *universale*, questa forma spontanea della cooperazione degli individui *su piano storico universale*, è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee. Questa concezione può a sua volta essere formulata in maniera speculativo-idealistica, ossia fantasticamente, come « autoproduzione della specie » (la « società come soggetto ») e quindi la serie susseguentesi di individui che stanno in connessione può essere immaginata come un singolo individuo che compie il mistero di produrre se stesso. Appare qui che gli individui, certo, si fanno *l'un l'altro*, fisicamente e spiritualmente, ma non fanno se stessi, né nel nonsenso di san Bruno né nel senso dell'« unico », dell'uomo « fatto ».

Infine, dalla concezione della storia che abbiamo svolto otteniamo ancora i seguenti risultati: 1) Nello sviluppo delle forze produttive si presenta uno stadio nel quale vengono fatte sorgere forze produttive e mezzi di relazione che nelle situazioni esistenti fanno solo del male, che non sono più forze produttive ma forze distruttive (macchine e denaro) e, in connessione con tutto ciò,

¹ Sulla produzione della coscienza. (Nota marginale di Marx).

viene fatta sorgere una classe che deve sopportare tutti i pesi della società, forzata al piú deciso antagonismo contro le altre classi; una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo, la coscienza comunista, la quale naturalmente si può formare anche fra le altre classi, in virtù della considerazione della posizione di questa classe; 2) che le condizioni entro le quali possono essere impiegate determinate forze produttive sono le condizioni del dominio di una determinata classe della società, la cui potenza sociale, che scaturisce dal possesso di quelle forze, ha la sua espressione *pratico-idealistica* nella forma di Stato che si ha di volta in volta, e perciò ogni lotta rivoluzionaria si rivolge contro una classe che fino allora ha dominato¹; 3) che in tutte le rivoluzioni sinora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività, e si è trattato soltanto di un'altra distribuzione di questa attività, di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il *modo* dell'attività che si è avuto finora, sopprime il lavoro e abolisce il dominio di tutte le classi insieme con le classi stesse, poiché essa è compiuta dalla classe che nella società non conta piú come classe, che non è riconosciuta come classe, che in seno alla società odierna è già l'espressione del dissolvimento di tutte le classi, nazionalità, ecc.; 4) che tanto per la produzione in massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa è necessaria una trasformazione in massa degli uomini, che può avvenire soltanto in un movimento pratico, in una *rivoluzione*; che quindi la rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe *dominante* non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'*abbatte* può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società.

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

¹ Che costoro sono interessati a conservare le condizioni attuali della produzione. (*Nota marginale di Marx*).

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)¹. 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 anche 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. Queste condizioni di vita preesistenti in cui le varie generazioni vengono a trovarsi decidono anche se la scossa rivoluzionaria periodicamente ri-

¹ Feuerbach. (Nota marginale di Marx).

corrente nella storia sarà o no abbastanza forte per rovesciare la base di tutto ciò che è costituito, e qualora non vi siano questi elementi materiali per un rivolgimento totale, cioè da una parte le forze produttive esistenti, dall'altra la formazione di una massa rivoluzionaria che agisce rivoluzionariamente non solo contro alcune condizioni singole della società fino allora esistente, ma contro la stessa « produzione della vita » come è stata fino a quel momento, la « attività totale » su cui questa si fondava, allora è del tutto indifferente, per lo sviluppo pratico, se l'*idea* di questo rivolgimento sia già stata espressa mille volte: come dimostra la storia del comunismo.

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 fra 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 », benché « 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 divisione 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, nella quale non si tratta di

interessi reali e neppure politici, ma di puri pensieri, e allora a san Bruno essa non può apparire che come una serie di « pensieri », di cui l'uno divora l'altro e infine scompare nell'« autocoscienza »; ancora piú coerentemente questo corso storico doveva apparire a Max Stirner, il quale non sa nulla di tutta la storia reale, come una pura storia di « cavalieri », di masnadieri e di fantasmi, dalle cui visioni egli si può salvare, naturalmente, solo con l'«empietà»¹. 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 quanta 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, piú 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 — ché piú 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 questi tedeschi si tratta sempre di risolvere il nonsenso in cui si imbattono in qualche altra bizzarria, di presupporre cioè che tutto questo nonsenso abbia in genere un *sensu* speciale che va scoperto, laddove si tratta soltanto di spiegare questa fraseologia teorica sulla base delle reali condizioni esistenti. La vera, pratica risoluzione di questa fraseologia, l'eliminazione di queste rappresentazioni dalla coscienza degli uomini sarà effettuata, come si è già detto, attraverso una situazione trasformata, non attraverso deduzioni teoriche. 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.

Il carattere puramente nazionale di queste questioni e di queste

¹ La cosiddetta storiografia *obiettiva* consisteva appunto nel concepire le situazioni storiche separate dall'attività. Carattere reazionario. (*Nota margina'le di Marx*).

soluzioni appare anche in ciò, che questi teorici credono in tutta serietà che chimere quali «l'uomo-Dio», «l'uomo» ecc. abbiano presieduto alle singole epoche della storia — san Bruno arriva fino al punto di sostenere che soltanto «la critica e i critici hanno fatto la storia» — e se si dedicano anch'essi a fare costruzioni storiche saltano con la massima fretta tutte le età precedenti e dal «mongolismo» passano senz'altro alla storia veramente «significativa», cioè alla storia degli *Hallische Jahrbücher* e dei *Deutsche Jahrbücher* e della dissoluzione della scuola hegeliana in una rissa generale. Tutte le altre nazioni, tutti gli avvenimenti reali vengono dimenticati, il *theatrum mundi* si limita alla fiera libraria di Lipsia e alle vicendevoli dispute della «critica», dell'«uomo» e dell'«unico». Se per avventura una volta la teoria si mette a trattare temi storici reali, come per esempio il diciottesimo secolo, costoro danno soltanto la storia delle rappresentazioni, avulse dai fatti e dagli sviluppi pratici che ne sono la base, e anche queste col solo scopo di rappresentare quest'epoca come un primo grado imperfetto, come l'antecedente ancora difettoso della vera età storica: l'età della lotta fra i filosofi tedeschi del 1840-44. A questo scopo — di scrivere una storia dei tempi passati per fare risplendere più luminosa la gloria di una persona non storica e delle sue fantasie — serve infatti il passare sotto silenzio gli avvenimenti storici reali e persino gli interventi realmente storici della politica nella storia, e l'offrire una narrazione fondata non su studi ma su costruzioni e su storie di chiacchiere letterarie: come è accaduto a san Bruno nella sua *Storia del XVIII secolo*¹ ora dimenticata. Questi alteri e magniloquenti bottegai del pensiero, che si credono infinitamente superiori a tutti i pregiudizi nazionali, nella prassi sono dunque ancor più nazionali dei filisteucci che sognano di una Germania unita. Non riconoscono realtà storica ai fatti degli altri popoli, vivono in Germania sulla Germania e per la Germania, trasformano il Canto del Reno² in un canto liturgico e conquistano l'Alsazia e la Lorena saccheggiando la filosofia francese invece dello Stato francese, germanizzando i pensieri francesi invece delle province francesi. Il signor Venedey è un cosmopolita al cospetto dei santi

¹ B. BAUER, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, 2 voll., Charlottenburg 1843-45.

² Il *Rheinlied*, canzone patriottica del poeta N. Becker, che fu pubblicata nel 1840 e diventò molto popolare in Germania.

Bruno e Max, i quali proclamano il dominio universale della Germania nel dominio universale della teoria.

Da queste spiegazioni appare anche quanto si inganni Feuerbach, quando (*Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1845, vol. II) in forza della qualifica « uomo comune » si dichiara comunista, trasformato in un predicato « dell' » uomo, e crede quindi di poter trasformare a sua volta in una semplice categoria la parola comunista, che nel mondo esistente designa il seguace di un partito rivoluzionario determinato. Tutta la deduzione di Feuerbach relativa ai rapporti reciproci degli uomini finisce soltanto col dimostrare che gli uomini hanno e *sempre hanno avuto* bisogno l'uno dell'altro. Egli vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto *esistente*, mentre per il comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente. Noi d'altronde riconosciamo che cercando di creare la coscienza proprio di *questo* fatto Feuerbach si spinge avanti di tanto quanto in genere può spingersi un teorico senza cessare di essere teorico e filosofo. Ma è caratteristico che i santi Bruno e Max mettono senz'altro la concezione di Feuerbach al posto del comunista autentico, ciò che in parte fanno per poter combattere anche il comunismo come « spirito dello spirito », come categoria filosofica, come pari avversario (e da parte di san Bruno anche in vista di interessi prammatici). Come esempio del riconoscimento e insieme del misconoscimento della realtà esistente, che Feuerbach ha pur sempre in comune con i nostri avversari, ricordiamo il luogo della *Filosofia dell'avvenire*¹ in cui egli spiega come l'essere di una cosa o di un uomo sia anche la loro essenza, come le condizioni determinate di esistenza, il modo di vita e l'attività di un individuo animale o umano siano quelle in cui la sua « essenza » si sente soddisfatta. Qui ogni eccezione viene espressamente considerata come un caso disgraziato, come una anormalità che non può essere modificata. Se dunque milioni di proletari non si sentono per niente soddisfatti delle loro condizioni di esistenza, se il loro « essere » non corrisponde neppur lontanamente alla loro « essenza », secondo il passo citato questa sarebbe una disgrazia inevitabile, che si dovrebbe sopportare con tranquillità. Questi milioni di proletari o comunisti la pensano invece in

¹ L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich-Winterthur 1843.

modo affatto diverso e lo dimostreranno a suo tempo, quando metteranno in armonia praticamente, con una rivoluzione, il loro « essere » con la loro « essenza ». In simili casi, quindi, Feuerbach non parla mai del mondo umano, ma ogni volta si rifugia nella natura esterna, e proprio in *quella* natura che non è stata ancora sottomessa al dominio degli uomini. Ma ogni nuova invenzione, ogni progresso dell'industria strappa un altro pezzo a questo terreno, e così la terra su cui nascono gli esempi a favore di siffatte affermazioni feuerbachiane diventa sempre più ristretta. L'« essenza » del pesce è il suo « essere », l'acqua, per restare alla prima affermazione. L'« essenza » del pesce di fiume è l'acqua di un fiume. Ma questa cessa di essere la sua « essenza », diventa un mezzo d'esistenza non più adatto per lui, appena questo fiume è assoggettato all'industria, appena è contaminato da sostanze coloranti o da altri rifiuti, e percorso da battelli a vapore, appena la sua acqua è deviata in fossi il cui semplice scarico può privare il pesce del suo mezzo d'esistenza. Questo modo di dichiarare che tutte quelle contraddizioni sono un'anormalità inevitabile non è diverso, in fondo, dalla consolazione offerta ai malcontenti da san Max Stirner, secondo cui questa contraddizione è la loro propria contraddizione, questa cattiva situazione è la loro propria cattiva situazione, cosicché essi potrebbero o tranquillizzarsi, o tenere per sé il proprio malcontento, o ribellarsi in maniera fantastica; né è diverso dalle accuse di san Bruno, secondo cui queste circostanze disgraziate deriverebbero dal fatto che gl'interessati restano immersi nel fango della « sostanza », non si sono spinti fino all'« autocoscienza » assoluta e non hanno riconosciuto che queste cattive situazioni sono spirito del loro spirito.

[3]

Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti ma-

teriali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio. Gli individui che compongono la classe dominante posseggono fra l'altro anche la coscienza, e quindi pensano; in quanto dominano come classe e determinano l'intero ambito di un'epoca storica, è evidente che essi lo fanno in tutta la loro estensione, e quindi fra l'altro dominano anche come pensanti, come produttori di idee che regolano la produzione e la distribuzione delle idee del loro tempo; è dunque evidente che le loro idee sono le idee dominanti dell'epoca. Per esempio: in un periodo e in un paese in cui potere monarchico, aristocrazia e borghesia lottano per il potere, il quale quindi è diviso, appare come idea dominante la dottrina della divisione dei poteri, dottrina che allora viene enunciata come « legge eterna ».

La divisione del lavoro, che abbiamo già visto (p. [21-23]) come una delle forze principali della storia finora trascorsa, si manifesta anche nella classe dominante come divisione del lavoro intellettuale e manuale, cosicché all'interno di questa classe una parte si presenta costituita dai pensatori della classe (i suoi ideologi attivi, concettivi, i quali dell'elaborazione dell'illusione di questa classe su se stessa fanno il loro mestiere principale), mentre gli altri nei confronti di queste idee e di queste illusioni hanno un atteggiamento più passivo e più ricettivo, giacché in realtà sono i membri attivi di questa classe e hanno meno tempo di farsi delle idee e delle illusioni su se stessi. All'interno di questa classe questa scissione può addirittura svilupparsi fino a creare fra le due parti una certa opposizione e una certa ostilità, che tuttavia cade da sé se sopraggiunge una collisione pratica che metta in pericolo la classe stessa: allora si dilegua anche la parvenza che le idee dominanti non siano le idee della classe dominante e abbiano un potere distinto dal potere di questa classe. L'esistenza di idee rivoluzionarie in una determinata epoca presuppone già l'esistenza di una classe rivoluzionaria sui cui presupposti abbiamo già detto (p. [24-26]) quanto occorre.

Se ora nel considerare il corso della storia si svincolano le idee della classe dominante dalla classe dominante e si rendono autonome, se ci si limita a dire che in un'epoca hanno dominato queste o quelle idee, senza preoccuparsi delle condizioni della produzione e dei produttori di queste idee, e se quindi si ignorano gli

individui e le situazioni del mondo che stanno alla base di queste dee, allora si potrà dire per esempio che al tempo in cui dominava l'aristocrazia dominavano i concetti di onore, di fedeltà, ecc., e che durante il dominio della borghesia dominavano i concetti di libertà, di uguaglianza, ecc. Queste sono, in complesso, le immaginazioni della stessa classe dominante. Questa concezione della storia che è comune a tutti gli storici, particolarmente a partire dal diciottesimo secolo, deve urtare necessariamente contro il fenomeno che dominano idee sempre più astratte, cioè idee che assumono sempre più la forma dell'universalità. Infatti ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide. La classe rivoluzionaria si presenta senz'altro, per il solo fatto che si contrappone a una *classe*, non come classe ma come rappresentante dell'intera società, appare come l'intera massa della società di contro all'unica classe dominante¹. Ciò le è possibile perché in realtà all'inizio il suo interesse è ancora più legato all'interesse comune di tutte le altre classi non dominanti, e sotto la pressione dei rapporti fino allora esistenti non si è ancora potuto sviluppare come interesse particolare di una classe particolare. La sua vittoria giova perciò anche a molti individui delle altre classi che non giungono al dominio, ma solo in quanto pone questi individui in condizione di ascendere nella classe dominante. Quando la borghesia francese rovesciò il dominio dell'aristocrazia, con ciò rese possibile a molti proletari di innalzarsi al di sopra del proletariato, ma solo in quanto essi diventarono borghesi. Quindi ogni nuova classe non fa che porre il suo dominio su una base più larga della precedente, per la qual cosa anche l'opposizione delle classi non dominanti contro quella ora dominante si sviluppa più tardi non tanto maggiore asprezza e profondità. Queste due circostanze fanno sì che la lotta da condurre contro questa nuova classe dominante tenda a sua volta a una negazione della situazione sociale

¹ L'universalità corrisponde: 1) alla classe *contra ordine*, 2) alla concorrenza, relazioni mondiali, ecc., 3) alla grande consistenza numerica della classe dominante, 4) all'illusione della *comunità* di interessi (inizialmente questa illusione è vera), 5) all'inganno degli ideologi e alla divisione del lavoro. (*Nota marginale di Marx*).

esistente piú decisa e piú radicale di quanto fosse possibile a tutte le classi che precedentemente avevano aspirato al dominio.

Tutta questa parvenza, che il dominio di una determinata classe altro non sia che il dominio di certe idee, cessa naturalmente da sé non appena il dominio di classi in generale cessa di essere la forma dell'ordinamento sociale, non appena quindi non è piú necessario rappresentare un interesse particolare come universale o « l'universale » come dominante.

Una volta che le idee dominanti siano state separate dagli individui dominanti e soprattutto dai rapporti che risultano da un dato stadio del modo di produzione, e si sia giunti di conseguenza al risultato che nella storia dominano sempre le idee, è facilissimo astrarre da queste varie idee « *l'idea* », *die Idee*, ecc., come ciò che domina nella storia e concepire così tutte queste singole idee e concetti come « autodeterminazioni » *del* concetto che si sviluppa nella storia. Allora è anche naturale che tutti i rapporti degli uomini possano venire ricavati dal concetto dell'uomo, dall'uomo quale viene rappresentato, dall'essenza dell'uomo, *dall'uomo*. È ciò che ha fatto la filosofia speculativa. Hegel arriva a confessare, alla fine della sua filosofia della storia, « di avere considerato soltanto il processo *del concetto* » e di avere esposto nella storia la « vera *teodicea* » (p. 446). Si può quindi ritornare ai produttori « del concetto », ai teorici, agli ideologi e ai filosofi, e giungere quindi al risultato che i filosofi, i pensatori come tali, hanno dominato da sempre nella storia; un risultato che, come abbiamo visto, fu anche già espresso da Hegel. Quindi tutto il gioco di abilità, per dimostrare la sovranità dello spirito nella storia (gerarchia in Stirner), si riduce ai seguenti tre *efforts*:

1) Si devono separare le idee di coloro che dominano per ragioni empiriche, sotto condizioni empiriche e come individui materiali, da questi dominatori, e con ciò riconoscere il dominio di idee o illusioni nella storia.

2) Si deve metter un ordine in questo dominio delle idee, dimostrare un nesso mistico fra le successive idee dominanti, al che si perviene considerandole come « autodeterminazioni del concetto » (la cosa è possibile perché fra queste idee, attraverso la loro base empirica, esiste realmente un nesso, e perché esse, concepite come *pure* idee, diventano autodistinzioni, distinzioni fatte dal pensiero).

3) Per eliminare l'aspetto mistico di questo « concetto auto-

determinantesi », lo si trasforma in una persona — « l'autocoscienza » — oppure, per apparire perfetti materialisti, in una serie di persone che rappresentano « il concetto » nella storia, i « pensatori », i « filosofi », gli ideologi, i quali ancora una volta sono concepiti come i fabbricanti della storia, come il « consesso dei guardiani », come i dominatori ¹. Con ciò si sono eliminati dalla storia tutti quanti gli elementi materialistici e si possono allentare tranquillamente le briglie al destriero speculativo.

Questo metodo storiografico che dominava soprattutto in Germania, e specie perché vi ha dominato, va spiegato muovendo dalla sua connessione con l'illusione degli ideologi in genere, per esempio le illusioni dei giuristi, dei politici (ivi compresi i pratici uomini di Stato), dai vaneggiamenti dogmatici di codesti tipi; la quale illusione è semplicissimamente spiegata dalla loro posizione pratica nella vita, dal loro mestiere e dalla divisione del lavoro.

Mentre nella vita ordinaria qualsiasi *shopkeeper* ² sa distinguere benissimo fra ciò che ciascuno pretende di essere e ciò che realmente è, la nostra storiografia non è ancora arrivata a questa ovvia conoscenza. Essa crede sulla parola ciò che ogni epoca dice e immagina di se stessa.

[4]

...³ è trovato. Dal primo risulta il presupposto di una divisione del lavoro assai progredita e di un commercio esteso, dal secondo il carattere locale. Nel primo caso gli individui devono venire raccolti insieme, nel secondo si trovano, essi stessi come strumenti di produzione, accanto allo strumento di produzione dato. Qui dunque si manifesta la differenza fra gli strumenti di produzione naturali e quelli creati dalla civiltà. Il campo (l'acqua, ecc.) può essere considerato come uno strumento di produzione naturale. Nel primo caso, nel caso dello strumento di produzione naturale, gli individui sono sussunti sotto la natura, nel secondo caso sotto un prodotto del lavoro. Nel primo caso dunque la proprietà (proprietà fondiaria) appare anche come dominio diretto, naturale, nel se-

¹ L'uomo = lo « spirito umano pensante ». (Nota marginale di Marx).

² Bottegaio.

³ Mancano le pagine 36-39 numerate da Marx.

condo caso come dominio del lavoro, e in ispecie del lavoro accumulato, del capitale. Il primo caso presuppone che gli individui siano tenuti uniti da un qualche legame, sia esso la famiglia, la tribù, il terreno stesso, ecc., il secondo caso presuppone che essi siano indipendenti l'uno dall'altro e che siano tenuti insieme solo dallo scambio. Nel primo caso lo scambio è essenzialmente scambio fra gli uomini e la natura, uno scambio nel quale il lavoro degli uni viene permutato contro i prodotti dell'altra; nel secondo caso esso è principalmente scambio tra gli uomini. Nel primo caso è sufficiente l'intelligenza umana media, l'attività fisica e l'attività mentale non sono ancora affatto separate; nel secondo caso deve essersi già praticamente attuata la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro fisico. Nel primo caso il dominio del proprietario sopra i non proprietari può essere fondato su rapporti personali, su una specie di comunità, nel secondo caso esso deve avere assunto una forma concreta in un terzo elemento, il denaro. Nel primo caso esiste la piccola industria, ma sussunta sotto l'utilizzazione dello strumento naturale di produzione, e pertanto senza ripartizione del lavoro tra individui diversi; nel secondo caso l'industria esiste soltanto nella divisione del lavoro e in virtù della divisione del lavoro.

Fino a questo punto siamo partiti dagli strumenti di produzione e già qui è apparsa la necessità della proprietà privata per certi gradi dell'industria. Nella *industrie extractive* la proprietà privata coincide ancora completamente col lavoro; nella piccola industria e in tutta l'agricoltura finora praticata la proprietà è la conseguenza necessaria degli strumenti di produzione esistenti; nella grande industria la contraddizione fra lo strumento di produzione e la proprietà privata non appare che come suo prodotto, e per crearlo la grande industria deve essere già molto sviluppata. Soltanto con la grande industria, dunque, è possibile anche l'abolizione della proprietà privata.

La più grande divisione del lavoro materiale e intellettuale è la separazione di città e campagna. L'antagonismo tra città e campagna comincia col passaggio dalla barbarie alla civiltà, dall'organizzazione in tribù allo Stato, dalla località alla nazione, e si protrae attraverso tutta la storia della civiltà fino ai nostri giorni (l'Anti-Corn Law League). L'esistenza della città implica immediatamente la necessità dell'amministrazione, della polizia, delle imposte, ecc., in una parola dell'organizzazione comunale, e quindi della politica

in genere. Apparve qui per la prima volta la divisione della popolazione in due grandi classi, che è fondata direttamente sulla divisione del lavoro e sugli strumenti di produzione. La città è già il fatto della concentrazione della popolazione, degli strumenti di produzione, del capitale, dei godimenti, dei bisogni, mentre la campagna fa apparire proprio il fatto opposto, l'isolamento e la separazione. L'antagonismo fra città e campagna può esistere solo nell'ambito della proprietà privata. Esso è la più crassa espressione della sussunzione dell'individuo sotto la divisione del lavoro, sotto una determinata attività che gli viene imposta; sussunzione che fa dell'uno il limitato animale cittadino, dell'altro il limitato animale campagnolo, e che rinnova quotidianamente l'antagonismo fra i loro interessi. Il lavoro è qui ancora una volta la cosa principale, il potere sopra gli individui, e fin tanto che questo esiste, deve esistere la proprietà privata. L'abolizione dell'antagonismo fra città e campagna è una delle prime condizioni della comunità, condizione che dipende a sua volta da una quantità di presupposti materiali e che non può essere realizzata dalla semplice volontà, come ciascuno può osservare a prima vista. (Queste condizioni debbono ancora essere spiegate). La separazione fra città e campagna può essere vista anche come la separazione fra capitale e proprietà fondiaria, come l'inizio di un'esistenza e di uno sviluppo del capitale indipendente dalla proprietà fondiaria, di una proprietà che ha la sua base soltanto nel lavoro e nello scambio.

Nelle città che, nel Medioevo, non erano tramandate già fatte dalla storia precedente, ma che furono formate *ex novo* dai servi divenuti liberi, il particolare lavoro di ciascuno era la sua unica proprietà, al di fuori del piccolo capitale che portava con sé, consistente quasi solo nello strumento di lavoro più necessario. La concorrenza dei servi fuggitivi che affluivano incessantemente nella città, la guerra incessante della campagna contro la città e, di conseguenza, la necessità di una forza militare cittadina organizzata, il legame della proprietà comune in un lavoro determinato, la necessità di edifici in comune per la vendita delle merci in un'epoca in cui gli artigiani erano contemporaneamente *commerçants*, e la conseguente esclusione degli estranei da questi edifici, la necessità di una protezione del lavoro appreso con fatica e l'organizzazione feudale dell'intero paese furono la causa dell'unione in corporazioni dei lavoratori di ciascun mestiere. Non occorre che qui ci dilunghiamo sulle molteplici modificazioni del sistema corporativo,

che sorsero attraverso i successivi sviluppi storici. La fuga dei servi nelle città continuò ininterrotta durante tutto il Medioevo. Questi servi, perseguitati nelle campagne dai loro signori, arrivavano isolatamente nelle città, dove trovavano una comunità organizzata contro la quale erano impotenti e nella quale dovevano assoggettarsi alla posizione che ad essi assegnava il bisogno del loro lavoro e l'interesse dei loro concorrenti cittadini organizzati. Questi lavoratori che arrivavano isolatamente non potevano mai costituire una forza, perché se il loro lavoro era regolato da una corporazione e doveva essere appreso, i maestri della corporazione se li sottomettevano e li organizzavano secondo il loro interesse; ovvero, se il loro lavoro non doveva essere appreso e quindi non era regolato da una corporazione ma era lavoro a giornata, essi non arrivavano mai a costituire un'organizzazione e restavano plebe disorganizzata. La necessità del lavoro salariato nelle città creò la plebe.

Queste città erano delle vere «associazioni», provocate dal bisogno immediato, dalla preoccupazione di proteggere la proprietà e di moltiplicare i mezzi di produzione e i mezzi di difesa dei singoli membri. La plebe di queste città, per essere composta di individui tra loro estranei, giunti isolatamente, disorganizzati e contrapposti a una forza organizzata, equipaggiata militarmente, che li sorvegliava gelosamente, era priva di ogni potere. In ciascun mestiere i garzoni e gli apprendisti erano organizzati nel modo che meglio rispondeva all'interesse dei maestri; il rapporto patriarcale in cui essi si trovavano con i maestri dava a questi un doppio potere: da una parte nella loro influenza diretta sull'intera vita dei garzoni; d'altra parte perché per i garzoni che lavoravano presso lo stesso maestro questi rapporti rappresentavano un vero legame, che li teneva uniti di contro ai garzoni degli altri maestri e li separava da essi; infine i garzoni erano legati all'ordinamento esistente se non altro per l'interesse che avevano a diventare essi stessi maestri. Quindi, mentre la plebe arrivava almeno a compiere delle sommosse contro l'intero ordine cittadino, che però restavano affatto inefficaci a causa della sua impotenza, i garzoni giungevano soltanto a piccole ribellioni all'interno delle singole corporazioni, com'è nella natura stessa del regime corporativo. Le grandi sollevazioni del Medioevo partirono tutte dalla campagna, ma restarono ugualmente senza alcun effetto per la dispersione e per la conseguente rozzezza dei contadini.

In queste città il capitale era un capitale naturale, che consisteva nell'abitazione, negli strumenti del mestiere e nella clientela

naturale, ereditaria, e non essendo realizzabile, per le relazioni non ancora sviluppate e per la mancanza di circolazione, doveva essere trasmesso di padre in figlio. Questo capitale non era valutabile in denaro, come quello moderno, per il quale è indifferente l'essere investito in questa o in quella cosa; esso era invece direttamente legato al lavoro determinato del possessore, inseparabile da esso, e quindi era un capitale connesso con un *ordine* sociale.

Anche nelle città la divisione del lavoro tra le singole corporazioni era ancora assai poco sviluppata e all'interno delle corporazioni stesse, fra i singoli lavoratori, non lo era affatto. Ogni lavoratore doveva essere abile in tutto un ciclo di lavoro, doveva saper fare tutto ciò che andava fatto con i suoi strumenti; le relazioni limitate e gli scarsi collegamenti tra le singole città, la rarità della popolazione e la limitatezza dei bisogni non consentiva il sorgere di una divisione del lavoro più spinta, e perciò chiunque voleva diventare maestro doveva essere completamente padrone del suo mestiere. Per questo negli artigiani medievali si trova ancora un interesse per il proprio particolare lavoro e per l'abilità che poteva elevarsi fino ad un certo, limitato, senso artistico. Per questo, però, ogni artigiano medievale era interamente preso dal suo lavoro, aveva con esso un rapporto di soddisfatto asservimento ed era sussunto sotto di esso assai più del lavoratore moderno, per il quale il suo lavoro è indifferente.

La successiva estensione della divisione del lavoro fu la separazione di produzione e relazioni commerciali, la formazione di una classe speciale di commercianti, separazione che nelle città storicamente tramandate era già stata trasmessa (fra l'altro con gli ebrei) e che in quelle di nuova formazione apparve ben presto. Con ciò era data la possibilità di comunicazioni commerciali che oltrepassavano la cerchia più immediata, possibilità la cui realizzazione dipendeva dai mezzi di comunicazione esistenti, dallo stato della sicurezza pubblica nelle campagne, dipendente dalle condizioni politiche (è noto che durante tutto il Medioevo i mercanti viaggiavano in carovane armate), e dai bisogni più o meno rozzi o evoluti, condizionati caso per caso dal grado di civiltà, del territorio accessibile agli scambi.

Col traffico costituito in una classe particolare, con l'estensione del commercio, da parte dei mercanti, al di là dei dintorni immediati della città, appare immediatamente un'influenza reciproca fra produzione e scambio. Le città entrano in collega-

mento *reciproco*, nuovi strumenti vengono portati da una città nell'altra, e la divisione fra produzione e scambio provoca presto una nuova divisione della produzione fra le singole città, ciascuna delle quali ben presto sfrutta un ramo d'industria predominante. La limitazione iniziale alla località comincia a poco a poco ad essere eliminata.

Dipende unicamente dall'estensione delle relazioni commerciali se le forze produttive acquisite in una località, soprattutto le invenzioni, vadano o no perdute per lo sviluppo successivo. Fin tanto che non esistono relazioni che oltrepassino le vicinanze immediate, ogni invenzione deve essere fatta separatamente in ciascuna località, e avvenimenti puramente accidentali, come l'irruzione di popoli barbari o persino le consuete guerre, sono sufficienti per costringere un paese con forze produttive e bisogni sviluppati a ricominciare dal principio. Agli inizi della storia ciascuna invenzione doveva essere rifatta ogni giorno e in ogni località indipendentemente. Quanto poco le forze produttive perfezionate siano al sicuro da una completa scomparsa, anche in presenza di un commercio relativamente assai esteso, è dimostrato dai fenici¹, le cui invenzioni andarono perdute per la maggior parte, e per lungo tempo, in seguito all'eliminazione di quel popolo dal commercio, alla conquista di Alessandro e al declino che ne seguì. Altrettanto può dirsi, per esempio, per la pittura su vetro del Medioevo. Solo quando le relazioni si sono estese su scala mondiale ed hanno per base la grande industria, quando tutte le nazioni sono trascinate nella lotta della concorrenza, la durata delle forze produttive acquisite è assicurata.

La divisione del lavoro fra le diverse città ebbe come prima conseguenza il sorgere delle manifatture, rami di produzione scaturiti dal sistema corporativo. Il primo fiorire delle manifatture — in Italia e più tardi nelle Fiandre — ebbe come presupposto storico il commercio con nazioni straniere. In altri paesi — Inghilterra e Francia, per esempio — le manifatture si limitarono inizialmente al mercato interno. Oltre quelli indicati, le manifatture avevano come presupposto una già progredita concentrazione della popolazione — soprattutto nelle campagne — e del capitale, che cominciava ad accumularsi nelle mani di pochi, parte nelle corpo-

¹ E dalla pittura in vetro del Medioevo. (*Nota marginale di Marx*).

razioni, nonostante i regolamenti corporativi, parte presso i commercianti.

Quel lavoro che presupponeva fin da principio una macchina, sia pure nella forma piú rudimentale, si dimostrò ben presto come il piú capace di sviluppo. La tessitura, che fino allora era esercitata in campagna dai contadini come attività secondaria, per procurarsi il vestiario occorrente, fu il primo lavoro che in seguito all'estensione del commercio ebbe impulso e ulteriore sviluppo. La tessitura fu la prima manifattura e restò la principale. La crescente domanda di stoffe, dovuta all'aumento della popolazione, l'incipiente accumulazione e mobilitazione del capitale naturale grazie all'accelerata circolazione, il bisogno di lusso che ciò provocava e che era favorito in genere dal progressivo estendersi del commercio, dettero alla tessitura un impulso quantitativo e qualitativo che la strappò alla forma di produzione fino allora esistente. Accanto ai contadini che tessevano per il proprio consumo, che continuavano ad esistere ed esistono ancora, sorse nelle città una classe nuova di tessitori i cui tessuti erano destinati all'intero mercato interno e per lo piú anche ai mercati stranieri.

La tessitura, lavoro che nella maggior parte dei casi richiede poca abilità e che si suddivide presto in un'infinità di rami, per sua natura riluttava assolutamente ai vincoli della corporazione. La tessitura fu quindi generalmente esercitata senza organizzazione corporativa anche in villaggi e borgate commerciali, i quali diventarono gradualmente città e anche, ben presto, le città piú fiorenti di ciascun paese.

Con la manifattura svincolata dalla corporazione mutarono immediatamente anche i rapporti di proprietà. Il primo passo avanti, rispetto al capitale naturale degli ordini sociali, fu segnato dalla comparsa dei commercianti, il cui capitale nacque subito come capitale mobile, capitale nel senso moderno per quel tanto che se ne può parlare rispetto alle condizioni di quell'epoca. Il secondo passo avanti si ebbe con la manifattura, la quale a sua volta mobilitò una massa di capitale naturale e accrebbe in genere la massa del capitale mobile di contro al capitale naturale.

La manifattura diventò in pari tempo un rifugio per i contadini contro le corporazioni che li escludevano o li pagavano male, cosí come prima le città corporative erano state un rifugio per i contadini contro i proprietari fondiari.

Contemporaneamente all'inizio delle manifatture si ebbe un

periodo di vagabondaggio, provocato dalla scomparsa delle compagnie al seguito dei feudatari, dallo scioglimento degli eserciti che si erano raccolti e che avevano servito i re contro i vassalli, dal miglioramento dell'agricoltura e dalla trasformazione in pascolo di grandi estensioni di terreno arativo. Da ciò già appare come questo vagabondaggio sia precisamente in rapporto con la dissoluzione del feudalesimo. Già nel tredicesimo secolo appaiono epoche isolate con questi caratteri, ma in forma generale e permanente questo vagabondaggio si manifesta solo con la fine del quindicesimo e con l'inizio del sedicesimo secolo. Questi vagabondi, i quali erano talmente numerosi che tra l'altro Enrico VIII d'Inghilterra ne fece impiccare 72.000, erano indotti a lavorare solo a prezzo di grandi difficoltà, se spinti da un'estrema miseria e soltanto dopo lunga resistenza. Il rapido fiorire delle manifatture, specialmente in Inghilterra, a poco a poco li assorbì.

Con la manifattura le varie nazioni entrarono in un rapporto di concorrenza, nella lotta commerciale che fu combattuta con guerre, dazi protettivi e proibizioni, laddove prima le nazioni, quando erano in relazione, avevano praticato tra loro pacifici scambi. Da questo momento in poi il commercio ha importanza politica.

Con la manifattura fu in pari tempo introdotto un diverso rapporto fra lavoratore e datore di lavoro. Nelle corporazioni sussisteva il rapporto patriarcale fra garzoni e maestro; nella manifattura subentrò in suo luogo il rapporto di denaro fra lavoratore e capitalista: rapporto che in campagna e nelle piccole città conservò una tinta patriarcale, mentre nelle città più grandi, propriamente manifatturiere, perdette ben presto quasi ogni colore patriarcale.

La manifattura e il movimento della produzione in genere presero uno slancio enorme in seguito all'allargamento del commercio che si ebbe con la scoperta dell'America e della via marittima delle Indie orientali. I nuovi prodotti di là importati, soprattutto le masse d'oro e d'argento che entrarono in circolazione, trasformarono completamente la posizione reciproca delle classi sociali e assestarono un duro colpo alla proprietà fondiaria feudale e ai lavoratori, le spedizioni degli avventurieri, la colonizzazione e soprattutto l'allargamento dei mercati in mercato mondiale, che solo ora era diventato possibile e si attuava ogni giorno di più, provocarono una nuova fase dello sviluppo storico sulla quale, in generale, non occorre che ci soffermiamo oltre. La colonizzazione

dei paesi di recente scoperta dette alla lotta commerciale fra le nazioni nuovo alimento e, di conseguenza, una maggiore estensione e una maggiore asprezza.

L'estendersi del commercio e della manifattura accelerò l'accumulazione del capitale mobile, mentre nelle corporazioni, che non ricevettero alcuno stimolo ad allargare la produzione, il capitale naturale restava statico o anche diminuiva. Il commercio e la manifattura crearono la grande borghesia, mentre nelle corporazioni si concentrava la piccola borghesia, che non dominava più come prima nelle città ma doveva piegarsi al dominio dei grandi mercanti e manifatturieri¹. Da qui il declino delle corporazioni, non appena entrarono in contatto con la manifattura.

I rapporti reciproci fra le nazioni, nel commercio, assunsero due aspetti diversi durante l'epoca di cui abbiamo parlato. All'inizio la scarsa quantità d'oro e d'argento circolante provocò il divieto di esportare questi metalli; e l'industria, resa necessaria per occupare la crescente popolazione cittadina e per lo più importata dall'estero, non poteva fare a meno dei privilegi che naturalmente potevano essere accordati non solo contro la concorrenza interna, ma principalmente contro quella straniera. In queste proibizioni primitive il privilegio corporativo locale fu esteso a tutta la nazione. I dazi nacquero dai tributi imposti dai signori feudali ai mercanti che attraversavano il loro territorio, come indennizzo per i saccheggi, tributi che più tardi furono ugualmente imposti dalle città e che all'apparizione dello Stato moderno rappresentarono per il fisco il mezzo più a portata di mano per far denaro.

Quei provvedimenti acquistarono un altro significato con la comparsa dell'oro e dell'argento americano sui mercati europei, col progressivo sviluppo dell'industria, col rapido slancio del commercio e la conseguente ascesa della borghesia non legata alle corporazioni, e con l'importanza crescente del denaro. Lo Stato, per il quale era ogni giorno più difficile fare a meno del denaro, mantenne per considerazioni fiscali il divieto di esportare l'oro e l'argento; i borghesi, per i quali l'obiettivo principale era di accaparrare queste masse di denaro appena gettate sul mercato, ne erano completamente soddisfatti; i privilegi già esistenti diventarono una fonte di entrate per il governo e furono venduti per denaro; nella legislazione doganale apparvero i dazi di esportazione i quali, non facendo altro che ostacolare l'industria, avevano uno scopo puramente fiscale.

¹ Piccoli borghesi, ceto medio, grande borghesia. (*Nota marginale di Marx*).

Il secondo periodo cominciò con la metà del secolo diciassettesimo e durò quasi fino alla fine del diciottesimo. Il commercio e la navigazione si erano sviluppati più rapidamente della manifattura, che rappresentava una parte secondaria; le colonie cominciarono a diventare grossi consumatori, le singole nazioni si divisero lottando a lungo nel mercato mondiale che si apriva. Questo periodo ha inizio con le leggi sulla navigazione e i monopoli coloniali. La concorrenza fra le nazioni fu esclusa nella massima misura possibile mediante tariffe, proibizioni, trattati; e in ultima istanza la lotta di concorrenza fu condotta e decisa con le guerre (specialmente con le guerre marittime). La nazione più potente sul mare, l'Inghilterra, conservò la preponderanza nel commercio e nella manifattura. Già qui troviamo la concentrazione in un solo paese.

La manifattura era continuamente tutelata con dazi protettivi sul mercato interno, con monopoli sul mercato coloniale, e il più possibile con dazi differenziali sui mercati esteri. Fu favorita la lavorazione del materiale prodotto all'interno (lana e lino in Inghilterra, seta in Francia), vietata l'esportazione della materia grezza prodotta all'interno (lana in Inghilterra), trascurata o impedita quella della materia importata (cotone in Inghilterra). La nazione predominante nel commercio marittimo e nella potenza coloniale si assicurò naturalmente anche la maggiore estensione quantitativa e qualitativa della manifattura. La manifattura non poteva in genere fare a meno della protezione, poiché il minimo mutamento verificatosi in altri paesi può farle perdere il mercato e rovinarla; essa viene introdotta facilmente in un paese, in condizioni più o meno favorevoli, e appunto per questo può essere facilmente distrutta. E intanto, per il modo in cui era praticata soprattutto nel secolo XVIII nelle campagne, essa è così intimamente legata con le condizioni di vita di una gran massa di individui che nessun paese può osare di metterle in gioco l'esistenza col permettere la libera concorrenza. Nella misura in cui giunge ad esportare, essa dunque dipende completamente dall'espansione o dalla limitazione del commercio, ed esercita su di esso una reazione relativamente assai limitata. Da ciò la sua...¹ secondaria e l'influenza dei commercianti nel diciottesimo secolo. Furono i commercianti, e in particolare gli armatori, che più di tutti fecero pressione per la protezione di Stato e i monopoli; è vero che anche i manifatturieri sollecitavano ed ottenevano la protezione, ma per importanza politica restarono

¹ Manoscritto guasto.

sempre dietro ai commercianti. Le città commerciali, e specialmente le città marinare, diventarono relativamente civili ed erano centri della grande borghesia, mentre le città industriali conservavano uno spirito estremamente piccolo-borghese. Cfr. Aikin¹, ecc. Il secolo diciottesimo fu il secolo del commercio. Pinto² lo dice espressamente: « *Le commerce fait la marotte du siècle*³ », e « *depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine*⁴ ».

Il movimento del capitale, benché notevolmente accelerato, restava tuttavia relativamente lento. Il frazionamento del mercato mondiale in singole parti, ciascuna delle quali era sfruttata da una nazione particolare, l'esclusione della concorrenza tra nazioni, la scarsa capacità della produzione stessa e il sistema finanziario che aveva appena superato i primi gradi del suo sviluppo ostacolavano parecchio la circolazione. Conseguenza ne era uno spirito bottegaio sordido e gretto che prendeva tutti i commercianti e tutti i modi dell'attività commerciale. Nei confronti dei manifatturieri e ancor più degli artigiani essi erano certamente grandi borghesi, *bourgeois*, al confronto dei commercianti e degli industriali del periodo successivo restano piccoli borghesi. Cfr. A. Smith.

Questo periodo è anche caratterizzato dalla cessazione del divieto di esportare oro e argento, dal sorgere del mercato monetario, delle banche, del debito pubblico, della carta-moneta, delle speculazioni sulle azioni e i capitali, dell'aggiottaggio su tutti gli articoli e dallo sviluppo del sistema finanziario in genere. Il capitale perdetto nuovamente gran parte del carattere naturale che ancora gli era rimasto.

La concentrazione del commercio e della manifattura che nel secolo diciassettesimo si sviluppò ininterrottamente in un solo paese, l'Inghilterra, creò gradualmente per questo paese un mercato mondiale relativo e quindi una domanda per i prodotti manufatti di questo paese che non poteva essere più soddisfatta dalle forze produttive industriali allora esistenti. Questa domanda crescente al di là delle forze produttive fu la forza motrice che, creando la

¹ J. A. AIKIN, *Description of the Country from 30 to 40 miles round Manchester*, London 1795.

² I. PINTO, *Lettre sur la Jalousie du Commerce*, Amsterdam 1771.

³ Il commercio è la mania del secolo.

⁴ Da qualche tempo non si parla che di commercio, di navigazione e di marina.

grande industria, — l'impiego delle forze elementari a scopi industriali, le macchine e la divisione del lavoro portata al massimo, — suscitò il terzo periodo della proprietà privata dal Medioevo in poi. Le altre condizioni di questa nuova fase — la libertà di concorrenza all'interno della nazione, il perfezionamento della meccanica teorica (la meccanica perfezionata da Newton nel XVIII secolo era la scienza piú popolare in Francia e in Inghilterra), ecc. — esistevano già in Inghilterra. (La libera concorrenza all'interno della nazione stessa dovette essere conquistata dappertutto con una rivoluzione: 1640 e 1688 in Inghilterra, 1789 in Francia). La concorrenza costrinse presto ogni paese che voleva conservare la sua funzione storica a proteggere le sue manifatture con nuove misure doganali (i vecchi dazi non servivano piú contro la grande industria) e subito dopo a introdurre la grande industria sotto dazi protettivi. Nonostante questi mezzi di protezione, la grande industria universalizzò la concorrenza (essa è la libertà di commercio pratica, e i dazi protettivi non sono in essa che un palliativo, uno strumento di difesa *all'interno* della libertà di commercio), stabilí i mezzi di comunicazione e il mercato mondiale moderno, sottomise a sé il commercio, trasformò ogni capitale in capitale industriale e generò cosí la circolazione rapida (perfezionamento del sistema finanziario) e la centralizzazione dei capitali. Con la concorrenza universale essa costrinse tutti gli individui alla tensione estrema delle loro energie. Essa distrusse il piú possibile l'ideologia, la religione, la morale, ecc. e quando ciò non le fu possibile ne fece flagranti menzogne. Essa produsse per la prima volta la storia mondiale, in quanto fece dipendere dal mondo intero ogni nazione civilizzata, e in essa ciascun individuo, per la soddisfazione dei suoi bisogni, e in quanto annullò l'allora esistente carattere esclusivo delle singole nazioni. Sussunse le scienze naturali sotto il capitale e tolse alla divisione del lavoro l'ultima parvenza del suo carattere naturale. Per quanto ciò era possibile nell'ambito del lavoro, distrusse l'impronta naturale in genere e risolse tutti i rapporti naturali in rapporti di denaro. In luogo delle città naturali, creò le grandi città industriali moderne, sorte da un giorno all'altro. Là dove penetrò, essa distrusse l'artigianato e in generale tutti gli stadi anteriori dell'industria. Completò la vittoria della città commerciale sulla campagna. La sua [...] ¹ è il sistema automatico. [...] ¹ creò una massa di

¹ Manoscritto guasto.

forze produttive per le quali la proprietà privata diventò un intralcio non minore di quel che era stata la corporazione per la manifattura e la piccola azienda rurale per l'artigianato in via di sviluppo. Sotto la proprietà privata queste forze produttive non conoscono che uno sviluppo unilaterale, per la maggior parte diventano forze distruttive, e una quantità di tali forze non può trovare nel regime della proprietà privata alcuna applicazione. In generale essa creò dappertutto gli stessi rapporti fra le classi della società e in tal modo distrusse l'individualità particolare delle singole nazionalità. E infine, mentre la borghesia di ciascuna nazione conserva ancora interessi nazionali particolari, la grande industria creò una classe che ha il medesimo interesse in tutte le nazioni e per la quale la nazionalità è già annullata, una classe che è realmente liberata da tutto il vecchio mondo e in pari tempo si oppone ad esso. Essa rende insopportabile al lavoratore non soltanto il rapporto col capitalista, ma il lavoro stesso.

È ovvio che la grande industria non giunge allo stesso grado di perfezionamento in ogni località di un paese. Ma ciò non frena il movimento di classe del proletariato, perché i proletari generati dalla grande industria si pongono alla testa di questo movimento e trascinano con sé tutta la massa e perché i lavoratori esclusi dalla grande industria sono gettati da essa in una condizione di vita ancora peggiore di quella degli stessi lavoratori della grande industria. Allo stesso modo i paesi nei quali è sviluppata una grande industria agiscono sui paesi *plus ou moins* privi di industria, nella misura in cui questi sono trascinati dal commercio mondiale nella lotta universale della concorrenza.

Queste diverse forme sono altrettante forme dell'organizzazione del lavoro e quindi della proprietà. In ciascun periodo si produsse una unione delle forze produttive esistenti, in quanto i bisogni l'avevano resa necessaria.

Questa contraddizione fra le forze produttive e la forma di relazioni, che come abbiamo visto si è già manifestata più volte nella storia fino ad oggi senza però comprometterne la base, dovette esplodere ogni volta in una rivoluzione, assumendo in pari tempo diverse forme accessorie, come totalità di collisioni, come collisioni di diverse classi, contraddizione della coscienza, lotta ideologica, ecc., lotta politica, ecc. Da un punto di vista limitato si può isolare una di queste forme accessorie e considerarla come

la base di quelle rivoluzioni, ciò che è tanto più facile in quanto gli individui da cui procedevano le rivoluzioni si facevano essi stessi delle illusioni sulla loro propria attività, a seconda del loro grado di cultura e dello stadio dello sviluppo storico.

Secondo la nostra concezione, dunque, tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni. D'altronde non è necessario che per provocare delle collisioni in un paese questa contraddizione sia spinta all'estremo in questo paese stesso. La concorrenza con paesi industrialmente più progrediti, provocata dall'allargamento delle relazioni internazionali, è sufficiente per generare una contraddizione analoga anche nei paesi con industria meno sviluppata (per esempio il proletariato latente in Germania, fatto apparire dalla concorrenza dell'industria inglese).

La concorrenza isola gli individui, non solo i borghesi, ma ancor più i proletari, ponendoli gli uni di fronte agli altri, benché li raccolga insieme. Perciò passa molto tempo prima che questi individui possano unirsi, senza tener conto che i mezzi necessari per questa unione, — se non deve essere puramente locale, — le grandi città industriali e le comunicazioni rapide e a basso prezzo, devono essere prima prodotti dalla grande industria; e perciò non è possibile vincere, se non dopo una lunga lotta, tutte le forze organizzate contro questi individui che vivono isolati e in condizioni che riproducono quotidianamente l'isolamento. Esigere il contrario vorrebbe dire esigere che la concorrenza non debba esistere in quest'epoca storica determinata, o che gli individui debbano cavarsi dalla testa situazioni sulle quali essi, come individui isolati, non hanno alcun controllo.

Costruzione di case. Presso i selvaggi è cosa ovvia che ciascuna famiglia abbia la sua propria grotta o capanna, come presso i nomadi la tenda separata di ciascuna famiglia. Questa economia domestica separata è resa ancor più necessaria dal successivo sviluppo della proprietà privata. Presso i popoli agricoltori l'economia domestica collettiva è altrettanto impossibile quanto la coltivazione collettiva della terra. Un grande progresso fu la costruzione di città. In tutti i periodi del passato tuttavia l'abolizione dell'economia separata, che è inseparabile dall'abolizione della proprietà privata, era impossibile se non altro perché non ne esistevano le condizioni materiali.

L'istituzione di una economia domestica collettiva presuppone lo sviluppo delle macchine, dell'utilizzazione delle forze produttive — per esempio gli acquedotti, l'illuminazione a gas, il riscaldamento a vapore ecc. — e l'abolizione di città e campagne. Senza queste condizioni l'economia collettiva non sarebbe neppure una nuova forza produttiva, mancherebbe di qualsiasi base materiale, poggerebbe su un fondamento puramente teorico, cioè sarebbe un puro capriccio e condurrebbe a un'economia claustrale. Quel che era possibile appare nella concentrazione in città e nella costruzione di case collettive per scopi determinati (prigioni, caserme ecc.). Che l'abolizione dell'economia separata sia inseparabile dall'abolizione della famiglia è cosa che s'intende da sé.

La frase che ricorre spesso in san Max, che ciascuno è tutto ciò che è attraverso lo Stato, è in sostanza identica all'affermazione secondo cui il borghese è soltanto un esemplare della specie borghese; affermazione che presuppone che la classe dei borghesi sia esistita già prima degli individui che la compongono ¹.

Nel Medioevo in ogni città i cittadini erano costretti ad unirsi contro la nobiltà delle campagne per difendere la pelle; l'estensione del commercio, lo stabilirsi delle comunicazioni conduceva le singole città a conoscere altre città che avevano fatto trionfare gli stessi interessi lottando contro la stessa opposizione. Dalle numerose borghesie locali delle singole città sorse assai lentamente la classe borghese. Attraverso l'opposizione contro le condizioni esistenti e attraverso il modo di lavoro da esse condizionato, le condizioni di vita del singolo borghese diventarono insieme condizioni che erano comuni a tutti i borghesi e indipendenti da ciascun individuo singolo. I borghesi avevano creato queste condizioni in quanto si erano svincolati dai legami feudali, ed erano stati creati da esse in quanto erano determinati dalla loro opposizione contro il sistema feudale preesistente. Con lo stabilirsi dei collegamenti delle singole città queste condizioni comuni si svilupparono per diventare condizioni di classe. Le stesse condizioni, la stessa opposizione, gli stessi interessi dovevano far sorgere in complesso anche gli stessi costumi dappertutto. La borghesia stessa non si sviluppa che a poco a poco insieme con le sue condizioni, si scinde poi in varie frazioni sulla base della divisione del lavoro e infine assorbe

¹ Preesistenza della classe per i filosofi. (Nota marginale di Marx).

in sé tutte le classi possidenti preesistenti¹ (mentre trasforma in una nuova classe, il proletariato, la maggioranza dei non possidenti che prima esistevano e una parte delle classi fino allora possidenti) nella misura in cui tutta la proprietà preesistente è trasformata in capitale industriale o commerciale. I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi stessi si ritrovano l'uno di contro all'altro come nemici, nell'a concorrenza. D'altra parte la classe acquista a sua volta autonomia di contro agli individui, cosicché questi trovano predestinate le loro condizioni di vita, hanno assegnata dalla classe la loro posizione nella vita e con essa il loro sviluppo personale, e sono sussunti sotto di essa. Questo fenomeno è identico alla sussunzione dei singoli individui sotto la divisione del lavoro e può essere eliminato soltanto mediante il superamento della proprietà privata e del lavoro stesso. Abbiamo già accennato più volte come questa sussunzione degli individui sotto la classe si sviluppi in pari tempo in una sussunzione sotto idee di ogni genere, ecc.

Se si considera *filosoficamente* questo sviluppo degli individui nelle condizioni comuni di esistenza degli ordini e delle classi che si susseguono nella storia, e nelle idee generali che perciò vengono loro imposte, ci si può facilmente immaginare che in questi individui si sia sviluppata la specie o l'uomo, o che essi abbiano sviluppato l'uomo: modo di immaginare che schiaffeggia sonoramente la storia². Si possono allora concepire questi diversi ordini e classi come specificazioni dell'espressione generale, come suddivisioni della specie, come fasi di sviluppo dell'uomo.

Questa sussunzione degli individui sotto classi determinate non può essere superata finché non si sia formata una classe la quale non abbia più da imporre alcun interesse particolare di classe contro la classe dominante.

La trasformazione delle forze (rapporti) personali in forze oggettive, provocata dalla divisione del lavoro, non può essere abolita togliendosene dalla testa l'idea generale, ma soltanto se gli individui sussumono nuovamente sotto se stessi quelle forze oggettive e abolendo la divisione del lavoro. Questo non è possibile senza la comunità. Solo nella comunità con altri ciascun

¹ Essa assorbe innanzi tutto i rami di lavoro che appartengono direttamente allo Stato, poi tutti i ceti più o meno ideologici. (*Nota marginale di Marx*).

² (Feuerbach: essere ed essenza). (*Nota marginale di Engels*).

individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale. Nei surrogati di comunità che ci sono stati finora, nello Stato, ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe. La comunità apparente nella quale finora si sono uniti gli individui si è sempre resa autonoma di contro a loro e allo stesso tempo, essendo l'unione di una classe di contro a un'altra, per la classe dominata non era soltanto una comunità del tutto illusoria, ma anche una nuova catena. Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa.

Gli individui hanno sempre preso le mosse da se stessi, ma naturalmente da sé nell'ambito delle loro date condizioni e situazioni storiche, non dal « puro » individuo nel senso degli ideologi. Ma nel corso dello sviluppo storico, e proprio attraverso l'indipendenza inevitabile che entro la divisione del lavoro acquistano i rapporti sociali, emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo in quanto essa è personale, e in quanto è sussunta sotto un qualche ramo di lavoro e sotto le condizioni relative. (Ciò non va inteso nel senso che per esempio il *rentier* o il capitalista cessino di essere delle persone; ma la loro personalità è condizionata e determinata da rapporti di classe determinatissimi, e la differenza emerge solo nel contrasto con un'altra classe, e per loro stessi emerge solo quando fanno bancarotta). Nell'ordine (e più ancora nella tribù) questo fatto rimane ancora nascosto: per esempio un nobile resta sempre un nobile, un *roturier* sempre un *roturier*, a prescindere da ogni altra sua condizione: è una qualità inseparabile dalla sua individualità. La differenza fra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe, la casualità delle condizioni di vita per l'individuo, si ha soltanto con la comparsa della classe che a sua volta è un prodotto della borghesia. Solo la concorrenza e la lotta degli individui tra di loro produce e sviluppa questa casualità come tale. Quindi sotto il dominio della borghesia gli individui sono più liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le loro condizioni di vita sono casuali; nella realtà sono naturalmente meno liberi perché più subordinati a una forza oggettiva. La differenza dall'ordine si manifesta particolarmente nell'antagonismo fra borghesia e proletariato. Quando l'ordine della popolazione urbana, le corporazioni, ecc. si affermarono contro la no-

biltà delle campagne, le loro condizioni di vita, la proprietà mobiliare e il lavoro artigiano, che già erano esistiti allo stato latente prima che si separassero dal vincolo feudale, apparvero come qualche cosa di positivo, che veniva fatto valere contro la proprietà fondiaria feudale, e quindi in un primo tempo anche assunsero a loro volta e a loro modo la forma feudale. Senza dubbio i servi della gleba che fuggivano consideravano la loro servitù come qualche cosa di casuale per la loro personalità. Ma con ciò facevano semplicemente la stessa cosa che fa ogni classe che si libera da un vincolo, e poi non si liberavano come classe, ma isolatamente. Inoltre essi non uscivano dall'ambito del sistema degli ordini, ma si limitarono a formare un nuovo ordine e conservarono il modo di lavoro che avevano avuto fino allora anche nella nuova situazione, e lo perfezionarono liberandolo dai vincoli che lo avevano impacciato fino allora e che non corrispondevano più allo sviluppo che esso aveva raggiunto. Nel caso dei proletari, invece, la loro propria condizione di vita, il lavoro, e quindi tutto l'insieme delle condizioni di esistenza della società odierna, sono diventati qualche cosa di casuale, su cui i singoli proletari non hanno alcun controllo e su cui nessuna organizzazione *sociale* può dare loro il controllo; e la contraddizione tra [...] ¹ la personalità del singolo proletario e la condizione di vita che gli è imposta, il lavoro, si manifesta al proletario stesso, soprattutto perché egli è stato sacrificato fin dalla giovinezza e perché gli manca la possibilità di arrivare, in seno alla sua classe, alle condizioni che lo farebbero passare nell'altra classe. Non va dimenticato che la stessa necessità di esistere, per i servi della gleba, e l'impossibilità di un'economia in grande, che comportava la ripartizione parcellare fra i servi, ridussero ben presto le obbligazioni dei servi verso il signore feudale ad una media di versamenti in natura e di *corvées*; ciò che permetteva al servo di accumulare proprietà mobiliare e quindi facilitava la sua evasione dalla proprietà del signore e gli apriva la prospettiva di riuscire come cittadino; ciò creava anche gradi diversi tra i servi, cosicché i servi fuggiti sono già per metà cittadini. Qui appare anche chiaro che i contadini servi in possesso di un mestiere avevano più di tutti possibilità di acquistarsi una proprietà mobiliare. Mentre i servi della gleba fuggitivi, dunque, volevano soltanto sviluppare e fare affermare liberamente le loro condizioni di esistenza già in atto, e quindi in ultima istanza

¹ Testo guasto.

arrivarono soltanto al lavoro libero, i proletari invece, per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino ad oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino ad oggi, il lavoro. Essi si trovano quindi anche in antagonismo diretto con la forma nella quale gli individui della società si sono dati finora un'espressione collettiva, lo Stato, e devono rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità.

Da tutto quello che si è visto finora risulta che il rapporto di comunità nel quale entravano gli individui di una classe e che era condizionato dai loro interessi comuni di fronte a un terzo, era sempre una comunità alla quale questi individui appartenevano soltanto come individui medi, soltanto in quanto vivevano nelle condizioni di esistenza della loro classe; era un rapporto al quale essi partecipavano non come individui, ma come membri di una classe. Nella comunità dei proletari rivoluzionari, invece, i quali prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutti i membri della società, è proprio l'opposto: ad essa gli individui prendono parte come individui. È proprio l'unione degli individui (naturalmente nell'ambito del presupposto delle forze produttive attualmente sviluppate), che mette le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui sotto il loro controllo, condizioni che finora erano lasciate al caso e che si erano rese autonome di contro ai singoli individui proprio attraverso il fatto che essi erano separati come individui, attraverso la loro necessaria unione, che era data con la divisione del lavoro ma che per la loro separazione era diventata un vincolo ad essi estraneo. L'unione che si è avuta finora non era affatto arbitraria, come viene rappresentata per esempio nel *Contrat social*, ma necessaria (si confronti per esempio la formazione dello Stato nordamericano e le repubbliche sudamericane) sulla base di quelle condizioni entro le quali poi gli individui potevano godere della casualità. Questo diritto, di poter godere indisturbati della casualità all'interno di certe condizioni, veniva finora chiamato libertà personale. Queste condizioni di esistenza sono naturalmente soltanto le forze di produzione e le forme di relazioni di ciascun periodo.

Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistenti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le

forme di relazione finora esistite e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti. La sua organizzazione è quindi essenzialmente economica, è la creazione materiale delle condizioni di questa unione, essa fa delle condizioni esistenti le condizioni dell'unione. Ciò che è tradotto in esistenza dal comunismo è appunto la base reale che rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui, nella misura in cui questo non è altro che un prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi. I comunisti dunque trattano praticamente le condizioni create dalla produzione e dalle relazioni anteriori come condizioni inorganiche, senza tuttavia immaginare che siano stati il piano o la missione delle generazioni precedenti a fornire loro del materiale, e senza credere che queste condizioni fossero inorganiche per gli individui che le creavano. La differenza fra individuo personale e individuo contingente non è una distinzione concettuale, ma un fatto storico. Questa distinzione ha un senso diverso in tempi diversi, per esempio l'ordine come qualche cosa di contingente per l'individuo nel secolo XVIII, *plus ou moins* anche la famiglia. È una distinzione che non dobbiamo fare noi per ciascuna epoca, ma che proprio ogni epoca fa tra i diversi elementi che trova già costituiti, e non sulla base di un concetto, ma costretta dalle collisioni materiali della vita. Ciò che appare come contingente all'epoca posteriore in opposizione all'epoca anteriore, e quindi anche fra gli elementi tramandati ad essa dall'epoca anteriore, è una forma di relazioni che corrispondeva a uno sviluppo determinato delle forze produttive. Il rapporto fra le forze produttive e la forma di relazioni è il rapporto fra la forma di relazioni e l'occupazione o l'attività degli individui. (La forma fondamentale di questa attività è naturalmente quella materiale, dalla quale dipende ogni altra forma intellettuale, politica, religiosa, ecc. La diversa configurazione della vita materiale è naturalmente dipendente, volta per volta, dai bisogni già sviluppati, e tanto la produzione quanto il soddisfacimento di questi bisogni sono essi stessi un processo storico, che non si trova in una pecora o in un cane, — capzioso argomento principale di Stirner *adversus hominem*, — benché nella loro forma attuale pecore e cani siano senza dubbio,

ma *malgré eux*¹, prodotti di un processo storico). Le condizioni sotto le quali gli individui, finché non è ancora apparsa la contraddizione, hanno relazioni tra loro, sono condizioni che appartengono alla loro individualità, non qualche cosa di esterno ad essi, condizioni sotto le quali soltanto questi individui determinati, esistenti in situazioni determinate, possono produrre la loro vita materiale e ciò che vi è connesso; esse sono quindi le condizioni della loro manifestazione personale e da questa sono prodotte². La determinata condizione nella quale essi producono corrisponde dunque, finché non è ancora apparsa la contraddizione, alla loro limitazione reale, alla loro esistenza unilaterale, la cui unilateralità si manifesta soltanto quando appare la contraddizione e quindi esiste solo per le generazioni posteriori. Allora questa condizione appare come un intralcio casuale, e allora si attribuisce anche all'epoca precedente la coscienza che essa è un intralcio.

Queste diverse condizioni, che appaiono dapprima come condizioni della manifestazione personale e più tardi come un intralcio per essa, formano in tutto lo sviluppo storico una serie coerente di forme di relazioni, la cui connessione consiste in questo, che al posto della forma di relazioni precedente, diventata un intralcio, ne viene sostituita una nuova, corrispondente alle forze produttive più sviluppate e quindi al modo più progredito di manifestazione personale degli individui, e questa forma *à son tour*³ diventa poi un intralcio, e quindi viene sostituita con un'altra. Poiché ad ogni stadio queste condizioni corrispondono allo sviluppo contemporaneo delle forze produttive, la loro storia è altresì la storia delle forze produttive che si sviluppano e che sono riprese da ogni nuova generazione, e pertanto è la storia dello sviluppo delle forze degli individui stessi.

Poiché questo sviluppo procede per via naturale, ossia non è subordinato a un piano complessivo di individui liberamente associati, esso muove da diverse località, tribù, nazioni, branche di lavoro, ecc., ciascuna delle quali all'inizio si sviluppa indipendentemente dalle altre e non entra che a poco a poco in collegamento con le altre. Inoltre esso procede assai lentamente; i diversi stadi e interessi non vengono mai completamente superati, ma soltanto subordinati all'interesse che trionfa e continua a tra-

¹ Loro malgrado.

² Produzione della forma di relazioni stessa. (*Nota marginale di Marx*).

³ A sua volta.

scinarsi per secoli accanto ad esso. Ne segue che anche all'interno di una nazione gli individui hanno sviluppi del tutto diversi, anche non tenendo conto delle loro condizioni finanziarie, e che un interesse anteriore, la cui peculiare forma di relazioni è già stata soppiantata da quella appartenente a un interesse posteriore, resta ancora a lungo in possesso di un potere tradizionale nella comunità apparente che si è resa indipendente di contro agli individui (Stato, diritto), un potere che in ultima analisi può essere spezzato soltanto da una rivoluzione. Ciò spiega anche perché in rapporto a singoli punti, che permettono una sintesi più generale, la coscienza possa apparire talvolta più avanzata rispetto alla situazione empirica contemporanea, cosicché nelle lotte di un periodo posteriore ci si può appoggiare, come autorità, a teorici anteriori.

Al contrario, in paesi come il Nordamerica, che cominciano in un'epoca storica già progredita, lo sviluppo procede assai rapido. Tali paesi non hanno altri presupposti naturali all'infuori degli individui che vi si stabiliscono e che sono stati indotti a ciò dalle forme di relazioni dei vecchi paesi, non corrispondenti ai loro bisogni. Essi cominciano quindi con gli individui più evoluti dei vecchi paesi e pertanto con la forma di relazioni più sviluppata, corrispondente a questi individui, ancor prima che questa forma di relazioni possa imporsi nei vecchi paesi. Questo è il caso di tutte le colonie, che non siano semplici stazioni militari e commerciali. Ne sono esempio Cartagine, le colonie greche e l'Islanda nel secolo XI e XII. Una situazione analoga si verifica nella conquista, quando nel paese conquistato viene trasportata bella e pronta la forma di relazioni sviluppata su un altro terreno; mentre nel luogo d'origine essa era ancora legata ad interessi e rapporti sopravvissuti da epoche precedenti, qui invece può e deve essere stabilita completamente e senza impedimenti, se non altro per assicurare un potere durevole ai conquistatori. (L'Inghilterra e Napoli dopo la conquista normanna, con cui ricevettero la forma più perfetta dell'organizzazione feudale).

Tutta questa concezione della storia sembra contraddetta dal fatto della conquista. Finora erano considerate forze motrici della storia la violenza, la guerra, il saccheggio, la rapina ecc. Possiamo qui limitarci ai punti principali e prendere quindi soltanto l'esempio che più balza agli occhi, la distruzione di un'antica civiltà ad opera di un popolo barbaro e il formarsi di una nuova organizza-

zione della società che ad essa si ricollega. (Roma e barbari, feudalesimo e Gallia, Impero romano d'oriente e turchi). Nel popolo barbaro conquistatore la guerra stessa costituisce ancora, come già abbiamo accennato, una forma normale di relazioni, che viene sfruttata con tanto maggiore impegno quanto più l'aumento della popolazione, perdurando il rozzo modo di produzione tradizionale che per essa è l'unico possibile, crea il bisogno di nuovi mezzi di produzione. In Italia invece, a causa della concentrazione della proprietà fondiaria (provocata, oltre che dagli acquisti e dai debiti, anche dalle eredità, perché data la grande dissolutezza e i rari matrimoni le antiche stirpi a poco a poco si estinguevano e i loro beni finivano nelle mani di pochi) e della sua trasformazione in pascolo (la quale fu provocata, oltre che dalle cause economiche ordinarie, valide ancor oggi, dall'importazione di cereali ricavati da saccheggi o da tributi e dalla conseguente mancanza di consumatori per il grano italico), la popolazione libera era quasi scomparsa, gli stessi schiavi a loro volta scomparivano e dovevano essere continuamente sostituiti da schiavi nuovi. La schiavitù restava la base dell'intera produzione. I plebei, che stavano fra i liberi e gli schiavi, non riuscirono mai ad elevarsi al di sopra della condizione di sottoproletariato. Roma non fu mai niente di più che una città ed era legata alle province da un rapporto quasi esclusivamente politico che naturalmente poteva anche essere spezzato da avvenimenti politici.

Niente è più comune dell'idea secondo cui fino ad oggi nella storia non si è trattato altro che di *prendere*. I barbari *prendono* l'Impero romano, e col fatto di questo prendere si spiega il passaggio dal mondo antico al feudalesimo. Ma in questo prendere da parte dei barbari importa sapere se la nazione che vien presa ha sviluppato forze produttive industriali, come è il caso presso i popoli moderni, o se le sue forze produttive riposano principalmente sulla sola unione e sulla comunità. Il prendere inoltre è condizionato dall'oggetto che viene preso. Non si può assolutamente prendere il patrimonio di un banchiere, consistente in carte, senza che colui che prende si sottometta alle condizioni di produzione e di scambio del paese preso. Tanto vale anche per tutto il capitale industriale di un moderno paese industrializzato. E infine il prendere ha ben presto un termine dappertutto, e quando non c'è più niente da prendere si deve cominciare a produrre. Da questa necessità di produrre, che si manifesta assai presto, segue che la forma di co-

munità adottata dai conquistatori insediatisi in un paese deve corrispondere al grado di sviluppo delle forze produttive ivi incontrate oppure, se al primo momento non è questo il caso, trasformarsi secondo le forze produttive. Ciò spiega il fatto, osservato dappertutto, a quanto si dice, nel tempo che seguì le invasioni barbariche, che il servo era il signore e che i conquistatori accettarono prestissimo lingua, cultura e costumi dai conquistati.

Il feudalesimo non fu affatto portato bello e pronto dalla Germania, ma ebbe origine, durante la conquista stessa, da parte dei conquistatori nell'organizzazione militare dell'esercito, e questa si sviluppò in vero e proprio feudalesimo soltanto dopo la conquista, sotto l'effetto delle forze produttive incontrate nei paesi conquistati. Fino a che punto questa forma fosse condizionata dalle forze produttive è dimostrato dai falliti tentativi di imporre altre forme derivate da reminiscenze dell'antichità romana (Carlo Magno, ecc.).

Nella grande industria e nella concorrenza tutte le condizioni d'esistenza, le limitazioni e le restrizioni degli individui sono fuse insieme nelle due forme più semplici: proprietà privata e lavoro. Col denaro ogni forma di relazione e le relazioni stesse sono poste come casuali per gli individui. Dunque dipende dalla stessa natura del denaro se ogni relazione finora esistita non è stata altro che relazione degli individui sotto condizioni determinate, non degli individui come individui. Queste condizioni si riducono a due: lavoro accumulato o proprietà privata, e lavoro effettivo. Se viene meno una di queste due condizioni, le relazioni si arrestano. Gli stessi economisti moderni, per esempio Sismondi, Cherbuliez, ecc., contrappongono l'*association des individus* all'*association des capitaux*. D'altra parte gli individui stessi sono completamente sussiunti sotto la divisione del lavoro e perciò posti tra di loro nella più completa dipendenza. La proprietà privata, in quanto all'interno del lavoro si contrappone al lavoro, si sviluppa dalla necessità dell'accumulazione e all'inizio conserva ancora la forma della comunità, ma nello sviluppo successivo si avvicina sempre più alla forma moderna della proprietà privata. La divisione del lavoro implica già immediatamente anche la divisione delle *condizioni di lavoro*, degli strumenti e dei materiali, e con essa il frazionamento del capitale accumulato fra i diversi proprietari, e quindi la separazione fra capitale e lavoro, e le diverse forme della proprietà stessa. Quanto più la divisione del lavoro si perfeziona e quanto

piú l'accumulazione aumenta, tanto piú si accentuano anche quelle separazioni. L'esistenza del lavoro stesso dipende dal presupposto di quel frazionamento.

(Energia personale degli individui di singole nazioni — tedeschi e americani — energia già per incrocio di razze — donde il cretinismo dei tedeschi — in Francia, Inghilterra, ecc. popoli stranieri trapiantati su un terreno già sviluppato, in America su un terreno tutto nuovo, in Germania la popolazione naturale è rimasta tranquillamente al suo posto).

A questo punto dunque si manifestano due fatti. Innanzi tutto le forze produttive appaiono come completamente indipendenti e staccate dagli individui, come un mondo a parte accanto agli individui, e il fondamento di ciò è in questo, che gli individui di cui esse sono le forze esistono in una condizione di frazionamento e di opposizione reciproca, mentre queste forze, d'altro lato, sono forze reali solo nelle relazioni e nel collegamento tra questi individui ¹. Da una parte, dunque, una totalità di forze produttive che hanno assunto, per cosí dire, una forma obiettiva e che per gli individui stessi non sono piú le forze degli individui, ma della proprietà privata, e quindi degli individui solo in quanto sono proprietari privati. In nessun periodo precedente le forze produttive avevano assunto questa forma indifferente alle relazioni degli individui *come* individui, perché le loro relazioni stesse erano ancora limitate. Dall'altra parte a queste forze produttive si contrappone la maggioranza degli individui, dai quali queste forze si sono staccate e che quindi sono stati spogliati da ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti, ma proprio per questo e solo per questo sono messi in condizione di entrare *come* individui in collegamento tra loro.

L'unico nesso che ancora li lega alle forze produttive e alla loro stessa esistenza, il lavoro, ha perduto in essi ogni parvenza di manifestazione personale e mantiene la loro vita soltanto intristendola. Mentre nei periodi precedenti la manifestazione personale e la produzione della vita materiale erano separate per il fatto che toccavano a persone diverse e la produzione della vita materiale era ancora considerata, a causa della limitatezza degli individui stessi, come una specie subordinata di manifestazione personale,

¹ Sismondi. (Nota marginale di Engels).

ora esse sono separate al punto che la vita materiale appare in genere come scopo, la produzione di questa vita materiale, il lavoro (che ora è l'unica forma possibile ma, come noi vediamo, negativa della manifestazione personale), come mezzo.

Le cose dunque sono arrivate a tal punto che gli individui devono appropriarsi la totalità delle forze produttive esistenti non solo per arrivare alla loro manifestazione personale, ma semplicemente per assicurare la loro stessa esistenza. Questa appropriazione è condizionata innanzi tutto dall'oggetto che ci si deve appropriare: le forze produttive sviluppate fino a costituire una totalità ed esistenti solo nell'ambito di relazioni universali. Questa appropriazione dunque, già sotto questo aspetto, deve avere un carattere universale corrispondente alle forze produttive e alle relazioni. L'appropriazione di queste forze non è altro essa stessa che lo sviluppo delle facoltà individuali corrispondenti agli strumenti materiali di produzione. Per questo solo fatto l'appropriazione di una totalità di strumenti di produzione è lo sviluppo di una totalità di facoltà negli individui stessi. Questa appropriazione inoltre è condizionata dagli individui che la attuano. Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non più limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà. Tutte le precedenti appropriazioni rivoluzionarie erano limitate; individui la cui manifestazione personale era limitata da uno strumento di produzione limitato e da relazioni limitate si appropriavano questo strumento di produzione limitato e non facevano che arrivare a una nuova limitazione. Il loro strumento di produzione diventava loro proprietà, ma essi restavano sussunti sotto la divisione del lavoro e sotto il loro proprio strumento di produzione. In tutte le appropriazioni del passato una massa restava sussunta sotto un solo strumento di produzione; nell'appropriazione da parte dei proletari una massa di strumenti di produzione deve venire sussunta sotto ciascun individuo, e la proprietà sotto tutti. Le relazioni universali moderne non possono essere sussunte sotto gli individui altrimenti che con l'essere sussunte sotto tutti.

L'appropriazione è inoltre condizionata dal modo in cui deve essere compiuta. Essa può essere compiuta soltanto attraverso una unione la quale, per il carattere del proletariato stesso, non può esse-

re a sua volta che universale, e attraverso una rivoluzione nella quale da una parte saranno rovesciate la potenza del modo di produzione e delle relazioni e la struttura sociale sinora esistenti, e d'altra parte si svilupperanno il carattere universale del proletariato e l'energia che gli è necessaria per compiere l'appropriazione; una rivoluzione, infine, nella quale il proletariato si spoglierà di tutto ciò che ancora gli è rimasto della sua presente posizione sociale.

Soltanto a questo stadio la manifestazione personale coincide con la vita materiale, ciò che corrisponde allo sviluppo degli individui in individui completi e alla eliminazione di ogni residuo naturale; e vi corrispondono poi la trasformazione del lavoro in manifestazione personale e la trasformazione delle relazioni fin qui condizionate nelle relazioni degli individui in quanto tali. Con l'appropriazione delle forze produttive totali da parte degli individui uniti cessa la proprietà privata. Mentre sinora nella storia appariva sempre come accidentale una condizione particolare, ora sono diventati accidentali l'isolamento degli individui stessi e il particolare guadagno privato di ciascuno.

Gli individui non più sussunti sotto la divisione del lavoro sono stati immaginati dai filosofi come ideale, sotto il nome « l'uomo », e l'intero processo che abbiamo delineato è stato da loro concepito come il processo di sviluppo « dell'uomo », così che ad ogni grado della storia passata si è sostituito « l'uomo » agli individui esistenti e lo si è rappresentato come la forza motrice della storia. L'intero processo fu dunque inteso come processo di autoalienazione « dell'uomo », e ciò deriva essenzialmente dal fatto che l'individuo medio del periodo posteriore è sempre stato sostituito a quello del periodo precedente e la coscienza posteriore a quella degli individui precedenti¹. Con questo capovolgimento, che astrae senz'altro dalle condizioni reali, fu possibile trasformare l'intera storia in un processo di sviluppo della coscienza.

La società civile comprende tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive. Essa comprende tutto il complesso della vita commerciale e industriale di un grado di sviluppo e trascende quindi lo Stato e la nazione, benché, d'altra parte, debba

¹ Autoalienazione. (Nota marginale di Marx).

nuovamente affermarsi verso l'esterno come nazionalità e organizzarsi verso l'interno come Stato. Il termine società civile sorse nel secolo diciottesimo, quando i rapporti di proprietà si erano già fatti strada fuori del tipo di comunità antico e medievale. La società civile come tale comincia a svilupparsi con la borghesia; tuttavia l'organizzazione sociale sviluppantesi immediatamente dalla produzione e dagli scambi, la quale forma in tutti i tempi la base dello Stato e di ogni altra sovrastruttura idealistica, continua ad essere chiamata con lo stesso nome.

Rapporto dello Stato e del diritto con la proprietà

La prima forma della proprietà, così nel mondo antico come nel Medioevo, è la proprietà tribale, condizionata principalmente dalla guerra presso i romani, dall'allevamento presso i germani. Presso i popoli antichi, poiché più tribù coabitavano in una città, la proprietà tribale appare come proprietà di Stato e il diritto del singolo ad essa come mera *possessio* la quale, come la proprietà tribale in genere, si limita tuttavia alla proprietà fondiaria. La proprietà privata vera e propria comincia presso gli antichi, come presso i popoli moderni, con la proprietà mobiliare. (Schiavitù e comunità) (*dominium ex iure Quiritium*¹). Presso i popoli uscenti dal Medioevo la proprietà tribale si evolve attraverso diversi stadi — proprietà fondiaria feudale, proprietà mobiliare corporativa, capitale manifatturiero — fino al capitale moderno, condizionato dalla grande industria e dalla concorrenza universale, alla proprietà privata pura, che si è spogliata di ogni parvenza di comunità e che ha escluso ogni influenza dello Stato sullo sviluppo della proprietà. A questa proprietà privata moderna corrisponde lo Stato moderno, che attraverso le imposte è stato a poco a poco comperato dai detentori della proprietà privata, che attraverso il sistema del debito pubblico è caduto interamente nelle loro mani, e la cui esistenza ha finito col dipendere del tutto, nell'ascesa o nella caduta dei titoli di Stato in Borsa, dal credito commerciale che gli assegnano i detentori della proprietà privata, i borghesi. Per il solo fatto che è una *classe* e non più un *ordine*, la borghesia è costretta a organizzarsi nazionalmente, non più localmente, e a dare una forma gene-

¹ Proprietà del cittadino romano, intesa come diritto di controllo illimitato su un oggetto fisico.

rale al suo interesse medio. Attraverso l'emancipazione della proprietà privata dalla comunità, lo Stato è pervenuto a un'esistenza particolare, accanto e al di fuori della società civile; ma esso non è altro che la forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità, tanto verso l'esterno che verso l'interno, al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi. L'indipendenza dello Stato oggi non si trova più che in quei paesi dove gli ordini non si sono ancora sviluppati in classi, dove gli ordini, eliminati nei paesi più progrediti, esercitano ancora una funzione ed esiste una mescolanza, per cui nessuna parte della popolazione può arrivare a dominare le altre. Questo è il caso specialmente della Germania. L'esempio più perfetto di Stato moderno è il Nordamerica. I moderni scrittori francesi, inglesi e americani affermano tutti che lo Stato esiste in virtù della proprietà privata, così che ciò è passato anche nella coscienza comune.

Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà *libera*. Allo stesso modo, il diritto a sua volta viene ridotto alla legge.

Il diritto privato si sviluppa contemporaneamente alla proprietà privata dalla dissoluzione della comunità naturale. Presso i romani lo sviluppo della proprietà privata e del diritto privato non ebbe ulteriori conseguenze industriali e commerciali perché l'intero loro modo di produzione rimase lo stesso ¹. Presso i popoli moderni, dove la comunità feudale fu dissolta dall'industria e dal commercio, col sorgere della proprietà privata e del diritto privato cominciò una nuova fase che era capace di un ulteriore sviluppo. La prima città che nel Medioevo ebbe un esteso commercio marittimo, Amalfi, elaborò anche il diritto marittimo. Non appena l'industria e il commercio portarono più avanti lo sviluppo della proprietà privata, dapprima in Italia e più tardi in altri paesi, fu subito ripreso il perfezionato diritto privato romano, elevandolo ad autorità. Quando più tardi la borghesia ebbe acquistato tanta potenza che i principi si incaricarono dei suoi interessi per rovesciare per mezzo di essa la nobiltà feudale, cominciò in tutti i paesi — in

¹ Usura! (Nota marginale di Engels).

Francia nel secolo XVI — il vero e proprio sviluppo del diritto, il quale procedeva in tutti i paesi, ad eccezione dell'Inghilterra, sulla base del diritto romano. Anche in Inghilterra dovettero essere introdotti i principi del diritto romano (specialmente per la proprietà mobiliare) per l'ulteriore elaborazione del diritto privato. (Non va dimenticato che il diritto non ha, piú della religione, una propria storia).

Nel diritto privato i rapporti di proprietà esistenti sono espressi come risultato della volontà generale. Lo stesso *ius utendi et abutendi* esprime da una parte il fatto che la proprietà privata è diventata del tutto indipendente dalla comunità, dall'altra l'illusione che la proprietà privata stessa sia fondata sulla pura volontà privata, sul disporre ad arbitrio della cosa. Nella pratica l'*abuti* ha limiti economici assai determinati per il proprietario privato, se non vuole veder passare la sua proprietà e quindi il suo *ius abutendi* in mani altrui, poiché in realtà la cosa, considerata unicamente in rapporto alla sua volontà, non è affatto una cosa, ma soltanto nello scambio e indipendentemente dal diritto diventa una cosa, diventa proprietà reale (un *rapporto*, che i filosofi chiamano un'idea)¹. Questa illusione giuridica che riduce il diritto alla pura volontà conduce necessariamente a questo, nello sviluppo ulteriore dei rapporti di proprietà, che ciascuno può avere un titolo giuridico a una cosa senza avere realmente la cosa. Se per esempio la rendita di un terreno è annullata dalla concorrenza, il proprietario ha certamente il suo titolo giuridico ad essa, insieme con l'*ius utendi et abutendi*; ma non può farsene niente, non possiede niente come proprietario fondiario a meno che non possieda ancora capitale sufficiente per coltivare il suo terreno. Questa stessa illusione dei giuristi spiega come per essi e per ogni codice in genere sia casuale che degli individui entrino in rapporti fra loro (per esempio: contratti), e come secondo loro questi rapporti siano di quelli che si possono stringere o non stringere, a piacere, e il cui contenuto dipende dall'arbitrio individuale dei contraenti.

Ogni volta che lo sviluppo dell'industria e del commercio ha creato nuove forme di scambio, per esempio compagnie d'assicurazione ecc., il diritto fu sempre costretto ad accoglierle fra i modi di acquistare la proprietà.

¹ *Rapporto per i filosofi = idea*. Essi conoscono soltanto il rapporto « dell'uomo » con se stesso e quindi per loro tutti i rapporti reali diventano idee. (Nota marginale di Marx).

Influsso della divisione del lavoro sulla scienza.

Ciò che nello Stato, diritto, morale ecc. *la repressione*.

[Nella] legge i borghesi devono darsi un'espressione universale, appunto perché dominano come classe.

Scienza della natura e storia.

Non c'è storia della politica, del diritto, della scienza ecc., dell'arte, della religione ecc.¹.

Perché gli ideologi capovolgono tutto

Religiosi, giuristi, politici.

Giuristi, politici (statisti in generale), moralisti, religiosi.

Per questa suddivisione ideologica in una classe, 1. *Autonomizzazione dell'occupazione mediante la divisione del lavoro*; ognuno ritiene che il suo mestiere sia quello vero. Sul nesso che unisce il loro mestiere alla realtà, tanto più necessariamente si fanno illusioni perché ciò è già condizionato dalla natura del mestiere stesso. I rapporti diventano concetti in giurisprudenza, politica: nella coscienza; poiché essi non escono da questi rapporti, anche i concetti di questi sono concetti fissi nella loro testa; il giudice p. es. applica il codice, e quindi per lui la legislazione è il vero motore attivo. Rispetto per la loro merce; poiché la loro occupazione ha a che fare con l'universale.

Idea del diritto. Idea dello Stato. Nella coscienza *comune* la cosa è capovolta.

La religione è a priori la coscienza della *trascendenza*, [ciò] risulta dal dovere *reale*.

Ciò è più popolare.

Tradizione, per diritto, religione ecc.

Gli individui sono sempre partiti da se stessi, prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti sono rapporti del loro

¹ Alla « comunità », come appare nello Stato antico, nel sistema feudale, nella monarchia assoluta, a questo legame corrispondono in particolare le rappresentazioni religiose. (*Nota marginale di Marx*).

reale processo di vita. Come accade che i loro rapporti si rendono autonomi contro di loro? che le potenze della loro stessa vita diventano strapotenti contro di loro?

In una parola: *la divisione del lavoro*, il cui grado dipende dalla forza produttiva di volta in volta sviluppata.

Proprietà fondiaria. Proprietà comunale, feudale, moderna.

Proprietà degli ordini. Proprietà manifatturiera. Capitale industriale.

Il Concilio di Lipsia

Nel terzo volume della *Wigand's Vierteljahrsschrift* del 1845 si svolge realmente la battaglia degli Unni dipinta con spirito profetico dal Kaulbach. Gli spiriti dei trucidati, il cui furore non si placa neppure nella morte, innalzano per l'aria un chiasso e un urlío come di guerre e di grida guerresche, di spade, di scudi e di ferrei carri. Ma non si tratta di cose terrene. La guerra santa non è condotta per dazi protettivi, per la costituzione, per la malattia delle patate, per il sistema bancario e le ferrovie, ma per i piú sacri interessi dello spirito, per la « sostanza », l'« autocoscienza », la « critica », l'« unico », e il « vero uomo ». Ci troviamo a un concilio dei padri della Chiesa. Siccome essi sono gli ultimi esemplari del loro genere e sperabilmente è l'ultima volta che si tengono perorazioni per la causa dell'Altissimo, *alias* dell'Assoluto, vale la pena di stendere il *procès-verbal* dei dibattiti.

Ecco anzitutto *san Bruno*, facilmente riconoscibile dal *bastone* (« diventa sensibilità, diventa un *bastone* », *Wigand*, p. 130). Porta attorno alla testa l'aureola della « critica pura » e si avvolge, disprezzando le cose del mondo, nella sua « autocoscienza ». Ha « *spezzato* la religione nella sua totalità e lo Stato nelle sue manifestazioni » (p. 138), usando violenza al concetto della « sostanza » in nome della suprema « autocoscienza ». Le rovine della Chiesa e i frammenti dello Stato giacciono ai suoi piedi, mentre il suo sguardo « fa strage » della « massa » nella polvere. È come Dio, non ha né padre né madre, è « creatura di se stesso, fattura di se stesso », p. 136. In una parola, è il « Napoleone » dello spirito: « Napoleone » in spirito. I suoi esercizi spirituali consistono in questo, che egli sempre « si interroga, e in questo auto-interrogarsi trova l'impulso per l'autodeterminazione » (p. 136); e a forza di mettere così faticosamente a verbale se stesso dimagrisce a vista d'occhio. Oltre che se stesso egli « interroga » di tanto in tanto, come vedremo, anche il *Westphälisches Dampfboot*.

Di fronte a lui sta *san Max*, le cui benemerenzze verso il regno di Dio consistono nell'aver ormai constatato la sua identità per circa 600 pagine a stampa e nell'aver dimostrato di essere non un tale o un tal altro, non « Tizio o Caio », ma proprio *san Max* e nessun altro. Della sua aureola e delle altre sue insegne si può dire soltanto che esse sono « il suo oggetto e quindi la sua proprietà », che sono « uniche » e « incomparabili », e che « nomi non hanno », p. 148. Egli è in pari tempo la « frase » e il « proprietario della frase », in pari tempo *Sancio Panza* e *don Chisciotte*. I suoi esercizi ascetici consistono in aspri pensieri sulla mancanza di pensiero, in pagine di considerazioni sulla sconsideratezza, nella canonizzazione dell'empietà. Del resto non c'è bisogno che spendiamo molte parole a lodarlo, perché a proposito di tutte le qualità che gli vengono attribuite — e sarebbero più numerose dei nomi di Dio presso i maomettani — il suo stile è di dire: io sono tutto ciò e ancora qualche cosa di più, io sono il tutto di questo nulla e il nulla di questo tutto. Egli si distingue vantaggiosamente dal suo tetro rivale in questo, che possiede una certa austera « leggerezza » e di tanto in tanto interrompe le sue gravi meditazioni con un « *evviva critico* ».

Davanti a questi due grandi maestri della santa Inquisizione è citato l'eretico Feuerbach, per rispondere della grave accusa di gnosticismo. L'eretico Feuerbach, « tuona » *san Bruno*, è in possesso della *hyle*, della sostanza, e rifiuta di metterla fuori affinché la mia infinita autocoscienza non vi si rispecchi. L'autocoscienza deve aggirarsi come un fantasma fintanto che non abbia riassorbito in sé tutte le cose che vengono da lei e che le appartengono. Ora essa ha già inghiottito l'intero mondo, tranne questa *hyle*, la sostanza, che lo gnostico Feuerbach tiene sotto chiave e non vuole metter fuori.

San Max accusa lo gnostico di dubitare del dogma, rivelato per sua bocca, che « ogni oca, ogni cane, ogni cavallo » è l'« uomo perfetto, anzi, se si ha piacere di sentire un superlativo, l'uomo più perfetto ». (*Wigand*¹, p. 187: « A lui, ecc., non manca neppure un'iota di ciò che dell'uomo fa l'uomo. È vero che il caso è lo stesso per ogni oca, per ogni cane, per ogni cavallo ».)

Oltre che discutere di queste importanti accuse, si decide an-

¹ M[AX] ST[IRNER], « Recensenten Stirners », in: *Wigand's Vierteljahrschrift*, 1845, pp. 147-194; questo scritto è spesso citato più avanti anche come « Commentario apologetico ».

che un processo dei due santi contro Moses Hess e di san Bruno contro gli autori della *Sacra Famiglia*. Ma poiché questi accusati si rigirano fra le « cose di questo mondo » e pertanto non possono comparire davanti alla *Santa Casa*¹, verranno condannati in contumacia al bando eterno dal regno dello spirito, vita natural durante.

Infine, i due grandi maestri intessono anche speciali intrighi tra loro e l'uno contro l'altro.

¹ Prigioni dell'Inquisizione in Spagna; indica anche la sede del grande inquisitore.

II. San Bruno

1. « Campagna » contro Feuerbach

Prima di seguire la solenne discussione dell'autocoscienza baueriana con se stessa e col mondo, dobbiamo tradire un segreto. San Bruno ha suscitato la guerra e le grida di guerra solo perché doveva mettere se stesso e la sua critica stantia e inacidita « al sicuro » dalla ingrata smemorataggine del pubblico, perché doveva far vedere che anche nelle mutate condizioni dell'anno 1845 la critica è rimasta sempre uguale a se stessa e immutabile. Ha scritto il secondo volume della «Buona causa e la sua causa personale»¹: difende il suo terreno, combatte *pro aris et focis*. Ma da autentico teologo nasconde questo scopo ultimo sotto l'apparenza di voler « caratterizzare » Feuerbach. Il bravuomo era stato del tutto dimenticato, come ha ottimamente dimostrato la polemica fra Feuerbach e Stirner, nella quale non è stato affatto preso in considerazione. E appunto perciò si aggrappa a questa polemica, per poter proclamare, come antitesi di questi opposti, di essere la loro unità superiore, lo spirito santo.

San Bruno apre la sua « campagna » con una cannonata contro Feuerbach, *c'est-à-dire* ristampando, riveduto e accresciuto, un articolo già apparso sui *Norddeutsche Blätter*². Feuerbach viene armato cavaliere della « sostanza » per dare maggiore rilievo alla « autocoscienza » baueriana. In questa transustanziazione di Feuerbach, che si pretende dimostrata da tutti gli scritti di Feuerbach, il sant'uomo fa un bel salto dagli scritti feuerbachiani su

¹ *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (La buona causa della libertà e la mia faccenda personale), Zürich e Winterthur 1842.

² B. BAUER, *Ludwig Feuerbach*, in: *Norddeutsche Blätter*, 1844, fasc. 4, pp. 1-13.

Leibniz e Bayle¹ direttamente all'Essenza del cristianesimo², e passa sopra all'articolo contro i « filosofi positivi »³ apparso nei *Hallische Jahrbücher*. Questa « svista » è « al punto giusto ». Qui infatti Feuerbach smascherava tutta quanta la sapienza dell'« autocoscienza » di contro ai rappresentanti positivi della « sostanza », in un periodo in cui san Bruno speculava ancora sull'immacolata concezione.

Sarà appena necessario osservare che san Bruno continua sempre a scorrazzare su un cavallo di battaglia vecchio-hegeliano. Sentiamo subito il primo passo della sua nuovissima rivelazione dal regno di Dio:

« Hegel aveva composto in unità la sostanza di Spinoza e l'Io fichtiano; l'unità di entrambi, il congiungimento di queste due sfere contrapposte, ecc., costituiscono il particolare interesse, ma anche, in pari tempo, la debolezza della filosofia hegeliana. [...] Questa contraddizione, in cui oscillava il sistema hegeliano, doveva essere risolta e annullata. Ma ciò poteva esser fatto solo rendendo per sempre impossibile il porre questa questione: qual è il rapporto dell'autocoscienza con lo spirito assoluto?... Ciò era possibile per due versi. O l'autocoscienza deve a sua volta bruciare nel fuoco della sostanza, cioè deve restare fermo e sussistere il puro rapporto di sostanzialità, o si deve dimostrare che la personalità è l'autore dei suoi attributi e della sua essenza, che nel concetto della personalità in generale è implicito il porre sé » (il « concetto » o la « personalità »?) « come limitato, e il superare di nuovo questa limitazione, che essa pone attraverso la sua essenza universale, giacché appunto questa essenza non è che il risultato della sua interna autodistinzione, della sua attività ». Wigand, pp. 87, 88.

La filosofia hegeliana era già stata rappresentata come unità di Spinoza e di Fichte nella *Sacra famiglia*, p. 220 [182⁴], dove era anche messa in rilievo la contraddizione che vi è insita. Peculiare di san Bruno è che secondo lui la questione del rapporto dell'autocoscienza con la sostanza non è, come per gli autori della

¹ L. FEUERBACH, *Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, Ansbach 1837; Pierre Bayle. *Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, Ansbach 1838.

² L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig 1841, 2ª ediz. accr. 1843.

³ [L. FEUERBACH], *Zur Kritik der « positiven Philosophie »*, in: *Hallische Jahrbücher*, 1838, nn. 289-293.

⁴ Citiamo fra parentesi quadra le pagine dell'edizione italiana, Roma 1967.

Sacra famiglia, una « questione controversa *nell'ambito* della speculazione hegeliana », bensì una questione d'importanza storica universale, anzi una questione assoluta. È l'unica forma in cui egli possa esprimere la collisione dell'epoca presente. Egli crede davvero che la vittoria dell'autocoscienza sulla sostanza abbia un'influenza decisiva non solo sull'equilibrio europeo, ma anche su tutti gli sviluppi futuri della questione dell'Oregon¹. Fino a che punto essa condizioni l'abolizione delle leggi sui cereali in Inghilterra, per ora poco ne è trapelato.

L'espressione astratta e divinizzata in cui, nel pensiero hegeliano, si snatura una collisione reale, è considerata da questa testa « critica » come la collisione reale. Egli accetta la contraddizione *speculativa* e ne sostiene una parte contro l'altra. La *frase* filosofica della questione reale è per lui la questione reale stessa. Da una parte, dunque, invece degli uomini reali e della loro coscienza reale dei loro rapporti sociali ad essi contrapposti come cosa in apparenza indipendente, egli ha la semplice formula astratta: *l'autocoscienza*, così come ha *l'attività fatta autonoma di questa autocoscienza* invece della produzione reale; e dall'altra parte, invece della natura reale e dei rapporti sociali realmente esistenti, ha la condensazione di tutte le categorie filosofiche, o nomi di questi rapporti, nella formula: la *sostanza*, perché come tutti i filosofi e ideologi prende i pensieri, le idee, l'espressione concettuale, resa autonoma, del mondo esistente per il fondamento di questo mondo esistente. S'intende benissimo come egli possa fare ogni sorta di giochi di prestigio con queste due astrazioni private di qualsiasi senso e contenuto, senza sapere nulla degli uomini reali e dei loro rapporti. (Si veda del resto ciò che sulla sostanza è detto in Feuerbach, e ciò che in san Max è detto del « liberalismo umano » e della « santità ».) Per risolvere le contraddizioni della speculazione, egli dunque non abbandona il terreno speculativo; manovra partendo da questo terreno e resta ancora *egli stesso* su terreno hegeliano a tal punto che il rapporto « dell'autocoscienza » con lo « spirito assoluto » continua a togliergli il sonno. In una parola, abbiamo qui quella *filosofa dell'autocoscienza* annunciata nella

¹ Per il possesso dell'Oregon era sorta una controversia fra gli Stati Uniti e l'Inghilterra, che fu risolta nel giugno 1846 con la divisione del territorio fra Stati Uniti e Canada.

*Critica dei Sinottici*¹, sviluppata nel *Cristianesimo rivelato*², e purtroppo da lungo tempo anticipata nella *Fenomenologia* hegeliana. Questa nuova filosofia baueriana ha avuto la risposta piú esauriente nella *Sacra famiglia*, p. 220 sgg. e 304-307 [182 sgg.; 247-249]. Tuttavia qui san Bruno riesce persino a fare la caricatura di se stesso, introducendo di soppiatto la « personalità » per poter presentare, insieme con *Stirner*, il singolo come sua « propria fattura » e *Stirner* come *fattura di Bruno*. Questo progresso merita un breve commento.

Innanzitutto il lettore confronti questa caricatura con l'originale, la spiegazione dell'autocoscienza nel *Cristianesimo rivelato*, p. 133, e questa spiegazione, a sua volta, col suo pre-originale, la *Fenomenologia* di Hegel, p. 575, 583 e altrove. (I due passi sono riprodotti: *Sacra famiglia*, p. 221, 223, 224 [183, 184].) Ma veniamo alla caricatura: « Personalità in generale »! « Concetto »! « Essenza universale »! « Porre se stesso come limitato e superare di nuovo questa limitazione »! « Interna autodistinzione »! Che « risultati » grandiosi! La « personalità in generale » è o l'assurdità « in generale » o il concetto astratto della personalità. Dunque è implicito « nel concetto » del concetto della personalità « il porre se stesso come limitato ». Questa limitazione, che è implicita nel « concetto » del suo concetto, essa la pone senz'altro « attraverso la sua essenza universale ». E dopo che ha di nuovo superato questa limitazione appare che « appunto questa essenza » non è che « il risultato della sua interna autodistinzione ». Tutto il risultato grandioso di questa intricata tautologia ritorna dunque alla ben nota gherminella hegeliana dell'autodistinzione dell'uomo nel pensiero, che l'infelice Bruno si ostina a predicare come l'unica attività della « personalità in generale ». A san Bruno si è già fatto notare da un bel pezzo che non si può ottenere niente con una « personalità » la cui attività si limita a queste capriole logiche diventate ormai triviali. Nello stesso tempo questo passo contiene l'ingenua confessione che l'essenza della « personalità » baueriana è il concetto di un concetto, l'astrazione di un'astrazione.

La critica di Bruno a Feuerbach, per quel tanto che c'è di

¹ B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, vol. 1, Leipzig 1841.

² B. BAUER, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zürich-Winterthur 1843.

nuovo, si limita a presentare ipocritamente i rimproveri di Stirner contro Feuerbach e *Bauer* come rimproveri di Bauer contro Feuerbach. Così, per esempio, che « l'essenza dell'uomo è essenza in generale e qualche cosa di sacro », che « l'uomo è il Dio dell'uomo », che la specie umana è « l'assoluto », che Feuerbach scinde l'uomo in « un Io essenziale e un Io non essenziale » (benché Bruno dichiari sempre che l'astratto è l'essenziale e nella sua contrapposizione di critica e masse si raffiguri questa scissione molto piú enorme di quanto non faccia Feuerbach), che si deve condurre la lotta contro « i predicati di Dio », ecc. Intorno all'amore egoistico e non egoistico Bruno, contro Feuerbach, ripete quasi letteralmente Stirner per tre pagine (133-135), così come copia anche in modo molto maldestro le frasi di Stirner: « Ciascun uomo è la creatura di se stesso », « La verità è un fantasma », ecc. Torneremo in seguito su questo sfruttamento di Stirner da parte di san Bruno.

La prima cosa che abbiamo trovato in san Bruno è dunque la sua continua dipendenza da Hegel. Naturalmente non ci soffermeremo oltre sulle sue osservazioni copiate da Hegel; ma raccoglieremo soltanto alcune proposizioni dalle quali risulta come egli sia fermo come una roccia nel credere alla potenza dei filosofi e come condivida la loro illusione che un mutamento della coscienza, un nuovo orientamento nell'interpretazione delle condizioni esistenti, possa rovesciare il mondo intero quale è stato finora. In questa credenza san Bruno si fa anche rilasciare da un discepolo, a p. 327 del IV fascicolo della *Wigand's Vierteljahrsschrift*, l'attestato che le asserzioni da lui proclamate piú sopra, nel III fascicolo, sono « pensieri che rovesciano il mondo ».

Dice san Bruno (*Wigand*, p. 95): « La filosofia non è mai stata altro che la teologia ridotta alla sua forma piú universale, portata alla sua espressione piú razionale ». Questo passo diretto contro Feuerbach è copiato quasi letteralmente da Feuerbach, *Filosofia dell'avvenire*, p. 2: « La filosofia speculativa è la teologia vera, coerente, *razionale* ». Bruno continua: « La filosofia ha sempre mirato, anche d'accordo con la religione, a togliere assolutamente ogni indipendenza all'individuo, e *vi è effettivamente riuscita*, in quanto *essa* impone e fa che la vita individuale si risolva nella vita universale, l'accidente nella sostanza, l'uomo nello spirito assoluto ». Come se « la filosofia » di Bruno, « d'accordo con » quella hegeliana e con le sue relazioni con la teologia,

vietate ma ancora perduranti, non « imponesse », pur senza « fare », che « l'uomo » « si risolva » nella rappresentazione di uno dei suoi « accidenti », dell'autocoscienza, come della « sostanza »! Del resto si vede da tutto il passo con quale intrepida tranquillità il nostro padre della Chiesa, maestro di sacra eloquenza, professi sempre la sua fede, « che rovescia il mondo », nella potenza pregna di mistero dei sacri teologi e filosofi. Naturalmente nell'interesse « della buona causa della libertà e della sua causa personale ».

A p. 105 il pio uomo ha l'impudenza di rimproverare a Feuerbach: « Dell'individuo, dell'uomo disumanato del cristianesimo, Feuerbach non ha *fatto* l'uomo, l'uomo vero » (!) « reale » (!!)
« personale » (!!!) (qualificazioni provocate dalla *Sacra famiglia* e da Stirner), « ma l'uomo evirato, lo schiavo »; e quindi osa fra l'altro sostenere l'assurdità che lui, san Bruno, può *fare* uomini con la sua testa.

Scrive poi, *ibid.*: « In Feuerbach l'individuo deve assoggettarsi alla specie, servirla. La specie di Feuerbach è l'assoluto di Hegel, anch'essa non esiste in nessun luogo ». Qui come dappertutto non fa difetto a san Bruno la gloria di far dipendere le condizioni reali degli individui dalla loro interpretazione filosofica. Egli non sospetta in quale rapporto si trovi la rappresentazione dello « spirito assoluto » hegeliano e della « specie » feuerbachiana verso il mondo esistente.

Il santo padre è terribilmente scandalizzato a p. 104 per l'eresia mediante la quale Feuerbach fa della trinità divina di ragione, amore e volontà qualche cosa che « *negli* individui sta *al di sopra* degli individui », come se al giorno d'oggi ogni disposizione, ogni inclinazione, ogni bisogno non si affermassero come una potenza « nell'individuo *al di sopra* dell'individuo » non appena le circostanze ne impediscono il soddisfacimento. Quando per esempio il santo padre Bruno ha fame e non ha i mezzi per soddisfarla, persino il suo stomaco diventa una potenza « *in lui al di sopra* di lui ». L'errore di Feuerbach non sta nell'aver enunciato questo fatto, ma nell'averlo reso autonomo idealizzandolo, invece di interpretarlo come il prodotto di uno stadio di sviluppo storico determinato e superabile.

P. 111: « Feuerbach è un servo, e la sua natura servile non gli permette di compiere l'opera da *uomo* di riconoscere l'essenza della religione » (bella « opera da uomo »!) ... « non riconosce l'essenza della religione perché non conosce il ponte sul quale giunge

alla *fonte della religione* ». San Bruno crede ancora in perfetta serietà che la religione abbia una propria « essenza ». Quanto al « ponte » « *sul quale* » si giunge alla « *fonte della religione* », questo ponte dell'asino deve essere per forza un *acquedotto*. San Bruno si mette subito all'opera come un Caronte bizzarramente modernizzato e collocato a riposo a causa del ponte, e messosi come *tollkeeper*¹ accanto al ponte che porta al regno delle ombre della religione esige il suo mezzo *penny* da ogni passeggero.

A p. 120 il santo osserva: « Come potrebbe esistere Feuerbach, se non ci fosse una *verità* e se la verità non fosse altro che un *fantasma* » (Stirner, aiuto!) « del quale finora l'uomo ha avuto paura? » L'« uomo » che ha paura del « fantasma » della « verità » non è altri che lo stesso venerabile Bruno. Dieci pagine prima, p. 110, di fronte al « fantasma » della verità aveva cacciato questo grido che scuote il mondo: « La verità, che non si trova in nessun luogo come oggetto in sé finito e che si sviluppa e si condensa in unità soltanto nel dispiegarsi della personalità ». Così qui dunque non abbiamo soltanto la verità, questo fantasma, trasformata in una persona, che si sviluppa e si condensa, ma per giunta questo gioco di prestigio si svolge, alla maniera del verme solitario, in una terza personalità. Sui precedenti rapporti amorosi del sant'uomo con la verità, quando era ancora giovane e le passioni della carne ribollivano fortemente in lui, si veda la *Sacra famiglia*, p. 115 sgg. [100 sgg.].

Fino a qual punto al presente il sant'uomo sia purificato dalle passioni carnali e dalle cupidigie terrene, dimostra la sua polemica violenta contro il *sensibile* feuerbachiano. Bruno non attacca affatto la maniera estremamente limitata con cui Feuerbach riconosce il *sensibile*. Per lui l'infelice tentativo di Feuerbach, solo come tentativo di sfuggire all'ideologia, costituisce un *peccato*. Naturalmente! Il *sensibile* — piacere degli occhi, piacere della carne ed essenza superba, orrore e abominio al cospetto del Signore! Non sapete voi che essere carnali è la morte, ma essere spirituali è vita e pace; imperocché l'essere carnali è una inimicizia contro la critica, e tutto ciò che è carnale appartiene a questo mondo; e sapete anche ciò che sta scritto: manifeste sono le opere della carne, quali l'adulterio, la fornicazione, l'impurità, l'impudicizia, l'idolatria, la magia, l'inimicizia, le altercazioni, l'invidia, l'ira, la rissa, la discordia, la ribalderia, l'odio, l'assassinio, la cra-

¹ Gabelliere.

pula, la golosità e simili, delle quali vi ho già preavvisato e ancora vi preavviso che chi fa tali cose non erediterà il regno della critica. Ma guai a loro, perciocché prendono la via di Caino e cadono nell'errore di Balaam, per desiderio di godimento, e periscono nella ribellione di Core. Questi uomini immondi gozzovigliano senza ritegno con le vostre elemosine, pascono se stessi, sono nubi senz'acqua spinte qua e là dal vento, alberi spogli, sterili, due volte morti e sradicati, onde selvagge del mare che schiumano la loro propria ignominia, stelle erranti alle quali è riservata l'oscurità delle tenebre per l'eternità. Abbiamo letto infatti che negli ultimi giorni verranno tempi terribili, uomini che presumono di se stessi, profanatori, impuri, i quali amano la lussuria piú che la critica, formano fazioni e insomma sono uomini carnali. San Bruno li ha in orrore perché egli è spirituale e odia la veste macchiata della carne; e così condanna Feuerbach, che ritiene il Core della fazione, a rimanere fuori dove si trovano i cani e i negromanti e i fornicatori e gli assassini. Il « sensibile »: diavolo!, non solo ciò porta il santo padre della Chiesa agli spasimi e alle convulsioni piú violente, ma lo porta addirittura a cantare, e canta egli, p. 121, « il cantico della fine e la fine del cantico ». Il sensibile! Ma sai tu veramente, infelice, che cos'è il sensibile? Il sensibile è un « bastone », p. 130. Nelle sue convulsioni san Bruno lotta talvolta con qualcuna delle sue frasi, come altra volta Giacobbe con Dio, con la differenza però che Dio slogò l'anca a Giacobbe, mentre il santo epilettico sloga alla sua frase ogni membro e ogni legamento, e così rende evidente, in alcuni esempi lampanti, l'identità di soggetto e di oggetto:

« Feuerbach può ben parlare... egli *annienta* » (!) « *tuttavia l'uomo... perché fa della parola uomo una pura frase... perché non fa l'uomo intero* » (!) « *né lo crea* » (!) « *bensì* fa assurgere l'intera umanità all'assoluto, perché egli *neppure* dell'umanità, *ma anzi* del senso fa l'organo dell'assoluto, e indica come assoluto l'indubitabile, la certezza immediata, l'oggetto del senso, dell'intuizione, del sentimento, insomma il sensibile ». Con ciò Feuerbach — è questa l'opinione di san Bruno — « può bensì agitare degli strati d'aria ma non *frantumare dei fenomeni dell'essenza umana*, perché la sua *piú intima* » (!) « *essenza e la sua anima vivificante [...]* già distruggono il suono *esteriore* » (!) « *e lo rendono vuoto e stridente* », p. 121.

San Bruno stesso ci dà delle spiegazioni misteriose ma deci-

sive sulle cause della sua assurdità: « Come se il mio Io non avesse questo determinato sesso, *unico di fronte a tutti gli altri*, e questi determinati unici organi sessuali! » (Oltre ai suoi « unici organi sessuali » il magnanimo ha anche un « unico sesso » speciale!) Questo unico sesso è spiegato a p. 121 col dire che « il sensibile succhia come un vampiro tutto il midollo e il sangue della *vita* umana, è la barriera invalicabile contro la quale l'uomo deve darsi il *colpo* mortale ».

Ma anche il piú santo non è puro! Essi sono tutti peccatori e mancano della gloria che dovrebbero avere di fronte all'« autocoscienza ». San Bruno, che a mezzanotte nella cameretta solitaria si accapiglia con la « sostanza », vede attirata la sua attenzione sugli scritti licenziosi dell'eretico Feuerbach intorno alla donna e alla bellezza femminile. Di colpo il suo sguardo si oscura; la pura autocoscienza è macchiata e l'abominevole fantasia sensibile volteggia con immagini lascive intorno al tormentato critico. Lo spirito è pronto, ma la carne è inferma. Egli inciampa, cade, dimentica di essere la potenza che « con la sua forza lega e scioglie e domina il mondo », dimentica che questi parti della sua fantasia sono « spirito del suo spirito », perde ogni « autocoscienza » e balbetta rapito un ditirambo alla bellezza femminile « nel tenero, nel delicato, nel femminile », alle « membra turgide e tornite » e alla « struttura sinuosa, palpitante, ribollente, fremente e effervescente ¹, ondeggiante del corpo » della donna. Ma l'innocenza si tradisce sempre, anche quando pecca. Chi non sa che una « *struttura* corporea *sinuosa, palpitante, ondeggiante* » è una cosa che nessun occhio ha mai visto, né orecchio ha mai udito? Calmati dunque, cara anima, lo spirito avrà tosto il sopravvento sulla carne ribelle e opporrà alle voglie traboccanti una « barriera » invalicabile, « contro la quale » esse si daranno presto il « colpo mortale ».

« Feuerbach » — ecco finalmente dove è arrivato il santo grazie a una critica intelligente della *Sacra famiglia* — « è il materialista impregnato e decomposto dall'umanesimo, cioè il materialista che non può resistere sulla terra e sul suo essere » (san Bruno conosce un essere della terra distinto dalla terra e sa come si deve fare per « *resistere sull'essere* della terra »!) « ma vuole spiritualizzarsi ed accedere al cielo, e l'umanista che non può pensare e costruire un mondo spirituale ma s'impregna di materiali-

¹ Nella citazione da B. Bauer, Marx ed Engels hanno aggiunto le parole « ribollente, fremente e effervescente », riprese dalla poesia *Il tuffatore* di SCHILLER.

sino, ecc. », p. 123. Come l'umanesimo, quindi, consiste per san Bruno nel « pensare » e nel « costruire un mondo spirituale », così il materialismo consiste in quanto segue: « Il materialista riconosce soltanto l'essenza presente, reale, la *materia* » (come se l'uomo con tutte le sue qualità, compreso il pensiero, non fosse un'« *essenza presente, reale* ») « e riconosce questa materia come attivamente allargantesi e realizzantesi nella molteplicità, come *natura* », p. 123. La materia è dapprima un'essenza presente reale, ma solo in sé, nascosta; solo quando « si allarga e si realizza attivamente nella molteplicità » (una « *essenza presente reale* » che « si realizza »!), solo allora essa diventa *natura*. Prima esiste il *concetto* della materia, l'astratto, la rappresentazione, e questo si realizza nella natura reale. È letteralmente la teoria hegeliana della preesistenza delle categorie creative. Da questo punto di vista, quindi, s'intende anche che san Bruno prenda le frasi filosofiche dei materialisti sulla materia come il nucleo e il contenuto reale della loro concezione del mondo.

2. Considerazioni di san Bruno sulla lotta fra Feuerbach e Stirner

Dopo avere così raccomandato alcune parole di grande momento all'attenzione di Feuerbach, san Bruno prende in esame la lotta fra questi e l'Unico. Il primo modo di dimostrare il suo interesse a questa lotta è un triplice sorriso metodico.

« Il critico va per la sua strada inarrestabile, sicuro della vittoria e vittorioso. Lo calunniano: egli *sorride*. Lo accusano di eresia: egli *sorride*. Il vecchio mondo parte in crociata contro di lui: egli *sorride* ».

San Bruno, questo dunque è constatato, va per la sua strada, ma non va come altra gente, egli ha un incesso critico, e compie quest'atto importante *sorridendo*: « Il sorriso gli scava sul volto più linee di quante non ve ne siano nella nuova carta geografica coll'aggiunta delle Indie... la mia signora lo batterà; in tal caso egli si metterà a sorridere e lo considererà un gran favore »¹, come Malvolio in Shakespeare.

¹ W. SHAKESPEARE, *La dodicesima notte*, atto III, scena III. Traduzione di A. Zanco.

San Bruno per conto suo non muove un dito per controbattere i due avversari; conosce un modo migliore per sbarazzarsene: li abbandona — *divide et impera* — alla loro contesa. A Stirner oppone l'uomo di Feuerbach, p. 124, e a Feuerbach l'Unico di Stirner, p. 126 sgg.; sa che essi sono inferociti l'uno contro l'altro come quei due gatti di Kilkenny in Irlanda che si divorarono completamente a vicenda, al punto che da ultimo rimasero solo le code. Su queste code ora san Bruno esprime il giudizio che esse siano « *sostanza* », e dunque condannate per l'eternità.

Nel contrapporre Feuerbach e Stirner egli ripete ciò che Hegel diceva di Spinoza e Fichte dove, come è noto, l'Io puntuale è rappresentato come un lato, e il piú duro, della sostanza. Dopo aver tanto tuonato contro l'egoismo, che considerava addirittura come *odor specificus* delle masse, a p. 129 accetta da Stirner l'egoismo, solo che deve essere « non quello di Max Stirner », ma naturalmente quello di Bruno Bauer. Egli stigmatizza quello stirneriano con l'infamia morale « che il suo Io per sostenere il suo egoismo ha bisogno dell'ipocrisia, dell'inganno, della violenza esteriore ». Per il resto egli crede (v. p. 124) ai miracoli critici di san Max e vede nella sua lotta, p. 126, « un reale sforzo per annientare radicalmente la sostanza ». Invece di affrontare la critica fatta da Stirner alla « critica pura » baueriana, egli afferma, p. 124, che come tutte le altre la critica di Stirner non può nulla contro di lui perché « è lui il critico stesso ».

Infine san Bruno li confuta tutti e due, san Max e Feuerbach, applicando pressoché letteralmente a Feuerbach e Stirner una antitesi che Stirner pone fra il critico Bruno Bauer e il dogmatico.

Wigand, p. 138: « Feuerbach si pone e sta quindi » (!) « in contrapposizione all'Unico. Egli è e vuole essere *comunista*, questi è e deve essere *egoista*; egli è il *sacro*, questi è il *profano*; egli è il buono, questi è il *cattivo*; egli è il dio, questi è l'uomo. *Dogmatici* entrambi ». Il colpo consiste dunque nell'accusare entrambi di dogmatismo.

L'Unico e la sua proprietà, p. 194: « Il critico teme di diventare dogmatico o di stabilire dei dogmi. Naturalmente, ché in tal modo diventerebbe il contrario del critico, diventerebbe dogmatico; da *buono*, quale è come critico, diventerebbe *cattivo*, o da *disinteressato* » (comunista) « diventerebbe *egoista*, ecc. Nessun dogma: ecco il suo dogma ».

3. San Bruno contro gli autori della « Sacra famiglia »

San Bruno, che si è sbarazzato nella surriferita maniera di Feuerbach e di Stirner, che ha « troncato ogni progresso all'Unico », si rivolge ora contro le presunte conseguenze di Feuerbach, contro i comunisti tedeschi e in particolare gli autori della *Sacra famiglia*. Il termine « umanesimo positivo », che egli ha trovato nella prefazione di questo scritto polemico, costituisce la base principale della sua ipotesi. Si sarà ricordato di un passo biblico: « Or io, fratelli, non ho potuto parlare a voi come a spirituali, anzi vi ho parlato come a carnali » (nel nostro caso era proprio il contrario) « come a fanciulli in Cristo. Io vi ho dato a bere del latte e non cibo, perciocché voi non potevate ancora ». I Cor. 3,1-2.

La prima impressione che la *Sacra famiglia* fa sul venerabile padre della Chiesa è di una profonda afflizione e di una grave mestizia quale si addice a un onest'uomo. L'unico lato buono del libro — il fatto che « ha mostrato ciò che Feuerbach *doveva* diventare e quale atteggiamento *può* assumere la sua filosofia se *vuole* lottare contro la critica », p. 138, il fatto dunque che ha unito in maniera non forzata il « volere » col « potere » e il « dovere » — non basta però a compensare i molti lati spiacevoli. La filosofia feuerbachiana, qui comicamente presupposta, « non *deve* e non *può* comprendere il critico; non *deve* e non *può* conoscere e riconoscere la critica nel suo sviluppo; non *deve* e non *può* sapere che di fronte a ogni trascendenza la critica è un perenne lottare e vincere, un continuo distruggere e creare, l'*unico* » (!) « creatore e produttore. Essa non *deve* e non *può* sapere come il critico ha lavorato e tuttavia lavora per porre e per *fare* » (!) « delle forze trascendenti, che sinora hanno oppresso l'umanità e le hanno impedito di respirare e di vivere, ciò che esse *realmente sono*, spirito dello spirito, interiorità dell'interiorità, qualche cosa di patrio » (!) « che viene dalla patria ed è nella patria, prodotti e creature dell'autocoscienza. Essa non *deve* e non *può* sapere come soltanto e unicamente il critico abbia distrutto la religione nella sua totalità, lo Stato nelle sue varie manifestazioni, ecc. », pp. 138, 139. È tale e quale il vecchio Geova, che corre dietro al suo popolo fuggitivo, il quale si diverte di più con gli allegri dèi pagani, e grida: « Ascoltami, Israele, e non chiudere le tue orecchie, Giuda! Non

sono il Signore tuo Dio, che dalla terra d'Egitto ti ha condotto nella terra dove scorre il latte e il miele? Ed ecco che fin dalla gioventú avete fatto ciò che mi dispiace, e mi avete fatto andare in collera con l'opera delle mie mani, e mi avete rivolto le spalle e non il viso, benché io vi abbia sempre istruito; e avete messo nella mia casa i vostri orrori, che l'hanno lordata, e avete edificato i luoghi eccelsi di Baal nella valle del figliuolo di Ennom, ciò che non vi avevo affatto comandato, e non mi è venuto in mente che voi poteste commettere tali orrori; e vi ho mandato il mio servitore Geremia, al quale la mia parola è pervenuta dal tredicesimo anno del re Josia, figlio di Amon, fino a questo giorno; ed egli vi ha predicato con zelo per ventitré anni, ma voi non avete voluto ascoltare. Perciò il Signore dice: Chi udí mai dire, che la vergine d'Israele faccia cosí orrende cose? Poiché l'acqua della pioggia non svanisce cosí presto come il mio popolo si dimentica di me. O terra, terra, terra, ascolta la parola del Signore! ».

San Bruno afferma dunque, in un lungo discorso sul dovere e il potere, che i suoi avversari comunisti lo avrebbero frainteso. Il modo come egli, in questo discorso, descrive nuovamente la critica, il modo come trasforma le forze che sinora hanno oppresso la « vita dell'umanità » in forze « trascendenti », e queste forze trascendenti in « spirito dello spirito », il modo come presenta « la critica » quale unico ramo di produzione, tutto ciò insieme dimostra che il preteso fraintendimento non è altro che un male accetto intendimento. Noi abbiamo dimostrato che la critica bauberiana è al di sotto di qualsiasi critica, e ciò necessariamente fa di noi dei dogmatici. Anzi, egli ci rimprovera con tutta serietà di avere l'impudenza di non credere alle sue vetuste frasi. Tutta la mitologia dei concetti autonomi, con alla testa Giove adunator di nubi, l'autocoscienza, qui fa nuovamente pompa del « gioco scampanelante di espressione di tutta una musica turca di categoria correnti » (*Literatur-Zeitung*, cfr. *Sacra Famiglia*, p. 234 [194]). Innanzi tutto, naturalmente, il mito della creazione del mondo, ossia il duro « lavoro » del critico, il quale è l'« unico creatore e produttore, un perenne lottare e vincere, un continuo distruggere e creare », un « lavorare » e « aver-lavorato ». Il venerabile padre rimprovera addirittura alla *Sacra famiglia* di avere inteso la critica come la intende egli stesso nella presente replica. Dopo aver « richiamato e rigettato » « la sostanza » « nel suo luogo d'origine, l'autocoscienza, l'uomo criticante e » (dopo la *Sacra famiglia* an-

che) « criticato » (qui l'autocoscienza sembra assumere la funzione di ripostiglio ideologico), egli prosegue: « Essa » (la pretesa filosofia feuerbachiana) « non deve sapere che la critica e i critici, per tutto il tempo che esistono » (!) « hanno diretto e fatto la storia, che persino i loro avversari e tutti i movimenti e tutti gli impulsi del presente sono loro creature, che essi soltanto hanno il *potere nelle loro mani, perché hanno la forza nella loro coscienza*, e perché attingono la potenza *da se stessi*, dalle loro azioni, *dalla critica*, dai loro avversari, dalle loro creature; che solo con l'atto della critica l'uomo è liberato, e con ciò *gli uomini*, l'uomo è creato », (!) « e con ciò gli uomini ».

Dunque la critica e i critici sono innanzi tutto due soggetti assolutamente distinti che esistono e agiscono l'uno al di fuori dell'altro. Il critico è un soggetto diverso dalla critica, e la critica è un soggetto diverso dal critico. Questa critica personificata, la critica come soggetto, è per l'appunto la « critica critica » contro la quale ha preso posizione la *Sacra famiglia*. « La critica e i critici, per tutto il tempo che esistono, hanno diretto e fatto la storia ». È chiaro che non lo potevano fare « per tutto il tempo che » non « esistono », ed è altrettanto chiaro che « per tutto il tempo che esistono » a modo loro hanno « fatto storia ». Alla fine san Bruno arriva al punto di « poter » darci una delle spiegazioni piú profonde del potere sovvertitore della critica, la spiegazione cioè che « la critica e i critici hanno il *potere nelle loro mani, perché* » (bel perché!) « hanno *la forza nella loro coscienza* », e in secondo luogo che questi grandi fabbricanti di storia « hanno il potere nelle loro mani » perché « attingono la potenza da se stessi e dalla critica » (dunque un'altra volta da se stessi): laddove purtroppo non è ancora dimostrato che là dentro, in « se stessi », nella « critica », vi sia qualche cosa da attingere. Per lo meno si dovrebbe credere, secondo l'affermazione stessa della critica, che dovrebbe essere difficile « attingervi » qualche altra cosa oltre alla categoria della « sostanza » che vi è stata « rigettata ». Infine la critica « attinge » ancora « dalla critica » « la forza » di profferire una prodigiosa sentenza oracolare. Giacché ci rivela il segreto che era celato ai nostri padri e precluso ai nostri nonni, cioè che « solo con l'atto della critica l'uomo è creato, e con ciò gli uomini », mentre sinora la critica era scambiata per un atto degli uomini preesistenti grazie ad altri atti del tutto diversi. Sembra quindi che lo stesso san Bruno sia venuto « nel mondo, dal mondo e al mondo » attraverso « la

critica », ossia attraverso *generatio aequivoca*. Ma può darsi che tutto ciò sia una nuova interpretazione del passo della *Genesi*: e Adamo *conobbe, id est* criticò, sua moglie Eva, ed ella concepì, ecc.

Qui dunque vediamo tutta la ben nota critica critica, già caratterizzata a sufficienza nella *Sacra famiglia*, che ricompare con tutti i suoi imbrogli come se niente fosse accaduto. E non potremo esserne sorpresi, dato che egli stesso, il sant'uomo, a p. 140 si lamenta perché la *Sacra famiglia* « tronca ogni progresso alla critica ». Con la più grande indignazione san Bruno rimprovera agli autori della *Sacra famiglia* di aver fatto evaporare la critica baueriana, per mezzo di un processo chimico, riducendola dallo stato di aggregato « fluido » a una formazione « cristallina ».

Dunque le « istituzioni della mendicizia », il « certificato di battesimo della maggiore età », la « regione del pathos e delle visioni folgoranti », la « affezione concettuale mussulmana » (*Sacra famiglia*, pp. 2, 3, 4 [6-8], dalla critica *Literatur-Zeitung*), sono assurdità soltanto se intese « cristallinamente »; i ventotto strafalcioni storici che si sono contestati alla critica nel suo *excursus* sulle « questioni del giorno inglese » non sono strafalcioni, se considerati dal punto di vista « fluido »? La critica consiste in questo che, considerata dal punto di vista fluido, ha profetizzato a priori e non costruito *post festum* la collisione nauwerckiana, dopo che essa si era svolta da tempo sotto i suoi occhi? o che *maréchal*, « cristallinamente » considerato, può significare *maniscalco*, ma « fluidamente » considerato deve essere in ogni caso un *maresciallo*? che anche se per l'interpretazione « cristallina » *un fait physique* può essere un fatto fisico, la traduzione vera, « fluida », è « un fatto della fisica »? che allo stato « fluido » *la malveillance de nos bourgeois juste-milieux* continua a significare « la assenza di preoccupazioni dei nostri cittadini »? che « fluidamente » considerato « un bambino, se non diventa a sua volta padre o madre, è essenzialmente figlia »? che qualcuno può avere il compito di « rappresentare per così dire l'ultima lacrima malinconica del passato »? che i vari *portiers, lions, grisettes, marquises*, ciarlatani e porte di legno di Parigi nella loro forma « fluida » non sono altro che fasi del mistero « nel cui concetto in generale è implicito il porre se stesso come limitato, e il superare di nuovo questa limitazione che esso si pone attraverso la sua essenza universale, giacché appunto questa essenza non è che il risultato della sua in-

terna autodistinzione, della sua attività »? che la critica critica, presa nel senso « fluido », « va per la sua strada inarrestabile, vittoriosa e sicura della vittoria » quando a proposito di qualche questione dapprima afferma di averne svelato « il significato vero e universale », poi ammette che « non voleva né poteva andare al di là della critica », e infine confessa « che avrebbe dovuto fare ancora un passo, che però era impossibile perché... era impossibile » (p. 184 [153] della *Sacra famiglia*)? che, dal punto di vista « fluido », « l'avvenire resta pur sempre opera » della critica, anche se « il destino può *decidere* come vuole »? che, dal punto di vista « fluido », la critica non ha fatto niente di sovrumano « entrando con i suoi *veri elementi* in una *contraddizione* che *aveva* già trovato in *quegli elementi* la sua *soluzione* »?

È vero che gli autori della *Sacra famiglia* hanno commesso la frivolezza di considerare queste e altre cento frasi come frasi che esprimono una solida e « cristallina » absurdità; ma bisogna leggere i sinottici « fluidamente », cioè nel senso voluto dal loro autore, e giammai « cristallinamente », cioè secondo la loro reale absurdità, per arrivare alla vera fede e ammirare l'armonia dell'economia domestica critica.

« Quindi Engels e Marx conoscono soltanto la critica della *Literaturzeitung*»: deliberata menzogna che dimostra come « fluidamente » il santuomo abbia letto un libro dove i suoi ultimi lavori sono rappresentati semplicemente come il coronamento di tutto il suo « aver-lavorato ». Ma al padre della Chiesa mancava la tranquillità necessaria per leggere cristallinamente, perché negli avversari egli teme dei concorrenti che vogliano contendergli la canonizzazione e « strapparli alla sua santità per fare santi *se stessi* ».

Constatiamo ancora di passaggio questo fatto, che secondo la presente dichiarazione di san Bruno la sua *Literatur-Zeitung* non si proponeva affatto lo scopo di fondare la « società sociale » o di « rappresentare » « per così dire l'ultima lacrima malinconica » dell'ideologia tedesca, né di porre lo spirito nel più reciso contrasto con la massa e di sviluppare la critica in tutta la sua purezza, bensì di « esporre il liberalismo e il radicalismo dell'anno 1842 e i loro echi nella loro insufficienza e verbosità », e dunque di combattere gli « echi » di una cosa già scomparsa. *Tant de bruit pour une omelette!*¹ Proprio qui, del resto, la concezione della storia propria della teoria tedesca riappare nella sua luce « più pura ». L'anno

¹ Tanto chiasso per nulla!

1842 è considerato come il periodo aureo del liberalismo in Germania perché a quell'epoca la filosofia interveniva nella politica. Secondo il critico il liberalismo scompare con la cessazione dei *Deutsche Jahrbücher* e della *Rheinische Zeitung*, organi della teoria liberale e radicale. Esso non lascia che degli « echi », mentre solo ora, che la borghesia tedesca sente e si sforza di tradurre in realtà il bisogno reale, prodotto dalle condizioni economiche, del potere politico, solo ora il liberalismo ha in Germania un'esistenza pratica e quindi la possibilità di un successo.

La profonda afflizione di san Bruno per la *Sacra famiglia* non gli ha consentito di criticare questo scritto « da se stesso, per se stesso e con se stesso ». Per poter dominare il suo dolore dovette prima di tutto procurarsi questo scritto in forma « fluida ». Questa forma fluida la trovò in una recensione confusa e brulicante di fraintendimenti, sul *Westphälisches Dampfboot*, fascicolo di maggio, pp. 206-214. Tutte le sue citazioni sono citate dai passi citati sul *Westphälisches Dampfboot*, e senza di questo nulla è citato di quanto è citato.

Anche la lingua del critico santo è condizionata dalla lingua del critico vestfalo. Per prima cosa, tutte le frasi che il vestfalo (*Dampfboot*, p. 206) riporta dalla prefazione sono riprodotte sulla *Wigand's Vierteljahrsschrift*, pp. 140, 141. Questa riproduzione costituisce la parte principale della critica baueriana, secondo il vecchio principio già raccomandato da Hegel:

« Affidarsi al sano buon senso e, per progredire col tempo e con la filosofia, leggere *recensioni* di scritti filosofici o magari le loro *prefazioni* e i primi paragrafi; questi forniscono infatti i principi generali dai quali tutto dipende, e le recensioni, oltre la notizia storica, danno anche il giudizio, il quale, appunto perché è un giudizio, va al di là della cosa giudicata. Questa via ordinaria si fa in maniche di camicia; ma il sentimento eccelso dell'Eterno, del Sacro, dell'Infinito percorre in paramenti sacerdotali una strada » che anche san Bruno sa « percorrere », come abbiamo visto, « facendo strage ». Hegel, *Fenomenologia*, p. 54.

Dopo alcune citazioni dalla prefazione il critico *vestfalo* prosegue: « Condotti così dalla prefazione stessa sul *campo di battaglia* del libro ecc. », p. 206.

Il critico *santo*, dopo aver riportato queste citazioni sulla *Wigand's Vierteljahrsschrift*, distingue con maggiore finezza e dice:

« Questo è il terreno e il nemico che Engels e Marx si sono creati per la battaglia ».

Il critico *vestfalico* della discussione della frase critica « il lavoratore non crea nulla » riporta soltanto la *conclusione* riassuntiva.

Il critico *santo* crede veramente che ciò sia tutto quel che è stato detto sulla frase, trascrive a p. 141 la citazione vestfalica e si rallegra di avere scoperto che alla critica sono state contrapposte soltanto delle « affermazioni ».

Dalla discussione sulle espettorazioni critiche intorno all'amore il critico *vestfalico* trascrive prima parzialmente, p. 209, il *corpus delicti* e poi alcune frasi della confutazione senza alcun riferimento al contesto, e vorrebbe presentarle come autorità per la sua sentimentalità molle e beata.

Il critico *santo* ricopia tutto letteralmente a pp. 141, 142, frase per frase, nell'ordine in cui cita il suo predecessore.

Il critico *vestfalico* grida sul cadavere del signor Julius Faucher: « Ecco il destino del bello sulla terra! »¹.

Il critico *santo* non può terminare il suo « aspro lavoro » senza appropriarsi a sproposito, a p. 142, di questo grido.

Il critico *vestfalico* dà a p. 212 una pretesa sintesi degli argomenti svolti contro san Bruno stesso nella *Sacra famiglia*.

Il critico *santo* copia tranquillamente e letteralmente questo ciarpame con tutte le esclamazioni vestfaliche. Non si accorge nemmeno per sogno che *mai*, in tutto il *pamphlet*, gli viene rimproverato di « trasformare la questione dell'emancipazione politica in quella dell'emancipazione umana », di « voler ammazzare gli ebrei », di « trasformare gli ebrei in teologi », di « trasformare Hegel nel signor Hinrichs » ecc. Con tutta credulità il critico *santo* ripete come un automa l'affermazione del critico *vestfalico* secondo cui nella *Sacra famiglia* Marx si offrirebbe per fornire un certo trattatello scolastico « in risposta alla sciocca autoapoteosi di Bauer ». Ora, la « sciocca autoapoteosi » portata da san Bruno come *citazione* non compare mai nella *Sacra famiglia*, ma compare proprio nel critico vestfalico. E neppure il trattatello è offerto come risposta alla « autoapologia » della critica, *Sacra famiglia* pp. 150-163 [129-139], ma soltanto nella sezione seguente, p. 165 [139], a proposito della storica questione: « Perché il signor Bauer ha dovuto fare della politica? ».

¹ Parole dalla *Morte di Wallenstein* di SCHILLER.

Infine san Bruno presenta *Marx*, a p. 143, come « *piacevole commediante* » dopo che il suo modello vestfalico a p. 213 aveva fatto dissolvere « il dramma storico della critica critica » nella « *più piacevole commedia* ».

Ecco, è così che gli avversari della critica critica « devono e possono » « *sapere come il critico ha lavorato e tuttavia lavora* »!

4. Elogio di « M. Hess »

« Ciò che *ancora non* poterono Engels e Marx, lo compie M. Hess ».

Grande e divino passaggio, rimasto così solidamente attaccato alle dita del sant'uomo, a causa del relativo « potere » e « non potere » degli evangelisti, che deve trovar posto, a proposito o a sproposito, in tutti gli scritti del padre della Chiesa.

« Ciò che ancora non poterono Engels e Marx, lo compie M. Hess ». E che cos'è questo « ciò » che « ancora non poterono Engels e Marx »? Né più né meno che criticare Stirner. E perché Engels e Marx « *ancora non* poterono » criticare Stirner? Per la ragione sufficiente che quando essi scrissero la *Sacra famiglia* il libro di Stirner *ancora non era apparso*.

Questa gherminella speculativa, di costruire tutto e di mettere le cose più disparate in un preteso rapporto causale, è veramente passata dalla testa alle dita del nostro santo. In lui essa diventa vacuità completa e si riduce a un metodo burlesco di dire tautologie con un'aria importante. Per esempio, già nella *Allgemeine Literatur-Zeitung* I, 5: « La differenza fra il mio lavoro e i fogli che riempie, per esempio, un Philippson » (dunque i fogli *vuoti* sui quali scrive « per esempio, un Philippson ») « deve essere tale, quale è realmente »!!!

« M. Hess », per gli scritti del quale Engels e Marx non si assumono alcuna responsabilità, è per il santo critico un fenomeno così singolare che egli non sa fare altro che trascrivere lunghi passi dei *Letzte Philosophen*¹ e pronunciare il giudizio che « questa critica su certi punti non capisce Feuerbach o anche » (o teologia!) « il vaso vuole rivoltarsi contro il vasaio ». Cfr. *Epist. Rom.* 9,

¹ MOSES HESS, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt 1845.

20-21. Dopo un nuovo « aspro lavoro » di citazioni il nostro santo critico arriva poi finalmente al risultato che Hess, poiché usa le due parole « unito » e « sviluppo », copia *Hegel*. Naturalmente san Bruno doveva rigettare su Feuerbach, prendendo una via indiretta, la prova fornita nella *Sacra famiglia* della sua totale dipendenza da Hegel.

« Ecco, così doveva finire Bauer! Egli ha combattuto con tutti i mezzi contro tutte le categorie hegeliane », ad eccezione della autocoscienza, specialmente nella famosa lotta della *Literatur-Zeitung* contro il signor Hinrichs. Come l'abbia combattuta e vinta, si è già visto. Per soprappiù citiamo ancora da *Wigand*, p. 110, dove egli afferma che « la vera » (1) « risoluzione » (2) « delle contraddizioni » (3) « nella natura e nella storia » (4), « la vera unità » (5) « delle relazioni separate » (6), « il vero » (7) « motivo » (8) « e abisso » (9) « della religione, la vera infinita » (10), « irresistibile, autocreantesi » (11) « personalità » (12) « non è ancora trovata ». In tre righe non due categorie dubbie, come in Hess, ma tutta una dozzina di categorie hegeliane « vere, infinite, irresistibili » e che si attestano come tali attraverso « la vera unità delle relazioni separate »: « ecco, così doveva finire Bauer »! E ritenendo di scoprire in Hess un cristiano credente, non perché Hess « spera » come dice Bruno, ma perché *non* spera e perché parla di « resurrezione », il grande padre della Chiesa ci mette in condizione di dimostrargli, alla medesima pagina 110, il *giudaismo* piú dichiarato. Là egli afferma « che l'uomo reale, vivente, in carne ed ossa non è ancora nato »!!! (nuovo chiarimento sulla determinazione del « sesso unico ») « e la figura ibrida generata » (*Bruno Bauer?!?*) « non è ancora in grado di diventare padrona di tutte le *formule dogmatiche* » ecc., ossia che il *Messia* non è ancora nato, che *il figlio dell'uomo* deve venire nel mondo e che questo mondo, in quanto mondo dell'Antico Patto, si trova ancora sotto la verga della *legge*, « delle formule dogmatiche ».

Allo stesso modo che piú sopra san Bruno ha utilizzato « Engels e Marx » per passare a Hess, così ora Hess gli serve per porre finalmente Feuerbach in un nesso causale con i suoi *excursus* su Stirner, la *Sacra famiglia* e i *Letzte Philosophen*:

« Ecco, così doveva finire Feuerbach! » « La filosofia doveva finire *pia* » ecc., *Wigand*, p. 145.

Ma il vero nesso causale è che questa esclamazione è un'imitazione di un passo dei *Letzte Philosophen* di Hess, prefazione, p. 4,

diretto fra l'altro contro Bauer: « Così [...] e non diversamente gli ultimi discendenti degli asceti cristiani [...] dovevano prendere commiato dal mondo ».

San Bruno conclude la sua arringa contro Feuerbach e i pretesi consorti con una allocuzione a Feuerbach in cui gli rimprovera di non saper fare altro che « strombazzare » e « lanciare squilli di tromba » mentre *Monsieur B. Bauer* o *Madame la critique*, « la figura ibrida generata », per non dire dell'incessante « distruggere », « *avanza sul carro trionfale e raccoglie nuovi trionfi* » (p. 125), « rovescia dal trono » (pp. 119), « fa strage » (p. 111), « folgora » (p. 115), « abbatte una volta per sempre » (p. 120), « fracassa » (p. 121), concede alla natura soltanto di « vegetare » (p. 120), costruisce « carceri piú rigide » (!) (p. 104) e infine, con una sacra eloquenza che « fa strage », fresco e pio e lieto e libero spiega « ciò che esiste in modo fisso e forte e fermo », p. 105, butta in faccia a Feuerbach « il roccioso e la roccia », p. 110, e finalmente con una voltata di fianco trionfa anche di san Max completando la « critica critica », la « società sociale », « il roccioso e la roccia » anche con « l'astrattezza piú astratta » e la « durezza piú dura », p. 124.

Tutto ciò san Bruno ha compiuto « per mezzo di se stesso, in se stesso e con se stesso », giacché egli è « egli stesso », anzi è « sempre e proprio il piú grande e può essere il piú grande » (è e può essere!) « per mezzo di se stesso, in se stesso e con se stesso », p. 136. Sela ¹.

San Bruno sarebbe senza dubbio pericoloso per il sesso femminile, essendo la « personalità irresistibile », se non temesse « dall'altro lato altrettanto » « il sensibile come la barriera contro la quale l'uomo deve darsi il colpo mortale ». Egli dunque non coglierà fiori « per mezzo di se stesso, in se stesso e con se stesso », ma li lascerà appassire con una infinita nostalgia e l'isterismo bramoso della « personalità irresistibile » che « possiede questo unico sesso e questi unici determinati organi sessuali ».

¹ Ecco fatto! (in origine è un termine tecnico ebraico che ricorre nei Salmi).

III. San Max

Che m'importa degli alberi verdi? ¹

San Max sfrutta, « utilizza » o « impiega » il Concilio per dare un lungo commentario apologetico « *del libro* », il quale non è altro libro che « *il libro* », il libro come tale, il libro, semplicemente, ossia il libro perfetto, il libro sacro, il libro come sacro, il libro come *il sacro*, il libro in cielo; insomma *L'unico e la sua proprietà*. « Il libro », come è noto, era *caduto* dal cielo verso la fine del 1844 e aveva preso forma di servo presso O. Wigand a Lipsia. Si era così abbandonato alle alterne vicende della vita terrena e fu attaccato da tre « unici », cioè dalla personalità misteriosa di *Szeliga*, dallo gnostico *Feuerbach* e da *Hess*. Per quanto come creatore san Max sia ad ogni istante superiore a sé come creatura e alle sue altre creature, provò nonpertanto compassione del suo debole figliolletto e lanciò, a sua difesa e protezione, un forte « evviva critico ». Per approfondire in tutto il loro significato tanto questo « evviva critico » quanto la personalità misteriosa di *Szeliga*, dobbiamo qui addentrarci un poco nella storia della Chiesa ed esaminare da presso « il libro ». Ossia, per dirla con san Max, noi vogliamo « a questo punto » « inserire episodicamente » una « riflessione » di storia ecclesiastica sull'*Unico e la sua proprietà*, « semplicemente per questo », « che ci pare essa possa contribuire a chiarire il resto ».

« O porte, alzate i vostri capi; e voi, porte eterne, alzatevi; e il Re di gloria entrerà. — Chi è questo Re di gloria? Egli è il Signore forte e possente; il Signore poderoso in battaglia. O porte, alzate i vostri capi; alzatevi, o porte eterne; e il Re di gloria entrerà. — Chi è questo Re di gloria? È il Signore Unico, esso è il Re di gloria. » (*Salmo 24, 7-10*).

¹ Da HEINE, *I Bagni di Lucca*, cap. IV.

1. L'unico e la sua proprietà

L'uomo che « ha riposto la sua causa nel nulla » comincia da buon tedesco il suo prolungato « evviva critico » subito con una gèremiade: « Quante cose non comprende la mia causa? » (p. 5 del libro). E si lamenta da spezzare il cuore che « tutto deve comprendere la sua causa », che gli accollano « la causa di Dio, la causa dell'umanità, della verità, della libertà, e poi la causa del suo popolo, del suo principe » e mille altre buone cause. Poveretto! Il borghese francese e inglese si lagna per mancanza di *débouchés*¹, per le crisi del commercio, per il panico in Borsa, e per le congiunture politiche del momento, ecc.; il piccolo borghese tedesco, che è stato attivo soltanto nel prender parte idealmente al movimento della borghesia e che per il resto non ha fatto altro che vendere la propria pelle al miglior offerente, rappresenta la sua propria causa come « la buona causa », la « causa della libertà, della verità, dell'umanità », ecc.

Il nostro pedagogo tedesco crede *tout bonnement*² a questa illusione e discute intanto tutte queste buone cause per tre pagine.

Egli indaga sulla « causa di Dio », sulla « causa dell'umanità », pp. 6 e 7, e trova che esse sono « cause prettamente egoistiche », che tanto « Dio » quanto « l'umanità » si preoccupano soltanto del *loro*, che « la verità, la libertà, l'umanità, la giustizia » « hanno a che fare con se stesse e non con noi, col loro bene e non col nostro »: dal che arriva alla conclusione che tutte queste persone « ci trovano il loro vantaggio ». Egli arriva al punto di trasformare queste frasi idealistiche, Dio, verità, ecc., in borghesi benestanti che « ci trovano il loro vantaggio » e che godono di un « egoismo *lucrativo* ». Ma ciò fa struggere il santo egoista: e io?, esclama. « Io per mio conto ne traggo un insegnamento e piuttosto che con-

¹ Sbocchi commerciali.

² In perfetta buona fede.

tinuare a servire quei grandi egoisti voglio essere l'egoista io stesso! », p. 7.

Noi vediamo dunque i sacri motivi che inducono san Max a convertirsi all'egoismo. Ciò che non gli dà pace non sono i beni di questo mondo, non i tesori cui rodono le tignole e la ruggine, non i capitali dei suoi *co-unici*, ma il tesoro in cielo, i capitali di Dio, la verità, la libertà, l'umanità, ecc. Se non gli avessero chiesto di servire le molte buone cause, non sarebbe mai arrivato a scoprire che anche lui ha una « propria » causa, e dunque non avrebbe neppure « riposto » questa sua causa « nel nulla » (cioè « nel libro »).

Se san Max avesse considerato un poco piú da vicino le varie cause e i « proprietari » di queste cause, per esempio Dio, l'umanità, la verità, sarebbe arrivato alla conclusione opposta che un egoismo fondato sul comportamento egoistico di queste persone dovrebbe essere altrettanto immaginario quanto queste persone stesse.

Invece il nostro santo si decide a far concorrenza a « Dio » e « alla verità » e a riporre la sua causa in se stesso: « in me, che al pari di Dio sono il nulla di tutti gli altri, io che sono il mio tutto, io che sono l'unico... Io non sono il nulla nel senso della vacuità, *bensi* il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso come creatore creo tutto ».

Il santo padre della Chiesa avrebbe potuto esprimere questa ultima frase anche così: Io sono tutto nella vacuità del nonsenso, « *bensi* » il creatore nullo, il tutto dal quale io stesso come creatore non creo nulla.

Si vedrà quale delle due lezioni sia la giusta. Fin qui la prefazione.

Quanto « al libro », si divide anch'esso, come l'altra Scrittura « che fu », in Vecchio e Nuovo Testamento, cioè nell'unica storia dell'uomo (la Legge e i Profeti) e nell'inumana storia dell'Unico (Vangelo e Regno di Dio). La prima è la storia nell'ambito della logica, il logos prigioniero del passato, la seconda è la logica nella storia, il logos liberato che lotta col presente e vittoriosamente lo soggioga.

Antico Testamento: L'Uomo

1. *Genesi, ossia Una vita umana*

San Max pretende qui di scrivere la *biografia* del suo nemico mortale, « l'uomo », e non quella di un « unico » o di un « reale individuo ». Ciò lo intriga in divertenti contraddizioni.

Come si addice ad una genesi normale, la « vita umana » comincia *ab ovo*, col « fanciullo ». Il fanciullo, come ci è rivelato a p. 13, « vive subito in lotta col mondo intero, si difende contro tutto e tutto si difende contro di lui ». « I due restano nemici », ma « con timore e rispetto », e « stanno sempre all'erta, *spiano* ciascuno le *debolezze* dell'altro »; la cosa è ulteriormente sviluppata a p. 14 col dire « che noi » da bambini « cerchiamo di arrivare alla *ragione delle cose* o a ciò che si nasconde dietro le cose; perciò » (dunque non più per inimicizia) « *spiamo* tutte le loro *debolezze* ». (Qui c'è lo zampino di Szeliga, lo spacciatore di misteri). Il *bambino* dunque diventa subito un *metafisico* che cerca di arrivare « alla *ragione delle cose* ».

Questo bambino *speculativo*, al quale interessa più la « natura delle cose » che il suo giocattolo, « talvolta » a lungo andare se la sbriga col « mondo delle cose », trionfa su di esso e quindi passa in una nuova fase, *l'adolescenza*, in cui deve sostenere una nuova « ardua lotta », la lotta contro la ragione, perché « *spirito significa la prima scoperta di se stesso* » e « noi siamo al di sopra del mondo, siamo spirito », p. 15. Il punto di vista del *giovane* è « il celeste »; il fanciullo « *imparava* » soltanto, « non si soffermava su questioni puramente logiche o teologiche », *sicché* infatti anche (il fanciullo) « Pilato » sorvola rapidamente sulla questione: « Che cos'è la verità? », p. 17. Il giovane « cerca di afferrare i pensieri », « comprende le idee, *lo spirito* » e « cerca delle idee »; egli « segue i suoi pensieri » (p. 16), ha « pensieri assoluti, cioè *nient'altro che pensieri*, pensieri logici ». Il giovane che così « si è dato alla luce » invece di correre dietro alle donne e ad altre cose profane, non è altri che il giovane « Stirner », il giovane studente di Berlino che impara la logica hegeliana e ammira il grande Michelet. Di questo giovane è detto giustamente a p. 17: « Nello scoprire il *pensiero puro*, nel farlo proprio, è riposto il *godimento giovanile*, e tutte le forme luminose del mondo ideale, la verità, la libertà, l'umanità, l'uomo, ecc. illuminano ed esaltano l'anima giovanile ». Questo

giovane poi « getta » ànche « da parte l'oggetto » e « si occupa » soltanto « dei suoi pensieri »; « tutto ciò che non appartiene allo spirito, egli lo comprende sotto il nome dispregiativo di *futilità*, e se tuttavia aderisce a simili futilità, per esempio agli usi studenteschi, ciò accade se e perché vi scopre lo *spirito*, cioè se per lui sono *simboli* » (chi non « scopre » Szeliga qui?). Bravo giovanotto berlinese! Il *Bierkomment*¹ degli studenti per lui era soltanto « un simbolo », e soltanto in omaggio a « un simbolo » tante volte a forza di bere è finito sotto la tavola, dove probabilmente voleva ancora « scoprire lo spirito »! Quanto sia bravo questo bravo giovane, che avrebbe potuto essere citato come esempio dal vecchio *Ewald*, autore di due volumi sul « bravo giovane »², appare anche da questo, che per lui « il motto è » p. 15): « bisogna abbandonare padre e madre, considerare infranta ogni forza naturale ». Per lui, « l'uomo razionale, non esiste la famiglia come forza naturale, si manifesta una rinuncia ai genitori, ai fratelli, ecc. », i quali tutti però « rinascono quali forze *spirituali, razionali* », col che il bravo giovane ha rimesso d'accordo l'obbedienza e il rispetto per i genitori con la sua coscienza speculativa e tutto resta al punto di prima. Ugualmente « il motto è allora » (p. 15): « bisogna obbedire piú a Dio che agli uomini ». Anzi, il bravo giovane raggiunge il piú elevato culmine della moralità a p. 16, dove « il motto è »: « bisogna obbedire piú alla propria coscienza che a Dio ». Questo sublime sentimento morale lo innalza addirittura al di sopra delle « Eumenidi vendicatrici », al di sopra della « collera di Posidone »; egli non teme nulla piú della « coscienza ».

Dopo aver scoperto che « lo spirito è l'essenziale », egli addirittura non ha piú timore di fronte a conclusioni di questo genere: « Ma una volta riconosciuto lo spirito come l'essenziale, ei fa *però* differenza se lo spirito è povero o ricco, e *si* cerca *perciò* » (!) « di diventare ricchi di spirito; lo *spirito* vuole espandersi, fondare il suo regno, un regno che non è di questo mondo da poco superato. *Cosí* cerca di diventare tutto in tutto » (cosí *come?*), « ossia, *benché* io sia spirito, non sono *però* spirito perfetto e *devo* » (?) « prima cercare lo spirito perfetto », p. 17.

« *Ei* fa *però* differenza ». « *Ei* » che cosa? Quale « ei » fa questa differenza? Ritroveremo assai spesso nel sant'uomo questo

¹ Il codice dei banchetti (nel gergo studentesco).

² JOH. LUDWIG EWALD, *Der gute Jüngling, Gatte und Vater oder Mittel um es zu werden*, 2 voll., Frankfurt 1804.

misterioso « ei », e si vedrà poi che è l'Unico dal punto di vista della *sostanza*, l'inizio della logica « unica » e in quanto tale la vera identità dell'« essere » e del « nulla » hegeliani. Di tutto ciò che questo « ei » fa, dice e opera, noi teniamo quindi responsabile il nostro santo, che è il suo creatore. Per prima cosa, come abbiamo visto, questo « ei » fa una differenza tra povero e ricco. E per quale ragione? Perché « lo spirito è stato riconosciuto come l'essenziale ». Povero « ei », che senza questo riconoscimento non sarebbe mai arrivato alla distinzione fra ricco e povero! « E *si* cerca perciò » ecc. « *Si!* » Qui abbiamo la seconda persona impersonale che, oltre all'« ei », sta al servizio di Stirner e deve compiere per lui i servizi manuali e le fatiche più dure. Si vede qui come i due siano abituati a sostenersi a vicenda. Poiché « ei » fa differenza, se lo spirito è povero o ricco, allora « si » cerca (a chi altri, se non al fedele servo di Stirner, sarebbe venuta questa idea!), allora « *si* cerca *perciò* di diventare ricco di spirito ». « Ei » dà il segnale, e subito « si » fa coro a voce spiegata. La divisione del lavoro è attuata alla maniera classica.

Poiché « si cerca di diventare *ricco di spirito* », allora « *lo spirito* vuole espandersi, fondare *il suo regno* » ecc. « Ma una volta » che qui esiste una relazione, « ei fa però differenza » se si vuole « diventare *ricco di spirito* » o se « *lo spirito* vuole fondare il suo regno ». Sinora « *lo spirito* » non ha ancora voluto *nulla*, « *lo spirito* » non è ancora figurato come *persona*, si è trattato soltanto dello spirito del « giovane », non « *dello spirito* », semplicemente, dello spirito come *soggetto*. Ma il santo scrittore ora ha bisogno di un altro spirito oltre a quello del giovane, per poterlo contrapporre a questo come spirito estraneo, in ultima istanza come spirito santo. *Escamotage*¹ nr. 1.

« Così lo spirito cerca di diventare tutto in tutto », è una sentenza piuttosto oscura, che va spiegata così: « benché io sia spirito, non sono però perfetto e devo prima cercare lo spirito perfetto ». Ma una volta che san Max è « spirito imperfetto », « allora ei fa differenza » se egli deve « perfezionare » il suo spirito oppure cercare « lo spirito perfetto ». Un paio di righe prima, insomma, egli aveva a che fare soltanto con lo spirito « povero » e « ricco » — differenza quantitativa, profana — ed ecco che ora, all'improvviso, ha a che fare con lo spirito « imperfetto » e « perfetto »: differenza qualitativa, misteriosa. L'aspirazione a sviluppare il pro-

¹ Gioco di bussolotti.

prio spirito può ora trasformarsi nella caccia « *allo* spirito perfetto » da parte dello « spirito imperfetto ». Lo spirito santo si aggira come un fantasma. *Escamotage* nr. 2.

Il santo autore prosegue: « Ma con ciò » (cioè con questa trasformazione dell'aspirazione alla « perfezione » del *mio* spirito nella ricerca « *dello* spirito perfetto ») « io che avevo appena trovato me stesso come spirito, ripero subito me stesso inchinandomi dinanzi allo spirito perfetto come a un io che non mi è proprio ma che è *al di là*, e rendendomi conto della mia vanità », p. 18.

Questo non è altro che un ulteriore sviluppo dell'*escamotage* nr. 2. Una volta che lo « spirito perfetto » è *presupposto come un essere esistente* e contrapposto allo « spirito imperfetto », è ovvio che lo « spirito imperfetto », il giovane, sente dolorosamente, fino in fondo al cuore, « la sua vanità ». Avanti!

« Ciò che conta, certo, è sempre lo spirito, *ma* ogni spirito è forse il vero spirito? Lo spirito vero e genuino è l'ideale dello spirito, lo "spirito santo". Non è il mio o il tuo spirito, ma *appunto* » (!) « uno spirito ideale, trascendente, è "Dio". "Dio è lo spirito" », p. 18.

Qui abbiamo, all'improvviso, lo « spirito perfetto » trasformato nello « spirito vero » e subito dopo nello « spirito vero e genuino ». Questo è meglio qualificato col dire che è « l'ideale dello spirito, lo spirito santo », ciò che è dimostrato col dire che « non è il mio o il tuo spirito, ma *appunto* un Dio trascendente, ideale ». Il vero spirito è *l'ideale* dello spirito perché esso è « appunto » uno spirito *ideale*! È lo spirito santo perché è « appunto » Dio! Quale « virtuosismo di pensiero »! Osserviamo anche, per incidenza, che sinora del « tuo » spirito non si era ancora parlato. *Escamotage* nr. 3.

Dunque se io voglio diventare matematico o « perfezionarmi », come dice san Max, cerco il matematico « perfetto », ossia il matematico « vero e genuino », il quale è « l'ideale » del matematico, il matematico « santo » che è un matematico diverso da me e da te (benché tu possa essere per me il matematico perfetto, come per il giovane di Berlino il suo professore di filosofia è lo spirito perfetto), « ma appunto ideale, trascendente », è matematico in cielo, è Dio. Dio è matematico.

San Max arriva a questi grandi risultati perché « ci fa differenza se lo spirito è povero o ricco » ossia, tradotto in linguag-

gio corrente, se uno è povero o ricco di spirito, e perché il suo « giovane » ha fatto queste notevoli scoperte.

San Max prosegue, p. 18: « *Ei* distingue l'uomo dal giovane che l'uomo prende il mondo così com'è » ecc. Dunque non veniamo a sapere come il giovane arrivi improvvisamente a prendere il mondo « com'è », né vediamo il nostro santo dialettico fare il passaggio dal giovane all'uomo; sappiamo solo che qui « *ei* » deve fare questo servizio e « *distinguere* » il giovane dall'uomo. Ma persino « *ei* » non ce la fa, da solo, a mettere in moto il pesante carrozzone dei pensieri unici. Infatti, dopo che « *ei* » ha « distinto l'uomo dal giovane », l'uomo ricade tuttavia nel giovane, si occupa di nuovo « esclusivamente di cose dello spirito » e non si mette in marcia finché il « *si* » non viene in soccorso con un cavallo di rinforzo. « Solo quando ci si vuol bene *corporeamente* » ecc., p. 18, « solo allora » le cose ricominciano ad andare avanti allegramente, l'uomo scopre di avere un interesse personale e arriva alla « *seconda scoperta di se stesso* », giacché non soltanto si « scopre come spirito », come il giovane, « e subito si riperde nello spirito universale », ma si scopre come « spirito *corporeo* », p. 19. Questo « spirito corporeo » perviene alla fine anche ad avere « un interesse che non si restringe soltanto al suo spirito » (come il giovane), « bensì un interesse di appagamento totale, di appagamento dell'individuo intero » (un interesse di appagamento dell'individuo intero!), perviene « a trovare piacere in se stesso, nella sua persona ». L'« uomo » di Stirner, da buon tedesco, arriva troppo tardi da tutti i punti di vista. Sui *boulevards* parigini e in Regent Street, a Londra, si possono vedere passeggiare centinaia di « giovani », *muscadins* e *dandies*, i quali non si sono ancora scoperti come « spiriti corporei », ma nondimeno « trovano piacere in se stessi, nella loro persona » e ripongono il loro principale interesse nell'« appagamento dell'individuo intero ».

Questa seconda « scoperta di se stesso » entusiasma il nostro santo dialettico a tal punto che improvvisamente lascia cadere la maschera e invece di parlare dell'uomo parla di *se stesso* e ci rivela che egli stesso, egli è l'Unico, « l'uomo », e che « l'uomo » = « l'Unico ». Nuovo *escamotage*.

« Come io mi trovo » (da intendere « il giovane si trova ») « dietro le cose, e precisamente come *spirito*, così più tardi devo trovarmi » (da intendere « il giovane deve trovarsi ») « anche dietro i *pensieri*, come loro creatore e proprietario. Al tempo delle

visioni i pensieri sopraffacevano in me » (nel giovane) « la mente che li aveva generati; come fantasie febbrili aleggiavano attorno a me e mi sconvolgevano con orribile forza. I pensieri erano diventati di per sé *corporei*, erano fantasmi, quali Dio, imperatore, papa, patria, ecc.; col distruggere il loro essere corporeo io li faccio rientrare nel mio e *dico*: io solo sono concreto. E allora prendo il mondo come ciò che esso è per me, come il *mio*, la mia proprietà; e riferisco ogni cosa a me ».

Dopo che l'uomo qui identificato con « l'Unico » ha dunque dato, innanzi tutto, concretezza ai pensieri, ossia ne ha fatto dei fantasmi, egli torna a distruggere questa concretezza facendola rientrare nel suo corpo che pone così come corpo dei fantasmi. Il fatto che egli arrivi alla sua propria concretezza attraverso la negazione dei fantasmi indica come sia fatta questa complessa concretezza dell'uomo, che l'uomo deve prima « dire » « a sé » per crederci. E non « si dice » neppure esattamente quel che « si dice ». Il fatto che oltre al suo « unico » corpo non alberghi nella sua testa ogni sorta di corpi indipendenti, spermatozoi, egli lo trasforma nella « *leggenda* »¹: io solo sono concreto. Altro *escamotage*.

Ancora. L'uomo che da giovane si è messo in testa ogni sorta di stupidità intorno alle forze e alle condizioni esistenti, come imperatore, patria, Stato, ecc., e che le ha conosciute soltanto come sue proprie « fantasie febbrili », sotto la forma delle sue rappresentazioni, *secondo san Max distrugge realmente queste forze* togliendosi dalla testa la falsa opinione che ne aveva. Al contrario, poiché non guarda più il mondo attraverso gli occhiali della sua fantasia, egli deve preoccuparsi della loro connessione pratica, conoscerla bene e regolarsi di conseguenza. Distruggendo la concretezza *fantastica* che essa aveva per lui, egli ne trova la concretezza reale fuori della sua fantasia. Quando per lui è scomparsa la concretezza *fantomatica* dell'imperatore, per lui è scomparsa non la concretezza, bensì la « fantomaticità » dell'imperatore, del quale solo ora egli può valutare la forza reale nella sua estensione. *Escamotage* nr. 3 [a].

Il giovane come uomo non ha neppure un atteggiamento critico nei confronti di pensieri che sono validi anche per altri e che circolano come categorie, ma solo nei confronti di pensieri che sono « pure creazioni della sua testa », ossia di rappresentazioni

¹ Gioco di parole fra la forma verbale *sage* = « dico » (che è nel passo citato di Stirner) e il sostantivo *Sage* = « saga, leggenda ».

generali, rigenerate dalla sua testa, intorno a condizioni esistenti. Egli dunque, per esempio, non risolve neppure la *categoria* « patria », ma soltanto la sua personale opinione di questa categoria, sicché la categoria *universalmente valida* continua a sussistere e persino nel campo del « pensiero filosofico » resta tutto da fare. Egli invece ci vuol dare ad intendere di aver risolto la categoria stessa, per aver risolto il suo comodo rapporto personale verso di essa: proprio come poco fa voleva darci ad intendere di aver distrutto la potenza dell'imperatore per aver rinunciato alla sua rappresentazione fantastica dell'imperatore. *Escamotage* nr. 4.

« *E allora* », continua san Max, « prendo il mondo come ciò che esso è per me, come il mio, la mia proprietà ». Egli prende il mondo come ciò che esso è per lui, ossia come tale quale deve prenderlo, e così si è *appropriato* il mondo, ne ha fatto sua proprietà: un modo di acquisto che non si trova presso alcun economista, ma di cui « il libro » stesso rivelerà tanto più pomposamente il metodo e i risultati. Ma in sostanza egli non « prende » come cosa sua e non si appropria « il mondo », bensì soltanto le sue « fantasie febbrili » del mondo. Egli prende il mondo come la sua rappresentazione del mondo, e in quanto sua rappresentazione il mondo è la sua proprietà rappresentata, la proprietà della sua rappresentazione, la sua rappresentazione come proprietà, la sua proprietà come rappresentazione, la sua propria rappresentazione, o la sua rappresentazione della proprietà: e tutto ciò gli esprime nella formula incomparabile: « io riferisco ogni cosa a me ». Dopo che l'uomo, per confessione del santo stesso, ha riconosciuto che il mondo è popolato soltanto di fantasmi, dato che il giovane aveva visto dei fantasmi, dopo che per lui è scomparso il *mondo apparente* del giovane egli si trova in un mondo reale, indipendente dalle immaginazioni del giovane.

E allora, si deve pertanto dire, io prendo il mondo come ciò che esso è *indipendentemente da me*, come il suo (« l'uomo », è detto a p. 18, « prende il mondo come esso è » e non come preferisce), e in primo luogo come mia non-proprietà (la mia proprietà sinora era soltanto un fantasma): io mi riferisco a ogni cosa e soltanto a questo titolo riferisco ogni cosa a me.

« Se, come spirito, col più profondo disprezzo per il mondo respingevo il mondo, come proprietario respingo gli spiriti e le idee nella loro vanità. Essi non hanno più alcun potere su di me, così come nessuna "forza della terra" ha alcun potere sullo spirito », p. 20.

Qui vediamo come il proprietario, l'uomo stirneriano, raccolga subito *sine beneficio deliberandi atque inventarii* l'eredità del giovane, la quale, come afferma egli stesso, consiste soltanto in « fantasie febbrili » e « fantasmi ». Egli crede di essersi sbarazzato del mondo delle cose nel passaggio da fanciullo a giovane, e di essersi sbarazzato del mondo dello spirito nel passaggio da giovane a uomo, e come uomo crede di avere il mondo in tasca e di non doversi più preoccupare di niente. Se, come afferma riecheggiando il giovane, nessuna forza della terra eccetto lui ha potere sullo spirito, e quindi lo spirito è la forza suprema della terra, e se egli, l'Uomo, ha assoggettato questo spirito onnipotente, non è allora assolutamente onnipotente? Egli dimentica di avere distrutto la forma fantastica e fantomatica che le idee di patria, ecc., hanno assunto nel cervello del giovane, e di non avere invece ancora *toccato* queste idee in quanto esprimono delle condizioni reali. Ben lungi dall'essere diventato padrone delle idee, soltanto ora egli è capace di giungere alle « idee ».

« Ed ora, per concludere al riguardo, può apparire evidente » (p. 199) che il sant'uomo ha tracciato la sua costruzione delle età della vita verso uno scopo voluto e predestinato. Egli ci comunica il risultato conseguito in una frase, ombra fantomatica che vogliamo confrontare col suo corpo scomparso.

Frase *unica*, p. 20.

« Il fanciullo era *realista* impegnato nelle *cose di questo mondo*, finché a poco a poco giunse a penetrare *appunto dietro queste cose*. Il giovane era *idealista*, entusiasta da idee, finché si spinse su fino a diventare uomo, l'uomo egoista che dispone a piacere delle cose e delle idee e pone al di sopra di ogni cosa il suo interesse personale. E il vecchio? Se lo diventerò, ci sarà abbastanza tempo per parlarne ».

Proprietario
dell'ombra emancipata
qui acclusa.

Il fanciullo era *realmente* impegnato *nel mondo delle sue cose*, finché a poco a poco (*escamotage* borghese dello sviluppo), giunse a *lasciarsi dietro* appunto *queste cose*. Il giovane era *fantastico*, privo di idee per l'entusiasmo, finché fu spinto giù dall'uomo, dal *borghese* egoista, del quale le cose e le idee dispongono a piacere perché il suo interesse personale pone ogni cosa al di sopra di lui. E il vecchio? «Che v'è fra te e me, o donna? ».

L'intera storia di « una vita umana », « per concludere al riguardo », porta dunque a questi risultati:

1) Nei diversi stadi della vita Stirner non vede che « scoperte di se stesso », e queste « scoperte di se stesso » si riducono sempre a una data situazione di coscienza. La diversità della *coscienza* dunque è qui la vita dell'individuo. La modificazione fisica e sociale che si opera negli individui e che produce una modificazione nella coscienza naturalmente non lo interessa. Perciò in Stirner il fanciullo, il giovane e l'uomo trovano sempre il mondo bello e pronto, così come non fanno altro che « scoprire » se « stessi »; assolutamente niente vien fatto per provvedere affinché qualche cosa possa essere trovata. Ma la stessa situazione della *coscienza* qui non è neppure intesa rettamente, bensì soltanto nella sua distorsione speculativa. Perciò tutte queste figure si comportano filosoficamente nei confronti del mondo: « il fanciullo *realisticamente* », « il giovane *idealisticamente* », l'uomo come unità negativa di entrambi, come negatività assoluta, ciò che appare nella frase conclusiva sopra riportata. Qui è svelato il mistero di « una vita umana », qui diventa chiaro che « il fanciullo » era soltanto un travestimento del « *realismo* », « il giovane » quello dell'« *idealismo* », « l'uomo » quello della tentata *risoluzione* di questa *antitesi filosofica*. Questa *risoluzione*, questa « *negatività assoluta* », è ottenuta, come già si vede, solo in quanto l'uomo accetta a occhi chiusi le illusioni tanto del fanciullo quanto del giovane e *crede* con ciò di aver superato il mondo delle cose e il mondo dello spirito.

2) Non tenendo alcun conto della « vita » fisica e sociale dell'individuo e non parlando affatto della « vita », san Max fa astrazione, con perfetta coerenza, dalla nazionalità, dalla classe, ecc., ossia, ciò che è *la stessa cosa*, gonfia la *coscienza* dominante della classe a lui più vicina nel suo ambiente immediato fino a farne la coscienza normale di « una vita umana ». Per innalzarsi al di sopra di questa concezione limitata e locale da maestro di scuola, egli non ha che da confrontare il « suo » giovane con un qualsiasi giovane impiegato, con un giovane operaio di fabbrica inglese, con un giovane *yankee*, per non dire dei giovani kirghisi.

3) L'enorme crudeltà del nostro santo — vero spirito del suo libro — non si contenta di far credere il suo giovane al suo fanciullo, il suo uomo al suo giovane. Egli stesso confonde a occhi chiusi le illusioni che certi « giovani », « uomini », ecc. si fanno

o affermano di farsi su se stessi, con la « *vita* », con la *realtà* di questi giovani e uomini estremamente ambigui.

4) Tutta la costruzione delle età della vita umana è già tracciata come prototipo nella terza parte dell'*Enciclopedia* hegeliana e, « con parecchie modificazioni », anche in altre opere di Hegel. San Max, che persegue « propri » fini, doveva pure operare qui alcune « modificazioni ». Mentre Hegel, per esempio, si lascia ancora determinare dal mondo empirico tanto da rappresentare il borghese tedesco come servo del mondo circostante, Stirner deve farne il padrone di questo mondo, il che non è vero neanche per idea. Allo stesso modo san Max vuol far credere di essere indotto da motivi empirici a non parlare del vecchio, e di volere aspettare a diventarlo (qui dunque « Una vita umana » = La Sua Unica Vita Umana). Hegel costruisce bravamente le quattro età dell'uomo perché nel mondo reale la negazione si presenta doppia, cioè come luna e cometa (cfr. la *Filosofia della natura* di Hegel), e quindi si ha la divisione in quattro in luogo della triade. L'unicità di Stirner consiste nel far coincidere luna e cometa, e così elimina l'infelice vecchio da « una vita umana ». Il motivo di questo *escamotage* apparirà presto, quando ci occuperemo della costruzione dell'unica storia dell'uomo.

2. Struttura dell'Antico Patto

Qui dobbiamo per un istante fare un salto dalla « Legge » ai « Profeti », svelando sin da ora il mistero dell'amministrazione unica, in cielo e in terra. La storia del regno dell'Unico, anche nel Vecchio Testamento, dove la legge, l'uomo, regna ancora sull'Unico come un pedagogo (*Galati*, 3, 24), ha un piano saggio, stabilito dall'eternità. Tutto è stato previsto e ordinato di guisa che l'Unico potesse venire nel mondo, quando il tempo fu compiuto, per riscattare gli uomini santi dalla loro santità.

Il primo libro, « Una vita umana », si chiama anche « genesi » perché contiene in germe l'intera amministrazione unica, perché ci presenta, come un prototipo, l'intero sviluppo posteriore fino al momento in cui il tempo è compiuto e sopraggiunge la fine dei giorni. L'intera storia unica ruota attorno ai tre stadi: fanciullo,

giovane, uomo, che ritornano « con parecchie modificazioni » e in cicli sempre piú larghi, finché alla fine tutta la storia del mondo delle cose e del mondo dello spirito si risolve in « fanciullo, giovane e uomo ». Dappertutto non faremo che ritrovare « fanciullo, giovane e uomo » travestiti, cosí come in essi abbiamo già trovato il travestimento di tre categorie.

Abbiamo parlato sopra della concezione filosofica tedesca della storia. Qui in san Max ne troviamo un magnifico esempio. L'idea speculativa, la rappresentazione astratta diventa la forza motrice della storia, e pertanto la storia è trasformata in semplice storia della filosofia. Ma anche questa non viene neppure concepita cosí come si è svolta, in base alle fonti esistenti, e tanto meno, neanche a dirlo, come si è sviluppata sotto l'influenza delle condizioni storiche reali, bensí come viene intesa e rappresentata dai moderni filosofi tedeschi, specialmente Hegel e Feuerbach. E da queste stesse rappresentazioni poi vien preso soltanto ciò che può essere adattato al fine perseguito e che è stato trasmesso per tradizione al nostro santo. In tal modo la storia diventa una semplice storia di sedicenti idee, una storia di spiriti e di fantasmi, mentre la storia reale, empirica, base di questa storia di fantasmi, viene sfruttata solo per fornire i corpi a questi fantasmi; da essa vengono presi i nomi che devono rivestire questi fantasmi dell'apparenza della realtà. Nel fare questo esperimento il nostro santo spesso lascia cadere la maschera e scrive una scoperta storia di fantasmi.

In lui troviamo questa maniera di far la storia nella sua semplicità piú ingenua e piú classica. Le tre semplici categorie: realismo, idealismo, negatività assoluta come unità di entrambi (qui denominata « egoismo »), che abbiamo già trovato sotto forma di fanciullo, giovane e uomo, sono messe a fondamento di tutta la storia e contraddistinte da svariate insegne storiche; esse sono, col loro modesto seguito di categorie ausiliarie, il contenuto di tutte le sedicenti fasi storiche presentate. Qui san Max dimostra ancora una volta la sua immensa fede spingendo oltre, piú di qualsiasi suo predecessore, la fede nel contenuto speculativo della storia apprezzato dai filosofi tedeschi. In questa solenne e tenace costruzione della storia dunque si tratta semplicemente di trovare per tre categorie, talmente dette e ripetute che non possono piú presentarsi in pubblico col loro vero nome, una serie pomposa di nomi altisonanti. Il nostro sacro autore avrebbe potuto benissimo passare senz'altro dall'« uomo », p. 20, all'« Io », p. 201, o meglio ancora

all'« Unico », p. 485; ma sarebbe stato troppo semplice. Per di piú, data la grande concorrenza esistente tra gli speculatori tedeschi ogni nuovo concorrente ha bisogno per la sua merce di una chiasiosa pubblicità storica.

La « forza del vero svolgimento », per dirla col dottor Graziano ¹, « si svolge con la massima forza » nelle seguenti « modificazioni »:

Fondamento:

- I. Realismo.
- II. Idealismo.
- III. Unità negativa di entrambi. « *Si* », p. 485.

Prima denominazione:

- I. *Fanciullo*, dipendente dalle cose (realismo).
- II. *Giovane*, dipendente da idee (idealismo).
- III. *Uomo* (come unità negativa)

espresso positivamente: proprietario delle idee e delle cose,	}	(egoismo)
espresso negativamente: sbarazzato da idee e da cose		

Seconda denominazione, storica:

- I. *Negro* (realismo, fanciullo).
- II. *Mongolo* (idealismo, giovane).
- III. *Caucasiano* (unità negativa di realismo e idealismo, uomo).

Terza denominazione, la piú generale:

- I. Egoista realista (egoista nel senso ordinario). Fanciullo, negro.
- II. Egoista realista (che si sacrifica). Giovane, mongolo.
- III. Egoista vero (l'Unico). Uomo, caucasiano.

¹ Soprannome di Arnold Ruge, da un tipo di erudito pedante della commedia dell'arte italiana.

Quarta denominazione, storica. Ripetizione degli stadi precedenti nel caucasiano.

I. Gli *antichi*. Caucasiani negroidi. Uomini infantili. Pagani. Dipendenti dalle cose. Realisti. Mondo.

Transizione (fanciullo che giunge dietro le « cose di questo mondo »): sofisti, scettici, ecc.

II. I *moderni*. Caucasiani mongoloidi. Uomini giovanili. Cristiani. Dipendenti dalle idee. Idealisti. Spirito.

1) Pura storia di spiriti, cristianesimo come spirito. « Lo spirito. »

2) Impura storia di spiriti. Spirito in rapporto ad altri. « Gli ossessi. »

A) Pura storia impura di spiriti.

a) *Lo spettro*, il fantasma, lo spirito allo stato negro, come spirito materiale e materia spirituale. Essere oggettivo per il cristiano, spirito come fanciullo.

b) *La mania*, l'idea fissa, lo spirito allo stato mongolo, come spirituale nello spirito, determinazione nella coscienza, essere pensato nel cristiano. Spirito come giovane.

B) Impura storia impura (storica) di spiriti.

a) Cattolicesimo, Medioevo (negro, fanciullo, realismo, ecc.).

b) Protestantismo. Tempo moderno nel tempo moderno (mongolo, giovane, idealismo, ecc.). All'interno del protestantesimo si possono fare ulteriori suddivisioni, per esempio:

α) Filosofia tedesca. Realismo, fanciullo, negro.

β) Filosofia inglese. Idealismo, giovane, mongolo.

3) *La gerarchia*. Unità negativa di entrambi all'interno del punto di vista mongolo-caucasico. Questa si attua quando il rapporto storico è trasformato in un rapporto presente, o le antinomie sono rappresentate come coesistenti. Qui dunque abbiamo due stadi coesistenti:

A) Gli *incolti* (cattivi, borghesi, egoisti nel senso corrente) = negri, fanciulli, cattolici, realisti, ecc.

B) I colti (buoni, *citoyens*, gente che si sacrifica, preti, ecc.) = mongoli, giovani, protestanti, idealisti.

Questi due stadi esistono l'uno accanto all'altro, e ne risulta « facilmente » che i colti dominano sopra gli incolti: è la *gerarchia*. Nello sviluppo storico ulteriore si ha poi

dall'incolto il non-hegeliano,
dal colto l'hegeliano¹,

dal che segue che gli hegeliani dominano sopra i non-hegeliani. Così Stirner trasforma la rappresentazione speculativa del dominio dell'idea speculativa nella storia nella rappresentazione del dominio degli stessi filosofi speculativi. La concezione che sinora egli aveva della storia diventa nella gerarchia una condizione realmente esistente nel presente, il dominio universale degli ideologi. Ciò indica fino a quale profondità si sia tuffato Stirner nella speculazione. Questo dominio degli speculatori e degli ideologi si sviluppa da ultimo, « perché il tempo era compiuto », nella seguente denominazione finale:

a) *Il liberalismo politico*, dipendente dalle cose, indipendente dalle persone. Realismo, fanciullo, negro, antico, spettro, cattolicesimo, incolto, senza padrone.

b) *Il liberalismo sociale*, indipendente dalle cose, dipendente dallo spirito, senza oggetto. Idealismo, giovane, mongolo, moderno, mania, protestantesimo, colto, senza proprietà.

c) *Il liberalismo umano*, senza padrone e senza proprietà, ossia senza Dio perché Dio è insieme il supremo padrone e la suprema proprietà, gerarchia — unità negativa nella sfera del liberalismo, come tale dominio sul mondo delle cose e delle idee, in pari tempo l'egoista perfetto col superamento dell'egoismo — la gerarchia perfetta. Forma in pari tempo la

transizione (giovane che giunge dietro il mondo delle idee) all'

III. « *Io* », ossia al cristiano perfetto, uomo perfetto, caucasiano caucasico ed egoista vero, il quale, come il cristiano diventa lo spirito attraverso il superamento del vecchio mondo, diventa concreto attraverso la dissoluzione del regno degli spiriti, raccogliendo *sine beneficio deliberandi et inventarii* l'eredità dell'idealismo, del giovane, del mongolo, del moderno, del cristiano, degli ossessi, della mania, dei protestanti, dei colti, dell'hegeliano e del liberale umano.

N.B. 1) « Talvolta » talune categorie feuerbachiane e di altri, come ragione, cuore, ecc. possono all'occasione essere « inserite episodicamente », per far spiccare la vivacità dei colori di questo quadro e produrre effetti nuovi. S'intende che anche questi

¹ « Lo sciamano e il filosofo speculativo indicano il piú basso e il piú alto gradino nella scala dell'uomo *interiore*, il mongolo. » P. 453. (*Nota di Marx ed Engels*).

non sono che nuovi travestimenti dell'idealismo e realismo sempre dominanti.

2) Della storia reale profana l'ortodosso san Max, *Jacques le bonhomme*, non sa dire alcunché di reale e profano, se non che sotto il nome di « natura », di « mondo delle cose », di « mondo del fanciullo », ecc. egli la contrappone continuamente alla coscienza come un oggetto sul quale essa specula, come un mondo che nonostante la sua costante distruzione continua ad esistere in una oscurità mistica per riapparire ad ogni nuova occasione; probabilmente perché continuano ad esistere i fanciulli e i negri, e dunque, « facilmente », anche il loro mondo, il cosiddetto mondo delle cose. Intorno a costruzioni storiche e antistoriche di questo genere il buon vecchio *Hegel* ha già detto, a proposito di Schelling, piazzista di tutti i costruttori, quel che qui giova ripetere: « Lo strumento di questo monotono formalismo si maneggia facilmente come la tavolozza di un pittore sulla quale si trovino soltanto due colori, poniamo il nero » (realista, fanciullesco, negroide, ecc.) « e il giallo ¹ » (idealista, giovanile, mongolico, ecc.), « quello per dipingere una superficie quando fosse richiesto un quadro storico » (il « mondo delle cose »), « questo per il paesaggio » (« il cielo », lo spirito, il sacro, ecc.). *Fenom.*, p. 39. In modo anche più calzante la « coscienza comune » ha preso in giro questa specie di costruzioni nella canzone che segue:

Il padrone manda Giovanni,
E gli dice che tagli l'avena,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fa ritorno a casa.

Il padrone manda il cane,
E gli dice che morda Giovanni,
Il cane non morde Giovanni,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fan ritorno a casa.

Il padrone manda il legno,
E gli dice che batta il cane,
Il legno non batte il cane,
Il cane non morde Giovanni,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fan ritorno a casa.

¹ In Hegel: « il rosso e il verde ».

Il padrone manda il fuoco,
E gli dice che bruci il legno,
Il fuoco non brucia il legno,
Il legno non batte il cane,
Il cane non morde Giovanni,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fan ritorno a casa.

Il padrone manda l'acqua,
E le dice che spenga il fuoco,
L'acqua non spegne il fuoco,
Il fuoco non brucia il legno,
Il legno non batte il cane,
Il cane non morde Giovanni,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fan ritorno a casa.

Il padrone manda il bue,
E gli dice che beva l'acqua,
Il bue non beve l'acqua,
L'acqua non spegne il fuoco,
Il fuoco non brucia il legno,
Il legno non batte il cane,
Il cane non morde Giovanni,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fan ritorno a casa.

Il padrone manda il beccaio,
E gli dice che scanni il bue,
Il beccaio non scanna il bue,
Il bue non beve l'acqua,
L'acqua non spegne il fuoco,
Il fuoco non brucia il legno,
Il legno non batte il cane,
Il cane non morde Giovanni,
Giovanni non taglia l'avena,
E non fan ritorno a casa.

Il padrone manda il boia,
E gli dice che impicchi il beccaio,
Il boia impicca il beccaio,
Il beccaio scanna il bue,
Il bue beve l'acqua,

L'acqua spegne il fuoco,
 Il fuoco brucia il legno,
 Il legno batte il cane,
 Il cane morde Giovanni,
 Giovanni taglia l'avena,
 E tornano tutti a casa.

Avremo subito occasione di vedere con quale « virtuosismo di pensiero » e con quali materiali da ginnasiale Jacques le bonhomme riempia questo schema.

3. *Gli antichi*

Qui veramente dovremmo cominciare con i negri; ma san Max, il quale senza dubbio siede nel « consesso dei custodi », nella sua imperscrutabile saggezza parla dei negri solo piú tardi, e anche allora « senza pretese di profondità e di provata certezza ». Se dunque facciamo precedere la filosofia greca all'epoca negra, cioè alle spedizioni di Sesostri e alla campagna napoleonica in Egitto, ciò facciamo nella fiducia che il nostro sacro autore abbia tutto ordinato saggiamente.

« Esaminiamo dunque l'attività che spiegarono » gli antichi di Stirner.

« Per gli antichi il mondo era una verità, dice Feuerbach; ma dimentica di fare questa aggiunta importante: una verità dietro la quale essi cercavano di scoprire la falsità, e infine vi riuscirono », p. 22.

« Per gli antichi il » *loro* « mondo » (non *il* mondo) « era una verità », col che naturalmente non si enuncia una verità sul mondo antico, ma si dice semplicemente che essi non si comportavano da cristiani nei confronti del loro mondo. Quando la *falsità* si mise dietro il loro mondo (cioè appena questo mondo si disgregò per collisioni pratiche: e dimostrare empiricamente questo sviluppo materialistico sarebbe l'unica cosa interessante), gli antichi filosofi cercarono di penetrare dietro il mondo della verità o dietro la verità del loro mondo e trovarono quindi, naturalmente, che esso era diventato falso. La loro stessa ricerca era già un sintomo della decadenza interna di questo mondo. Jacques le bonhomme fa di questo sintomo idealistico la causa materiale della decadenza e, da

buon padre della Chiesa tedesco, fa cercare all'antichità stessa la sua propria negazione, il cristianesimo. Questa posizione dell'antichità per lui è necessaria, perché gli antichi sono i « *fanciulli* » che cercano di penetrare dietro il « mondo delle cose ». « E magari anche facilmente »: trasformando il mondo antico nella posteriore coscienza del mondo antico, Jacques le bonhomme può naturalmente balzare con un salto solo dall'antico mondo materialista al mondo della religione, al cristianesimo. Al mondo reale dell'antichità si contrappone immediatamente « il verbo divino », all'uomo antico concepito come filosofo il cristiano concepito come scettico moderno. Il suo cristiano « non può mai convincersi della vanità del verbo divino » e « crede », in seguito a questa mancata convinzione, « alla verità eterna e incrollabile di esso », p. 22. Come il suo antico è antico perché è il non-cristiano, il non ancora cristiano, o il cristiano occulto, così il suo cristiano primitivo è cristiano perché è il non-ateo, non ancora ateo, ateo occulto. Egli dunque fa negare il cristianesimo dagli antichi, come il moderno ateismo dai cristiani primitivi, invece di fare il contrario. Come tutti gli speculatori, Jacques le bonhomme prende tutto per la coda filosofica. Segue subito un altro paio di esempi di questa credulità puerile:

« Il cristiano deve considerarsi come uno "straniero sulla terra" (Ebr. 11, 13) », p. 23. Al contrario, gli stranieri sulla terra (prodotti da cause del tutto naturali, per esempio dall'enorme concentrazione della ricchezza in tutto il mondo romano, ecc. ecc.) dovevano considerarsi come cristiani. Non il loro cristianesimo fece di loro dei vagabondi, ma il loro vagabondaggio fece di loro dei cristiani. Nella stessa pagina il santo padre salta direttamente dall'*Antigone* di Sofocle e dal carattere sacro della sepoltura in essa attestato al Vangelo di Matteo 8, 22 (lasciate che i morti seppelliscano i loro morti), mentre Hegel almeno, nella *Fenomenologia*, passa gradualmente dall'*Antigone* ecc. ai romani. Con lo stesso diritto san Max sarebbe potuto passare direttamente al Medioevo e, con Hegel, opporre questo versetto biblico ai crociati o magari, per essere in tutto originale, contrapporre la sepoltura di Polinice da parte di Antigone al trasferimento delle ceneri di Napoleone da Sant'Elena a Parigi. Proseguendo si legge: « Nel cristianesimo la verità inviolabile dei vincoli familiari » (che a p. 22 è constatata come una delle « verità » degli antichi) « è rappresentata come una falsità, dalla quale non si riesce abbastanza presto a liberarsi (Marco

10, 29), e così via », p. 23. Questa frase, nella quale ancora una volta la realtà è messa a testa in giù, deve essere raddrizzata come segue: l'effettiva falsità dei vincoli familiari (si vedano in proposito fra l'altro i documenti ancora esistenti della legislazione romana precristiana) è rappresentata nel cristianesimo come una verità inviolabile, « e così via ».

Da questi esempi si vede fin troppo bene come Jacques le bonhomme, il quale « non riesce a liberarsi abbastanza presto » della storia empirica, metta i fatti a testa in giù, faccia produrre la storia materiale dalla storia ideale, « e così via ». Fin dal primo momento apprendiamo ciò che si pretende che gli antichi pensassero del loro mondo; essi sono contrapposti come dogmatici al mondo antico, al loro proprio mondo, invece di apparire come produttori di esso; si tratta soltanto del rapporto della coscienza con l'oggetto, con la verità: si tratta dunque soltanto del rapporto filosofico degli antichi col loro mondo: in luogo della storia antica subentra la storia della filosofia antica, e anche questa soltanto così come san Max se la rappresenta seguendo Hegel e Feuerbach.

La storia greca, dall'età di Pericle inclusa, si riduce così alla lotta delle astrazioni: ragione, spirito, cuore, mondanità, ecc. Sono questi i partiti greci. In questo mondo di fantasmi, che si vuol far passare per il mondo greco, « manovrano » poi anche dei personaggi allegorici, come la signora Purezza di cuore, e figure mitiche come Pilato (il quale non deve mai mancare dove ci sono dei fanciulli) prendono seriamente posto accanto a Timone di Fliunte.

Dopo averci dato alcune sorprendenti rivelazioni sul conto dei sofisti e di Socrate, san Max salta subito agli scettici. In essi scopre coloro che portarono a compimento il lavoro iniziato da Socrate. La filosofia positiva dei greci, che segue direttamente ai sofisti e a Socrate, e in particolare la scienza enciclopedica di Aristotele, per Jacques le bonhomme non esiste affatto. Egli « non riesce, a liberarsi abbastanza presto » dei più antichi: si affretta a passare ai « moderni » e li trova negli scettici, negli stoici e negli epicurei. Vediamo che cosa ci rivela sul loro conto il nostro padre della Chiesa.

« Gli stoici vogliono attuare il saggio... l'uomo che sa vivere... lo trovano nel disprezzo del mondo, in una vita senza evoluzione, senza intesa amichevole col mondo, ossia nella vita isolata, non nella vita in comune; solo lo stoico vive, tutti gli altri sono morti

per lui. Al contrario gli epicurei domandano una vita mossa », p. 30.

Rimandiamo Jacques le bonhomme, l'uomo che vuole attuarsi e che sa vivere, fra l'altro a Diogene Laerzio, dove troverà che il saggio, il *sophos*, non è altro che lo stoico idealizzato, e non che lo stoico è il saggio realizzato; vi troverà che il *sophos* non è affatto esclusivamente stoico, ma si trova anche negli epicurei, nei neo-accademici e negli scettici. D'altronde il *sophos* è la prima figura sotto la quale ci appare il filosofo greco: compare in forma mitica nei sette Savi, in forma pratica in Socrate e come ideale presso gli stoici, gli epicurei, i neo-accademici e gli scettici. Ciascuna di queste scuole naturalmente ha un suo proprio σοφός come san Bruno ha il suo proprio « sesso unico ». Anzi, san Max può ritrovare « *le sage* » nel secolo XVIII, nella filosofia dell'illuminismo e addirittura in Jean Paul, negli « uomini saggi » come Emanuel ecc. Il saggio stoico non si rappresenta affatto una « vita senza evoluzione », ma una vita *assolutamente mossa*, ciò che risulta già dalla sua concezione della natura, la quale è quella eraclitea, dinamica, in sviluppo, vivente, mentre per gli epicurei la *mors immortalis*, come dice Lucrezio, l'atomo è il principio della concezione della natura e in luogo della « vita mossa », in opposizione all'energia divina di Aristotele, l'ozio divino è rappresentato come ideale della vita.

« L'etica degli stoici (unica loro scienza, perché dello spirito sapevano soltanto insegnare come doveva comportarsi nei riguardi del mondo, e della natura — fisica — solo che il saggio deve affermarsi contro di essa) non è una dottrina dello spirito, ma soltanto una dottrina del rifiuto del mondo e dell'affermazione di se stessi contro il mondo », p. 31.

Gli stoici sapevano « dire questo della natura »: che per i filosofi la fisica è una delle scienze più importanti, e per questo si affannarono persino a elaborare ulteriormente la fisica di Eraclito; essi « inoltre sapevano dire » che la ὡρα, la bellezza virile, era l'aspetto più alto che si potesse rappresentare dell'individuo, e celebravano proprio la vita in armonia con la natura, benché ciò li portasse a cadere in contraddizioni. Secondo gli stoici la filosofia si divide in tre dottrine: « fisica, etica, logica ». « Essi paragonano la filosofia all'animale e all'uovo; la logica alle ossa e ai tendini dell'animale, al guscio esterno dell'uovo; l'etica alla carne dell'ani-

male e al bianco dell'uovo; la fisica all'*anima* dell'animale e al rosso dell'uovo. » (Diog. Laert., Zenone).

Basta questo per vedere quanto poco l'etica sia « l'unica scienza degli stoici ». Si aggiunga anche che essi, secondo Aristotele, sono i principali fondatori della logica formale e della sistematica.

È così poco vero che gli stoici « non sapevano insegnare » niente dello spirito che comincia proprio con loro la *credenza nelle visioni di spiriti*, per cui Epicuro si contrappone ad essi come mente spregiudicata e li schernisce chiamandoli « vecchie », mentre proprio i neoplatonici ripresero dagli stoici una parte delle loro storie di spiriti. Questa credenza nelle visioni di spiriti deriva da un lato dall'impossibilità di elaborare una concezione dinamica della natura senza il materiale che può essere fornito da una scienza empirica della natura, dall'altro lato dal desiderio degli stoici di interpretare speculativamente il mondo greco antico e la stessa religione e di renderli analoghi allo spirito pensante.

« L'etica stoica » è talmente « una dottrina del rifiuto del mondo e dell'affermazione di se stessi contro il mondo » che per esempio fa parte della virtù stoica « avere una patria forte, un amico valoroso », che « il bello soltanto » è considerato « il bene », e che al saggio stoico è concesso di mescolarsi al mondo in qualsiasi maniera, di commettere per esempio un incesto, ecc. Il saggio stoico è talmente chiuso « nella vita isolata, non nella vita in comune » che di lui è detto in Zenone: « Il saggio non ammira niente di ciò che appare degno di ammirazione; ma l'uomo di valore non vivrà nella *solitudine*, perché egli è *socievole* per natura e *praticamente attivo* ». (Diog. Laert. VII, 1). D'altronde sarebbe chieder troppo, se di fronte a questa scienza ginnasiale di Jacques le bonhomme si dovesse spiegare l'etica imbrogliatissima e contraddittoria degli stoici.

A proposito degli stoici esistono anche, per Jacques le bonhomme (p. 31), i *romani*, dei quali naturalmente nulla sa dirci, perché essi non hanno filosofia. Sul loro conto apprendiamo soltanto che Orazio (!) « non andò al di là della filosofia stoica della vita », p. 32. *Integer vitae, scelerisque purus!*¹

A proposito degli stoici viene menzionato anche *Democrito*, ciò che vien fatto riportando da un qualche manuale un passo con-

¹ « Integro di vita, non macchiato da delitto », ORAZIO, *Odi*, I, 22, 1.

fuso di Diogene Laerzio (Democr., IX, 7, 45), per giunta tradotto erroneamente, e costruendovi sopra una lunga diatriba su Democrito. Il caratteristico di questa diatriba è che essa entra in diretta contraddizione col suo fondamento, il passo confuso e tradotto erroneamente che si è detto, e trasforma la « quiete dell'animo » (traduzione stirneriana di εὐθυμία: *Wellmuth* in basso tedesco) nel « rifiuto del mondo ». Stirner infatti si figura che Democrito fosse uno stoico, e in particolare uno stoico come se lo possono rappresentare l'Unico e la coscienza ginnasiale ordinaria; egli crede che « tutta la sua attività si esaurisca nello sforzo di liberarsi dal mondo », « cioè nel rifiutare il mondo », e così in Democrito può confutare gli stoici. Che l'esistenza movimentata di Democrito, da un capo all'altro del mondo, faccia a pugni con questa rappresentazione di san Max; che la vera fonte per la filosofia di Democrito sia Aristotele e non un paio di aneddoti di Diogene Laerzio; che ben lungi dal rifiutare il mondo Democrito fosse, al contrario, un naturalista empirico e la prima mente enciclopedica tra i greci; che la sua etica, appena nota, si limiti a poche glosse che egli *avrebbe* scritto in tarda età, dopo aver molto viaggiato; che le sue cose di scienza naturale vengano definite filosofia solo *per abusum*, perché per lui l'atomo, a differenza di Epicuro, è soltanto un'ipotesi fisica, un espediente per spiegare dei fatti, proprio come nelle proporzioni delle combinazioni della chimica moderna (Dalton, ecc.): tutto ciò non rientra nell'interpretazione di Jacques le bonhomme; Democrito deve essere preso come « unico », Democrito parla dell'*euthymia*, dunque della quiete dell'animo, dunque del ritirarsi in se stesso, dunque del rifiuto del mondo, Democrito è uno stoico e differisce dal fachiro indiano che sussurra *brahm* (dovrebbe essere *om*) soltanto come il comparativo dal superlativo, ossia « soltanto per grado ».

Degli epicurei il nostro amico ne sa quanto degli stoici, cioè quanto ne deve assolutamente sapere un ginnasiale. Egli contrappone la *hedoné* epicurea alla atarassia stoica e scettica e non sa che questa atarassia compare, posta al di sopra della *hedoné*, anche in Epicuro, ciò che fa crollare tutta la sua contrapposizione. Egli ci racconta che gli epicurei « insegnano *soltanto una diversa attitudine* verso il mondo », rispetto agli stoici; ma dovrebbe indicarci una buona volta il filosofo (non stoico) dell'« era antica e moderna » che non faccia « soltanto » la stessa cosa. Infine san Max ci regala una nuova massima degli epicurei: « Il mondo deve essere

ingannato perché è il mio nemico »; sinora si sapeva soltanto che gli epicurei dichiaravano: il mondo deve essere *disingannato*, soprattutto liberato dalla paura degli dei, perché esso è il mio *amico*. Per dare al nostro santo un'idea della base reale su cui poggia la filosofia di Epicuro ci basterà accennare che in lui si trova per la prima volta la concezione che lo Stato riposa su un patto reciproco degli uomini, su un *contrat social* (συνθήκη).

Che le spiegazioni fornite da san Max intorno agli scettici battano la stessa strada risulta già da questo, che egli considera la loro filosofia piú radicale di quella di Epicuro. Gli scettici riducevano il rapporto teorico degli uomini con le cose all'*apparenza* e nella pratica lasciavano stare tutto come prima, regolandosi in base a questa apparenza come altri in base alla realtà: davano semplicemente un altro nome alla cosa. Epicuro invece fu il vero radicale illuminista dell'antichità, che attaccò apertamente l'antica religione e dal quale derivò anche l'ateismo dei romani, per quel tanto che esistette presso di loro. Perciò anche Lucrezio lo celebrò come un eroe, che per primo aveva rovesciato gli dei e calpestato la religione, e perciò presso tutti i padri della Chiesa, da Plutarco a Lutero, Epicuro ha conservato la fama del filosofo ateo *par excellence*, del porco: sicché anche Clemente Alessandrino dice che Paolo, quando si scaglia contro la filosofia, intende alludere soltanto a quella epicurea. (*Strom.* I, 12, p. 295 dell'ediz. di Colonia, 1688). Qui si vede come questo ateo dichiarato avesse verso il mondo un'attitudine « astuta, ingannatrice » e « prudente », attaccandone apertamente la religione mentre gli stoici si arrangiavano speculativamente la religione antica e gli scettici toglievano a pretesto la loro « apparenza » per poter accompagnare sempre il loro giudizio con una *reservatio mentalis*.

Così dunque, secondo Stirner, gli stoici si riducono alla fine al « disprezzo del mondo » (p. 30), gli epicurei alla « stessa filosofia della vita degli stoici », p. 32, gli scettici a « lasciar sussistere il mondo e non preoccuparsene ». Quindi, secondo Stirner, tutte e tre le filosofie finiscono nell'indifferenza verso il mondo, nel « disprezzo del mondo », p. 485. Questo giudizio era già stato espresso molto tempo prima da Hegel in questi termini: stoicismo, scetticismo, epicureismo « tendevano a rendere lo spirito indifferente verso tutto ciò che offre la realtà ». *Filos. d. st.*, p. 327.

« Gli antichi », così san Max riassume la sua critica dell'antico mondo spirituale, « avevano bensì delle idee, però non cono-

scevano *il pensiero* ». p. 30. E in proposito « si ricordi quanto si è detto piú sopra dei nostri pensieri infantili ». (*Ivi*). La storia della filosofia antica deve orientarsi secondo la costruzione di Stirner. Affinché i greci non perdano il loro carattere di fanciulli, non si concede che Aristotele sia vissuto e che si trovino in lui il pensiero in sé e per sé (ἡ νόησις ἡ καθ'αυτήν), l'intelletto che pensa se stesso (Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς) e il pensiero che pensa se stesso (ἡ νόησις τῆς νοήσεως); non si concede che esistano affatto la sua *Metafisica* e il terzo libro del *De anima*.

Cosí come ora san Max ricorda « quanto si è detto piú sopra dei nostri anni infantili », parlando dei « nostri anni infantili » avrebbe potuto dire: si veda ciò che piú avanti *sarà detto* degli antichi e dei negri e ciò che *non sarà detto* di Aristotele.

Per valutare il significato reale delle ultime filosofie antiche durante la decadenza dell'antichità, Jacques le bonhomme non avrebbe che da considerare le condizioni di vita reali dei loro seguaci sotto l'Impero romano. Potrebbe tra l'altro trovare minutamente descritto in Luciano come essi fossero considerati pubblici buffoni dal popolo, e assoldati a scopo di divertimento dai capitalisti; proconsoli, ecc. romani come giullari di corte, per sollazzare il grande signore e i suoi ospiti con le loro amenità intorno alla atarassia, afasia, hedoné, ecc., dopo essersi accapigliati alla mensa con gli schiavi per un po' di ossi e di tozzi di pane o avere ricevuto come offerta speciale del vino acido.

Se poi il nostro bravuomo voleva fare della storia della filosofia antica la storia dell'antichità, è ovvio che doveva far risolvere gli stoici, gli epicurei e gli scettici nei neoplatonici, la cui filosofia non è altro che la fantastica combinazione della dottrina stoica; epicurea e scettica con il contenuto della filosofia di Platone e di Aristotele. Invece egli fa sfociare queste dottrine direttamente nel cristianesimo.

« Stirner » non ha la filosofia greca « dietro di sé », ma è la filosofia greca che ha dietro di sé Stirner. (Cfr. *Wigand*, p. 186). Invece di dirci *come* « l'antichità » giunge a un mondo delle cose e se ne « sbriga », l'ignaro maestro la fa scomparire in pace con una citazione di Timone; e con ciò l'antichità « raggiunge la sua ultima meta » tanto piú naturalmente in quanto secondo san Max gli antichi si « vedevano posti nella comunità » antica « dalla natura », il che, « per concludere in proposito », « può apparire tanto piú chiaro » in quanto questa comunità, famiglia, ecc., vengono

chiamate « i cosiddetti legami *naturali* », p. 33. Dalla natura è fatto l'antico « mondo delle cose », da Timone e Pilato (p. 32) esso è distrutto. Invece di ritrarre il « mondo delle cose » che serve da base materiale al cristianesimo, egli fa estinguere questo « mondo delle cose » nel mondo dello spirito, nel cristianesimo.

I filosofi tedeschi hanno l'abitudine di opporre l'antichità come epoca del realismo all'età cristiana e moderna come epoca dell'idealismo, mentre gli economisti, gli storici e i naturalisti francesi e inglesi hanno l'abitudine di concepire l'antichità come il periodo dell'idealismo di contro al materialismo e all'empirismo dell'età moderna. Allo stesso modo si può considerare l'antichità come il periodo idealistico in quanto nella storia gli antichi rappresentano il « *citoyen* », il politico idealistico, mentre i moderni mettono capo in ultima istanza al « *bourgeois* », al realistico « *ami du commerce* »; ovvero si può dire che è realistico perché per gli antichi la comunità era « una verità », mentre per i moderni è una « menzogna » idealistica. Niente di più risulta da tutte queste contrapposizioni e costruzioni storiche astratte.

L'« unica » cosa che impariamo da tutta questa descrizione degli antichi è che Stirner « sa » certo poche « cose » del mondo antico, ma in compenso lo ha tanto « meglio penetrato ». (Cfr. *Wigand* p. 191).

Stirner è realmente quel « fanciullino » del quale l'*Apocalisse* di Giovanni (12,5) predice: « Egli dovrà reggere tutte le nazioni con la verga di ferro ». Abbiamo visto come egli bastoni i poveri pagani con la verga di ferro della sua ignoranza. Per i « moderni » non andrà meglio.

4. I moderni

« Se adunque alcuno è in Cristo, egli è una nuova creatura; l'antico è passato, ecco, tutto è fatto nuovo. » (2 Cor. 5, 17) (p. 33).

Per mezzo di questo versetto biblico il mondo antico ora è realmente « passato » o, come propriamente voleva dire san Max, « esaurito » e con una frase siamo saltati nel nuovo « mondo dello spirito » cristiano, giovanile, mongolico. A breve scadenza vedremo « esaurirsi » anche questo.

« Se piú sopra fu detto: "Per gli antichi il mondo era una verità", ora noi dobbiamo dire: "Per i moderni lo spirito era una verità", ma anche qui, come là, non dobbiamo dimenticare l'aggiunta importante: "una verità dietro la quale essi cercavano di scoprire la falsità, e infine vi riuscirono" », p. 33. Se non vogliamo fare una costruzione stirneriana, « ora noi dobbiamo dire »: per i moderni la verità era uno spirito, e precisamente lo spirito santo. Ancora una volta Jacques le bonhomme prende i moderni non nella loro connessione storica reale col « mondo delle cose », che a dispetto del suo esaurimento continua sempre ad esistere, ma nel loro comportamento teorico, anzi religioso; anche la storia del Medioevo e dell'età moderna esiste per lui soltanto come storia della religione e della filosofia: tutte le illusioni di queste epoche e le illusioni filosofiche su queste illusioni sono accettate alla lettera. Dopo aver dato così alla storia dei moderni la stessa piega data alla storia degli antichi, san Max può facilmente dimostrare che essa « ha seguito un corso simile a quello dell'antichità », e con la stessa rapidità con cui era passato dalla filosofia antica alla religione cristiana, può passare da questa alla filosofia tedesca moderna. Egli stesso caratterizza la sua illustrazione storica, p. 37, scoprendo che « gli antichi null'altro ci possono insegnare che la loro *conoscenza filosofica del mondo* », e che « i moderni non arrivarono mai piú in là della *teologia* », e sollevando la solenne questione: « Che cosa cercarono di scoprire i *moderni*? ». Gli antichi e i moderni nella storia non fanno altro che « cercar di scoprire qualche cosa », gli antichi vogliono penetrare dietro il mondo delle cose, i moderni dietro il mondo dello spirito. Gli antichi finiscono con l'essere « privi di mondo », i moderni « privi di spirito », gli antichi volevano diventare idealisti, i moderni realisti (p. 485), ciò che importava agli uni e agli altri era soltanto la divinità (p. 488): « la storia sinora trascorsa » è soltanto « la storia dell'uomo spirituale » (che fede!), p. 442: insomma, qui abbiamo di nuovo il fanciullo e il giovane, il negro e il mongolo e quel che segue in tutta la terminologia delle « parecchie modificazioni ». E vi è seguito fedelmente il sistema speculativo di far generare i padri dai figli e di far produrre ciò che precede da ciò che segue. I cristiani devono a priori « cercar di scoprire la falsità della loro verità », devono essere senz'altro atei e critici latenti, come fu già accennato a proposito degli antichi. Non contento di ciò, san Max offre

ancora uno splendido esempio del suo « virtuosismo di pensiero » (speculativo), p. 230:

« Ora, poiché il liberalismo ha proclamato *l'uomo*, si può affermare che con ciò è stata *semplicemente attuata l'ultima conseguenza* del cristianesimo, e che *sin dall'origine* il cristianesimo *non si è proposto altro compito* che di attuare *l'uomo* ».

Poiché si pretende che l'ultima conseguenza del cristianesimo sia stata attuata, *si* può affermare che è stata attuata. Non appena i successori hanno trasformato quanto li ha preceduti, « *si* può affermare » che « *sin dall'origine* », cioè « *in verità* », nell'essenza, in cielo, come ebrei latenti, i predecessori « non si proponevano altro compito » che di essere trasformati dai successori. Secondo Jacques le bonhomme il cristianesimo è il soggetto che pone se stesso, lo spirito assoluto il quale « *sin dall'origine* » pone la sua fine come suo principio. Cfr. Hegel, *Encicl.*, ecc.

« Da ciò » (ossia perché si può assegnare al cristianesimo un compito immaginario) « proviene quindi l'illusione » (naturalmente prima di Feuerbach non si poteva sapere quale compito il cristianesimo « si fosse proposto sin dall'origine ») « che il cristianesimo assegni un valore infinito all'Io, come per esempio appare nella dottrina dell'immortalità e nella cura delle anime. No, esso assegna questo valore soltanto all'*uomo*, soltanto *l'uomo* è immortale, e soltanto perché io sono uomo, sono anch'io immortale ». Benché da tutta la costruzione stirneriana e dalla sua assegnazione di compiti risulti chiaro a sufficienza che il cristianesimo può accordare l'immortalità soltanto « all'*uomo* » di Feuerbach, qui apprendiamo ancora per soprammercato che ciò accade altresì perché il cristianesimo non attribuisce questa immortalità anche agli *animali*.

Facciamo anche noi una costruzione *à la san Max*.

« *Ora poiché* » la grande proprietà fondiaria moderna derivata dal sistema parcellare « *ha proclamato* » di fatto il maggiorasco, « *si può affermare che con ciò è stata semplicemente attuata l'ultima conseguenza* » del parcellamento della proprietà fondiaria, « *e che sin dall'origine* » il parcellamento « *non si è proposto altro compito che di attuare* » il maggiorasco, il vero maggiorasco. « *Da ciò proviene quindi l'illusione che* » il maggiorasco « *assegni un valore infinito* » al pari diritto dei membri della famiglia, « *come per esempio appare* » nel diritto ereditario del *Code Napoléon*. « *No, esso assegna questo valore soltanto* » al figlio primogenito, « *soltanto* » il figlio primogenito, il futuro padrone del maggiora-

sco, diventerà grande proprietario fondiario, « *e soltanto perché io sono* » figlio primogenito, « *diventerò anch'io* » grande proprietario fondiario.

In questo modo è infinitamente facile dare alla storia orientamenti « unici », non facendo altro che descrivere il suo ultimissimo risultato come « il compito » che essa « in verità si è proposta sin dall'origine ». Per questa via le epoche passate assumono un aspetto bizzarro e mai esistito. Ciò fa effetto senza gravare troppo sulle spese di produzione. Per esempio, se si dice che il vero « compito » che « si era proposta sin dall'origine » l'istituzione della proprietà fondiaria è stato di soppiantare gli uomini con le pecore, effetto che recentemente si è verificato in Scozia, ecc.; o che la proclamazione dei Capetingi « si era proposta sin dall'origine » di portare Luigi XVI alla ghigliottina e il signor Guizot al ministero. Bisogna però far questo in tono solenne, sacro, sacerdotale, tirare profondamente il fiato e poi lasciar cadere: « Ora infine si può affermare ».

Quel che san Max dice nel presente capitolo (p. 33-37) sui moderni non è che il prologo delle storie di spiriti che ci sovranano. Anche qui vediamo come egli « non riesca a liberarsi abbastanza presto » dei fatti empirici e faccia riapparire gli stessi partiti già trovati presso gli antichi: la *ragione*, il *cuore*, lo spirito, ecc., solo che essi prendono altri nomi. I sofisti si trasformano in scolastici sofisticati, « umanisti, machiavellismo (arte della stampa, nuovo mondo », ecc., cfr. Hegel, *Storia della filosofia*, III, p. 128), i quali rappresentano la ragione; Socrate si trasforma in Lutero, che proclama il cuore (Hegel, *l. c.* p. 227), e del tempo successivo alla Riforma apprendiamo che in esso era questione di « vuota cordialità » (che presso gli antichi si chiamava « purezza di cuore », cfr. Hegel, *l. c.* p. 241). Tutto ciò a p. 34. In questo modo san Max « dimostra che il cristianesimo ha seguito un corso simile a quello dell'antichità ». Dopo Lutero egli non si dà più neppure la pena di assegnare dei nomi alle sue categorie: si precipita verso la filosofia tedesca moderna con gli stivali delle sette leghe, con quattro apposizioni (« finché non gli resta altro che la vuota cordialità, tutto l'amore umano universale, l'amore *dell'uomo*, la coscienza della libertà, l' "autocoscienza" », p. 34; Hegel, *l. c.* p. 228, 229), con quattro parole colma l'abisso fra Lutero e Hegel, e « così il cristianesimo è giunto al termine ». Tutto questo ragionamento è portato in fondo in una frase magistrale sorretta da puntelli co-

me « infine », « e da allora », « poiché *si* », « anche », « di giorno in giorno », « finché da ultimo », ecc., una frase che il lettore vorrà vedere da sé nella classica pagina 34 già citata.

Per finire san Max dà ancora un paio di testimonianze della sua fede, vergognandosi così poco del Vangelo da affermare: « e noi in verità non siamo che spirito », e insistendo che alla fine del mondo antico « lo spirito, dopo lunga fatica » si è realmente « liberato dal mondo »; e per giunta tradisce ancora una volta il segreto della sua costruzione dicendo che lo spirito cristiano « *come un giovane*, accarezza disegni per riformare o redimere il mondo ». Il tutto a p. 36.

« Ed egli mi trasportò in ispirito in un deserto; ed io vidi una donna, che sedeva sopra una bestia di color di scarlatta, piena di nomi di bestemmia... E in su la sua fronte era scritto un nome: mistero, Babilonia la grande... Ed io vidi quella donna ebbra del sangue de' santi, ecc. » *Apoc.* 17, v. 3, 5, 6. Questa volta l'autore dell'*Apocalisse* non ha predetto esattamente. Ora infine, dopo che Stirner ha proclamato l'uomo, si può affermare che egli avrebbe dovuto dire così: Ed egli mi trasportò nel deserto dello spirito; ed io vidi un uomo, che sedeva sopra una bestia di color di scarlatta, piena di bestemmia di nomi... E in su la sua fronte era scritto un nome: mistero, l'Unico... Ed io vidi quell'uomo ebbro del sangue della santità ecc.

Ora dunque siamo capitati nel deserto dello spirito:

A. Lo spirito (pura storia di spiriti)

La prima cosa che veniamo a sapere sul conto dello « spirito » è che non lo spirito, ma « il *regno* degli spiriti è immensamente grande ». Tutto ciò che san Max ci sa dire subito dello spirito è soltanto che esiste « un regno degli spiriti immensamente grande ». Dopo che questo « regno degli spiriti » è stato presupposto come esistente, la sua esistenza è dimostrata a posteriori per mezzo di dieci tesi.

1) Lo spirito non è spirito libero prima che si occupi di sé solo, prima che abbia a che fare « unicamente *col suo mondo*, col mondo spirituale » (prima con sé solo, poi col suo mondo);

2) « Esso è spirito *libero* soltanto in un mondo suo proprio »;

3) « Soltanto *mediante* un mondo spirituale lo spirito è realmente spirito »;

4) « Prima che lo spirito si crei il suo mondo spirituale esso non è spirito »;

5) « Le sue creazioni fanno di lui lo spirito »;

6) « Le sue creazioni sono il suo mondo »;

7) « Lo spirito è il creatore di un mondo spirituale »;

8) « Lo spirito non esiste se non quando crea qualche cosa di spirituale »;

9) « Esso non esiste realmente se non con le cose spirituali, le sue creature »;

10) « *Ma* le opere o i figli dello spirito non sono altro che spiriti », p. 38-39.

Nella tesi 1 il « mondo spirituale » è nuovamente presupposto come esistente, invece di essere spiegato, e questa tesi 1 ci è poi ricantata in otto varianti nelle tesi 2-9. Alla fine della tesi 9 siamo proprio allo stesso punto che alla fine della tesi 1, ed ecco che la tesi 10 introduce all'improvviso un « *ma* » e « *gli spiriti* » di cui prima non si era mai parlato.

« *Siccome* lo spirito non esiste se non in quanto crea cose spirituali, cerchiamo quali siano le sue prime creazioni », p. 41. Ma secondo le tesi 3, 4, 5, 8 e 9 lo spirito è creazione di se stesso. Ciò viene espresso ora col dire che lo spirito, ossia la prima creazione dello spirito, « deve scaturire dal nulla », « deve dapprima crearsi », « la sua prima creazione è esso stesso, lo spirito » (*ivi*). « Una volta che l'ha compiuta, segue da quel momento una riproduzione naturale di creazioni, *al modo stesso che secondo il mito* solo i primi uomini dovettero essere creati, e il rimanente della stirpe si riprodusse da sé » (*ivi*).

« Per quanto ciò possa sembrare mistico, noi lo constatiamo tuttavia come esperienza quotidiana. Sei tu forse un pensante prima di pensare? Creando il *primo pensiero* tu crei *te stesso*, il *pensante*, poiché tu non pensi prima di pensare un pensiero, ossia » — ossia — « prima di *averlo*. Non è forse il tuo canto che fa di te un cantore, il tuo parlare che fa di te un essere parlante? Ebbene, allo stesso modo è la produzione spirituale che fa di te uno spirito. »

Il santo *escamoteur* suppone che lo spirito produca cose spirituali per dedurne che esso produce se stesso *come spirito*, e d'altra parte lo suppone *come spirito* per farlo giungere alle sue

creazioni spirituali (che « secondo il mito si riproducono da sé » e diventano spiriti). Fin qui è fraseologia hegeliana ben nota e ortodossa. La spiegazione veramente « unica » di quel che san Max vuol dire comincia solo col suo esempio. Quando infatti Jacques le bonhomme non sa proprio andare più avanti, quando neppure « si » e « ei » sono in grado di rimettere a galla la barca arenata, allora « Stirner » chiama in aiuto il suo terzo servo, il « tu », il quale non lo abbandona mai e sul quale può contare nei casi estremi. Questo « tu » è un individuo che non ci appare per la prima volta, un servo devoto e fedele che abbiamo visto passare per ogni dove, un operaio nella vigna del suo signore, che non si fa spaventare da nulla. In una parola, è *Szeliga*¹. Quando nelle sue spiegazioni « Stirner » si trova nel più grande imbarazzo, grida: *Szeliga*, aiuto! e *Szeliga*, fedele Eckart, subito dà un colpo di spalla per liberare il carro impantanato. Sui rapporti di san Max con *Szeliga* avremo occasione di parlare anche più a lungo in seguito.

Si tratta dello spirito che crea *se stesso* da *nulla*, e dunque si tratta di *nulla* che *da nulla* si fa *spirito*. San Max fa di ciò la creazione dello spirito szelighiano da *Szeliga*. E a chi altri se non a *Szeliga* « Stirner » potrebbe chiedere di lasciarsi sostituire al nulla nel modo sopra descritto? Con chi, se non con *Szeliga*, il quale si sente sommamente lusingato per il solo fatto di poter figurare come attore, potrebbe riuscire un simile *escamotage*? San Max doveva dimostrare non che un dato « tu », ossia il dato *Szeliga*, diventa un pensante, un parlante, un cantore quando comincia a pensare, a parlare, a cantare, ma che *il pensatore si crea da nulla* cominciando a pensare, che *il cantore si crea da nulla* cominciando a cantare, ecc.; e che neppure *il pensatore* e *il cantore*, ma il pensiero e il canto come soggetti *si creano da nulla*, cominciando a pensare e a cantare. Altrimenti « Stirner fa soltanto la semplicissima riflessione » ed enuncia soltanto il « popolarissimo » concetto (cfr. *Wigand* p. 156) che *Szeliga* sviluppa una delle sue qualità sviluppandola. Certo non è affatto « da meravigliarsi » che san Max non « faccia » neppure correttamente « riflessioni semplici di questo genere », ma le enunci falsamente per dimostrare così un concetto ancora molto più falso mediante la logica più falsa del mondo.

¹ Cfr. *La sacra famiglia, ovvero critica della critica critica*, dove sono già state cantate le gesta precedenti di questo uomo di Dio. (Nota di Marx ed Engels).

Ben lungi dal crearmi « dal nulla », per esempio, come « essere parlante », il nulla che qui sta alla base è un qualche cosa molto vario, l'individuo reale, i suoi organi vocali, un determinato stadio dello sviluppo fisico, lingua e dialetti esistenti, orecchi che ascoltano e un ambiente umano che offre qualche cosa da ascoltare, ecc. Nello sviluppo di una qualità, dunque, qualche cosa è creato da qualche cosa per mezzo di qualche cosa, e non si passa affatto, come nella logica hegeliana, da nulla a nulla attraverso nulla.

Ora che san Max tiene per mano il fedele Szeliga la barca riprende a navigare. Vedremo come per mezzo del suo « tu » egli trasformi nuovamente lo spirito nel giovane, proprio come prima aveva trasformato il giovane nello spirito; ritroveremo qui quasi alla lettera tutta la storia del giovane, appena mascherata con qualche trasposizione: lo stesso « regno immensamente grande degli spiriti » di p. 37 del resto non era altro che quel « regno dello spirito » che lo spirito del giovane a p. 17 aveva « intenzione » di fondare e di propagare.

« Ma *allo stesso modo* che tu ti distingui dal pensatore, dal cantore, dal parlante, *così* tu ti distingui non meno dallo spirito e senti benissimo che sei ancora qualche altra cosa oltre che spirito. Ma *allo stesso modo che* l'Io pensante nell'entusiasmo del pensare resta *facilmente* stordito, *così* l'entusiasmo dello spirito ha afferrato *anche* te, e tu aspiri *allora* con tutte le tue forze a diventare tutto spirito e a perderti nello spirito. Lo spirito è il tuo ideale, ciò che non hai raggiunto e che è al di là: lo spirito è il tuo Dio, "Dio è spirito"... Tu sei in collera contro te stesso, che non sai liberarti da un resto di non-spirituale. Invece di dire: io sono più che spirito, *tu dici* con contrizione: io sono meno che spirito, e lo spirito, il puro spirito, o lo spirito che non è altro che spirito, io posso soltanto pensarlo, ma non lo sono, e *poiché io non lo sono, allora lo è un altro*, esiste come un altro che io chiamo "Dio". »

Dopo esserci occupati a lungo del gioco di prestigio consistente nel trarre qualche cosa da nulla, ora arriviamo all'improvviso e del tutto « naturalmente » a un individuo il quale è ancora qualche altra cosa oltre che spirito, ossia qualche cosa, e che vuole diventare puro spirito, ossia nulla. Insieme con questo problema molto più facile (ridurre qualche cosa a nulla) troviamo subito ancora una volta tutta la storia del giovane che « deve dapprima cercare lo spirito perfetto », e basta ripigliare le vecchie

formule di p. 17-18 per superare ogni difficoltà. Specialmente quando si ha un servitore obbediente e credulo come Szeliga, al quale « Stirner » può dare ad intendere che *allo stesso modo che* lui, « Stirner », « nell'entusiasmo del pensare resta *facilmente* » (!) « stordito », *così* « l'entusiasmo dello spirito ha afferrato » anche lui, Szeliga, e che lui, Szeliga, « aspira allora con tutte le forze a *diventare* spirito », invece di acquistare dello spirito, ossia che ora deve rappresentare la parte del giovane di p. 18. Szeliga ci crede e obbedisce spaventato e tremante; obbedisce quando san Max gli grida con voce tonante: lo spirito è il tuo ideale, il tuo Dio, tu mi fai questo, tu mi fai quello, ora « tu sei in collera », ora « tu dici », ora « tu *puoi* pensare », ecc. Se « Stirner » gli dà ad intendere che « il puro spirito è un altro, perché lui » (Szeliga) « *non lo è* », Szeliga è veramente il solo che possa crederci e ripetere parola per parola tutta questa assurdità. Del resto il metodo con cui Jacques le bonhomme mette insieme questa assurdità è già stato analizzato estesamente a proposito del giovane. Poiché tu senti benissimo che sei ancora qualche altra cosa oltre che matematico, tu aspiri a diventare tutto matematico, a perderti nel matematico. Il tuo matematico è il tuo ideale, matematico è il tuo Dio... Tu dici con contrizione: io sono meno che matematico, e posso soltanto pensare *il* matematico, e poiché io non lo sono, allora lo è un altro, esiste come un altro che io chiamo « Dio ». Un altro che non fosse Szeliga direbbe: Arago.

« Ora infine, poiché » abbiamo dimostrato che la frase stirneriana è la ripetizione del « giovane », « si può affermare » che egli « in verità sin dall'origine non si è proposto altro compito » che di identificare lo spirito dell'ascesi cristiana con lo spirito in generale, e la frivola ricchezza di spirito, per esempio, del XVIII secolo con la mancanza di spirito cristiano.

La necessità che lo spirito abbia dimora nell'al di là, cioè che sia Dio, non si spiega dunque, come pretende Stirner, « perché Io e spirito sono nomi diversi per cose diverse, perché l'Io non è lo spirito e lo spirito non è l'Io » (p. 42), ma si spiega con « l'entusiasmo dello spirito » richiesto a Szeliga senza alcuna ragione, che fa di lui un asceta, cioè uno che vuol diventare Dio (puro spirito) e, siccome ciò non gli è possibile, pone Dio al di fuori di sé. Ma la questione era che lo spirito doveva innanzi tutto creare *sé* da nulla, e poi creare *spiriti* da sé. Invece ora Szeliga produce Dio (l'unico spirito che si trova qui), non perché lui, Szeliga, è *lo*

spirito, ma perché è Szeliga, cioè spirito imperfetto, spirito non spirituale e quindi in pari tempo il non-spirito. Ma sul come sorga la rappresentazione cristiana dello spirito come Dio, san Max non ci dice in proposito una sola parola, benché ormai non ci voglia una grande bravura: egli ne presuppone l'esistenza per poi spiegarla.

La storia della creazione dello spirito « sin dall'origine in verità non si propone altro compito » che di trasferire fra le stelle lo stomaco di Stirner.

« Proprio perché noi non siamo
lo spirito che ha dimora in noi,
proprio perciò dovemmo trasfe-
rirlo fuori di noi;

Proprio perché noi non siamo
lo stomaco che ha dimora in
noi, proprio perciò dovemmo
trasferirlo fuori noi;

esso non era noi, e perciò non potevamo pensarlo esistente se non fuori di noi, al di là di noi, nell'*al di là* ». p. 43.

Si trattava di questo, che lo spirito doveva innanzi tutto creare se stesso e poi creare da sé qualche altra cosa diversa da se stesso; la questione era: che cos'è quest'altra cosa? Alla questione non viene data risposta, ma in base alle « parecchie modificazioni » e deviazioni già viste essa viene distorta nella nuova questione seguente: « lo spirito è *qualche cosa di diverso* dall'Io. Ma che cos'è quest'altro? », p. 45. Ora dunque ci si chiede: che cosa è lo spirito di diverso dall'Io?, mentre la questione originaria era: che cosa è lo spirito, attraverso la sua creazione dal nulla, di diverso da se stesso? E con ciò san Max salta alla seguente « modificazione ».

B. *Gli ossessi (impura storia di spiriti)*

Sinora, senza saperlo, san Max non ha fatto altro che dare un avviamento alle visioni di spiriti, considerando il mondo antico e il mondo moderno soltanto come « corpo apparente di uno spirito », come fenomeno spiritico, e non vedendo in esso che lotte di spiriti. Ora egli dà un avviamento alle visioni dei fantasmi con piena coscienza ed *ex professo*.

Avviamento alle visioni di spiriti. Innanzi tutto occorre trasformarsi in un povero diavolo arcistupido, ossia porsi in veste di Szeliga, e poi dire a se stesso, come san Max a questo Szeliga: « Guardati attorno nel mondo, e di' tu stesso se in ogni cosa non c'è uno spirito che ti osserva! » Una volta che si è arrivati a imma-

ginare questo, gli spiriti vengono « facilmente » da sé: nel « fiore » si vede il « creatore », nelle montagne « uno spirito di sublimità », nell'acqua « uno spirito di nostalgia » o la nostalgia dello spirito, e dagli uomini si sentono « parlare milioni di spiriti ». Quando si è arrivati a questo punto, si può esclamare con Stirner: « Sí, in tutto il mondo ci sono gli spiriti », e così « non è difficile andare oltre » (p. 93) e gridare ancora: « Soltanto *in* esso? No, esso stesso è incantato » (Il vostro parlare sia: sí, sí, no, no; e ciò che è di soverchio sopra queste parole, procede dal maligno, ossia è un trapasso logico), « esso è il corpo apparente e ambulante di uno spirito, è uno spettro. » Quindi « guarda » di buon animo « vicino o lontano: ti circonda un mondo di spiriti... Tu vedi gli spiriti ». Con ciò potresti ritenerti soddisfatto, se tu fossi un uomo ordinario; ma se pensi di poterti misurare con Szeliga puoi guardare anche in te stesso e « non meravigliarti allora » se in questa occasione e a questo grado di szelighità scopri che anche « il tuo spirito nel tuo corpo è uno spettro », che tu stesso sei un fantasma che « attende la redenzione, uno spirito ». Con ciò sei arrivato al punto che in « tutti » gli uomini puoi vedere « spiriti » e « fantasmi », e così il visionarismo spiritico « raggiunge il suo ultimo fine », pp. 46, 47.

La base di questo avviamento si trova, ma espressa molto meglio, in Hegel, fra l'altro nella *Storia della filosofia* II, pp. 124, 125. San Max crede talmente nel suo stesso avviamento che si trasforma lui stesso in Szeliga e afferma: « Dacché il verbo si è fatto carne, il mondo si è spiritualizzato, incantato, è diventato uno spettro », p. 47. « Stirner » « vede gli spiriti ».

San Max si propone di darci una fenomenologia dello spirito cristiano, e secondo la sua abitudine tiene conto di un aspetto solo. Per i cristiani il mondo non era soltanto spiritualizzato, ma era non meno *despiritualizzato*, come Hegel riconosce molto esattamente per esempio nel passo citato, dove mette in rapporto i due aspetti, ciò che avrebbe dovuto fare anche san Max se avesse voluto procedere storicamente. Se si considera la *despiritualizzazione* del mondo nella coscienza cristiana si può affermare con pari diritto che gli antichi, « i quali vedevano dèi dappertutto », furono spiritualizzatori del mondo; ma è una concezione che il nostro santo dialettico respinge col benevolo ammonimento: « Gli dèi, mio caro moderno, non sono spiriti », p. 47. Il credente Max riconosce come spirito solo lo spirito *santo*.

Ma anche se ci avesse dato questa fenomenologia (ciò che del resto dopo Hegel sarebbe stato superfluo) non ci avrebbe dato ancora niente. Il punto di vista dal quale ci si accontenta di queste storie di spiriti è esso stesso religioso, perché ci si acquieta con la religione, si concepisce la religione come *causa sui* (giacché anche « l'autocoscienza » e « l'uomo » sono pur sempre religiosi), invece di spiegarla sulla base delle condizioni empiriche e dimostrare 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 perché 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 determinate da cause del tutto empiriche, sottratte ad ogni influenza dello spirito religioso.

Poiché Stirner « non procede in linea retta » (p. 45), prima di spingerci oltre nel visionarismo spiritico si può dire subito che i diversi « mutamenti » degli uomini stirneriani e del loro mondo consistono soltanto nella trasformazione dell'intera storia universale nel corpo della filosofia hegeliana; in fantasmi che solo in apparenza sono un « esser-altro » delle idee del professore berlinese. Nella *Fenomenologia*, la Bibbia hegeliana, « il libro », gli individui vengono dapprima trasformati « nella coscienza », e il mondo « nell'oggetto », cosicché la molteplicità della vita e della storia si riduce a un vario atteggiarsi « della coscienza » verso « l'oggetto ». Questo vario atteggiarsi a sua volta è ridotto a tre rapporti cardinali: 1) rapporto della coscienza con l'oggetto inteso come la verità o con la verità intesa come puro oggetto (per esempio, coscienza sensibile, religione naturale, filosofia ionica, cattolicesimo, Stato autoritario, ecc.); 2) rapporto della coscienza come *il vero* con l'oggetto (intelletto, religione spirituale, Socrate, protestantesimo, rivoluzione francese); 3) vero rapporto della coscienza con la verità come oggetto o con l'oggetto come verità (pensiero logico, filosofia speculativa, lo spirito per lo spirito). Il primo viene concepito anche in Hegel come Dio padre, il secon-

do come Cristo, il terzo come spirito santo, ecc. Stirner ha già introdotto questi mutamenti nel fanciullo e nel giovane, negli antichi e nei moderni, e piú tardi li ripete nel cattolicesimo e protestantesimo, negro e mongolo, ecc., e accetta alla lettera questa serie di travestimenti di un'idea come il mondo contro il quale egli deve affermarsi e imporsi come « individuo concreto ».

Secondo avviamento alle visioni di spiriti. Come si trasformi il mondo nel fantasma della verità e se stesso in un essere santificato e spettrale. Dialogo fra san Max e Szeliga, suo servo, pp. 47, 48.

San Max: « Tu hai lo spirito perché hai pensieri. Che cosa sono i tuoi pensieri? »

Szeliga: « Esseri spirituali ».

San Max: « Dunque non sono cose? »

Szeliga: « No, ma lo spirito delle cose, l'essenziale di tutte le cose, ciò che in esse è di piú intimo, la loro idea ».

San Max: « Sicché ciò che tu pensi non è semplicemente il tuo pensiero? »

Szeliga: « Al contrario, è ciò che vi è di piú reale, di propriamente vero al mondo: è la verità stessa; se io penso veramente, penso *la* verità. Posso bensì ingannarmi sul conto della verità e *disconoscerla*; ma se *conosco* veramente, l'oggetto della mia conoscenza è la verità ».

San Max: « Sicché tu ti adoperi sempre per conoscere la verità? »

Szeliga: « La verità mi è sacra... Io non posso sopprimere *la* verità; credo nella verità, perciò scruto in essa; oltre ad essa niente può arrivare, essa è eterna. Santa, eterna è la verità, essa è il santo, l'eterno ».

San Max (con stizza): « Ma tu, che ti lasci penetrare da questa santità, tu pure sei santificato! »

Dunque, quando Szeliga conosce veramente un oggetto, l'oggetto cessa di essere oggetto e diventa « la verità ». Prima fabbricazione di fantasmi all'ingrosso. Ora non si tratta piú di conoscere gli oggetti, ma della conoscenza della verità: prima egli conosce gli oggetti veramente, fissa ciò come verità della conoscenza e tramuta questa in conoscenza della verità. Dopo che Szeliga si è lasciato così dare ad intendere dal minaccioso santo che la verità è un fantasma, il severo padrone lo incalza col caso di coscienza se egli si adoperi « sempre » ansiosamente nella ricerca

della verità, al che Szeliga, confuso, si lascia scappare un po' troppo in anticipo la risposta: la verità mi è sacra. Ma si accorge subito dello sbaglio e rimedia, mortificato, trasformando gli oggetti nelle verità, non più nella verità, e astraendo, come la verità di queste verità, « *la verità* » che non può più sopprimere dopo averla *distinta* dalle verità sopprimibili. Con ciò essa è « eterna ». Ma non contento di aggiungervi i suoi predicati, come « santa, eterna », egli la trasforma *nel* santo, *nell'*eterno come soggetto. Ora naturalmente san Max gli può dichiarare che dopo essersi fatto « penetrare » dalla santità « egli stesso è santificato », e che « non si deve meravigliare » se ormai in sé « non trova altro che uno spettro ». Allora il santo comincia una predica: « Del resto la santità non è per i tuoi sensi », e con logica perfetta vi aggiunge con un « e » quanto segue: « in quanto essere dotato di sensi non ne scopri mai traccia »; ossia dopo che gli oggetti sensibili sono scomparsi e sono stati sostituiti « dalla verità », « la santa verità », « la santità ». « Bensì » — s'intende! — « per la tua fede, o ancora più precisamente per il tuo spirito » (per la tua mancanza di spirito), « giacché è essa stessa *una cosa spirituale* » (*per appositionem*), « *uno* spirito » (ancora *per appositionem*), « *spirito per lo spirito* ». Questa è l'arte con cui si trasforma, per mezzo di una serie aritmetica di *apposizioni*, il mondo profano, gli « oggetti », in « spirito per lo spirito ». Per ora qui possiamo soltanto ammirare questo metodo dialettico delle apposizioni, più avanti avremo occasione di approfondirlo e di esporlo in tutta la sua elasticità. Il metodo appositivo può anche essere capovolto, come nel caso presente in cui, dopo avere già prodotto « il santo », la santità, questo non riceve a sua volta apposizioni ma diventa l'apposizione di nuove determinazioni: è l'unificazione della progressione con l'equazione. Così qui « il pensiero » (residuo di qualche processo dialettico) « di qualche altra cosa », alla quale « io debba servire più che a me stesso » (*per appositionem*), « che per me debba essere più importante di ogni altra cosa » (*per appositionem*), « insomma, *qualche cosa in cui io debba cercare la mia vera salute* » (e infine, *per appositionem*, il ritorno alla prima serie), diventa « qualche cosa di "santo" » p. 48. Qui abbiamo due progressioni, che vengono poste come uguali l'una all'altra, e possono così fornire l'occasione di una grande varietà di equazioni. Di questo ripareremo. Con questo metodo poi « la santità », che sinora conoscevamo solo come determinazione puramente teorica per

rapporti puramente teorici, riceve un nuovo senso pratico, come « qualche cosa in cui io debba cercare la mia vera salute » e che permette di fare del santo l'opposto dell'egoista. Per il resto non occorre dire che tutto questo dialogo, con la predica che lo segue, non è altro che una nuova ripetizione della storia del giovane, già trovata tre o quattro volte.

A questo punto, arrivati all'« egoista », spezziamo la « linea retta » di Stirner, perché dobbiamo innanzi tutto mostrare la sua costruzione in tutta la sua purezza, libera da tutti gli intermezzi intercalati, e in secondo luogo perché questi intermezzi (Sancio direbbe *intermezzi's* per analogia con « il lazaroni », *Wigand*, p. 159, che sta per lazzarone ¹) ritornano del resto in altri passi del libro, poiché Stirner, ben lungi dall'osservare la sua stessa richiesta di « ritornare sempre su se stesso », non fa al contrario che rimasticare sempre se stesso. Ricordiamo soltanto che alla questione sollevata a p. 45: che cos'è questa cosa, distinta dall'Io, che è lo spirito?, fin qui è stato risposto che è la santità, *id est* ciò che è estraneo all'Io, e che tutto ciò che è estraneo all'Io — in virtù di alcune apposizioni non espresse, apposizioni « in sé » — di conseguenza è senz'altro concepito come spirito. Lo spirito, la santità, l'estraneo, sono rappresentazioni identiche alle quali egli dichiara guerra, ripetendo quasi alla lettera ciò che aveva detto proprio al principio, a proposito del giovane e dell'uomo. Quindi non siamo ancora andati un passo avanti rispetto a p. 20.

a) Lo spettro

Ora san Max si occupa seriamente degli « spiriti », che sono « figli dello spirito » (p. 39), si occupa della spettralità di tutto (p. 47). O almeno se lo immagina. Ma in realtà si limita ad assegnare un altro nome alla concezione della storia da lui sin qui seguita, secondo la quale gli uomini erano a priori i rappresentanti di concetti universali. Questi concetti universali si presentano qui innanzi tutto allo stato negro, come spiriti oggettivi, sensibili per gli uomini, e a questo stadio si chiamano fantasmi o *spettri*. Il fantasma principale naturalmente è « l'uomo » stesso, poiché gli uomini, secondo quanto precede, esistono gli uni per gli altri solo come rappresentanti di un universale, essenza, concetto,

¹ Parole italiane nel testo. In tedesco si ha: *Intermezzo*, plur. *Intermezzos* (e *Intermezzii*), *Lazzarone*, plur. *Lazzaronen* (e *Lazzaroni*). Ma spesso in tedesco è preso come singolare il plurale italiano: da qui l'errore di Stirner (Sancio).

santità, estraneo, spirito, ossia soltanto sotto forma spettrale, come fantasmi, e poiché già secondo Hegel, *Fenomenologia* p. 255 e altrove, lo spirito, in quanto ha per l'uomo « la forma della co-salità », è un altro uomo. (Vedi più avanti a proposito « dell'uomo ».)

Qui dunque vediamo il cielo aperto e i diversi fantasmi passarsi davanti uno dietro l'altro. Jacques le bonhomme dimentica soltanto che ci ha già fatto passare davanti l'età antica e l'età moderna come fantasmi giganteschi, di fronte ai quali tutte le innocue invenzioni di Dio, ecc., sono delle vere miserie.

Fantasma n. 1: *l'essere supremo*, Dio, p. 53. Come era da aspettarsi dopo quanto precede, Jacques le bonhomme, che con la sua fede smuove tutte le montagne della storia, crede che « da millenni gli uomini si propongano il compito », si « tormentino nella orribile vana fatica, nel lavoro senza fine delle Danaidi », « di dimostrare l'esistenza di Dio ». Su questa credenza incredibile non occorre spendere parola.

Fantasma n. 2: *l'essenza*. Tutto ciò che il nostro brav'uomo ci dice sull'essenza si riduce, detratte ciò che è copiato da Hegel, a « parole gonfie e pensieri meschini », p. 53. « Il passaggio dall'» essenza « all'» essenza universale « non è difficile », e questa essenza universale naturalmente è

Fantasma n. 3: *la vanità del mondo*. Qui non c'è niente da dire, se non che ne derivano « facilmente »

Fantasma n. 4: *gli esseri buoni e cattivi*. Qui veramente ci sarebbe da dire qualche cosa, ma non si dice niente e si passa senz'altro al seguente

Fantasma n. 5: *l'essenza e il suo regno*. Il fatto che qui si trovi per la seconda volta l'essenza non ci deve meravigliare, dato che il nostro valente autore conosce benissimo la sua « goffaggine » (*Wigand*, p. 166) e perciò ripete tutto diverse volte in modo da non essere frainteso. L'essenza qui è innanzi tutto definita come proprietaria di un « regno »; poi si dice che essa è « l'essenza » (p. 54), dopo di che si trasforma all'istante nel

Fantasma n. 6: « *gli esseri* ». Conoscere e riconoscere le essenze, ecco la religione. « Il cui regno » (delle essenze) « è un regno delle essenze », p. 54. D'un tratto appare qui il

Fantasma n. 7: *l'uomo-Dio*, Cristo, senza motivo apparente. Sul suo conto Stirner sa dirci che egli ha « avuto un corpo ». Se san Max non crede in Cristo, crede almeno al suo « corpo reale ».

Secondo Stirner Cristo ha introdotto una grande *misère* nella storia, e il nostro santo sentimentale racconta con le lacrime agli occhi « come i piú vigorosi fra i cristiani si sono torturati per comprenderlo », anzi, « mai un fantasma era stato piú tormentoso per gli animi, e nessuno sciamano esaltandosi fino al delirio furioso e alle convulsioni piú snervanti può sopportare una pena simile a quella che questo fantasma piú incomprensibile di tutti ha fatto soffrire ai cristiani ». San Max versa una lacrima sentimentale sulla tomba delle vittime di Cristo e passa quindi all'« orrido essere »,

Fantasma n. 8: *l'uomo*. Qui il nostro bravo autore continua a « inorridire »: « ha terrore di se stesso », vede in ogni uomo uno « spettro orrendo », « uno spettro sinistro », nel quale « ci si sente », pp. 55, 56. Egli si trova estremamente a disagio. Il dissidio fra apparenza ed essenza non gli dà pace. È come Nabal, il marito di Abigail, del quale è scritto che la sua apparenza era del pari separata dalla sua sostanza: vi era un uomo in Maon, le cui sostanze erano in Carmel (I Samuele 25, 2). Al momento giusto, e prima che san Max « tormentato nell'anima » si cacci per disperazione una pallottola in testa, gli vengono in mente all'improvviso gli antichi, i quali « non vedevano niente del genere nei loro schiavi ». Ciò lo conduce al

Fantasma n. 9: *lo spirito popolare* (p. 56) sul conto del quale san Max, che non riesce piú a fermarsi, si fa ancora idee « orribili » per trasformare

Fantasma n. 10: « *tutto* » in uno spettro e infine, quando la numerazione non è piú possibile, gettare in un sol fascio nella classe dei fantasmi lo « spirito santo », la verità, il diritto, la legge, la buona causa (che non riesce mai a dimenticare) e una mezza dozzina di altre cose quanto mai estranee le une alle altre.

Per il resto l'intero capitolo non contiene alcunché di notevole ad eccezione dello spostamento di una montagna storica ad opera della fede di san Max. Egli afferma infatti, p. 56, che « soltanto in grazia di un essere superiore si è sempre stati onorati, soltanto come fantasmi si è stati considerati come persona santificata, vale a dire » (*vale a dire!*) « protetta e riconosciuta ». Se rimettiamo al posto giusto questa montagna trasportata dalla pura fede, allora ciò « vale a dire »: soltanto in grazia di persone protette, cioè che proteggono se stesse, e privilegiate, cioè che si prendono dei privilegi, sono stati onorati degli esseri superiori e santificati dei

fantasmi. San Max s'immagina per esempio che nell'antichità, quando ciascun popolo era tenuto insieme da rapporti e interessi materiali, per esempio l'ostilità fra tribù diverse, quando a causa della mancanza di forze produttive ciascuno doveva essere schiavo o avere degli schiavi, ecc., quando dunque esisteva il « piú naturale interesse » (*Wigand*, p. [162]) ad appartenere a un popolo, fosse il concetto di popolo o « l'essenza del popolo » a generare da sé questi interessi; e che nell'età moderna, in cui la libera concorrenza e il mercato mondiale hanno prodotto l'ipocrita cosmopolitismo borghese e il concetto dell'uomo, sia stata, all'inverso, la posteriore costruzione filosofica dell'uomo a produrre quelle condizioni come sue « rivelazioni », p. 51. Altrettanto va detto per la religione, il regno delle essenze, che egli considera come l'unico regno ma della cui essenza non sa nulla, perché altrimenti dovrebbe sapere che essa, *in quanto* religione, non ha né un'essenza né 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 mostro², non deve cercarla nell'« essenza dell'uomo » né nei predicati di Dio, ma nel mondo materiale quale è stato trovato da ogni stadio dello sviluppo religioso. (Cfr. piú sopra: « Feuerbach »).

Tutti i fantasmi che abbiamo passato in rivista erano delle rappresentazioni. Queste rappresentazioni, prescindendo dalla loro base reale (di cui del resto Stirner non tiene conto), intese come rappresentazioni all'interno della coscienza, come pensieri nel cervello degli uomini, ricondotte dall'oggettività nel soggetto, elevate dalla sostanza nell'autocoscienza, sono la *mania* o *l'idea fissa*.

Sull'origine della storia di fantasmi di san Max vedi Feuerbach in *Anekdoten*³ II, p. 66, dove è detto: « La teologia è cre-

¹ Filatrice automatica.

² *Unwesen*, gioco di parole con *Wesen* (essenza).

³ L. FEUERBACH, « Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie », in: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, 2 voll., Zürich-Winterthur 1843.

denza nei fantasmi. Ma la teologia comune ha i suoi fantasmi nell'immaginazione sensibile, la teologia speculativa nell'astrazione sovrasensibile ». Ora, poiché san Max condivide con tutti gli speculatori critici dei tempi moderni la credenza che idee oggettive, idee personificate — fantasmi — abbiano dominato e dominino il mondo, che tutta la storia sino ad oggi sia stata storia della teologia, niente era piú facile che trasformarla in una storia di fantasmi. La storia di fantasmi di Sancio si fonda quindi sulla credenza nei fantasmi degli speculatori, tramandata per tradizione.

b) La mania

« Uomo, la tua testa è incantata!... Tu hai un'idea fissa! » tuona san Max al suo schiavo Szeliga. « Non pensare che io scherzi », lo minaccia. Non azzardarti a credere che il solenne « Max Stirner » possa scherzare.

L'uomo di Dio ha nuovamente bisogno del fedele Szeliga per passare dall'oggetto al soggetto, dallo spettro alla mania.

La mania è la gerarchia dell'individuo singolo, il dominio dell'idea « in lui, sopra di lui ». Dopo che il fantasioso giovane di p. 20 si è trovato di fronte al mondo come mondo delle sue « fantasie febbrili », come mondo dei fantasmi, le « creature della sua testa » crescono nella sua testa e al di sopra della sua testa. Il mondo delle sue fantasie febbrili — è questo il suo progresso — esiste ora come mondo della sua testa scombinata. San Max, l'uomo che ha di fronte a sé il mondo dei moderni come giovane fantasioso, deve per forza dichiarare che « quasi tutto il genere umano è composto di pazzi, pazzi in manicomio », p. 57.

La mania che san Max scopre nelle teste degli uomini non è altro che la sua stessa mania « del santo », il quale osserva il mondo *sub specie aeterni* e prende le frasi ipocrite e le illusioni degli uomini per i motivi reali delle loro azioni; perciò il nostro uomo ingenuo e credulo enuncia tranquillamente la grande massima: « quasi tutto il genere umano guarda fisso qualche cosa di superiore » (p. 57).

La « mania » è una « idea fissa », ossia « un'idea che ha sottomesso a sé gli uomini » o, come piú avanti è detto in forma piú popolare, ogni sorta di assurdità che la gente « *si è messa in testa* ». Con facilità e disinvoltura san Max scopre che tutto ciò che ha sottomesso a sé gli uomini, per esempio la necessità di pro-

durre per vivere e le condizioni che ne dipendono, sono un'« assurdità » di questo genere o un'« *idea fissa* ». Poiché il mondo infantile è l'unico « mondo delle cose », come abbiamo visto nel mito della « vita umana », tutto ciò che non esiste « per il fanciullo » (qualche volta anche per l'animale) è in ogni caso « un'idea » e « facilmente anche » un'« *idea fissa* ». Ci vorrà ancora un bel po' per liberarci del giovane e del fanciullo.

Il capitolo sulla mania ha soltanto lo scopo di constatare la categoria della mania nella storia « *dell'uomo* ». La lotta vera e propria contro le manie si protrae per tutto il « libro » ed è condotta particolarmente nella seconda parte. Perciò qui ci possiamo limitare a un paio di esempi di manie.

A p. 59 Jacques le bonhomme crede che « i nostri giornali rigurgitano di politica perché sono prigionieri dell'illusione che l'uomo sia destinato ad essere uno *zoon politikon*¹ ». Dunque secondo Jacques le bonhomme si fa della politica perché i nostri giornali ne rigurgitano! Se un padre della Chiesa leggesse le notizie di Borsa non potrebbe affatto giudicare diversamente da san Max e direbbe: questi giornali rigurgitano di notizie di Borsa perché sono prigionieri dell'illusione che l'uomo sia destinato a speculare sui titoli. Dunque non sono i giornali che hanno la mania, ma è la mania che possiede « Stirner ».

L'interdizione dell'incesto e l'istituzione della monogamia sono così spiegate sulla base della « santità »: « esse sono cosa sacra ». Se l'incesto non è proibito presso i persiani e se l'istituzione della poligamia si trova presso i turchi, allora per loro incesto e poligamia sono « cosa sacra ». Fra queste diverse « cose sacre » non si potrebbe indicare altra differenza se non che i persiani e i turchi « si sono messi in testa » una stupidità diversa da quella dei popoli cristiano-germanici. È un sistema da padre della Chiesa di « liberarsi » « abbastanza presto » dalla storia. Jacques le bonhomme è così lontano dal supporre che vi siano cause reali, materiali, dell'interdizione dell'incesto e della poligamia, entro certe condizioni sociali, che la dichiara articolo di fede e s'immagina, come qualsiasi piccolo-borghese, che se uno viene rinchiuso per delitti di questo genere sarebbe la « purezza morale » a rinchiuserlo in una « casa di correzione », giacché considera le prigionie (restando al di sotto del borghese colto, che su ciò è meglio infor-

¹ Un essere politico, socievole (secondo la famosa definizione di Aristotele).

mato; cfr. la letteratura sulle carceri) come case di correzione. Le « prigionie » di « Stirner » sono le illusioni più triviali del borghese di Berlino, che tuttavia per lui non meritano di essere definite « casa di correzione ».

Dopo che Stirner, mediante una « riflessione storica » « inserita episodicamente », ha scoperto che « si doveva arrivare a questo punto, che l'uomo intero con tutte le sue facoltà si dimostrasse religioso » (p. 64), « così anche realmente » ... « non è da meravigliarsi », « poiché siamo religiosi a tal punto » ... « che » il giuramento « dei giurati ci condanni a morte e che l'agente di polizia in forza del suo " giuramento regolamentare " possa cacciarci in galera ». Se un gendarme lo arresta perché fuma al giardino zoologico, non è il regio gendarme prussiano, pagato per questo e interessato alla multa, che gli strappa il sigaro di bocca, ma il « giuramento regolamentare ». Esattamente allo stesso modo il potere dei borghesi nella giuria si trasforma per lui, a causa dell'aspetto ipocrita che vi assumono gli *amis du commerce*, nel potere del giuramento, nella « santità ». In verità, in verità vi dico che neppure in Israele ho trovato cotanta fede (Matt. 8, 10).

« In più d'uno un pensiero diventa massima, cosicché non più lui ha la massima, ma la massima piuttosto tiene lui, e con la massima egli ha di nuovo un solido punto d'appoggio. » Ma « non è adunque né di chi vuole, né di chi corre, ma di Dio che fa misericordia » (Romani 9, 16). Così nella stessa pagina san Max si trova subito alcune spine nella carne e ci dà egli stesso diverse massime: cioè innanzi tutto *la* massima di non avere massime, quindi, in secondo luogo, di non avere alcun solido punto d'appoggio, in terzo luogo la massima: « Noi dobbiamo avere spirito, ma lo spirito non deve avere noi »; e in quarto luogo la massima che si deve comprendere anche la propria carne, « perché soltanto se l'uomo comprende la sua carne comprende interamente se stesso, e soltanto se l'uomo comprende interamente *se stesso* è comprensivo e ragionevole ».

C. Impura storia impura di spiriti

a) Negri e mongoli

Ora ritorniamo all'inizio della costruzione storica e della denominazione « unica ». Il fanciullo diventa negro, il giovane mongolo. Si veda la struttura dell'Antico Patto.

« La riflessione storica sul nostro mongolismo che voglio *inserire episodicamente* a questo punto *non* è data da me *con la pretesa* della profondità e *neppure soltanto* della provata certezza, bensì *semplicemente per questo, che mi pare essa possa contribuire* a chiarire il resto », p. 87.

San Max cerca di « chiarire » le sue frasi sul fanciullo e sul giovane assegnando ad essi nomi di portata universale, e di chiarire questi nomi di portata universale sostituendovi le sue frasi sul fanciullo e il giovane. « Il *negroidismo* rappresenta *l'antichità*, la dipendenza dalle cose » (*fanciullo*); « il *mongoloidismo* rappresenta l'epoca della dipendenza dalle idee, l'epoca *cristiana* » (giovane). (Cfr. « Struttura dell'Antico Patto ».) « All'avvenire sono riservate le parole: io sono proprietario del *mondo delle cose*, e sono proprietario del *mondo delle idee* », pp. 87, 88. Questo « avvenire » si è già attuato una volta a p. 20, a proposito dell'uomo, e si avvererà nuovamente in seguito da p. 226 in poi.

Prima « riflessione storica senza pretesa di profondità e neppure soltanto di provata certezza »: poiché l'Egitto appartiene all'Africa, dove abitano i negri, le « spedizioni di Sesostri », mai avvenute, e l'« importanza dell'Egitto » (anche sotto i Tolomei, la spedizione di Napoleone in Egitto, Mehemed Alí, la questione d'Oriente, gli opuscoli di Duvergier de Hauranne, ecc.) « e del Nordafrica in genere » (dunque Cartagine, la spedizione di Annibale contro Roma e « facilmente anche » Siracusa e la Spagna, i Vandali, Tertulliano, i Mori, Al Hussein Abu Alí Ben Abdallah Ibn Sina, gli Stati berberi, i francesi ad Algeri, Abd el Kader, il Père Enfantin e i quattro nuovi rospi dello *Charivari*) « cadono » « nell'era negra », p. 88. Dunque Stirner chiarisce qui le spedizioni di Sesostri ecc. trasportandole nell'era negra, e l'era negra « inserendola episodicamente » come illustrazione storica del suo unico pensiero « intorno ai nostri anni infantili ».

Seconda « riflessione storica »: « All'era mongolica appartengono le incursioni degli unni e dei mongoli, risalendo fino ai russi » (e ai polacchi dell'Alta Slesia), dove le incursioni degli unni e dei mongoli, insieme con i russi, sono anche qui « chiarite » per il fatto che appartengono all'« era mongolica », e l'« era mongolica » per il fatto che è l'era della frase « dipendenza dalle idee » già incontrata come *giovane*.

Terza « riflessione storica »: Nell'era mongolica il valore del mio Io non può essere ancora abbastanza considerato perché il *du-*

ro diamante del *non-Io* ha ancora un prezzo troppo alto, perché esso è ancora troppo tenace e indomabile per poter essere da me assorbito e consumato. Al contrario, gli uomini si limitano a strisciare con straordinaria alacrità su questo immobile, su questa sostanza, simili a insetti parassiti su un corpo, dai cui succhi traggono il nutrimento senza però consumarlo. È l'alacrità degli insetti nocivi, l'attività dei mongoli. Presso i cinesi anzi ogni cosa resta immutata, ecc... « *Di conseguenza* » (perché presso i cinesi ogni cosa resta immutata) « nella nostra èra mongolica ogni mutamento fu semplicemente riformatore, e nessuno distruttivo, divoratore o annientatore. La sostanza, l'oggetto resta. Tutta la nostra attività è soltanto un'attività da formica, un salto di pulce... giochi da acrobati sulla corda dell'oggettività », ecc. (p. 88. Cfr. Hegel, *Filos. della storia*, pp. 113, 118, 119 [la sostanza non stemperata], 140, ecc., dove la Cina è concepita come « sostanzialità »).

Dunque qui impariamo che nella *vera* èra caucasica gli uomini avranno come massima di inghiottire, « consumare », « annientare », « assorbire », « distruggere » la terra, la « sostanza », l'« oggetto », l'« immobile », e, insieme con la terra, il sistema solare che da essa è inseparabile. L'ingoiatore del mondo « Stirner » ci ha già presentato « l'attività riformatrice e riparatrice » del mongolo sotto forma di « disegni per *riformare* o *redimere il mondo* » del giovane e del cristiano, p. 36. Dunque non abbiamo ancora fatto un passo avanti. È caratteristico per tutta la concezione « unica » della storia che il grado piú elevato di questa attività mongola merita il nome di « scientifico »; per cui possiamo concludere fin da adesso, come san Max ci dirà piú tardi, che la perfezione del cielo mongolico è il regno hegeliano degli spiriti.

Quarta « riflessione storica ». Il mondo sul quale strisciano i mongoli si trasforma ora, per mezzo di un « salto di pulce », nel « positivo », questo nel « precetto », e il precetto, mediante un a capo, p. 89, nella « eticità ». « Questa nella sua prima forma si presenta come abitudine », e appare quindi come *persona*; ma in un attimo si trasforma in uno *spazio*: « Condursi secondo il costume e l'abitudine del proprio paese significa allora » (ossia nell'eticità) « essere morali ». « Perciò » (perché ciò si verifica nell'eticità come consuetudine) « *una condotta pura e morale si osserva piú facilmente che altrove in Cina* »!

San Max è disgraziato con i suoi tempi. A p. 116 assegna anche ai nordamericani la « religione dell'onestà ». Egli considera « schietti », « morali » e « onesti » i due popoli più furfanti della terra, gli imbroglioni patriarcali, i cinesi, e gli imbroglioni civilizzati, gli *yankees*. Se fosse andato a rivedere il suo ponte dell'asino avrebbe trovato che i nordamericani (p. 81 della *Filosofia della storia*) e i cinesi (p. 130, *ivi*) sono classificati come imbroglioni.

L'amico « *si* » soccorre ora il nostro santo galantuomo nel passaggio all'*innovazione*; da questa uno « *e* » lo riporta all'*abitudine*, e con ciò è preparato il materiale per portare a buon fine un colpo maestro nella

Quinta « *riflessione storica* ». « In effetti è fuori di dubbio che l'uomo si assicura mediante l'*abitudine* contro l'*invadenza* delle cose, del mondo », per esempio contro la fame,

« *e* », ciò che ne segue in maniera perfettamente naturale,

« *costruisce un mondo proprio* », di cui « Stirner » ora ha bisogno,

« *nel quale egli soltanto si trova a suo agio e come in casa sua* », « *soltanto* » dopo che si è messo « a suo agio » mediante l'« *abitudine* » nel « mondo » esistente,

« *ossia si costruisce un cielo* », perché la Cina si chiama Celeste Impero.

« *Il cielo infatti non ha altro senso che di essere la vera e propria patria dell'uomo* », laddove, al contrario, ha il senso di essere l'improprietà astratta della patria vera e propria,

« *dove più niente di estraneo lo determina* », ossia dove ciò che è proprio lo determina come cosa estranea, e avanti con la solita musica. « Piuttosto », per dirla con san Bruno, o « magari », per dirla con san Max, questa frase dovrebbe suonare così:

Frase stirneriana, senza pretesa di profondità e neppure soltanto di provata certezza

Frase rettificata

« In effetti è fuori di dubbio che l'uomo si assicura mediante l'*abitudine* contro l'*invadenza* delle cose, del mondo, e costruisce un mondo proprio, nel quale egli soltan-

« In effetti è fuori di dubbio » che, chiamandosi la Cina Celeste Impero, poiché « Stirner » parla proprio della Cina ed ha l'« *abitudine* » di assicurarsi mediante l'ignoranza

to si trova a suo agio e come in casa sua, ossia si costruisce un *cielo*. Il "cielo" infatti non ha altro senso che di essere la vera e propria patria dell'uomo, dove piú niente di estraneo lo determina e lo domina, piú nessuna influenza terrena lo estrania da se stesso, dove, per dirla in breve, vengono gettate via le scorie terrene e giunge al termine la lotta contro il mondo, dove nulla insomma gli è piú ricusato. » p. 89.

za « contro l'invasione delle cose, del mondo, e di costruire un mondo proprio nel quale egli soltanto si trova a suo agio e come in casa sua », col Celeste Impero egli « si costruisce un cielo. Infatti » l'invasione del mondo, delle cose, « non ha altro senso che di essere il vero e proprio » inferno dell'Unico, dove tutto in quanto « estraneo lo determina e lo domina », ma che egli sa trasformarsi in un « cielo » estraniandosi da ogni « influenza terrena » di fatti e rapporti storici e quindi non meravigliandosene piú, « dove, per dirla in breve, vengono gettate via le scorie terrene », storiche, e Stirner nella « fine » del « mondo » non trova piú alcuna « lotta », e con ciò quindi è detto tutto.

Sesta « riflessione storica ». A p. 90 Stirner s'immagina: « In Cina tutto è previsto; qualunque cosa possa accadere il cinese *sa sempre* come contenersi e non ha bisogno di risolversi *secondo le circostanze; nessun caso imprevisto* può farlo cadere dal cielo della sua tranquillità ». Neppure un bombardamento inglese: egli sapeva esattamente « come doveva contenersi » di fronte alle navi a vapore e agli shrapnell a lui sconosciuti. San Max ha ricavato questo dalla *Filosofia della storia* di Hegel, p. 118 e p. 127, ma ha dovuto aggiungerci qualche cosa di « unico » per fabbricare la citata riflessione.

« Di conseguenza », continua san Max, « *l'umanità* ascende il primo gradino, nella scala della cultura, in forza dell'abitudine, *e siccome* nel dare la scalata alla cultura *immagina* di scalare in pari tempo il cielo, il regno della cultura o della seconda natura, *così* essa ascende *realmente* il primo gradino della scala celeste. »

p. 90. « Di conseguenza », ossia perché Hegel comincia la storia con la Cina e perché « il cinese non perde la testa », Stirner trasforma l'umanità in una persona che « ascende il primo gradino nella scala della cultura », e precisamente « in forza dell'abitudine » in quanto la Cina per Stirner non ha altra importanza se non quella di essere « l'abitudine ». Ora al nostro zelatore contro la santità non resta che trasformare la « scala » nella « scala celeste », dal momento che la Cina porta anche il nome di *Celeste* Impero. « Siccome l'umanità immagina » (« come farà mai », Stirner, « a sapere tutto ciò che » immagina l'umanità? *Wigand*, p. 189) — ciò che Stirner doveva dimostrare — di trasformare innanzi tutto « la cultura » nel « cielo della cultura », e in secondo luogo « il cielo della cultura » nella « cultura del cielo » (pretesa rappresentazione dell'umanità che compare a p. 91 come rappresentazione di Stirner e ottiene così la sua espressione esatta) « così essa ascende *realmente* il primo gradino della scala celeste ». Siccome *immagina* di ascendere il primo gradino della scala celeste... così lo ascende *realmente!* « *Siccome* » « il giovane » « immagina » di diventare puro spirito, lo diventa realmente! Si veda il « giovane » e il « cristiano » nel passaggio dal mondo delle cose al mondo dello spirito, dove si trova la formula semplice per questa scala celeste delle idee « uniche ».

Settima « riflessione storica », p. 90. « Se il mongolismo » (segue immediatamente alla scala celeste con cui « Stirner » mediante la pretesa rappresentazione dell'umanità ha constatato un essere spirituale) « se il mongolismo ha accertato l'esistenza di esseri spirituali » (o piuttosto « Stirner » ha accertato la sua illusione dell'essenza spirituale dei mongoli), « i caucasiani hanno lottato per millenni con questi esseri spirituali per comprenderli a fondo ». (Giovane che diventa uomo e cerca « di penetrare dietro le idee », cristiano che « si sforza continuamente » di « sondare le profondità della divinità ».) Poiché i cinesi hanno constatato l'esistenza di Dio sa quali esseri spirituali (« Stirner », al di fuori della scala celeste, non ne constata neppure uno), i caucasiani devono azzuffarsi per millenni con « questi » « esseri spirituali » cinesi; anzi, un paio di righe più sotto Stirner constata che essi hanno realmente « scalato il cielo mongolico, il Tien », e continua: « Quando distruggeranno questo cielo, quando diventeranno finalmente *caucasiani autentici e troveranno se stessi?* » Qui abbiamo l'unità negativa — già apparsa in precedenza come uomo — come « cau-

casiano autentico », ossia come *caucasiano caucasico*, non negro né mongolo, il quale dunque, separato come concetto, come essenza, dai caucasiani autentici, viene qui ad essi contrapposto come « ideale del caucasiano », come « missione » in cui essi devono « trovare se stessi », come « destinazione », « compito » come « il santo », il « santo » caucasiano, il caucasiano « perfetto », « il quale è appunto il » caucasiano « in cielo: è Dio ».

« Nella lotta industriosa della razza mongola gli uomini *avevano* edificato un cielo » — così crede « Stirner » (p. 91) dimenticando che i mongoli autentici hanno molto più da pensare ai montoni che ai cieli¹ — « mentre quelli della stirpe caucasica, per quel tanto che... *hanno* a che fare col cielo... *intrapresero* a dare l'assalto al cielo ». *Avevano* edificato un cielo, mentre... per quel tanto che *hanno*... *intrapresero*. La « riflessione storica » senza pretesa si esprime in una *consecutio temporum* che non ha anch'essa alcuna « pretesa » di classicità « e neppure soltanto » di correttezza grammaticale; alla costruzione della storia corrisponde la costruzione del periodo; « a ciò si limitano » « le pretese » di « Stirner » e « raggiungono così il loro ultimo fine ».

Ottava « riflessione storica », che è la riflessione delle riflessioni, l'alfa e l'omega di tutta la storia stirneriana: Jacques le bonhomme, come gli abbiamo dimostrato fin dal principio, in tutto il movimento dei popoli finora esistenti vede soltanto una successione di cieli (p. 91), il che può essere espresso anche col dire che le generazioni di razza caucasica finora succedutesi non hanno fatto altro che azzuffarsi col concetto di eticità (p. 92) e che « a ciò si limita la loro attività », p. 91. Se si fossero tolti di mente la trista eticità, questo spettro, sarebbero arrivati a qualche cosa: così invece non sono arrivati a nulla di nulla e devono farsi assegnare un compito da san Max come tanti scolaretti. A questa concezione della storia infatti si addice perfettamente che alla fine (p. 92) venga evocata la filosofia speculativa affinché « questo regno celeste, il regno degli spiriti e dei fantasmi, trovi in essa il suo giusto ordinamento », e che in un passo successivo essa anzi sia concepita come il « regno perfetto degli spiriti ».

Come mai, se si concepisce la storia alla maniera hegeliana, si doveva arrivare alla fine, come risultato della storia sin qui trascorsa, al regno degli spiriti perfetto e messo in ordine nella filosofia

¹ Gioco di parole fra *Hämmel*, « montoni » e *Himmel*, « cieli ».

speculativa: questo mistero « Stirner » poteva facilmente trovarlo svelato nello stesso Hegel. Per arrivare a questo risultato « si deve prendere il concetto di spirito come fondamento e mostrare allora che la storia è il processo dello spirito stesso » (*Storia della filos.* III, p. 91!). Una volta che si è posto il « concetto di spirito » a fondamento della storia, è molto facile, naturalmente, « mostrare » che esso si ritrova dappertutto, e fare poi in modo che ciò, come processo, « trovi il suo giusto ordinamento ».

Ora che ha dato a tutto « il suo giusto ordinamento » san Max può gridare con entusiasmo: « Voler procacciare libertà allo spirito è mongolismo », ecc. (cfr. p. 17: « scoprire il pensiero puro, ecc. è il godimento giovanile », ecc.) e avere l'ipocrisia di dire: « Balza quindi agli occhi che il mongolismo rappresenta... l'antisensibile e l'antinatura », ecc., dove avrebbe dovuto dire: balza agli occhi che il mongolo è semplicemente il giovane travestito il quale, come negazione del mondo delle cose, può anche essere definito « antinatura », « antisensibile », ecc.

Eccoci nuovamente arrivati al punto che il « giovane » può tramutarsi nell'« uomo »: « Ma chi risolverà lo spirito nel suo nulla? Colui che mediante lo spirito ha rappresentato la natura come il vano, il finito, il perituro » (ossia si è rappresentato: ciò che secondo p. 16 sgg. ha fatto il giovane, poi il cristiano, poi il mongolo, poi il caucasiano mongolico, ma in realtà solo l'idealismo), « è anche il solo che può abbassare lo spirito » (nella sua immaginazione) « a un'uguale nullità » (dunque il cristiano, ecc.? No, grida « Stirner », con un *escamotage* simile a quello di pp. 19-20, a proposito dell'uomo), « io lo posso, lo può ciascuno di voi che si comporti e agisca come Io illimitato » (nella sua immaginazione), « lo può, in una parola, l'egoista » (p. 93): dunque l'uomo, il caucasiano caucasico, il quale pertanto è il cristiano perfetto, il vero cristiano, il santo, la santità.

Prima di passare alle denominazioni successive, « vogliamo inserire a questo punto » anche noi « una riflessione storica » sull'origine della stirneriana « riflessione storica intorno al nostro mongolismo »; la nostra però differisce da quella stirneriana in quanto « ha la pretesa della profondità e della provata certezza ». Tutta la sua riflessione storica, come quella sugli « antichi », è confezionata con materiale di Hegel.

Il negroidismo è concepito come « il fanciullo » perché Hegel (*Filos. della storia* p. 89) dice: « L'Africa è il paese dell'infanzia

della storia ». « Nella determinazione dello spirito africano » (negro) « dobbiamo rinunciare del tutto alla *categoria dell'universalità* », p. 90, ossia il fanciullo e il negro pur avendo dei pensieri non hanno ancora *il pensiero*. « Nei negri la coscienza non è ancora arrivata a una ferma obiettività, come per esempio *Dio, la legge*, in cui l'uomo avrebbe *l'intuizione della sua essenza* »... « cosicché manca del tutto la conoscenza di un *essere assoluto*. Il negro rappresenta *l'uomo naturale* allo stato piú libero », p. 90. « Benché essi debbano essere consapevoli della loro dipendenza da ciò che è naturale » (dalle cose, come dice « Stirner »), « ciò non conduce alla coscienza di un essere superiore », p. 91. Ritroviamo qui tutte le determinazioni stirneriane del fanciullo e del negro: dipendenza dalle cose, indipendenza dai pensieri e specialmente « dal pensiero », « dall'essere », « dall'essere assoluto » (santo), ecc. Avendo trovato in Hegel i mongoli e specialmente i cinesi all'inizio della storia, e poiché anche per Hegel la storia è una storia di spiriti (ma non puerile come quella di « Stirner »), è ovvio che i mongoli abbiano introdotto lo spirito nella storia e che siano i primitivi rappresentanti di tutto ciò che è « santo ». In particolare Hegel a p. 110 vede « il regno *mongolico* » (del Dalai Lama) come il regno « spirituale », il « regno del potere teocratico », come un « regno dello spirito, religioso », contrapposto all'Impero profano cinese. Naturalmente « Stirner » deve identificare la Cina con i mongoli. In Hegel, a p. 140, si trova persino « *il principio mongolico* », che « Stirner » trasforma nel « mongolismo ». Se poi voleva ridurre i mongoli alla categoria « l'idealismo », nel regime del Dalai Lama e nel buddismo poteva trovare « accertati » ben altri « esseri spirituali » che la sua malsicura « scala celeste ». Ma non aveva neppure il tempo di consultare attentamente la *Filosofia della storia* di Hegel. La particolarità e l'unicità dell'attitudine stirneriana verso la storia consiste in questo, che l'egoista si trasforma in un « goffo » copista di Hegel.

b) Cattolicesimo e protestantesimo
(cfr. la « Struttura dell'Antico Patto »)

Ciò che qui chiamiamo cattolicesimo, « Stirner » lo chiama « il Medioevo »; ma siccome confonde (come « in tutto ») l'essenza sacra, religiosa, del Medioevo, la religione del Medioevo, col Medioevo reale, profano, concreto, preferiamo chiamare subito la cosa col suo vero nome.

« Il Medioevo » fu « un *lungo periodo* durante il quale ci si accontentava » (non si chiedeva e non si faceva altro) « dell'illusione di possedere la verità, senza riflettere seriamente se l'uomo dovesse essere vero egli stesso per possedere la verità »... « Nel Medioevo *ci si macerava* » (dunque tutto il Medioevo si macerava) « per diventare capaci di accogliere in sé la santità », p. 108.

Hegel definisce il rapporto verso la divinità nella Chiesa cattolica dicendo « che ci si atteggia verso l'assoluto come cosa puramente esteriore » (il cristianesimo sotto forma di esteriorità), *Storia della filos.* III, p. 148 e altrove. L'individuo senza dubbio deve essere purificato per accogliere la verità, ma « anche ciò è fatto in maniera esteriore, con elemosine, digiuni, flagellazioni, processioni, pellegrinaggi » (*ivi*, p. 140). « Stirner » compie così questo passaggio: « Allo stesso modo che si tende lo sguardo per vedere ciò che è lontano... così ci si macerava, ecc. ».

Dato che il Medioevo in « Stirner » è identificato col cattolicesimo, naturalmente finisce con *Lutero*, p. 108. Anche questi viene ridotto alla seguente definizione, che abbiamo già incontrato a proposito del giovane, nel dialogo con Szeliga e altrove: « che l'uomo, se vuole afferrare la *verità*, *deve diventare altrettanto* vero quanto la verità stessa. Solo chi ha già la verità nella *fede* può diventare partecipe ».

A proposito del luteranesimo Hegel dice: « La *verità* del Vangelo... esiste solo nel verace rapporto verso di esso... Il rapporto essenziale dello spirito è soltanto per lo spirito... Il rapporto dello spirito con questo contenuto è che il contenuto è essenziale, ma che altrettanto essenziale è che lo spirito santo e santificante sia in rapporto con esso » (*Storia della filos.* III, p. 234). « Questa è la fede luterana: la sua *fede* » (cioè dell'uomo) « è richiesta e *di essa sola si può veramente tener conto.* » (*Ivi*, p. 230) « Lutero... afferma che il divino è divino solo in quanto è goduto in questa spiritualità soggettiva della *fede.* » (*Ivi*, p. 138) « La dottrina della Chiesa » (cattolica) « è la verità esistente. » (*Filos. della relig.* II, p. 331)

« Stirner » continua: « Con Lutero perciò appare la nozione che la verità, essendo pensiero, è soltanto per l'uomo pensante, e ciò significa che l'uomo deve assumere un punto di vista assolutamente diverso, il punto di vista della fede » (*per appositionem*), « della scienza, oppure il punto di vista del pensiero di fronte al suo oggetto, il pensiero », p. 110.

A parte la ripetizione che qui « Stirner » « inserisce » nuova-

mente, è da notare soltanto il passaggio dalla fede al pensiero. In Hegel questo passaggio avviene come segue: « Questo spirito » (lo spirito santo e santificante) « è in secondo luogo, ma essenzialmente, anche spirito pensante. Il pensiero come tale deve anche svilupparsi in ciò, ecc. », p. 234.

« Stirner » continua: « Questa idea » (« che io sono *spirito*, soltanto spirito ») « corre attraverso la storia della Riforma fino ad oggi », p. 111. Dal XVI secolo in poi per « Stirner » non esiste altra storia che la storia della Riforma, e anche questa unicamente nella concezione secondo la quale la rappresenta Hegel.

San Max ancora una volta ha dimostrato la sua fede gigantesca. Ancora una volta ha accettato come verità, alla lettera, tutte le illusioni della filosofia speculativa tedesca, e per giunta le ha rese ancor più speculative, ancor più astratte. Per lui esiste soltanto la storia della religione e della filosofia, e soltanto attraverso Hegel, il quale col passare del tempo è diventato il ponte degli asini universale, il prontuario di tutti i nuovi speculanti e di tutti i fabbricanti di sistemi tedeschi.

Cattolicesimo = rapporto con la verità come cosa, fanciullo, negro, « antico ».

Protestantesimo = rapporto con la verità nello spirito, giovane, mongolo, « moderno ».

La costruzione era tutta superflua, perché abbiamo già visto ogni cosa a proposito dello « spirito ».

Come già accennato nella « struttura dell'Antico Patto », all'interno del protestantesimo ora si può far apparire di nuovo il fanciullo e il giovane in nuove « modificazioni », come fa « Stirner » a p. 112, dove considera la filosofia empirica inglese come il fanciullo in opposizione alla filosofia speculativa tedesca, concepita come il giovane. Anche qui egli torna a copiare Hegel, il quale qui come altrove « nel libro » figura molto spesso come « *si* ». « *Si* » — cioè Hegel — « espulse Bacone dal regno della filosofia. » « Del resto, quella che si suol chiamare filosofia inglese pare non abbia fatto nulla oltre alle scoperte dei cosiddetti spiriti aperti come Bacone e Hume » (p. 112), ciò che in Hegel è espresso così: « Bacone in realtà è il vero capo e rappresentante di quella che in Inghilterra vien chiamata filosofia e che ancora gli inglesi non hanno affatto superato », *Storia della filos.* III, p. 254. Quelli che « Stirner » definisce « spiriti aperti », sono per Hegel, *loc. cit.* p. 255, « gentiluomini colti », che san Max una volta trasforma anche

nella « semplicità della natura infantile » perché i filosofi inglesi devono rappresentare il *fanciullo*. Per lo stesso motivo puerile Bacone non può « essersi occupato delle questioni teologiche e dei punti cardinali », come del resto possono far vedere anche i suoi scritti (in particolare: *De augmentis scientiarum*, *Novum Organum*, e i *Saggi*). Invece « il pensiero tedesco... solo nella conoscenza vede la vita » (p. 112), giacché esso è il *giovane*. *Ecce iterum Crispinus!*¹

Ciascuno può vedere da sé « nel libro », p. 112, come Stirner trasforma Cartesio in un filosofo tedesco.

D. La gerarchia

Nell'esposizione condotta sin qui Jacques le bonhomme concepisce la storia come il prodotto di idee astratte, — o meglio delle sue rappresentazioni delle idee astratte, — la concepisce dominata da queste rappresentazioni, che in ultima istanza si risolvono tutte nel concetto « della santità ». Questo dominio della « santità », del pensiero, dell'idea assoluta hegeliana sul mondo empirico, egli lo rappresenta ora come situazione storica attuale, come dominio *dei santi*, degli ideologi sul mondo profano, come *gerarchia*. In questa gerarchia abbiamo contemporaneamente ciò che prima appariva successivamente, in modo che una delle due forme di sviluppo coesistenti domina l'altra. Così dunque il giovane domina sul fanciullo, il mongolo sul negro, il moderno sull'antico, l'egoista che si sacrifica (*citoyen*) sull'egoista in senso ordinario (*bourgeois*), ecc.; si veda la « Struttura dell'Antico Patto ». La « distruzione » del « mondo delle cose » da parte del « mondo dello spirito » appare qui come « dominio » del « mondo delle idee » sul « mondo delle cose ». Occorre naturalmente arrivare a questo, che il dominio esercitato fin dal principio dal « mondo delle idee » nella storia venga rappresentato alla fine anche come dominio reale, effettivamente esistente, dei pensatori — e in ultima analisi, come vedremo, dei filosofi speculativi — sul mondo delle cose, cosicché allora san Max deve combattere soltanto contro le idee e le rappresentazioni degli ideologi e sconfiggerle per rendersi « proprietario del mondo delle cose e del mondo delle idee ».

¹ Ecco di nuovo Crispino! Espressione proverbiale, da GIOVENALE, *Satire*, IV, 1.

« *La gerarchia è il dominio delle idee, il dominio dello spirito. Noi siamo gerarchici sino ai nostri giorni, oppressi da coloro che si appoggiano sulle idee, e le idee sono* » (ce n'eravamo accorti da un pezzo) « *la santità* », p. 97. (Contro il rimprovero di non fabbricare altro, in tutto il suo libro, che « idee » ossia « la santità », Stirner ha cercato di ripararsi non fabbricando davvero mai alcuna idea. È vero che nella rivista del Wigand si attribuisce il « virtuosismo nel pensiero », vale a dire, secondo lui, nella fabbricazione « della santità », e quest'ultimo punto gli si può concedere). « *La gerarchia è il dominio supremo dello spirito* », p. 467. « *Quella gerarchia medievale era stata una gerarchia debole, perché doveva lasciar correre liberamente al suo fianco ogni sorta di barbarie profana* » (vedremo subito « come mai faccia Stirner a sapere tutto ciò che la gerarchia doveva fare ») « e soltanto la Riforma temprò la forza della gerarchia », p. 110. « *Stirner* » crede che « *il dominio degli spiriti in precedenza non era mai stato tanto esteso e onnipotente* » come dopo la Riforma; egli crede che questo dominio degli spiriti « *invece di scindere il principio religioso dall'arte, dallo Stato, e dalla scienza, li ha interamente innalzati dalla realtà nel regno dello spirito e li ha resi religiosi* ».

In questa concezione della storia moderna si ritrova semplicemente, diluita in un lungo discorso, la vecchia illusione della filosofia speculativa sul dominio dello spirito nella storia. Più ancora, questo passo indica come il credulo Jacques le bonhomme continui ad accogliere ad occhi chiusi, prendendola per il *mondo reale*, la concezione del mondo tramandatagli da Hegel e divenuta per lui tradizionale, e come « *manovri* » partendo da questo terreno. Ciò che in questo passo potrebbe apparire « *personale* » e « *unico* » è la concezione di questo dominio dello spirito come *gerarchia*; e qui vorremmo « *inserire* » ancora una volta una breve « *riflessione storica* » intorno all'origine della « *gerarchia* » stirneriana.

Hegel esprime il proprio parere sulla filosofia della gerarchia nelle seguenti « *modificazioni* »: « *Abbiamo visto in Platone, nella Repubblica, l'idea che i filosofi devono governare; ora* » (nel Medioevo cattolico) « *è l'epoca in cui si afferma che deve dominare lo spirituale; ma lo spirito ha assunto tale significato che deve dominare l'ecclesiastico, il clero. Lo spirituale così è trasformato in una figura particolare, in un individuo* ». (*Storia della filos.* III, p. 132) « *La realtà, ciò che è terreno, è così abbandonata da Dio... alcuni pochi individui sono santi, gli altri sono profani.* » (*Ivi*, p.

136) L'essere « abbandonati da Dio » viene così definito: « Tutte queste forme » (famiglia, lavoro, vita politica) « sono considerate vane, profane ». (*Filos. della relig.* II, p. 343). « È una unione con la mondanità che è irreconciliata, *la mondanità grezza in sé* » (che altrove Hegel definisce anche con la parola barbarie, cfr. per esempio *Storia della filos.* III, p. 136), « e che in quanto grezza in sé viene semplicemente *dominata*. » (*Filos. della relig.* II, pp. 342, 343) « Questo dominio » (la gerarchia della Chiesa cattolica) « è dunque, benché debba essere il dominio dello spirituale, un dominio della passione. » (*Storia della filos.* III, p. 134) « Ma il *vero dominio dello spirito* non può essere dominio dello spirito nel senso che ciò che è contrapposto sia subordinato. » (*Ivi*, p. 131) « Il senso giusto è che *lo spirituale come tale* » (« la santità » secondo « Stirner ») « deve essere il *determinante, come è stato fino ai tempi nostri: così* vediamo nella *Rivoluzione francese* » (ciò che « Stirner » perdona a Hegel) « che *il pensiero astratto deve dominare*; in base ad esso devono essere determinate le costituzioni degli Stati e le leggi, esso deve stabilire il legame fra gli uomini, e la coscienza degli uomini deve essere che *ciò che ha valore fra essi sono idee astratte*, libertà e uguaglianza ecc. » (*Storia della filos.* III, p. 132) Il vero dominio dello spirito in opposizione alla sua forma imperfetta nella gerarchia cattolica, quale è attuato dal protestantesimo, è ulteriormente determinato affermando che « *il mondano in sé è spiritualizzato* » (*Storia della filos.* III, p. 185); « che il divino si realizza nel campo della realtà » (e dunque cessa l'abbandono cattolico della realtà da parte di Dio: *Filos. della relig.* II, p. 343); che la « contraddizione » fra santità e mondanità « si risolve nella eticità » (*Filos. della relig.* II, p. 343); che « *le istituzioni della eticità* » (matrimonio, famiglia, Stato, guadagno personale, ecc.) sono « *divine, sacre* » (*Filos. della relig.* II, p. 344). Questo vero dominio dello spirito è espresso da Hegel in due forme: « *Stato, governo, diritto, proprietà, ordinamento civile* » (e, come sappiamo da altre sue opere, anche l'arte, la scienza, ecc.), « tutto ciò è il *religioso...* esplicitandosi nella forma della finitezza » (*Storia della filos.* III, p. 185). E questo dominio del religioso, dello spirituale, ecc. è espresso alla fine come dominio della filosofia: « La coscienza dello spirituale è divenuta ora » (nel XVIII secolo) « il fondamento essenziale, e *con ciò il dominio è passato alla filosofia* » (*Filos. della storia*, p. 440).

Hegel attribuisce dunque alla gerarchia cattolica del Medioevo

l'intenzione di voler « essere il dominio dello spirito », e la considera pertanto come una forma limitata e imperfetta di questo dominio dello spirito, il cui compimento egli vede nel protestantesimo e nel suo preteso perfezionamento. Per quanto tutto ciò possa essere antistorico, contiene tuttavia abbastanza senso storico da non estendere il *nome* gerarchico oltre il Medioevo. Ma san Max ha ricavato dallo stesso Hegel che l'epoca posteriore è la « verità » dell'epoca anteriore, che quindi l'epoca del perfetto dominio dello spirito è la verità dell'epoca in cui lo spirito dominava ancora imperfettamente, e che dunque il protestantesimo è la verità della gerarchia, e dunque la *vera gerarchia*. Ma poiché soltanto la *vera gerarchia* merita il nome di gerarchia, è chiaro che la gerarchia del Medioevo doveva essere una gerarchia « debole », ciò che per lui è tanto più facile da dimostrare in quanto l'imperfezione del dominio dello spirito nel Medioevo è mostrata nei passi hegeliani citati e in moltissimi altri: bastava che li copiasse limitando tutta la sua attività « propria » a sostituire l'espressione « dominio dello spirito » con « gerarchia ». Non aveva neppure bisogno di trarre la semplice conclusione mediante la quale il dominio dello spirito si trasformava per lui senz'altro in gerarchia, dal momento che tra i teorici tedeschi era venuto di moda chiamare l'effetto col nome della causa e ricacciare, per esempio, nella categoria della teologia tutto ciò che era derivato dalla teologia e che non era ancora del tutto all'altezza dei principi di questi teorici, per esempio la speculazione hegeliana, il panteismo straussiano, ecc.: gioco di prestigio che era all'ordine del giorno specialmente nel 1842. Dai passi citati risulta altresì che Hegel 1) considera la Rivoluzione francese come una fase nuova e più perfetta di questo dominio dello spirito; 2) vede nei filosofi i signori del mondo del XIX secolo; 3) sostiene che attualmente hanno valore fra gli uomini soltanto idee astratte; 4) che già per lui il matrimonio, la famiglia, lo Stato, il guadagno personale, l'ordinamento civile, la proprietà, ecc. sono concepiti come « divini e sacri », come « *il religioso* », e 5) che l'*eticità* è rappresentata come santità mondanizzata o mondanità santificata, come la più alta e ultima forma del dominio dello spirito sul mondo: tutte cose che ritroviamo *letteralmente* in « Stirner ».

Dopo di che, a proposito della gerarchia stirneriana non ci sarebbe più niente da dire né da dimostrare, se non perché san Max abbia copiato Hegel, fatto che per essere spiegato richiede però a

sua volta altri fatti materiali e che perciò è spiegabile soltanto per coloro che conoscono l'atmosfera di Berlino. Un'altra questione è di sapere come sia effettuata l'idea hegeliana del dominio dello spirito; in proposito vedi sopra.

L'adozione della teoria hegeliana del dominio dei filosofi sul mondo e la sua trasformazione in una gerarchia, da parte di san Max, è effettuata mercè la credulità assolutamente acritica del nostro santo e mercè un'ignoranza « santa » o irrimediabile, la quale si appaga di « penetrare » la storia (ossia di guardare dentro gli scritti storici di Hegel), senza « sapere » di essa molte « cose ». Ma soprattutto dovette temere, appena si fosse messo a « imparare », di non procedere più « distruggendo e dissolvendo » (p. 96) e di restare quindi invischiato nella « alacrità degli insetti nocivi »: motivo sufficiente per non « spingersi oltre » verso la « distruzione e la dissoluzione » della sua propria ignoranza.

Se, come Hegel, si fa una costruzione di questo genere per la prima volta per tutta la storia e per il mondo attuale in tutta la sua estensione, ciò non è possibile senza vaste conoscenze positive, senza addentrarsi, almeno a tratti, nella storia empirica, senza grande energia e profondità. Se al contrario ci si contenta di sfruttare e di trasformare per i fini propri una costruzione esistente e ripresa dalla tradizione, e di dimostrare questa concezione « propria » su qualche esempio (come negri e mongoli, cattolici e protestanti, Rivoluzione francese, ecc.) — come fa il nostro zelatore contro la santità — allora non è assolutamente necessaria alcuna conoscenza della storia. Il risultato di tutto questo sfruttamento diventa necessariamente comico; più comico che mai quando si salta dal passato al presente più immediato, e ne abbiamo già trovato degli esempi a proposito della « mania ».

Per quanto riguarda la gerarchia reale del Medioevo, osserveremo soltanto che essa non esisteva per il popolo, per la gran massa degli uomini. Per la gran massa esisteva soltanto il feudalesimo, e la gerarchia solo in quanto è essa stessa feudalesimo o antif feudale (all'interno del feudalesimo). Il feudalesimo stesso ha come fondamento condizioni del tutto empiriche. La gerarchia e le sue lotte col feudalesimo (le lotte degli ideologi di una classe contro la classe stessa) sono soltanto l'espressione ideologica del feudalesimo e delle lotte che si svolgono all'interno del feudalesimo stesso, comprese le lotte fra nazioni a organizzazione feudale. La gerarchia è la forma ideale del feudalesimo; il feudalesimo è la forma politica delle

condizioni di produzione e di scambio medievali. Soltanto con l'esposizione di queste condizioni pratiche, materiali, si può spiegare la lotta del feudalesimo contro la gerarchia; con questa esposizione cade da sé la concezione della storia sinora corrente, la quale accettava alla lettera le illusioni del Medioevo, e in particolare le illusioni che l'imperatore e il papa facevano valere nella loro lotta.

Poiché san Max non fa altro che ridurre le astrazioni hegeliane sul Medioevo e la gerarchia a « parole pompose e pensieri meschini », non c'è alcuna ragione di insistere oltre sulla reale gerarchia storica.

Da quanto precede già risulta che si può anche capovolgere il gioco di prestigio e concepire il cattolicesimo non soltanto come primo grado, ma anche come negazione della vera gerarchia; così il cattolicesimo equivale a: negazione dello spirito, non-spirito, sensibilità, e ciò permette al nostro Jacques le bonhomme di arrivare alla grande sentenza che dai *gesuiti* « noi siamo stati salvati dalla *decadenza* e dalla *scomparsa* della sensibilità », p. 118. Che cosa sarebbe stato di « noi » se si fosse verificata la « scomparsa » della sensibilità, non veniamo a saperlo. Tutto il movimento materiale dal XVI secolo in poi, che non già « ci » ha salvato dalla « decadenza » della sensibilità, ma al contrario ha dato alla « sensibilità » uno sviluppo molto più ampio, per « Stirner » non esiste: tutto ciò è opera dei gesuiti. Del resto cfr. Hegel, *Filos. della storia*, p. 425.

Trasferendo l'antico dominio dei preti nell'età moderna, san Max ha concepito l'età moderna come « *il pretismo* »; e riprendendo questo dominio dei preti trasferito nell'età moderna nella sua differenza rispetto all'antico dominio dei preti medievale, lo rappresenta come dominio degli ideologi, come « *il pedantismo* ». Così dunque abbiamo pretismo = gerarchia come dominio dello spirito, pedantismo = dominio dello spirito come gerarchia.

Questa semplice transizione al pretismo, che non è affatto una transizione, è operata da « Stirner » in tre passaggi difficili. In primo luogo egli « ha » il « concetto di pretismo » in chiunque « vive per una grande idea, per una buona causa » (ancora la buona causa!), « per una dottrina, ecc. ». In secondo luogo Stirner, nel suo mondo dell'illusione, « s'imbatte » nella « antichissima illusione del mondo, il quale non ha ancora imparato a fare a meno dei preti », ossia « a vivere e operare per un'idea, ecc. ». In terzo luogo « è questo il dominio dell'idea o pretismo », cioè « Robe-

spierre per esempio » (per esempio!), « Saint-Just, ecc. » (eccetera!) « erano preti in tutto e per tutto » e così via. Tutti e tre i passaggi, in cui il pretismo viene « scoperto », « incontrato » e « definito » (tutti a p. 100) non esprimono proprio altro, dunque, se non ciò che san Max ci ha già detto piú volte: il dominio dello spirito, dell'idea, della santità sulla « vita » (*ivi*). Una volta attribuito così a tutta la storia il « dominio dell'idea o pretismo », san Max può naturalmente ritrovare senza difficoltà in tutta la storia trascorsa « il pretismo » e rappresentare così « Robespierre per esempio, Saint-Just, ecc. » come preti, e identificarli con Innocenzo III e Gregorio VII, di modo che ogni individualità scompare di fronte all'Unico. Propriamente, infatti, non sono altro che *nomi* diversi, travestimenti diversi di *una* persona, « del » pretismo, il quale ha fatto tutta la storia dall'inizio del cristianesimo in poi. In questo modo di concepire la storia si fa sí che « tutte le vacche diventino nere », « eliminando » tutte le differenze storiche e « risolvendole » nel « concetto di pretismo »; san Max ce ne dà subito un esempio lampante con « Robespierre per esempio, Saint-Just, ecc. ». Qui per cominciare ci viene citato Robespierre come « esempio » di Saint-Just, e Saint-Just come « eccetera » di Robespierre. Dopo di che dice: « A questi rappresentanti di interessi sacri si oppone una folla di innumerevoli interessi "personali", profani ». Chi si opponeva ad essi? I girondini e i termidoriani, i quali rimproveravano continuamente ad essi, ai veri rappresentanti della forza rivoluzionaria — cioè della sola classe veramente rivoluzionaria, della massa « innumerevole » — (vedi *Mémoires de R. Levasseur*¹ « per esempio », « ecc. », « vale a dire » Nougaret, *Histoire des prisons*²; Barrère³; *Deux amis de la liberté*⁴ [*et du commerce*]; Montgaillard, *Hist. de France*⁵; M.me Roland, *Appel*

¹ R. LEVASSEUR (DE LA SARTHE), *Mémoires*, 4 voll., Paris 1829-1831.

² P. J. B. NOUGARET, *Histoire des prisons de Paris et des départements*, Paris 1797.

³ B. BARRÈRE, *Le Point du jour, ou Résultat de ce qui s'est passé la veille à l'Assemblée nationale*, 2 voll., Paris, 19 juin 1789-2 oct. 1791.

⁴ [F. M. KERVERSEAU E G. CLAVELIN] *Histoire de la Révolution de 1789 et de l'établissement d'une Constitution en France... par deux amis de la liberté*, 20 voll., Paris 1790-1803.

⁵ G. H. MONTGAILLARD, *Revue chronologique de l'histoire de France. 1787-1818*, Paris 1820.

à la postérité¹; *Mémoires de J. B. Louvet*²; e anche i rivoltanti *Essais historiques* di Beaulieu³, ecc. ecc., nonché i verbali del Tribunale rivoluzionario, « eccetera »), di violare i « sacri interessi », la costituzione, la libertà, l'uguaglianza, i diritti dell'uomo, il repubblicanesimo, il diritto, la *sainte propriété*, « per esempio », la divisione dei poteri, l'umanità, la moralità, la moderazione, « eccetera ». Si opponevano ad essi tutti i *preti*, che li accusavano di violare tutti gli articoli principali e secondari del catechismo religioso e morale (vedi « per esempio » *Histoire du clergé de France pendant la Révolution* par M. R.⁴, *Paris libraire catholique* 1828, « eccetera »). Il commento storico del borghese, secondo cui durante il *règne de la terreur* « Robespierre per esempio, Saint-Just, ecc. » tagliavano la testa *aux honnêtes gens* (vedi gli innumerevoli scritti dell'ingenuo signor *Peltier*, « per esempio », *Conspiration de Robespierre* par Montjoie⁵, « ecc. ») è espresso da san Max nella variante che segue: « Poiché servivano l'uomo, i preti o pedanti rivoluzionari tagliavano la testa *agli uomini* ». Con ciò naturalmente san Max è dispensato dalla fatica di spendere anche un'«unica» paroletta sulle ragioni per cui si tagliavano le teste, ragioni che erano fondate sugli interessi reali, empirici ed estremamente profani non degli *agioteurs*, ma della massa « innumerevole ». Un precedente « prete », *Spinoza*, ebbe già nel XVII secolo l'impudenza di fare da « censore » a san Max, dicendo: « L'ignoranza non è un argomento ». Per questo san Max odia il prete Spinoza al punto di accettare il suo antiprete, il prete *Leibniz*, e di produrre per tutti questi singolari fenomeni, come il terrorismo « per esempio », la ghigliottina, « ecc. », una « ragione sufficiente », ossia che « gli uomini spirituali si sono messi in testa qualche cosa del genere », p. 98.

Il beato Max, che ha trovato per ogni cosa la ragione suffi-

¹ M. J. ROLAND, *Appel à l'impartiale postérité par la citoyenne Roland... ou Recueil des écrits qu'elle a rédigés pendant sa détention aux prisons de l'Abbaye et de Sainte-Pélagie*, 4 voll., Paris 1795.

² J.-B. LOUVET DE COUVRAY, *Mémoires*, Paris 1823.

³ C. F. BEAULIEU, *Essais historiques sur les causes et les effets de la Révolution de France*, Paris 1801-1803.

⁴ Pseudonimo di H. RÉGNIER D'ESTOUBET.

⁵ C. F. L. MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre*, Paris 1795.

ciente (« Ora ho trovato il fondo¹ in cui la mia àncora si terrà in eterno », e dove potrà mai essere se non nell'idea « per esempio », nel « pretismo », « ecc. », di « Robespierre per esempio, Saint-Just, ecc. », George Sand, Proudhon, la casta cucitrice di Berlino² e via di seguito), « non fa carico alla classe borghese di avere chiesto al proprio egoismo fino a che punto essa poteva accedere all'idea rivoluzionaria ». Per san Max l'« idea rivoluzionaria » degli *habits bleus* e delle *honnêtes gens* del 1789 è la stessa « idea » dei *sansculottes* del 1793, la stessa idea della quale ci si chiede se vi si debba « accedere », dopo di che non si può più « accedere » a nessuna « idea ».

Arriviamo ora alla gerarchia attuale, al dominio dell'idea nella vita ordinaria. Tutta la seconda parte «del libro» è piena della lotta contro questa « gerarchia », e dunque ce ne occuperemo a fondo solo in questa seconda parte. Ma siccome san Max, proprio come è accaduto a proposito della « mania », comincia sin d'ora a centellinare le sue idee e dice da principio quel che ripeterà alla fine e viceversa, siamo costretti a prendere atto già ora di qualche esempio della sua gerarchia. Il suo metodo di fare un libro è l'unico « egoismo » che si trovi in tutto il libro. Il suo piacere personale e il piacere del lettore sono in rapporto inverso.

Poiché i borghesi richiedono amore per il *loro* regno, per il loro regime, secondo Jacques le bonhomme essi vogliono « fondare sulla terra un regno dell'amore », p. 98. Poiché esigono il rispetto verso il loro dominio e verso le condizioni del loro dominio, e dunque vogliono usurpare il dominio sul rispetto, secondo il suddetto galantuomo essi richiedono senz'altro il dominio *del* rispetto, e si riferiscono al rispetto come allo spirito santo che vive in loro, p. 95. La forma stravolta in cui l'ideologia falsa e ipocrita della borghesia enuncia i suoi interessi particolari gabellandoli come interessi generali, è accettata dal nostro Jacques le bonhomme, con la sua fede che muove le montagne, come la base reale e profana del mondo borghese. A proposito del « liberalismo politico » vedremo perché questo abbaglio ideologico assuma nel nostro santo proprio questa forma.

Un altro esempio dato da san Max (p. 115) è la famiglia. Egli afferma che è bensì facilissimo emanciparsi dal dominio della propria famiglia, ma « l'obbedienza rifiutata pesa poi facilmente sulla

¹ In tedesco: *Grund*, « motivo, ragione » e « fondo ».

² Marie Wilhelmine Dähnhardt.

coscienza » e si resta così fedeli all'amore della famiglia, al concetto della famiglia; si ha quindi il « santo concetto della famiglia », « la santità », p. 116. Ancora una volta il bravo giovane vede qui il dominio della santità, dove dominano condizioni del tutto empiriche. Il borghese si comporta verso le istituzioni del suo regime come l'ebreo verso la legge: le elude, ogni volta che sia possibile, in ogni caso particolare, ma vuole che tutti gli altri le osservino. Se tutti i borghesi eludessero in massa e contemporaneamente le istituzioni della borghesia, cesserebbero di essere borghesi; ma è una cosa alla quale naturalmente non pensano affatto e che non dipende minimamente dal loro volere o dal loro correre. Il borghese dissoluto infrange il matrimonio e commette adulterio di nascosto; il commerciante inganna l'istituzione della proprietà privando altri della loro proprietà con la speculazione, la bancarotta, ecc.; il giovane borghese si rende indipendente dalla sua famiglia, se può, e per suo conto dissolve praticamente la famiglia; ma in teoria il matrimonio, la proprietà, la famiglia restano inviolati, perché in pratica sono le basi sulle quali la borghesia ha edificato il suo dominio, perché nella loro forma borghese sono le condizioni che del borghese fanno un borghese, precisamente come la legge sempre elusa fa dell'ebreo religioso un ebreo religioso. Questo rapporto del borghese con le sue condizioni di esistenza riceve una delle sue forme generali nella moralità borghese. Non si può parlare affatto *della* famiglia. La borghesia dà storicamente alla famiglia il carattere della famiglia borghese, in cui il legame è costituito dalla noia e dal denaro e di cui fa parte anche la dissoluzione borghese della famiglia, nonostante la quale la famiglia stessa continua sempre ad esistere. Alla sua sporca esistenza corrisponde il sacro concetto nella retorica ufficiale e nella generale ipocrisia. Dove la famiglia è *realmente* dissolta, come nel proletariato, accade proprio il contrario di ciò che crede « Stirner ». Qui il concetto di famiglia non esiste affatto, mentre vi si trova talvolta un'affezione per la famiglia, fondata su condizioni quanto mai reali. Nel XVIII secolo il concetto di famiglia fu liquidato dai filosofi perché sulle cime più alte della civiltà la famiglia reale era già avviata alla dissoluzione. Dissolto era il legame interno della famiglia, le singole parti di cui si compone il concetto di famiglia, per esempio l'obbedienza, la pietà, la fedeltà coniugale, ecc.; ma il corpo reale della famiglia, patrimonio, rapporto di esclusione verso altre famiglie, convivenza forzata, le condizioni che erano

date se non altro per l'esistenza dei figli, la costruzione delle città attuali, la formazione del capitale, ecc., restarono — per quanto alterate sotto molti aspetti — perché l'esistenza della famiglia è resa necessaria dalla sua connessione col modo di produzione indipendente dalla volontà della società borghese. Questa necessità assoluta appare nel modo più lampante nella Rivoluzione francese, durante la quale per un momento la famiglia fu pressoché abolita per legge. La famiglia continua ad esistere persino nel XIX secolo; solo che il processo di dissoluzione si è fatto più generale non a causa del concetto, ma a causa dell'industria e della concorrenza più sviluppata. Essa esiste ancora benché la sua dissoluzione sia stata proclamata da molto tempo dai socialisti francesi e inglesi e ne sia giunta notizia, attraverso i romanzi francesi, anche ai padri della Chiesa tedeschi.

Ancora un esempio del dominio dell'idea nella vita ordinaria. Poiché i maestri di scuola, mal pagati, si fanno consolare con le belle parole sulla santità della causa che servono (ciò che può capitare soltanto in Germania), Jacques le bonhomme crede veramente che quel modo di dire sia la causa del loro basso stipendio, p. 100. Egli crede che nel mondo borghese attuale « la santità » abbia un valore reale in moneta; crede che le magre risorse dello Stato prussiano (su cui si veda tra l'altro il Browning¹) verrebbero talmente accresciute con la soppressione della « santità » che ogni maestro di villaggio sarebbe di punto in bianco pagato come un ministro.

Questa è la gerarchia del nonsenso.

La « pietra di volta dell'eccelsa cattedrale », come dice il grande Michelet, della gerarchia è « talvolta » opera del « si ». « *Si* divide *talvolta* l'umanità in due classi, i colti e gli incolti. » (Si dividono talvolta le scimmie in due classi, le caudate e le non caudate.) « I primi, fin tanto che erano degni del loro nome, si occupavano di idee, dello spirito. » « Nell'epoca post-cristiana essi erano quelli che dominavano e pretendevano rispetto per le loro idee. » Gli incolti (animale, fanciullo, negro) sono « deboli » nei confronti delle idee e « sono dominati da esse. Questo è il senso della gerarchia ».

Ancora una volta dunque i colti (giovane, mongolo, moderno) non si occupano che « *dello* spirito », del pensiero puro, ecc., sono

¹ G. BROWNING, *The Domestic and financial Condition of Great Britain; preceded by a brief Sketch of her Foreign Policy; and of the statistics and politics of France, Russia, Austria, and Prussia*, London 1834.

metafisici di professione e, in ultima analisi, hegeliani. « Perciò » gli incolti sono i non-hegeliani. Hegel era indubbiamente il piú colto fra gli hegeliani e perciò anche in lui deve « palesarsi quale ardente aspirazione verso le cose abbia proprio l'uomo piú colto ». In realtà il colto e l'incolto cozzano tra di loro anche l'uno nell'altro e in ciascun uomo l'incolto cozza contro il colto. Ora, poiché in Hegel si palesa la piú ardente aspirazione verso le cose, ossia verso ciò che è proprio dell'incolto, in ciò si palesa altresí che il piú colto è nello stesso tempo il piú incolto. « Giacché » (in Hegel) « al pensiero deve corrispondere assolutamente la realtà e nessun concetto deve essere senza realtà ». Si dovrebbe dire: giacché la rappresentazione ordinaria della realtà dovrebbe ricevere la sua espressione filosofica, mentre Hegel, al contrario, immagina che ogni espressione filosofica si crei « per conseguenza » la realtà che le corrisponde. Jacques le bonhomme prende l'illusione che Hegel si fa della sua filosofia come l'oro colato della filosofia hegeliana.

La filosofia hegeliana, che nel dominio degli hegeliani sopra i non-hegeliani appare come coronamento della gerarchia, conquista ora l'ultimo dominio sul mondo. « Il sistema hegeliano... fu il piú alto *dispotismo* e *autocrazia* del pensiero, la *sovranità assoluta* e l'*onnipotenza* del pensiero », p. 97. Qui dunque entriamo nel regno degli spiriti della filosofia hegeliana, che va da Berlino a Halle e a Tubinga, il regno degli spiriti di cui il signor Bayrholder ha scritto la storia¹ e i cui dati statistici sono raccolti dal grande Michelet².

La preparazione a questo regno degli spiriti fu la Rivoluzione francese, la quale « ha fatto *nient'altro* che trasformare *le cose* in *rappresentazioni delle cose* » (p. 115; cfr. sopra ciò che Hegel dice della Rivoluzione, p. [157]). « Si restava cosí cittadini dello Stato » (veramente in « Stirner » questo precede, ma « quel che Stirner dice non è ciò che vuol dire, e quel che vuol dire è indicibile »; *Wigand* (p. 149) e « si viveva nella *riflessione*, si aveva un oggetto sul quale si *rifletteva*, verso il quale si » (*per appos.*) « sentiva rispetto e timore ». « Stirner » una volta dice, p. 98: « La via dell'inferno è lastricata di buone intenzioni ». Noi invece diciamo: la via dell'Unico è lastricata di cattive deduzioni, di apposizioni che sono la sua « scala celeste » tolta in prestito dai cinesi

¹ K. T. BAYRHOFER, *Die Idee und Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1838.

² C. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 voll., Berlin 1837-1838.

e la sua « corda dell'oggettività », p. 88, sulla quale egli fa i suoi « salti di pulce ». Cosicché per « la filosofia moderna » — infatti dopo l'irrompere del regno degli spiriti l'età moderna non è altro che la filosofia moderna — era cosa facile « trasformare gli oggetti esistenti in oggetti rappresentati, ossia in concetti », p. 114: lavoro che san Max porta avanti.

Abbiamo visto il nostro cavaliere dalla triste figura, già « prima che fossero le montagne » che poi doveva trasportare con la sua fede, già al principio del suo libro, galoppare a briglia sciolta verso il grande risultato della sua « eccelsa cattedrale ». Il suo « Bigio », l'apposizione, non balzava abbastanza veloce; ora finalmente, a p. 114, egli ha raggiunto il suo scopo e con un potente *ovvero* ha trasformato l'età moderna nella filosofia moderna.

Così l'età antica (cioè l'antica e la moderna, la negra e la mongolica, ma in effetti soltanto l'età prestirneriana) ha « raggiunto il suo ultimo scopo ». Ora possiamo scoprire perché san Max ha intitolato tutta la sua prima parte « *L'uomo* » e ha fatto passare tutta la sua storia di incantesimi, di fantasmi e di cavalieri per la storia « *dell'uomo* ». Le idee e i pensieri degli uomini erano naturalmente idee e pensieri su se stessi e sulla loro condizione, la loro coscienza di sé, degli uomini, giacché era una coscienza non soltanto della singola persona, ma della singola persona in connessione con l'intera società, e dell'intera società in cui essi vivevano. Le condizioni da essi indipendenti, entro le quali producevano la loro vita, le forme di scambio necessarie che vi erano connesse, i rapporti personali e sociali così posti, dovevano assumere, in quanto venivano espressi in pensieri, la forma di condizioni ideali e di rapporti necessari, ossia trovare la loro espressione nella coscienza come determinazioni scaturenti dal concetto *dell'uomo*. Ciò che gli uomini erano, ciò che la loro condizione era, appariva nella coscienza come la rappresentazione *dell'uomo*, dei suoi modi di esistere o delle sue determinazioni concettuali più precise. Dopo che gli ideologi ebbero presupposto che le idee e i pensieri abbiano dominato la storia sinora trascorsa, che la loro storia sia tutta la storia, dopo che essi ebbero immaginato che le condizioni reali si siano regolate secondo *l'uomo* e le sue condizioni ideali, cioè secondo le sue determinazioni concettuali, dopo che insomma ebbero fatto della storia della coscienza che gli uomini hanno di se stessi il fondamento della storia reale degli uomini, niente era più facile che definire storia « *dell'uomo* » la storia della coscienza, delle idee,

della santità, delle rappresentazioni fissate, e sostituire quella alla storia reale. San Max si distingue da tutti i suoi predecessori solo in quanto di queste rappresentazioni, prese persino nella loro arbitraria separazione dalla vita reale di cui erano prodotto, non sa *nulla*, e limita la sua vacua creazione a constatare, nella sua copia dell'ideologia hegeliana, che ignora persino ciò che copia. Da ciò già appare come egli possa contrapporre alle sue fantasticherie sulla storia degli uomini la storia dell'individuo reale nella forma dell'*Unico*.

La storia unica si svolge dapprima nella Stoa ad Atene, poi quasi esclusivamente in Germania e infine al Kupfergraben¹ a Berlino, dove il despota della « filosofia moderna ovvero dell'età moderna » aveva stabilito la sua corte. Da ciò già appare che si tratta di una faccenda esclusivamente nazionale e locale. Invece della storia universale san Max ci dà alcune glosse, per giunta striminzite e strampalate, sulla storia della teologia e della filosofia *tedesche*. Se qualche volta in apparenza si esce dalla Germania, ciò accade soltanto per permettere ai fatti e ai pensieri di altri popoli, per esempio alla Rivoluzione francese, di « raggiungere il loro ultimo scopo » in Germania e precisamente al Kupfergraben. Si citano soltanto i fatti tedesco-nazionali, e il risultato resta tedesco-nazionale. Ma non è ancora abbastanza. La concezione e la formazione del nostro santo non solo sono tedesche, ma in tutto e per tutto berlinesi. La parte assegnata alla filosofia hegeliana è la stessa che essa rappresenta a Berlino, e Stirner confonde Berlino col mondo e con la sua storia. Il « giovane » è un berlinese, i bravi borghesi che incontriamo per tutto il libro sono filistei berlinesi bevitori di birra chiara. Con premesse simili naturalmente non si può arrivare che a un risultato ristretto nell'ambito della nazionalità e della località. « Stirner » e tutta la sua confraternita filosofica, di cui egli è il rappresentante più incapace e più ignorante, offrono il commento pratico all'egregio versetto dell'egregio Hoffmann von Fallersleben:

Soltanto in Germania, soltanto in Germania,
vorrei vivere in eterno.

Il risultato locale berlinese che consiste nel far finire il mondo intero nella filosofia hegeliana, permette ora al nostro egregio santo di arrivare, senza troppe spese, a un « proprio » impero mon-

¹ Dove risiedeva Hegel.

diale. La filosofia hegeliana ha trasformato tutto in idee, nella santità, in spettro, in spirito, in spiriti, in fantasmi. « Stirner » li combatterà, li vincerà nell'immaginazione, e fonderà sui loro cadaveri il suo « proprio », « unico », « concreto » impero mondiale, l'impero mondiale dell'« uomo d'un sol pezzo ».

« Poiché il combattimento nostro *non è contro sangue e carne*, ma contro i principati, contro le potestà, contro i *dominatori di questo mondo* di tenebre, contro le *forze spirituali della malvagità*, che sono ne' luoghi celesti ». Efes. 6, 12.

Ora « Stirner » ha « calzati i piedi della prontezza » necessaria per condurre la lotta contro le idee. Non ha neppure bisogno di « prendere lo scudo della fede », non avendolo mai deposto. Armato dell'« elmo » della perdizione e della « spada » della mancanza di spirito (cfr. *ibid.*) egli muove alla pugna. « E gli fu dato di far guerra alla santità », ma non « di vincerla » (Apoc. 13, 7).

5. « Stirner » soddisfatto della sua costruzione

Ci troviamo ora esattamente al punto dove eravamo a p. 19, col giovane che trapassa nell'uomo, e a p. 90, col caucasiano mongoloide che si trasforma nel caucasiano caucasico e « trova se stesso ». Siamo dunque al terzo ritrovamento di se stesso del misterioso individuo di cui san Max ci mostra le « aspre lotte per la vita ». Ma ora ci siamo lasciati dietro l'intera storia e dobbiamo, a causa dell'abbondante materiale che abbiamo elaborato, gettare uno sguardo retrospettivo sull'immane cadavere dell'uomo rovinato.

Se più avanti, dopo aver dimenticato da un pezzo la sua storia, san Max afferma che « da gran tempo la genialità è considerata come la creatrice di nuove produzioni di valore storico universale » (p. 214), abbiamo visto che contro la *sua* storia neppure i suoi peggiori nemici possono lanciare di queste accuse, dato che qui non compaiono persone e tanto meno genii, ma soltanto storpiature concettuali fossilizzate e mostruosità hegeliane.

Repetitio est mater studiorum. San Max, che ha presentato tutta la sua storia della « filosofia ovvero del tempo » solo per avere occasione di fare qualche rapido studio su Hegel, ripete alla fine ancora una volta tutta la sua storia unica. Ma lo fa sotto una veste di storia naturale che ci offre dei dati importanti sulla scienza na-

turale « unica » e si spiega per il fatto che in lui il « mondo », ogni volta che deve rappresentare una parte importante, si trasforma subito nella *natura*. La scienza naturale « unica » comincia subito con la confessione della sua importanza. Essa non considera il rapporto reale, dato dall'industria e dalla scienza naturale, ma proclama il rapporto fantastico dell'uomo con la natura. « Come sono poche le cose che l'uomo può soggiogare! Egli deve lasciare che il sole segua il suo corso, che il mare sollevi le sue onde, che le montagne si ergano verso il cielo », p. 122. San Max, il quale ama i miracoli, come tutti i santi, ma non sa andare al di là del miracolo logico, si indigna perché non può far ballare il cancan al sole, si lamenta perché non può mettere il mare a riposo, s'indispettisce perché deve lasciare che le montagne si ergano verso il cielo. Benché a p. 124, alla fine dell'età antica, il mondo già diventi « prosaico », per il nostro santo esso resta tuttavia quanto di meno prosaico ci possa essere. Per lui è sempre « il sole », e non la terra, che segue il suo corso, e la sua afflizione è di non poter comandare, *à la* Giosuè: « Fermati, sole! ». A p. 123 Stirner scopre che « lo spirito », alla fine del mondo antico, « traboccava incessantemente, perché nel suo interno si sviluppavano dei *gas* (spiriti) e, una volta divenuto inefficace l'*urto meccanico* proveniente dall'esterno, le *tensioni chimiche* che agitano all'interno cominciarono il loro gioco meraviglioso ».

Questa proposizione contiene i dati più importanti della filosofia « unica » della natura, che già alla pagina precedente era arrivata a dire che la natura è per gli uomini « ciò che non può essere soggiogato ». La fisica profana non sa nulla di un urto meccanico che diventa inefficace: solo la fisica *unica* ha il merito di questa scoperta. La chimica profana non conosce « gas » che suscitano « tensioni chimiche » e per giunta « all'interno ». Dei gas che entrano in nuove miscele, in nuove combinazioni chimiche, non suscitano « tensioni », ma tutt'al più il contrario delle tensioni, passando allo stato di aggregato liquido e riducendo così il loro volume a meno di un millesimo del precedente. Se san Max « nel » suo proprio « interno » avverte delle « tensioni » dovute a « gas », si tratta tutt'al più di « urti meccanici », niente affatto di « tensioni chimiche »: esse sono prodotte dalla trasformazione chimica, derivante a sua volta da cause fisiologiche, di certe miscele in altre, per cui una parte degli elementi costitutivi della miscela precedente diventa gassosa, assume con ciò un volume maggiore e se non trova

spazio sufficiente provoca un « urto meccanico » o una spinta verso l'esterno. Che queste inesistenti « tensioni chimiche » fanno « all'interno », ossia questa volta nella *testa* di san Max, il loro « gioco meraviglioso », noi lo vediamo dalla parte che esse rappresentano nella scienza naturale « unica ». D'altronde san Max farebbe bene a non celare oltre ai naturalisti profani l'assurdità che si rappresenta sotto la balorda espressione « tensioni chimiche » e, ancor più, sotto queste « tensioni chimiche » che « agitano all'interno » (come se anche un « urto meccanico » nello stomaco non lo « agitatesse all'interno »).

La scienza naturale « unica » è stata scritta unicamente perché questa volta san Max non poteva toccare decentemente gli antichi senza lasciar cadere in pari tempo un paio di parole sul « mondo delle cose », sulla natura.

Alla fine del mondo antico gli antichi, così ci viene assicurato, si risolvono in puri stoici, « ai quali *nessun* crollo del mondo » (ma quante volte deve crollare?) « può far perdere la calma » (p. 123). Gli antichi si trasformano dunque in cinesi che « nessun caso » (o crollo) « imprevisto può far cadere dal cielo della loro tranquillità », p. 88. Anzi, Jacques le bonhomme crede veramente che contro gli ultimi antichi « l'urto meccanico proveniente dall'esterno sia divenuto inefficace ». Per comprendere quanto ciò corrisponda alla situazione reale dei romani e dei greci sul finire del mondo antico, alla assoluta instabilità e insicurezza, che all'« urto meccanico » ormai potevano opporre soltanto un resto di *vis inertiae*¹, si veda fra l'altro Luciano. I potenti urti meccanici che l'Impero romano ricevette dalla sua divisione tra i diversi Cesari e dalle guerre tra loro, dalla colossale concentrazione della proprietà a Roma, soprattutto della proprietà fondiaria, dalla conseguente diminuzione della popolazione in Italia, dagli unni e dai germani, secondo il nostro santo storico sarebbero « divenuti inefficaci »; l'Impero romano fu abbattuto soltanto dalle « tensioni chimiche », soltanto dai « gas » che il cristianesimo « agitava all'interno ». I grandi terremoti in Occidente e in Oriente, fra l'altro, che con « urti meccanici » seppellirono centinaia di migliaia di persone sotto le rovine delle città, e che del resto non lasciarono gli uomini inalterati neppure spiritualmente, secondo « Stirner » sono anch'essi « inefficaci », sono tensioni chimiche. E « *infatti* » (!) « la storia antica ha ter-

¹ Forza d'inerzia.

mine con l'aver io conquistato la mia proprietà del mondo », ciò che vien dimostrato col versetto biblico: « Ogni cosa m'è stata data in mano » (cioè a Cristo) « dal Padre mio ». Qui dunque io = Cristo. Con l'occasione Jacques le bonhomme non manca di credere che il cristiano potrebbe trasportare le montagne ecc. « solo se ci tenesse ». In quanto cristiano egli si proclama padrone del mondo, giacché lo è soltanto *in quanto cristiano*; egli si proclama « proprietario del mondo ». « Con ciò l'egoismo aveva riportato la prima vittoria completa, in quanto mi ero innalzato ad essere il proprietario del mondo », p. 124. Per innalzarsi fino ad essere cristiano perfetto, all'Io stirneriano restava soltanto da superare la lotta per diventare *privo di spirito* (e vi è riuscito prima che fossero le montagne). « Beati coloro che sono poveri di spirito perché il Regno dei cieli è loro. » San Max ha portato alla perfezione la povertà di spirito e anche se ne gloria in grande letizia al cospetto del Signore.

San Max, privo di spirito, crede alle formazioni gassose fantastiche dei cristiani, che scaturivano dalla dissoluzione nel mondo antico. Il cristiano antico non aveva la proprietà di questo mondo, e si contentava perciò dell'illusione della sua proprietà celeste e del suo titolo divino di proprietà. Invece di avere sul mondo la proprietà del popolo, egli contrassegnava se stesso e la sua comunità di straccioni come « popolo d'acquisto ¹ » (I Pietro, 2, 9). Secondo « Stirner » la rappresentazione cristiana del mondo è il mondo in cui realmente si dissolve il mondo antico, benché sia al massimo un mondo dell'immaginazione dove il mondo delle antiche rappresentazioni si dissolve in un mondo nel quale il cristiano può anche, nella fede, trasportare le montagne, sentirsi potente e spingersi fino alla « inefficacia dell'urto meccanico ». Dato che in « Stirner » gli uomini non sono più determinati dal mondo esterno, né spinti a produrre dall'urto meccanico del bisogno, e in generale l'urto meccanico, compreso quindi anche l'atto sessuale, ha perduto la sua efficacia, essi possono aver continuato ad esistere solo per miracolo. Indubbiamente per i begli spiriti e per i maestri di scuola tedeschi gassosi come « Stirner » è molto più facile, anziché esporre la trasformazione dei reali rapporti di proprietà e di produzione del mondo antico, appagarsi della fantasia cristiana sulla proprietà, la quale in realtà non è altro che la proprietà della fantasia cristiana. Lo stesso cristiano primitivo che nell'immaginazione di Jacques le

¹ *Volk des Eigentums.*

bonhomme era il proprietario del mondo antico, in realtà per lo piú era proprietà del mondo dei proprietari, era schiavo e poteva essere oggetto di traffico. Ma « Stirner », soddisfatto della sua costruzione, continua senza sosta a esultare. « La prima proprietà, la prima sovranità è conquistata! », p. 124. Allo stesso modo l'egoismo stirneriano continua a conquistarsi proprietà e sovranità e a riportare « vittorie complete ».

Questa proprietà del cristiano è motivata cosí: « Il mondo è sdivinizzato... è diventato prosaico, è mia proprietà, della quale dispongo come mi piace (cioè allo spirito) », p. 124. Ciò significa: Il mondo è sdivinizzato, quindi liberato dalle mie fantasie sulla mia proprietà, è diventato prosaico, si comporta in modo prosaico nei miei riguardi e dispone di me secondo che gli aggrada e niente affatto per far piacere a me. A parte il fatto che « Stirner » qui crede davvero che nell'antichità non esistesse un mondo prosaico e che il divino avesse dimora nel mondo, egli falsifica addirittura la concezione cristiana, la quale lamenta incessantemente la sua importanza nei confronti del mondo e rappresenta come un ideale, *nella* sua fantasia, la sua vittoria sul mondo, rinviandola al giorno del giudizio. Solo dopo essere stato accaparrato e sfruttato dai poteri secolari reali, e avere quindi cessato di essere estraneo al mondo, il cristianesimo poté immaginarsi di essere proprietario del mondo. San Max attribuisce al cristiano lo stesso rapporto falso, nei confronti del mondo antico, che attribuisce al giovane nei confronti del « mondo del fanciullo »; e all'egoista, nei confronti del mondo dei cristiani, lo stesso rapporto che attribuisce all'uomo nei confronti del mondo del giovane.

Anche al cristiano ora non resta altro da fare che liberarsi al piú presto dello spirito e riconoscere la vanità del mondo dello spirito cosí come ha fatto col mondo delle cose, per poter poi « disporre a suo talento » anche del mondo dello spirito, sí da diventare cristiano perfetto, egoista. L'atteggiamento del cristiano verso il mondo antico serve dunque da norma per l'atteggiamento dell'egoista verso il mondo nuovo. La preparazione a questa mancanza di spirito fu il contenuto di una vita « quasi bimillenaria », di una vita che nelle epoche principali naturalmente si svolge soltanto in Germania.

« Per via di molteplici modificazioni lo spirito santo diventò, col tempo, l'idea assoluta, la quale a sua volta si scisse in rifrazioni svariate, nelle diverse idee di amore per l'uomo, di virtù

civile, di ragionevolezza, ecc. », pp. 125, 126. Ancora una volta il sedentario tedesco capovolge la questione. Le idee di amore per l'uomo, ecc. — monete dal conio consumato, specialmente per l'intensa circolazione del diciottesimo secolo — furono condensate da Hegel nel sublimato dell'idea assoluta, ma così riconiate non riuscirono ad aver corso all'estero più di quanto ne abbia la carta moneta prussiana.

La conclusione logica, tante e tante volte ripetuta, della concezione stirneriana della storia, è la seguente: « I concetti devono decidere di ogni cosa, i concetti devono regolare la vita, i concetti devono dominare. Questo è il mondo religioso al quale Hegel dette un'espressione sistematica » (p. 126), e che il nostro bravo galantuomo scambia per il mondo reale a tal punto che alla seguente p. 127 può dire: « Oggi nel mondo non domina altro che lo spirito ». Stabilitosi in questo mondo dell'illusione, egli può ora, p. 128, costruire un « altare » e poi, « intorno a questo altare », edificare « le volte di una chiesa », una chiesa i cui « muri » hanno gambe progressiste e « si allargano sempre più ». « In breve tempo quella chiesa abbraccia tutta la terra »; lui, l'Unico, e Szeliga suo servo stanno fuori, « si aggirano attorno a questi muri e sono respinti sino al margine estremo »; « urlando per la fame tormentosa » san Max grida al suo servo: « Un passo ancora e il mondo della santità avrà vinto ». All'improvviso Szeliga « precipita nel più profondo dell'abisso », che lo sovrasta: miracolo letterario. Infatti, dato che la terra è sferica, l'abisso, una volta che la chiesa abbraccia tutta la terra, non può che sovrastare Szeliga. Così egli capovolge le leggi della gravità, procede col sedere in avanti verso il cielo e fa onore così alla scienza naturale « unica », cosa tanto più facile in quanto, stando a p. 126, « la natura della cosa e il concetto del rapporto » sono indifferenti per « Stirner », « non lo guidano nel trattare e nel concludere quel rapporto », e « il rapporto in cui » Szeliga è « entrato » con la gravitazione è « unico per l'unicità stessa » di Szeliga e non « dipende » affatto dalla natura della gravitazione né dal modo come « sarà classificato » da « altri », per esempio dai fisici. Inoltre « Stirner » alla fine non ammette che « si separi l'azione » di Szeliga « dal reale » Szeliga « e che la si valuti a seconda del valore umano ».

Dopo aver così procurato al suo fedele servo un decoroso rifugio *nel* cielo, san Max passa alla sua personale passione. A p. 95 egli ha scoperto che persino la « forza » ha il « colore della san-

tità »; « gli uomini hanno paura a toccarla: c'è in essa qualche cosa di sinistro, di improprio ». Per mettere fine a questa improprietà della forca, egli ne fa la sua propria forca, e può farlo solo impiccandovisi. Il leone di Giuda fa anche questo estremo sacrificio all'egoismo. Il cristiano santo si fa crocifiggere per redimere non la croce, ma gli uomini dalla loro empietà; il cristiano empio si appende da sé alla forca per riscattare la forca dalla santità o se stesso dalla improprietà della forca.

« La prima sovranità, la prima proprietà è conquistata! È stata riportata la prima vittoria completa! » Il santo guerriero ora ha sconfitto la storia, l'ha dissolta in idee, in pure idee le quali non sono altro che idee, e alla fine dei giorni ha di fronte soltanto un esercito di idee. Così si mette in marcia — lui, san Max, il quale ora ha preso sulle spalle la sua « forca » come l'asino la croce, con Szeliga, il suo servo, il quale, accolto in cielo a pedate, ricompare ora a capo chino accanto al suo padrone — per combattere questo esercito di idee o meglio la sacra aureola di queste idee. Questa volta è Sancio Panza, pieno di sentenze morali, di massime e di proverbi, che si assume la lotta contro la santità, e don Chisciotte figura come il suo pio e fedele servo. L'onesto Sancio combatte con lo stesso valore che dimostrò un tempo il *caballero Manchego* e non manca, come quello, di scambiare più volte un gregge di montoni mongoli per una schiera di fantasmi. La carnosa Maritornes si è trasformata « per via di molteplici modificazioni, col tempo, in rifrazioni svariate », in una casta cucitrice berlinese che è rovinata dall'anemia, e su questo fatto san Sancio intona un'elegia che ha fatto conoscere a tutti i referendari e ai tenenti della guardia la frase di Rabelais secondo cui « la prima arma del soldato » liberatore del mondo « è l'apertura dei pantaloni ».

Sancio Panza compie le sue eroiche gesta *riconoscendo* nella sua nullità e nella sua vanità tutto l'esercito di idee che gli sta di fronte. Tutta la sua grande azione si limita a un semplice riconoscere, che alla fine dei giorni lascia stare tutto come prima e soltanto muta la sua rappresentazione non già delle cose, ma delle frasi filosofiche sulle cose.

Dunque, ora che gli antichi sono esistiti come fanciullo, negro, caucasiano negroide, animale, cattolici, filosofia inglese, ignoranti, non-hegeliani, mondo delle cose, realisticamente, e i moderni come giovane, mongolo, caucasiano mongolico, l'uomo, protestanti, filosofia tedesca, colti, hegeliani, mondo delle idee, idealisticamente,

ora che si è attuato tutto ciò che era stabilito fin dall'eternità nel Consesso dei custodi, ora finalmente il tempo è compiuto. L'unità negativa di entrambi, che era già apparsa come uomo, caucasiano, caucasiano caucasico, cristiano perfetto, sotto forma di servitore, vista « per ispecchio, in enimma » (I Corinzi 13, 12), può ora, dopo la passione e la morte di Stirner sulla forca e l'ascensione al cielo di Szeliga nella sua gloria, ritornando alla denominazione piú semplice, giungere nelle nubi del cielo in grande forza e magnificenza. « Così ora il motto è »: quel che prima « si » era (cfr. la « Struttura dell'Antico Patto »), diventa ora « Io »: l'unità negativa di realismo e idealismo, del mondo delle cose e del mondo dello spirito. Questa unità di realismo e idealismo è chiamata in Schelling « *Indifferenz* » ossia, interpretato in berlinese, *Gleichgültigkeit*¹; in Hegel essa diventa unità negativa in cui i due momenti sono superati; san Max, che da buon speculatore tedesco è sempre ossessionato dall'« unità dei contrari », non si contenta di ciò, vuol vedere davanti a sé questa unità in un « individuo concreto », in un « uomo d'un sol pezzo », e in questo Feuerbach gli ha dato una mano negli *Anekdotia* e nella *Philosophie der Zukunft*. Questo « Io » stirneriano che viene fuori alla fine del mondo sinora esistito non è quindi un « individuo concreto », ma una categoria costruita col metodo hegeliano sostenuto dalle apposizioni, della quale seguiremo, nel Nuovo Testamento, i successivi « salti di pulce ». Qui basta osservare ancora che questo Io in ultima istanza prende corpo in quanto si fa, sul mondo del cristiano, le stesse illusioni che il cristiano si faceva sul mondo delle cose. Come il cristiano si appropria il mondo delle cose « ficcandosi in testa » sul conto di esso della roba fantastica, così l'« Io » si appropria il mondo cristiano, il mondo delle idee, mediante una serie di illusioni fantastiche sul suo conto. Ciò che il cristiano si immagina intorno ai suoi rapporti col mondo, « Stirner » lo crede, lo trova eccellente e lo imita tranquillamente.

« Noi adunque concludiamo che l'uomo è giustificato per fede *senza le opere* », Romani 3, 28.

Hegel, per il quale il mondo moderno si era ugualmente risolto nel mondo di idee astratte, determina il compito del filosofo moderno, contrariamente al filosofo antico, dicendo che invece di liberarsi, come gli antichi, dalla « coscienza naturale » e di « puri-

¹ *Gleichgültigkeit* (indifferenza), in dialetto berlinese.

ficare l'individuo in maniera sensibile immediata e farne la sostanza pensata e pensante » (spirito), i moderni devono « sopprimere le idee ferme, determinate, fisse ». Questo, egli aggiunge, è opera « della dialettica »; *Fenomenologia*, pp. 26, 27. « Stirner » si distingue da Hegel in quanto fa la stessa cosa senza dialettica.

6. I Liberi

Che cosa abbiano da fare qui i « liberi », lo spiega la « Struttura dell'Antico Patto ». Non possiamo farci niente se l'Io, al quale ci eravamo già tanto avvicinati, si ritira di nuovo in una lontananza indistinta. E in generale non è colpa nostra se fin da p. 20 « del libro » non si è passati direttamente all'Io.

A. Il liberalismo politico

La chiave per capire la critica di san Max e dei suoi predecessori è la storia della borghesia tedesca. Metteremo in evidenza, a partire dalla Rivoluzione francese, alcuni momenti di questa storia.

La situazione della Germania alla fine del secolo passato si rispecchia completamente nella *Critica della ragion pratica* di Kant. Mentre la borghesia francese si innalzava al dominio, con la più grandiosa rivoluzione che la storia conosca, e conquistava il continente europeo, mentre la borghesia inglese, già emancipata politicamente, rivoluzionava l'industria e si assoggettava l'India politicamente e tutto il resto del mondo commercialmente, gli impotenti borghesi tedeschi riuscirono ad arrivare soltanto alla « buona volontà ». Kant si appagò della pura e semplice « buona volontà », anche quando essa rimane senza alcun risultato, e pose la *attuazione* di questa buona volontà, l'armonia fra essa e i bisogni e gli impulsi degli individui, nell'*aldilà*. Questa buona volontà di Kant corrisponde completamente all'impotenza, alla depressione e alla miseria dei borghesi tedeschi, i cui meschini interessi non furono mai capaci di svilupparsi in interessi comuni, nazionali, di una classe, e quindi furono continuamente sfruttati dai borghesi di tutte le altre nazioni. A questi meschini interessi locali corrispondeva da una parte la reale ristrettezza locale e provinciale del borghese te-

desco, dall'altra parte la sua iattanza cosmopolitica. Dalla Riforma in poi lo sviluppo tedesco aveva assunto, in genere, un carattere in tutto piccolo-borghese. L'antica nobiltà feudale era stata distrutta in massima parte nelle guerre dei contadini; ciò che ne era rimasto erano o principi « immediati » in formato ridotto, che a poco a poco si procurarono una certa indipendenza e imitavano la monarchia assoluta su scala limitatissima e in maniera provinciale, o i piccoli proprietari fondiari che dilapidavano quel poco di patrimonio che avevano nelle piccole corti e poi vivevano di piccoli impieghi nei piccoli eserciti e negli uffici di governo, oppure nobilucci agrari che conducevano una vita che avrebbe fatto vergognare il più modesto *squire* inglese o *gentilhomme de province* francese. L'agricoltura era praticata in un modo che non era né parcellamento né coltura in grande e che, nonostante il persistere della servitù della gleba e delle *corvées*, non spingeva mai i contadini all'emancipazione, sia perché il tipo di conduzione stesso non faceva sorgere alcuna classe attivamente rivoluzionaria, sia anche perché non le stava a fianco una borghesia rivoluzionaria corrispondente a una simile classe contadina. Per quanto riguarda i borghesi, ci dobbiamo limitare qui a mettere in rilievo un paio di elementi caratteristici. È caratteristico che la manifattura tessile, cioè l'industria fondata sul filatoio e sul telaio a mano, in Germania arrivò ad avere qualche importanza proprio nel momento in cui questi scomodi strumenti in Inghilterra venivano soppiantati dalle macchine. Estremamente caratteristica è la posizione della borghesia tedesca di fronte all'Olanda. L'Olanda, l'unica parte della Lega anseatica che arrivò ad avere importanza commerciale, si staccò, tagliò la Germania, ad eccezione di due porti (Amburgo e Brema), fuori del mercato mondiale, e da allora dominò tutto il mercato tedesco. I borghesi tedeschi erano troppo impotenti per opporre degli argini allo sfruttamento da parte degli olandesi. La borghesia della piccola Olanda, con i suoi sviluppati interessi di classe, era più potente dei borghesi di Germania, molto più numerosi, con la loro mancanza di interesse e i loro interessi spezzettati e meschini. Al frazionamento degli interessi corrispondeva il frazionamento dell'organizzazione politica, i piccoli principati e le città libere. Dove poteva venire la concentrazione *politica* in un paese al quale mancavano tutte le condizioni *economiche* per arrivarvi? L'impotenza di ogni particolare sfera di vita (non si può parlare né di ordini né di classi, ma tutt'al più di ordini passati e di classi non nate) non

permetteva ad alcuna di esse di conquistare il dominio esclusivo. Conseguenza necessaria di ciò fu che durante l'epoca della monarchia assoluta, la quale si presentò qui nella sua forma piú rattrappita, semipatriarcale, la sfera particolare alla quale, per la divisione del lavoro, toccò l'amministrazione dei pubblici interessi, ricevette un'indipendenza anormale che fu ancora accresciuta nella burocrazia moderna. Così lo Stato si costituí in potenza apparentemente indipendente e in Germania ha conservato fino ad oggi questa posizione che in altri paesi è soltanto transitoria, uno stadio di transizione. Questa posizione spiega tanto l'onesta coscienza da funzionari che non si trova altrove, quanto tutte le illusioni correnti in Germania sullo Stato, quanto l'apparente indipendenza che quivi i teorici hanno nei confronti dei borghesi, l'apparente contraddizione fra la forma in cui questi teorici esprimono gli interessi dei borghesi e questi stessi interessi.

La forma caratteristica che assume in Germania il liberalismo francese, fondato su reali interessi di classe, la ritroviamo ancora in Kant. Tanto Kant quanto i borghesi tedeschi, dei quali egli era l'encomiastico portavoce, non si accorsero che alla base di quei pensieri teorici dei borghesi erano interessi materiali e una *volontà* condizionata e determinata dai rapporti materiali di produzione; egli quindi separò quella espressione teorica dagli interessi che essa esprime, fece delle determinazioni della volontà, materialmente motivate, del borghese francese, autodeterminazioni *pure* della « *libera volontà* », della volontà in sé e per sé, della volontà umana, e le trasformò così in determinazioni ideologiche puramente concettuali e in postulati morali. I piccoli borghesi tedeschi si ritrasero quindi inorriditi dinanzi alla prassi di quell'energico liberalismo borghese appena essa si manifestò tanto nel Terrore quanto nello spudorato guadagno borghese.

Sotto il dominio di Napoleone i borghesi tedeschi portarono ancora innanzi il loro piccolo traffico e le loro grandi illusioni. Sullo spirito del piccolo traffico che allora dominava in Germania san Sancio può vedere tra gli altri Jean Paul, tanto per citargli soltanto fonti letterarie accessibili. I borghesi tedeschi, che inveivano contro Napoleone perché li costringeva a bere cicoria e turbava la pubblica quiete con gli acquartieramenti e la coscrizione, spreca-rono tutto il loro odio morale contro di lui e tutta la loro ammirazione per l'Inghilterra, mentre Napoleone rendeva loro i maggiori servizi spazzando le stalle di Augia tedesche e stabilendo comuni-

cazioni piú civili e gli inglesi si limitavano ad aspettare l'occasione per sfruttarli *à tort et à travers*. Con lo stesso spirito piccolo-borghese i príncipi tedeschi si immaginavano di combattere per il principio di legittimità e contro la rivoluzione, mentre non erano altro che i lanzichenecchi stipendiati della borghesia inglese. Fra queste vaghe illusioni era perfettamente logico che i ceti privilegiati nell'illusione, gli ideologi, i maestri di scuola, gli studenti, i soci del *Tugendbund*¹, assumessero un'aria di grande importanza e dessero un'espressione analoga e ridondante alle vaghe fantasticherie e alla mancanza di interessi.

Con la rivoluzione di luglio — saltiamo l'intervallo dato che ci limitiamo a indicare pochi punti principali — le forme politiche corrispondenti a una borghesia progredita furono fatte arrivare dall'esterno ai tedeschi. Poiché le condizioni economiche tedesche erano ancora lungi dall'aver raggiunto il grado di sviluppo al quale queste forme politiche corrispondevano, i borghesi accettarono queste forme solo come idee astratte, come príncipi validi in sé e per sé, come pii desideri e frasi, come autodeterminazioni kantiane della volontà e degli uomini quali dovrebbero essere. Pertanto essi si comportarono nei loro riguardi piú moralmente e piú disinteressatamente di altre nazioni, ossia mostrarono una particolarissima ottusità e tutti i loro sforzi rimasero senza effetto.

Infine la concorrenza sempre piú violenta dell'estero e il commercio mondiale, al quale la Germania sempre meno poteva sottrarsi, strinsero in una certa comunanza gli interessi locali e frazionati dei tedeschi. I borghesi tedeschi cominciarono, in ispecie dal 1840 in poi, a pensare di garantire questi interessi comuni; diventarono nazionali e liberali e reclamarono dazi protettivi e costituzioni. Al presente dunque essi sono piú o meno al punto in cui i borghesi francesi erano nel 1789.

Se si giudica, come fanno gli ideologi berlinesi, il liberalismo e lo Stato restando sempre all'interno delle impressioni locali tedesche, o se persino ci si limita a criticare le illusioni tedesco-borghesi sul liberalismo, invece di comprenderle in connessione con gli interessi generali dai quali esso è nato e con i quali soltanto esso esiste, si arriva naturalmente ai risultati piú assurdi del mondo. Questo liberalismo tedesco, quale ancora si è espresso fino ai tempi piú recenti, già nella forma popolare è, come abbiamo visto, fan-

¹ Lega patriottica fondata in Prussia nel 1808.

tasticheria, ideologia sul liberalismo *reale*. È ben facile allora trasformare tutto il suo contenuto in filosofia, in pure determinazioni concettuali, in « conoscenza razionale »! E se uno è tanto disgraziato da conoscere lo stesso liberalismo garantito soltanto nella forma sublimata che gli hanno dato Hegel e i maestri di scuola che da lui dipendono, si arriva allora a conclusioni che rientrano esclusivamente nel dominio della santità. Sancio ce ne darà un triste esempio.

« In questi ultimi tempi si è tanto parlato », nel mondo attivo, del dominio dei borghesi, « che non è da meravigliarsi se la notizia », se non altro per la traduzione di L. Blanc fatta dal berlinese Buhl ¹, ecc., « è giunta anche a Berlino » e ha attirato su di sé l'attenzione di bravi maestri di scuola (*Wigand*, p. 190). Tuttavia non si può dire che « Stirner », nel suo metodo di appropriarsi le rappresentazioni correnti, si sia « abituato a una piega particolarmente profittevole e remunerativa » (*Wigand*, *ivi*), come già è apparso dal suo modo di sfruttare Hegel e come si vedrà anche in seguito.

Non è sfuggito al nostro pedagogo che in questi ultimi tempi i liberali sono stati identificati con i borghesi. Poiché identifica i borghesi con i buoni cittadini, con i piccoli borghesi tedeschi, san Max interpreta ciò che gli è stato trasmesso non come è realmente e come è stato espresso da tutti gli autori competenti, vale a dire nel senso che le formule liberali sono l'espressione idealistica degli interessi reali della borghesia, ma, al contrario, nel senso che l'ultimo scopo del borghese sarebbe di diventare un perfetto liberale, un cittadino dello Stato. Secondo lui il *bourgeois* non è la verità del *citoyen*, ma il *citoyen* è la verità del *bourgeois*. Questa concezione, tanto santa quanto tedesca, arriva a tal punto che a p. 130 « la condizione borghese » (si deve intendere il dominio della borghesia) ci viene trasformata in un'« *idea*, niente altro che un'idea » e « lo Stato » figura come « il vero uomo », il quale conferisce ai singoli borghesi, nei « diritti dell'uomo », i diritti « *dell'* » uomo, la vera consacrazione: tutto ciò dopo che le illusioni sullo Stato e sui diritti dell'uomo erano già state sufficientemente messe a nudo nei *Deutsch-Französische Jahrbücher* ², cosa di cui san Max final-

¹ LUDWIG BUHL, *Geschichte der zehn Jahre 1830-1840 von Louis Blanc*. Aus dem Französischen übersetzt, 5 voll., Berlin 1844.

² Nei *Deutsch-Französische Jahrbücher* ciò fu fatto, come voleva il contesto, solo in riferimento ai diritti dell'uomo nella Rivoluzione francese. D'altronde si

mente si accorge, *anno* 1845, nel « commentario apologetico ». Così ora egli può, separando il borghese come liberale dal borghese empirico, trasformare il borghese nel liberale santo, così come trasforma lo Stato nella « santità » e il rapporto del borghese con lo Stato moderno in un rapporto santo, in *culto* (p. 131), e con ciò propriamente egli ha già concluso la sua critica al liberalismo politico: lo ha trasformato nella « santità ».

Diamo qui qualche esempio di come san Max abbellisca questa sua proprietà con arabeschi storici. A tal fine egli utilizza la Rivoluzione francese, per la quale il suo sensale storico, san Bruno, gli ha procurato un piccolo contratto per la fornitura di pochi dati.

Grazie ad alcune parole di Bailly, procurate anch'esse dai *Memorabili*¹ di san Bruno, « coloro che sino allora erano stati sudditi acquistarono », con la convocazione degli Stati generali, « la coscienza di essere proprietari », p. 132. Al contrario, *mon brave*: coloro che sino allora erano stati proprietari affermarono così la loro coscienza di non essere più sudditi, coscienza acquistata da lungo tempo, per esempio nei fisiocrati, e, in polemica contro i borghesi, in Linguet, *Théorie des lois civiles*, 1767, Mercier, Mably, e in genere negli scritti contro i fisiocrati. Questo significato fu anche riconosciuto subito all'inizio della Rivoluzione, per esempio da Brissot, Fauchet, Marat, nel *Cercle social*² e da tutti gli avversari democratici di Lafayette. Se san Max avesse inteso la cosa così come è andata, indipendentemente dal suo sensale storico, non si meraviglierebbe che « le parole di Bailly suonino [come se ciascuno fosse proprietario...] ».³

[... « Stirner » crede che « per i buoni] borghesi può essere indifferente chi protegga loro e i loro principi, se un re assoluto o costituzionale, una repubblica, ecc. » Per i « buoni borghesi » che bevono la loro pacifica birra chiara in un'osteria di Berlino ciò è

può dimostrare che tutta questa concezione della concorrenza come « i diritti dell'uomo » esisteva già un secolo prima presso i rappresentanti della borghesia. (John Hampden, Petty, Boisguillebert, Child., ecc.). Sui rapporti dei liberali teorici con i borghesi cfr. [sopra] a proposito del rapporto degli ideologi di una classe con questa stessa classe. (*Nota di Marx ed Engels*).

Lo scritto dei *Deutsch-Französische Jahrbücher* è « Sulla questione ebraica » di Marx (trad. it. in: K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, pp. 75-109).

¹ BRUNO BAUER E EDGAR BAUER, *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution*, Charlottenburg 1843.

² Associazione antigiacobina.

³ Nel manoscritto la frase resta sospesa. Le righe seguenti sono rose dai topi.

senza dubbio « *gleichjiltig* »; ma non è affatto indifferente per i borghesi storici. Il « buon borghese » « Stirner » si immagina anche qui, come in tutto il capitolo, che i borghesi francesi, americani e inglesi siano dei buoni filistei berlinesi bevitori di birra chiara. La frase citata, tradotta dalla forma dell'illusione politica in buon tedesco, significa: per i borghesi « può essere indifferente » dominare illimitatamente o condividere con altre classi il potere politico ed economico. San Max crede che un re assoluto o chi per lui *possa* proteggere i borghesi così bene come essi si proteggono da sé. E poi i « loro principi », che consistono nel subordinare il potere statale al *chacun pour soi, chacun chez soi*, nello sfruttarlo a questo scopo: dovrebbe poterli attuare un « re assoluto »! San Max dovrebbe indicarci il paese in cui, in presenza di rapporti commerciali e industriali progrediti e di una grande concorrenza, i borghesi si fanno proteggere da un re assoluto. Dopo questa trasformazione del borghese storico nel filisteo tedesco senza storia, « Stirner » può anche fare a meno di conoscere altri borghesi oltre ai « cittadini agiati e funzionari fedeli » (!! — due fantasmi che possono mostrarsi solo sul « santo » suolo tedesco — e definire in succinto l'intera classe con l'espressione « servitori obbedienti », p. 139. Dovrebbe vedere questi servitori obbedienti alla Borsa di Londra, di Manchester, di New York e di Parigi. Una volta che si è messo in moto, ora San Max può anche andare *the whole hog*¹ e credere a uno sciocco teorico dei *Ventun fogli*², secondo cui « il liberalismo è la conoscenza razionale applicata alle nostre condizioni esistenti », e dichiarare che « i liberali sono zelatori della ragione ». Da queste [...] frasi si vede quanto poco i tedeschi si siano riavuti dalle loro prime illusioni sul liberalismo. « Abramo contro a speranza in isperanza credette, ... laonde ancora ciò gli fu imputato a giustizia », (Rom. 4, 18 e 22).

« Lo Stato paga bene, affinché i suoi buoni cittadini possano pagar male senza pericolo; esso si assicura dei servitori, con i quali forma per i buoni cittadini, pagando bene, una forza di sicurezza, una polizia; e i buoni cittadini gli versano volentieri imposte alte per pagare tanto meno i loro operai », p. 152. Si deve intendere così: i borghesi pagano bene il loro Stato e fanno pagare per questo la nazione, in modo da poter pagare male senza pericolo; essi

¹ Fino in fondo.

² [JACHMANN], « Preussen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauers », in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, cit., p. 1-32.

si assicurano nei servitori dello Stato, pagando bene, una forza di sicurezza, una polizia; essi versano volentieri e fanno versare alla nazione imposte alte per potere poi imporre quello che pagano come tributo (ritenuta sul salario) ai loro operai. « Stirner » fa qui la nuova scoperta economica che il salario è un tributo, un'imposta, che il borghese paga al proletario, mentre gli altri economisti, quelli profani, considerano le imposte come un tributo che il proletario paga al borghese.

Dalla santa borghesia il nostro santo padre della Chiesa passa ora al proletario « unico » stirneriano, p. 148. Esso è composto di « cavalieri d'industria, donne di malaffare, ladri, masnadieri e assassini, giocatori, gente senza mezzi di fortuna e senza impiego, gente frivola » (*ivi*). Essi sono « il pericoloso proletariato » e si riducono per un momento a « schiamazzatori isolati », poi, infine a « vagabondi », la cui espressione più perfetta sono i « vagabondi *spirituali* », i quali non si « tengono nei limiti di un modo di pensare moderato ». « È questo il largo significato del cosiddetto proletariato o » (*per appos.*) « del pauperismo! », p. 159.

A p. 151 il proletariato è, « invece, dissanguato dallo Stato ». L'intero proletariato è dunque composto di borghesi rovinati e di proletari rovinati, di una collezione di *straccioni* che sono esistiti in ogni epoca e la cui esistenza *in massa* dopo il tramonto del Medioevo precedette il sorgere in massa del proletariato profano, come san Max può convincersi dalla legislazione e dalla letteratura inglese e francese. Il nostro santo ha del proletariato la stessa idea che ne hanno i « buoni cittadini agiati » e i « funzionari fedeli » in particolare. Egli anche identifica, logicamente, proletariato e pauperismo, mentre il pauperismo è soltanto la condizione del proletariato rovinato, l'ultimo stadio a cui si abbassa il proletario che non ha più capacità di resistere alla pressione della borghesia, e soltanto il proletario privato di ogni energia è un povero. Cfr. Sismondi, Wade, ecc. « Stirner » e consorti, per esempio, agli occhi dei proletari potrebbero caso mai passare per poveri, non per proletari.

Tali sono le concezioni « proprie » di san Max intorno alla borghesia e al proletariato. Ma siccome con queste fantasie sul liberalismo, sui buoni cittadini e sui vagabondi naturalmente non approda a nulla, si vede costretto, per stabilire il trapasso al comunismo, a chiamare in causa i borghesi e proletari reali e profani, per quel che li conosce per sentito dire. Ciò accade a pp. 151 e 152.

dove il *Lumpenproletariat* si trasforma negli « operai », nei proletari profani, e i borghesi passano « talvolta » « col tempo » attraverso una serie di « mutazioni di vario genere » e di « svariate rifrazioni ». In una riga egli dice: « *I possidenti dominano* » (borghesi profani); sei righe più sotto: « Il borghese è quello che è per grazia dello Stato » (borghesi santi); altre sei righe più sotto: « Lo Stato è lo *status* della borghesia » (borghesi profani); poi viene spiegato che lo Stato dà ai possidenti « il loro possesso come feudo » e che « denaro e beni » dei « capitalisti » sono un « bene pubblico » assegnato dallo Stato in « feudo »: e questi sono i borghesi santi. Alla fine questo Stato onnipotente si trasforma di nuovo nello « Stato dei possidenti », quindi dei borghesi profani, col che si accorda un passo successivo: « Con la Rivoluzione la *borghesia* diventò *onnipotente* », p. 156. San Max stesso non sarebbe mai riuscito a realizzare queste contraddizioni « strazianti » e « orribili », o almeno non avrebbe mai osato promulgarle, se non gli fosse venuta in aiuto la parola tedesca « *Bürger* », che interpreta a piacere come « *citoyen* » o come « *bourgeois* » o come « buon cittadino » tedesco.

Prima di andare oltre, dobbiamo ancora prendere atto di due grandi scoperte politico-economiche che il nostro galantuomo « mette in luce » « nella pace dell'animo » e che hanno in comune col « godimento giovanile » di p. 17 il fatto che anch'esse sono « pensieri puri ».

A p. 150 tutto il male delle condizioni sociali esistenti si riduce a questo, che « borghesi e operai credono alla "verità" del denaro ». Jacques le bonhomme si immagina qui che dipenda dai « borghesi » e dagli « operai », i quali sono dispersi in tutti gli Stati civili del mondo, di poter mettere agli atti, di punto in bianco, la loro « incredulità » nella « verità del denaro », e arriva a credere che, qualora questa assurdità fosse possibile, ciò servirebbe a qualche cosa. Egli crede che qualsiasi letterato berlinese possa abolire la « verità del denaro » così come abolisce, per il suo cervello, la « verità » di Dio o della filosofia hegeliana. Che il denaro sia un prodotto necessario di determinati rapporti di produzione e di scambio e che resti una « verità » fin tanto che esistono questi rapporti, è una cosa che naturalmente non tocca un santo come san Max, il quale guarda al cielo e volge al mondo profano il suo profano didietro.

La seconda scoperta è fatta a p. 152 e consiste in questo, che

« l'operaio non può trarre un frutto dal suo lavoro » perché egli « cade nelle mani » di coloro che hanno ricevuto « in feudo un qualche bene pubblico ». Questa è un'ulteriore spiegazione della frase di p. 151, secondo cui l'operaio è dissanguato dallo Stato. A questo punto ciascuno fa subito « la semplice riflessione » — che non la faccia « Stirner » è cosa « da non meravigliarsi » — del come avvenga che lo Stato non abbia dato qualche « bene pubblico » « in feudo » anche agli « operai ». Se san Max si fosse posto questa domanda probabilmente si sarebbe risparmiato la sua costruzione della borghesia « santa », perché allora avrebbe dovuto vedere in quale rapporto stanno i possidenti con lo Stato moderno.

Attraverso l'antagonismo fra borghesia e proletariato — questo lo sa anche « Stirner » — si arriva al comunismo. Ma *come* ci si arrivi lo sa *soltanto* « Stirner ».

« Gli operai hanno nelle loro mani la potenza piú formidabile... essi dovrebbero *soltanto* sospendere il lavoro, *considerare* cosa propria il prodotto del lavoro e goderne. Questo è il significato delle agitazioni operaie che *qua e là* appaiono », p. 153. Le agitazioni dei lavoratori, che provocarono una legge già sotto l'imperatore bizantino Zenone (Zenone, *De novis operibus constitutio*), che « apparvero » nel XVI secolo nella *Jacquerie* e nella sollevazione di Wat Tyler, nel 1518 nell'*evil may day* e nel 1549 nella grande sollevazione del conciatore Kett, che poi provocarono l'*Act 2 e 3* di Edoardo VI, il 15 e una serie di analoghi atti del parlamento, che si ebbero poco dopo a Parigi nel 1640 e nel 1659 (otto sollevazioni in un anno) e che in Francia e Inghilterra, stando alla legislazione del tempo, devono essere state frequenti fino dal XIV secolo, la lotta incessante che in Inghilterra dal 1770 e in Francia dalla Rivoluzione è condotta dagli operai, con la violenza e con l'astuzia, contro la borghesia: tutto ciò per san Max esiste solo « qua e là », in Slesia, in Posnania, nel Magdeburgo e a Berlino « come riferiscono i giornali tedeschi ». Il prodotto del lavoro, secondo quel che si immagina Jacques le bonhomme, continuerebbe ad esistere e a riprodursi come oggetto del « considerare » e del « godere » anche se i produttori « sospendessero il lavoro ». Come piú sopra a proposito del denaro, anche qui il nostro bravo cittadino trasforma « gli operai », i quali sono dispersi in tutto il mondo civile, in una società chiusa che deve soltanto prendere una risoluzione per liberarsi da tutte le difficoltà. San Max non sa, naturalmente, che solo dal 1830 in poi in Inghilterra si è tentato al-

meno cinquanta volte e che in questo momento si tenta ancora di raggruppare tutti gli operai della sola Inghilterra in un'associazione unica, e che tutti questi piani non sono riusciti a causa di ragioni estremamente empiriche. Non sa che anche una minoranza di operai che si associa per una sospensione del lavoro si trova ben presto costretta ad agire in senso rivoluzionario: è un fatto che egli avrebbe dovuto imparare dall'insurrezione inglese del 1842 e, ancora prima, dall'insurrezione gallese del 1839, anno in cui l'agitazione rivoluzionaria fra gli operai ebbe per la prima volta un'espressione ampia nel « santo mese », che fu proclamato con l'armamento generale del popolo. Qui si vede ancora una volta come san Max cerchi di spacciare il suo consenso come « il senso » dei fatti storici, — ma potrà darlo ad intendere tutt'al più al *suo* « si », — fatti storici « ai quali egli sostituisce il suo senso, e che quindi dovevano finire in un nonsenso » (*Wigand*, p. 194). D'altronde a nessun proletario viene in mente di consultare san Max sul « senso » dei movimenti proletari o su quel che ora si deve intraprendere contro la borghesia.

Dopo questa grande campagna il nostro san Sancio si ritira dalla sua Maritornes con questo squillo di tromba:

« Lo Stato è fondato sulla *schiavitù del lavoro*. Quando il lavoro sarà libero, lo Stato sarà perduto », p. 153.

Lo Stato moderno, il dominio della borghesia, è fondato sulla *libertà del lavoro*. San Max ha ricavato — come fa spesso, e in maniera caricaturale — dai *Deutsch-Französische Jahrbücher* che con la libertà della religione, dello Stato, del pensiero, ecc. e dunque « talvolta » « altresí » « magari » del *lavoro*, non divento libero io, ma soltanto uno dei miei tiranni. La libertà del lavoro è la libera concorrenza fra gli operai. San Max è disgraziatissimo, come in *tutti gli altri* campi, anche nell'economia politica. Il lavoro è libero in tutti i paesi civili; non si tratta di liberare il lavoro, ma di abolirlo.

B. Il comunismo

San Max chiama il comunismo « liberalismo sociale », perché sa bene quale cattivo credito goda la parola liberalismo presso i radicali del 1842 e presso gli avanzatissimi spiriti liberi berlinesi. Questa trasformazione gli fornisce anche l'occasione e il *courage*

di mettere in bocca ai « liberali sociali » ogni sorta di cose che prima di « Stirner » non erano mai state dette e la cui confutazione deve servire in pari tempo a confutare il *comunismo*.

Il superamento del comunismo avviene mediante una serie di costruzioni in parte logiche, in parte storiche.

Prima costruzione logica. Dato che « noi ci vediamo fatti servi di egoisti », « noi dobbiamo » non « diventare anche noi egoisti... ma piuttosto rendere impossibili gli egoisti. Noi vogliamo trasformarli tutti in straccioni, vogliamo che tutti non abbiano nulla affinché «tutti» abbiano. Così i sociali. Chi è questa persona che chiamate «tutti»? È la «società» », p. 153.

Con un paio di virgolette qui Sancio trasforma « tutti » in una persona, la società come persona, come soggetto = la società santa, la santità. Ora il nostro santo sa come regolarsi e può scatenare un torrente del suo ardore contro « la santità », e il comunismo naturalmente ne esce annientato.

Che qui san Max, ancora una volta, metta in bocca ai « sociali » il *suo* nonsenso come se fosse il *loro* senso, è cosa « da non meravigliarsi ». Egli comincia con l'identificare l'« avere » come proprietario privato con l'« avere » in generale. Invece di considerare i rapporti determinati della proprietà privata con la produzione, invece di considerare l'« avere » come proprietario fondiario, come *rentier*, come *commerçant*, come industriale, come operaio — dove l'« avere » appare come un avere determinatissimo, come comando sul lavoro altrui — egli trasforma questi rapporti negli « averi ». ¹

· · · · · lasciava fare il liberalismo politico che della
 « nazione » faceva il proprietario supremo. Il comunismo dunque
 non deve più « abolire » nessuna « proprietà personale », ma tutt'al
 più pareggiare la distribuzione dei « feudi », introdurre l'« *égalité* ».
 Sulla società come « proprietario supremo » e sugli « straccioni »
 veda san Max, tra l'altro, *L'Egalitaire* del 1840: « La proprietà
 sociale è una contraddizione, ma la ricchezza sociale è una conse-
 guenza del comunismo. Fourier dice cento volte, contrariamente
 ai moderati moralisti borghesi, che non nel fatto che alcuni hanno
 troppo risiede un male sociale, ma nel fatto che tutti hanno troppo
 poco », e perciò segnala anche (*La fausse industrie*, Paris 1835, p.

¹ Nel manoscritto mancano quattro pagine, contenenti la fine della *Prima costruzione logica* e l'inizio della seconda.

410) la « povertà dei ricchi ». Già nel 1839, e quindi prima delle *Garanzie*¹ di Weitling, si diceva parimenti nella rivista comunista tedesca *Die Stimme des Volks* (fasc. II, p. 14), che usciva a Parigi: « La proprietà privata, il tanto lodato, industrioso, bonario, innocente profitto privato, danneggia evidentemente la ricchezza della vita ». Qui san Sancio scambia per il comunismo la concezione di alcuni liberali che passano al comunismo e il modo di esprimersi di alcuni comunisti che per motivi molto pratici parlano in linguaggio politico.

Dopo aver trasferito la proprietà alla « società », tutti i partecipanti a questa società diventano per lui tanti spiantati e straccioni, nonostante che nella *sua* rappresentazione dell'ordinamento comunista essi stessi « abbiano » la « proprietà suprema ». La proposta benevola che egli fa ai comunisti, di « innalzare la parola "straccione" ad appellativo onorifico, come ha fatto la Rivoluzione per la parola cittadino », è un esempio lampante di come egli confonda il comunismo con una cosa che è esistita da parecchio tempo. La Rivoluzione ha anche « innalzato ad appellativo onorifico » la parola *sansculotte*, in opposizione a *honnêtes gens* che egli traduce assai malamente con *gute Bürger*. Questo fa san Sancio affinché si adempia la parola che è scritta nel profeta Merlino, sulle tremila e trecento frustate sulle natiche che dovrà darsi da sé l'uomo che un giorno verrà:

Es menester, que Sancho tu escudero
 Se dé tres mil azotes, y tre cientos
 En *ambas sus valientes posaderas*
 Al aire descubiertas, y de modo
 Que le escuezan, le amarguen y le enfaden²

(*Don Quijote*, tomo II, cap. 35).

San Sancio constata che « l'elevazione della società a proprietaria suprema » è « il secondo *furto* ai danni di ciò che è personale nell'interesse dell'umanità », mentre il comunismo è soltanto il furto perfetto ai danni del « furto di ciò che è personale ». « Poiché giudica il furto abominevole senza discussione », san Sancio « per esempio crede di avere, già con la frase » suddetta, « stigma-

¹ W. WEITLING, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, 1842.

² Ei bisogna che Sancio tuo scudiero Si dia frustate tremila e trecento Su tutte e due le belle sode chiappe, Ben messe allo scoperto, e tali sieno Che gli frizzin, lo ammacchino e gli sgallino. (Traduz. di A. Giannini).

tizzato » il comunismo (« Il Libro », p. 102). Se « Stirner » « aveva già fiutato il furto » nel comunismo, « come poteva non aver concepito contro di esso un “profondo ribrezzo” e una “giusta indignazione” »! (Wigand, p. 156). Con ciò « Stirner » è invitato a citarci il borghese che abbia scritto sul comunismo (o sul carisma) e che non abbia fatto mostra, con tanta enfasi, della stessa stupidità. Senza dubbio il comunismo compirà un « furto » ai danni di ciò che dal borghese è considerato « personale ».

Primo corollario, p. 349: « Il liberalismo si presentò subito col dichiarare che fa parte dell'essenza dell'uomo l'essere non *proprietà*, ma *proprietari*. Siccome qui si trattava dell'uomo e non già del singolo, restò così in facoltà dei singoli il quanto che appunto costituiva il loro speciale interesse. Perciò l'egoismo dei singoli mantenne in questo quanto la massima libertà d'azione ed esercitò un'instancabile concorrenza ». Ciò significa che il liberalismo, ossia i proprietari privati liberali, dettero, all'inizio della Rivoluzione francese, un'apparenza liberale alla proprietà privata, dichiarandola diritto dell'uomo. Essi vi furono costretti se non altro dalla loro posizione di partito rivoluzionario, e furono anche costretti non solo a dare alla massa del popolo francese il diritto della proprietà, ma anche a lasciarle *prendere* proprietà *reale*, e poterono fare tutto ciò perché così il loro « quanto », di cui soprattutto si preoccupavano, restava intatto ed era anzi garantito. Qui troviamo altresì stabilito che san Max fa scaturire la concorrenza dal liberalismo: è una frustata che egli dà alla storia per vendicarsi delle frustate che poc'anzi ha dovuto darsi da sé. La « dichiarazione più precisa » del manifesto con cui, secondo lui, il liberalismo « si presenta *subito* », si trova in Hegel che nell'anno 1820 affermava: « In rapporto alle cose esteriori, il razionale è » (ossia si addice a me come ragione, come uomo) « che io posseda della proprietà... che cosa e *quanto* io posseggo è quindi un accidente giuridico ». (*Filos. del diritto*, § 49). Il fatto caratteristico in Hegel è che della frase del borghese egli fa il concetto reale, l'essenza della proprietà, e « Stirner » lo imita fedelmente. Sul citato ragionamento san Max fonda ora l'ulteriore affermazione che il comunismo « pose la questione del quanto del *possesso*, e rispose che l'uomo deve avere quel tanto di cui ha bisogno. Potrà il mio egoismo accontentarsene?... Al contrario, io devo avere quel tanto che sono capace di appropriarmi », p. 349. Innanzi tutto è da notare qui che il comunismo non è affatto derivato dal § 49 della *Filosofia del diritto*

di Hegel e dal suo « che cosa e quanto ». In secondo luogo « *al comunismo* » non passa per la mente di voler dare qualche cosa « *all'uomo* », perché « *il comunismo* » non è affatto del parere che « *l'uomo* » « *abbia bisogno* » di alcunché, salvo un breve chiarimento critico. In terzo luogo egli attribuisce al comunismo il « *bisogno* » del borghese odierno, introducendo quindi una distinzione tanto miserevole che può avere importanza soltanto nella società odierna e nella sua immagine ideale, l'associazione stirneriana di « *schiamazzatori isolati* » e di libere cucitrici. Ancora una volta « *Stirner* » ha compiuto grandi « *approfondimenti* » nel comunismo. Infine, quando pretende di dover avere quel tanto che è capace di appropriarsi (se questa pretesa non si riduce alla solita frase borghese che ciascuno deve avere secondo la sua capacità, deve avere il diritto al libero guadagno), san Sancio suppone che il comunismo sia realizzato per poter sviluppare liberamente e far valere la sua « *capacità* », ciò che non dipende affatto da lui solo, come non ne dipende la sua « *capacità* », ma anche dai rapporti di produzione e di scambio in cui vive. (Cfr. piú avanti: « *Associazione* ».) D'altronde neppure san Max agisce secondo la sua dottrina, perché in tutto il suo « *libro* » ha « *bisogno* » e abusa di cose che non ha la « *capacità* » di « *appropriarsi* ».

Secondo corollario. « *Ma i riformatori sociali ci predicano un diritto della società. Allora l'unico diventa lo schiavo della società* », p. 246. « *Secondo l'opinione dei comunisti ciascuno deve godere degli eterni diritti dell'uomo* », p. 238. Delle espressioni diritto, lavoro, ecc., come appaiono in scrittori proletari, e dell'atteggiamento che la critica deve tenere nei loro confronti, parleremo a proposito del « *vero socialismo* » (v. il II volume). Per quanto riguarda il diritto, fra le molte altre cose noi abbiamo affermato l'antagonismo fra il comunismo e il diritto, sia politico e privato, sia nella sua forma piú generale, come diritto dell'uomo. Si vedano i *Deutsch-Französische Jahrbücher*¹, dove il privilegio è considerato come corrispondente al sistema della concorrenza; della proprietà privata libera (p. 206 e altrove); e altresí lo stesso diritto dell'uomo come privilegio e la proprietà privata come monopolio. Inoltre abbiamo messo² la critica in rapporto con la filosofia te-

¹ È il citato scritto di Marx « *Sulla questione ebraica* ».

² K. MARX, « *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie* » (« *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* », trad. it. in: K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, cit., pp. 57-71).

desca e l'abbiamo rappresentata come conséguenza della critica della religione, p. 72, e abbiamo inteso¹ espressamente gli assiomi giuridici, che dovrebbero condurre al comunismo, come assiomi della proprietà privata, quale il diritto comune di proprietà come presupposto immaginario del diritto alla proprietà privata, p. 98, 99. D'altra parte soltanto a un maestro di scuola berlinese poteva venire in mente di opporre la frase citata a un Babeuf e di considerarlo come un rappresentante teorico del comunismo. Ma « Stirner » ha la faccia tosta di sostenere, p. 247, che il comunismo, il quale suppone « che gli uomini abbiano per natura uguali diritti, contraddica la sua stessa affermazione col negare che gli uomini abbiano per natura uguali diritti. Esso infatti non vuol riconoscere, per esempio, che i genitori abbiano dei diritti nei confronti dei figli, esso abolisce la famiglia. Del resto tutta questa tesi rivoluzionaria o babouvista (cfr. *Die Kommunisten in der Schweiz, Kommissionalbericht*², p. 3) riposa su una concezione religiosa, cioè falsa ». Uno yankee arriva in Inghilterra, viene impedito dal giudice di pace di frustare il suo servo, e grida indignato: *Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*³ Qui san Sancio fa una duplice brutta figura. Primo, vede un'abolizione dei « diritti uguali degli uomini » nel fatto che si affermino contro i genitori i « diritti uguali per natura » dei figli, nel fatto che ai figli come ai genitori si assegni un *uguale* diritto dell'uomo. Secondo, due pagine prima Jacques le bonhomme racconta che quando il figlio è bastonato dal padre lo Stato non si immischia perché esso riconosce il diritto della famiglia. Quel che egli da una parte gabella come diritto particolare (diritto della famiglia), d'altra parte lo fa rientrare nei « diritti degli uomini uguali per natura ». Infine egli ci confessa di conoscere Babeuf solo dal rapporto del Bluntschli, mentre il rapporto del Bluntschli, p. 3, ci confessa a sua volta di avere attinto il suo sapere dal bravo L. Stein, dottore in legge. La profonda conoscenza che san Sancio ha del comunismo risulta da questa citazione. Come san Bruno è il suo sensale in fatto di rivoluzione, così san Bluntschli è il suo sensale in fatto di comu-

¹ F. ENGELS, « Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie ».

² *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich*, Zürich 1843.

³ Chiamate paese della libertà questo dove uno non può frustare il suo negro?

nisti. Stando cosí le cose, non dobbiamo meravigliarci se poche righe piú avanti il nostro pretonzolo riduce la *fraternité* della Rivoluzione all'« uguaglianza dei figli di Dio » (in quale dogmatica cristiana compare l'*égalité*?).

Terzo corollario, p. 414. Poiché il principio della comunità culmina nel comunismo, il comunismo è la « gloria dello Stato dell'amore ». Dallo Stato dell'amore, che è fabbricazione propria di san Max, egli fa derivare qui il comunismo, il quale naturalmente resta anch'esso un comunismo esclusivamente stirneriano. San Sancio conosce soltanto, da una parte, l'egoismo e dall'altra parte l'esigenza della carità, della pietà, delle elemosine della gente. Al di fuori e al di sopra di questo dilemma per lui non c'è nulla.

Terza costruzione logica. « Siccome nella società si fanno sentire i malanni piú opprimenti, gli oppressi » (!) « soprattutto » (!) « pensano di trovarne la colpa nella società e si assumono il compito di scoprire la società vera », p. 155. Al contrario, « Stirner » « si assume il compito » di scoprire la « società vera » per lui, la società santa, la società come *la* santità. Coloro che al giorno d'oggi sono « oppressi » « nella società » « pensano » semplicemente ad instaurare la società *vera per loro*, che consiste innanzi tutto nella soppressione della società attuale, sulla base delle forze produttive vigenti. Dato che in una macchina, *exempli gratia*, « si fanno sentire dei malanni opprimenti », per esempio non vuol funzionare, e coloro che hanno necessità della macchina, per esempio per far denaro, trovano il malanno nella macchina, cercano di cambiarla, ecc., secondo san Max essi si assumono il compito non di rimettere in ordine la macchina, ma di scoprire la macchina *vera*, la macchina santa, la macchina come la santità, la santità come la macchina, la macchina in cielo. « Stirner » consiglia loro di cercare la colpa « in se stessi ». Non è colpa loro se hanno bisogno, per esempio, della zappa e dell'aratro? Non potrebbero piantare e scavare le patate con le unghie? A questo proposito il santo predica loro, p. 156: « È un fenomeno antico, che si cerchi la colpa negli altri prima che in se stessi: e quindi nello Stato, nell'egoismo dei ricchi, quando la colpa è proprio nostra ». L'« oppresso » che cerca « nello Stato » « la colpa » del pauperismo non è altri, come abbiamo già visto poco fa, che lo stesso Jacques le bonhomme. In secondo luogo, l'« oppresso » che si contenta di far trovare la « colpa » nell'« egoismo dei ricchi » non è altri, anch'esso, che Jacques le bonhomme. Per quanto riguarda gli altri oppressi egli avrebbe potuto

San Sancio ci offre a questo punto, secondo il suo costume, alcuni proverbi di Salomone.

Proverbio di Salomone n. 1, p. 163. « Che la società non è affatto un Io, il quale possa dare, ecc., ma uno strumento dal quale ricaviamo utilità; che noi non abbiamo doveri sociali, ma soltanto interessi; che non dobbiamo alcun sacrificio alla società ma, se sacrificiamo qualche cosa, sacrificiamo a noi stessi: a tutto ciò i sociali non pensano, perché restano invischiati nel principio religioso e aspirano ardentemente ad una — società santa. »

Da ciò derivano i seguenti « approfondimenti » del comunismo:

1) San Sancio si è del tutto dimenticato che è stato lui stesso a trasformare « la società » in un « Io », e che quindi si trova semplicemente nella sua propria « società ».

2) Egli crede che i comunisti si aspettino che « la società » « dia » loro qualche cosa, mentre essi, se mai, vogliono darsi una società.

3) Egli trasforma la società, prima che questa esista, in uno strumento dal quale vuole ricavare utilità, senza che lui e altra gente abbiano prodotto, attraverso un rapporto sociale reciproco, una società, e quindi questo « strumento ».

4) Egli crede che nella società comunista si possa parlare di « doveri » e di « interessi », di due lati complementari di un'opposizione che appartiene puramente alla società borghese (nell'interesse il borghese che riflette insinua sempre un terzo elemento fra sé e le manifestazioni della sua vita: il procedimento appare nella sua forma veramente classica nel Bentham, il cui naso deve avere un interesse prima di decidersi ad annusare. Cfr. « Il Libro » intorno al *diritto* al proprio naso, p. 247).

5) San Max crede che i comunisti vogliano « sacrificare » « alla società », laddove essi, se mai, vogliono sacrificare la società esistente; egli quindi dovrebbe designare come un sacrificio che essi fanno a se stessi la loro coscienza che la loro lotta è comune a tutti gli uomini che sono stati generati dal regime borghese.

6) Che i sociali siano invischiati nel principio religioso e

7) che essi aspirino ad una società santa, sono affermazioni alle quali si è già risposto sopra. Abbiamo visto come san Sancio « aspiri ardentemente » alla « società santa » per servirsi di essa per confutare il comunismo.

Proverbio di Salomone n. 2, p. 277. « Se l'interesse per la

questione sociale fosse meno appassionato e meno cieco... *si* riconoscerebbe che una società non può rinnovarsi fin tanto che coloro i quali la compongono e la costituiscono restano quelli antichi. »

« Stirner » crede qui che i proletari comunisti, i quali rivoluzionano la società, pongono su una base nuova, ossia sopra se stessi in quanto sono i nuovi, sopra il loro nuovo modo di vita, i rapporti di produzione e la forma dello scambio, restino « gli antichi ». La propaganda infaticabile che fanno questi proletari, le discussioni che conducono quotidianamente tra di loro, dimostrano a sufficienza quanto poco essi vogliono restare « gli antichi », e quanto poco vogliono, in generale, che gli uomini restino « gli antichi ». Essi resterebbero « gli antichi » soltanto se, insieme con san Sancio, « cercassero la colpa in se stessi »; ma sanno troppo bene che solo in circostanze mutate cesseranno di essere « gli antichi », e perciò sono decisi a mutare queste circostanze alla prima occasione. Nell'attività rivoluzionaria il mutamento di se stessi coincide col mutamento delle circostanze. La grande sentenza di san Max è chiarita da un esempio altrettanto grande, ricavato ancora una volta, naturalmente, dal mondo « della santità »: « Se, per esempio, dal popolo ebreo dovesse sorgere *una società* che diffondesse sulla terra una nuova fede, *questi apostoli* non dovrebbero più restare dei farisei ».

I primi cristiani = una società per la diffusione della fede (fondata nell'anno 1)
= *Congregatio de propaganda fide*
(fondata nel 1640)

anno 1 = anno 1640

questa società che deve sorgere = questi apostoli

questi apostoli = non-ebrei

il popolo ebreo = farisei

cristiani = non-farisei

= non il popolo ebreo.

Che cosa può apparire più semplice?

Rafforzato da queste equazioni, san Max enuncia tranquillamente la grande sentenza storica: « Gli uomini, ben lungi dal seguire il loro sviluppo, *hanno sempre voluto* formare una società ». Gli uomini, sempre ben lungi dal voler formare una società, hanno lasciato che soltanto la società giungesse ad uno sviluppo, perché essi si sono sempre voluti sviluppare soltanto come individui

isolati, e perciò non sono giunti al loro proprio sviluppo se non nella società e attraverso la società. A nessuno, d'altra parte, se non a un santo dello stampo del nostro Sancio può venire in mente di separare lo sviluppo « degli uomini » dallo sviluppo « della società » e continuare a fantasticare su questa base fantastica. Tra l'altro egli ha dimenticato la sua stessa proposizione, ispiratagli da san Bruno, con la quale poco addietro poneva agli uomini la richiesta morale di mutare se stessi e quindi la loro società, identificando pertanto lo sviluppo degli uomini con lo sviluppo della loro società.

Quarta costruzione logica. A p. 156 egli fa dire al comunismo, a differenza dei cittadini dello Stato: « La nostra essenza » (!) « non consiste in ciò, che noi siamo tutti i figli uguali dello Stato » (!) « ma in ciò, che noi esistiamo tutti l'uno per l'altro. Noi siamo tutti uguali in questo, che esistiamo tutti l'uno per l'altro, che ciascuno lavora per l'altro, che ciascuno di noi è un lavoratore ». Esso pone dunque: « esistere come lavoratore » = « esistere, ciascuno di noi, *solo* grazie all'altro », dove l'altro, quindi, « lavora per esempio per i miei vestiti, io per il suo bisogno di divertirsi, lui per la mia alimentazione, io per la sua istruzione. Quindi l'essere lavoratori è la nostra dignità e la nostra uguaglianza. Quale vantaggio ci offre il sistema borghese? Oneri. E come è valutato il nostro lavoro? Il più basso possibile... Che cosa potete voi opporci? Null'altro che il lavoro! » « Soltanto per il lavoro noi vi dobbiamo una ricompensa »; « solo per ciò che voi ci fate di utile », « voi avete un diritto su di noi ». « Noi vogliamo valere per voi soltanto per il lavoro che vi facciamo; ma voi dovete essere tenuti nello stesso conto da noi. » « Le prestazioni che hanno qualche valore per noi, e quindi i lavori di utilità generale, determinano il valore... Chi produce qualche cosa di utile non deve essere al di sotto di nessuno, ossia... tutti i lavoratori (di utilità generale) sono uguali. Ma poiché il lavoratore vale il suo salario, anche il salario deve essere uguale, » pp. 157, 158.

In « Stirner » « il comunismo » comincia col mettersi alla ricerca « *dell'essenza* »; a sua volta, da bravo « giovane », vuole soltanto « giungere dietro le cose ». Che il comunismo sia un movimento estremamente pratico, il quale persegue fini pratici con mezzi pratici e può occuparsi dell'« *essenza* » tutt'al più in Germania, per un solo momento, di fronte ai filosofi tedeschi, tutto ciò naturalmente non interessa il nostro santo. Questo « comunismo » stirneriano, che si strugge tanto per « *l'essenza* », pertanto finisce

solo in una categoria filosofica, l'« essere l'uno per l'altro », la quale poi attraverso alcune equazioni forzate

essere l'uno per l'altro = esistere *solo* grazie all'altro
 = esistere come lavoratori
 = condizione universale di lavoratori

è un po' riavvicinata al mondo empirico. Del resto invitiamo san Sancio a indicarci, per esempio in *Owen* (il quale peraltro, come rappresentante del comunismo inglese, può essere considerato « il comunismo » allo stesso titolo del non-comunista Proudhon, da cui egli ha ricavato e arrangiato la massima parte delle frasi sopra citate), un passo nel quale si trovi qualche cosa delle frasi sopra citate intorno all'« essenza », alla condizione universale di lavoratori, ecc. D'altronde non c'è bisogno di risalire tanto indietro. La rivista comunista tedesca *Die Stimme des Volks*, già ricordata, nel terzo fascicolo si esprime così: « Ciò che oggi si chiama lavoro, è soltanto un pezzo minuscolo e miserevole dell'enorme e smisurata produzione; è soltanto quella parte della produzione, ripugnante e pericolosa, che *religione e morale* onorano del nome di *lavoro*, e sulla quale esse osano spargere per giunta sentenze di ogni sorta, come formule di benedizione (o di stregoneria): "lavorare col sudore della fronte" come prova mandata da Dio; "il lavoro rende dolce la vita", a titolo di incoraggiamento, ecc. La morale del mondo in cui viviamo si guarda bene, assai saggiamente, dal chiamare lavoro anche le relazioni degli uomini sotto gli aspetti piacevoli e liberi. Essa ne parla con disprezzo, benché siano anch'esse un produrre. Il comunismo ha smascherato questa predicatrice ipocrita, la miserabile morale ». Con la qualifica di condizione universale di lavoratori san Max ha ora ridotto l'intero comunismo all'uguaglianza di salario, scoperta che si ripete nelle tre seguenti « rifrazioni »: p. 357, « Contro la concorrenza si eleva il principio della società degli straccioni: *la ripartizione*. Io che sono molto facoltoso, non dovrei essere avvantaggiato su chi non lo è? ». Inoltre, p. 363, egli parla di una « tassa generale sull'attività umana, nella società comunista ». E infine, p. 350, attribuisce ai comunisti di credere che « il lavoro » sia « l'unica facoltà » degli uomini. Dunque san Max introduce nuovamente nel comunismo la proprietà privata nella sua doppia forma, come ripartizione e come lavoro

salariato. Come ha già fatto a proposito del « furto », qui san Max esprime nuovamente come suoi « propri » « approfondimenti » del comunismo le rappresentazioni borghesi più triviali e più grette. Si rende pienamente degno dell'onore di essere istruito dal Bluntschli. Da vero piccolo borghese ha anche paura, lui, « il molto facoltoso », di « non essere avvantaggiato su chi non lo è », benché dovrebbe temere sopra ogni cosa di essere abbandonato alle sue proprie « facoltà ». Tra l'altro « il molto facoltoso » si immagina che la cittadinanza nello Stato sia indifferente per i proletari, dopo aver cominciato col presupporre che essi la *posseggano*. Esattamente come più sopra si immaginava che per il borghese sia indifferente la forma di governo. Gli operai tengono tanto alla cittadinanza, cioè alla cittadinanza *attiva*, che là dove la *posseggono*, come in America, la fanno proprio « valere », e dove non la posseggono vogliono acquistarla. Si vedano le discussioni degli operai nordamericani in innumerevoli *meetings*, tutta la storia del cartismo inglese e del comunismo e riformismo francese.

Primo corollario. « Il lavoratore, avendo coscienza che l'essenziale in lui è il lavoratore, si tiene lontano dall'egoismo e si sottomette all'autorità di una società di lavoratori, come il borghese si abbandonava con abnegazione » (!) « allo Stato della concorrenza » p. 162. Il lavoratore, se mai, ha la coscienza che l'essenziale in lui, per il borghese, è il lavoratore, il quale perciò deve anche farsi valere come tale contro il borghese. Le due scoperte di san Sancio, l'« abnegazione del borghese » e lo « Stato della concorrenza », possiamo solo registrarle come nuove prove delle « facoltà » del « molto facoltoso ».

Secondo corollario. « Il comunismo *dovrebbe* avere come scopo il "bene di tutti". *Sembra davvero* che nessuno dovrebbe restare indietro. Ma quale sarà questo bene? Hanno tutti uno stesso e identico bene? Hanno tutti uguale benessere in un solo e medesimo bene?... Se così fosse, si tratta del "vero bene". Non arriviamo così proprio al punto in cui la religione comincia il suo dispotismo?... La società ha decretato che un bene è il "vero bene", e se questo bene si chiamasse, per esempio, *onesto godimento acquistato col lavoro*, e tu preferissi l'ozio pieno di godimenti, la società... si guarderebbe dal procurarti ciò che ti fa stare bene. Proclamando il bene di tutti, il comunismo distrugge proprio il benessere di coloro che sinora vivevano delle loro rendite, ecc. », pp. 411, 412.

« Se così fosse », ne derivano le seguenti equazioni:

Il bene di tutti = comunismo
 = se così fosse
 = uno stesso e identico bene di tutti
 = l'uguale benessere di tutti in un solo e medesimo bene
 = il vero bene
 = [il bene santo, la santità, il dominio della santità, gerarchia]
 = dispotismo della religione
 comunismo = dispotismo della religione

« Sembra davvero » che qui « Stirner » abbia detto del comunismo proprio quello che finora diceva di tutte le altre cose.

Fino a che punto il nostro santo abbia « approfondito » il comunismo appare ancora una volta dal fatto che gli attribuisce di voler realizzare l'« onesto godimento acquistato col lavoro » come « vero bene ». Chi va a pensare, al di fuori di « Stirner » e di qualche maestro sarto o calzolaio berlinese, all'« onesto godimento acquistato col lavoro »! E mettere addirittura queste parole in bocca ai comunisti, per i quali cade il fondamento di tutta questa opposizione fra lavoro e godimento! Su questo il santo moralista può tranquillizzarsi. L'« onesta conquista del lavoro » sarà lasciata a lui e a coloro che egli rappresenta senza saperlo, ai suoi piccoli maestri artigiani rovinati dalla libertà di mestiere e moralmente « rivoltati ». Anche l'« ozio pieno di godimenti » fa parte delle concezioni borghesi più triviali. Ma il coronamento di tutto il discorso è la furbesca obiezione borghese che egli muove ai comunisti: essi vogliono distruggere il « benessere » dei *rentiers*, eppure parlano del « benessere di tutti ». Dunque egli crede che nella società comunista esistano ancora dei *rentiers* dei quali si dovrebbe distruggere il « benessere ». Egli sostiene che il « benessere » che si gode *in qualità di rentiers* sia inerente agli individui che attualmente sono *rentiers*, inseparabile dalla loro individualità, si immagina che per questi individui non possa esistere nessun altro « benessere » se non quello che è condizionato dalla loro qualità di *rentiers*. Inoltre egli crede che la società abbia già una struttura comunista, quando deve ancora lottare contro i *rentiers* e simili. Certamente i

comunisti non si fanno scrupolo di rovesciare il dominio dei borghesi e di distruggere il loro « benessere », appena ne avranno la forza. A loro non importa affatto se questo « benessere » comune ai loro nemici, condizionato dai rapporti di classe, si rivolge anche, come « benessere personale », a un sentimentalismo grettamente presupposto.

Terzo corollario. A p. 190 « l'inquietudine risorge come lavoro » nella società comunista. Il buon borghese « Stirner », che già si rallegra di ritrovare nel comunismo la sua prediletta « inquietudine », questa volta ha fatto male i conti. L'« inquietudine » non è altro che lo stato d'animo oppresso e angosciato che nel regime borghese è il necessario compagno del lavoro, dell'attività miserabile per il guadagno strettamente necessario. L'« inquietudine » prospera sotto la sua forma più pura nel buon borghese tedesco, nel quale essa è cronica e « sempre uguale a se stessa », miserabile e spregevole, mentre la miseria del proletariato assume una forma acuta, violenta, lo spinge alla lotta per la vita o per la morte, lo rende rivoluzionario e pertanto non produce « inquietudine », ma passione. Ora, se il comunismo vuole sopprimere tanto l'« inquietudine » del borghese quanto la miseria del proletario, è ovvio che non può farlo senza sopprimere la causa di entrambi, il « lavoro ».

Ed ora arriviamo alle *costruzioni storiche* del comunismo.

Prima costruzione storica. « Fintanto che la fede bastava per l'onore e la dignità degli uomini, niente si poteva obiettare contro nessun lavoro, anche il più faticoso. » « Le classi oppresse poterono sopportare la loro miseria solo fintanto che furono cristiane » (se mai erano cristiane fintanto che sopportavano la loro miseria) « giacché il cristianesimo » (che sta dietro ad esse col bastone) « non lascia che sorgano il loro malcontento e la loro rivolta », p. 158. « Come faccia "Stirner" a sapere » quel che potevano le classi oppresse, lo apprendiamo dal fascicolo I della *Allgemeine Literaturzeitung*, dove « la critica in veste di legatore di libri »¹ cita il seguente passo da un libro insignificante: « Il pauperismo moderno ha assunto un carattere politico; mentre il mendicante di un tempo sopportava *con rassegnazione* la sua sorte e la considerava un *decreto divino*, lo straccione moderno chiede se è costretto

¹ CARL REICHARDT, così definito nel primo capitolo della *Sacra famiglia*. Il libro da lui citato è *Die Gründe des wachsenden Pauperismus* di AUGUST THEODOR WÖNIGER.

a condurre un'esistenza miserabile per essere nato casualmente negli stracci ». A causa di questa forza del cristianesimo, durante la emancipazione dei servi della gleba le lotte piú sanguinose e piú accanite si ebbero proprio contro i signori feudali *ecclesiastici*, ed essa fu attuata nonostante ogni malcontento e ogni rivolta del cristianesimo incarnato nei preti (cfr. Eden, *History of the Poor*¹, Book I; Guizot, *Histoire de la civilisation en France*²; Monteil, *Histoire des Français des divers états*³, ecc.), mentre dall'altra parte i piccoli preti, soprattutto all'inizio del Medioevo, incitavano i servi al « malcontento » e alla « rivolta » contro i signori feudali laici (cfr. tra l'altro il noto capitolare di Carlo Magno). Si veda anche ciò che si è detto sopra, a proposito delle « agitazioni operaie che qua e là appaiono », sulle « classi oppresse » e sulle loro sollevazioni nel XIV secolo. Le prime forme di sollevazioni operaie erano in rapporto col grado di sviluppo al quale, di volta in volta, si trovava il lavoro e con la forma della proprietà che ne derivava; l'insurrezione direttamente o indirettamente comunista è in rapporto con la grande industria. Invece di entrare nei particolari di questa storia, san Max stabilisce una santa transizione dalle classi oppresse *pazienti* alle classi oppresse *impazienti*: « Oggi, che ciascuno *deve* svilupparsi *in uomo* » (ma « come fa » un operaio catalano, per esempio, « a sapere » che « ciascuno deve svilupparsi in uomo »?) « il confinare l'uomo in un lavoro macchinale coincide con la schiavitù », p. 158. Prima di Spartaco e della guerra degli schiavi, dunque, era il cristianesimo che non faceva coincidere « il confinare l'uomo in un lavoro macchinale » « con la schiavitù »; e al tempo di Spartaco fu il concetto di uomo che abolí questo stato di cose e produsse la schiavitù. « Oppure » Stirner « avrà magari » sentito dire qualche cosa del nesso esistente fra le agitazioni operaie moderne e l'impiego delle macchine, e qui avrà voluto accennarvi? In tal caso non è l'introduzione del lavoro alla macchina che ha trasformato gli operai in ribelli, ma l'introduzione del concetto « uomo » che ha trasformato il lavoro alla macchina in schiavitù. « Se cosí fosse », « sembra davvero » che questa sia una storia « unica » dei movimenti operai.

¹ FREDERIC MORTON EDEN, *The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England*, 3 voll., London 1797.

² FRANÇOIS-PIERRE-GUILLAUME GUIZOT, *Histoire de la civilisation en France, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789*, Bruxelles 1839.

³ AMANS-ALEXIS MONTEIL, *Histoire des Français des divers états aux cinq derniers siècles*, 10 voll., 1828.

Seconda costruzione storica. « La borghesia ha proclamato il vangelo del godimento materiale e ora si meraviglia che questa dottrina trovi degli adepti fra noi proletari », p. 159. Poco fa gli operai volevano realizzare il concetto « dell'uomo », la santità; ora il « godimento materiale », la mondanità; prima la « tribolazione » del lavoro, ora soltanto il lavoro del godimento. Qui san Sancio schiaffeggia *ambas sus valientes posaderas*, prima la storia materiale, poi la storia stirneriana, quella sacra. Secondo la storia materiale fu l'aristocrazia che per prima mise il vangelo del godimento mondano al posto del godimento del vangelo, e per essa la borghesia spregiudicata si mise al lavoro e le lasciò con molta scaltrezza il godimento che ad essa stessa era vietato da leggi proprie (e in questa occasione il potere dell'aristocrazia, sotto forma di denaro, passava nelle tasche dei borghesi). Secondo la storia stirneriana la borghesia si è contentata di cercare « la santità », di praticare il culto dello Stato e di « trasformare tutti gli oggetti esistenti in oggetti rappresentati », e ci vollero i gesuiti per « salvare la sensibilità dalla completa scomparsa ». Secondo la stessa storia stirneriana la borghesia si è impadronita con la rivoluzione di tutto il potere, e quindi anche del suo vangelo, quello del godimento materiale, benché secondo la stessa storia stirneriana oggi siamo arrivati al punto che « nel mondo dominano soltanto le idee ». Dunque la gerarchia stirneriana si trova ora « *entre ambas posaderas* ».

Terza costruzione storica, p. 159. « Dopo che la borghesia ha attuato la liberazione dal comando e dall'arbitrio dei singoli, rimase quell'arbitrio che sorge dalla congiuntura delle condizioni e che può essere chiamato casualità delle circostanze. La fortuna e i favoriti dalla fortuna rimangono. » San Sancio fa quindi trovare ai comunisti « una legge e un ordine nuovo che mette fine a queste oscillazioni » (al come-si-chiama): e sa in proposito che ora i comunisti devono gridare: « Quest'ordine sia sacro! » (laddove doveva essere lui, piuttosto, a gridare: il disordine delle mie fantasie sia l'ordine sacro dei comunisti). « Qui è la sapienza » (*Apoc. Giov. 13, 18*). « Chi ha intendimento conti il numero » delle assurdità che Stirner, di solito tanto prolisso e pieno di ripetizioni, accumula qui in poche righe. Nella formulazione più generale la prima frase vuol dire: dopo che la borghesia ebbe abolito il feudalesimo, rimase la borghesia. Ovvero, dopo che nell'immaginazione di « Stirner » fu abolito il dominio delle persone, rimase da fare proprio il contrario. « Sembra davvero » che si possano porre

le due epoche storiche piú distanti tra loro in una connessione che è la connessione santa, la connessione come la santità, la connessione in cielo. Per di piú questa frase di san Sancio non si contenta del surriferito *mode simple* dell'assurdità, bisogna che arrivi fino al *mode composé* e *bicomposé* dell'assurdità. In primo luogo, infatti, a proposito dei borghesi che liberano *se stessi* san Max crede che liberando *se stessi* dal comando e dall'arbitrio dei singoli essi abbiano liberato la massa della società in generale dal comando e dall'arbitrio dei singoli. In secondo luogo essi in realtà non si liberarono dal « comando e dall'arbitrio dei singoli », ma dal dominio della corporazione, degli ordini sociali, e solo allora poterono quindi esercitare, come singoli borghesi *reali*, il « comando e l'arbitrio » nei confronti degli operai. In terzo luogo essi abolirono soltanto l'apparenza *plus ou moins* idealistica del comando e dell'arbitrio, fino allora esistenti, dei singoli, per stabilire al suo posto questo comando e questo arbitrio nella loro rozzezza materiale. Egli, borghese, non voleva piú che il suo « comando e arbitrio » fosse limitato dal « comando e arbitrio » del potere politico fino allora concentrato nel monarca, nella nobiltà e nella corporazione, ma se mai dagli interessi generali della intera classe borghese, espressi in leggi da borghesi. Egli non fece altro che abolire il comando e l'arbitrio esercitati *sul* comando e l'arbitrio dei singoli borghesi (vedi « Liberalismo politico »). Lasciando sussistere come categoria universale « congiuntura, ecc. », invece di analizzarla realmente, la congiuntura delle condizioni — la quale col dominio della borghesia è diventata una congiuntura del tutto diversa di condizioni del tutto diverse — e gratificandola del nome ancor piú indeterminato di « causalità delle circostanze », — come se « il comando e l'arbitrio dei singoli » non fosse esso stesso una « congiuntura delle condizioni », — sopprimendo quindi la base reale del comunismo, ossia la congiuntura *determinata* delle condizioni sotto il regime borghese, san Sancio può anche trasformare il comunismo così campato in aria nel suo comunismo santo. « Sembra davvero » che « Stirner » sia un « uomo di una ricchezza » storica « puramente ideale », immaginaria, che sia lo « straccione perfetto ». Si veda « il libro », p. 362. Questa grande costruzione, o meglio la sua premessa, ci viene nuovamente ripetuta con grande enfasi, p. 189, nella forma seguente: « Il liberalismo politico aboliva l'ineguaglianza di padroni e servi; ha reso *senza padroni*, anarchici » (!); il padrone è stato separato dall'individuo, dall'egoista, per diventare un *fanta-*

sma, la legge o lo Stato. Dominio dei fantasmi = (gerarchia) = mancanza di padroni = dominio dei borghesi « onnipotenti ». Come si vede, questo dominio dei fantasmi è piuttosto il dominio dei *molti* padroni reali; e pertanto il comunismo poteva essere considerato con pari diritto come la liberazione da questo dominio dei molti, ciò che però san Sancio non poteva fare perché altrimenti sarebbero andate per aria tanto le sue costruzioni logiche del comunismo quanto tutta la costruzione dei « liberi ». Ma è quanto accade in tutto il « libro ». Una sola conclusione tratta dalle premesse personali del nostro santo, un solo fatto storico fa crollare intere successioni di approfondimenti e di risultati.

Quarta costruzione storica. A p. 350 san Sancio fa derivare direttamente il comunismo dall'abolizione della servitù della gleba.

I) *Premessa maggiore:* « Si era giunti a un risultato straordinariamente grande quando si riuscì a farsi *considerare* » (!) « proprietari. La servitù fu così abolita e ognuno che fino allora era stato *proprietà* diventò *padrone* ». (Nel *mode simple* dell'assurdità questo poi significa: la servitù fu abolita allorché fu abolita). Il *mode composé* di questa assurdità è che san Sancio crede che si sia diventati « proprietari » per mezzo della santa contemplazione, del « considerare » ed « essere considerato », mentre il difficile era diventare « proprietari » e la considerazione si aggiungeva poi da sé; e il *mode bicomposé* è che quando l'abolizione della servitù della gleba, dapprima ancora ristretta, ebbe cominciato a sviluppare le sue conseguenze e quindi a diventare generale, si cessò di poter « riuscire » ad essere « considerati » *degni* di essere proprietà (il posseduto diventava troppo costoso per il possessore); e quindi la maggior parte della massa, « quelli che fino allora erano stati essi stessi proprietà », cioè lavoratori coatti, diventarono così non « padroni », ma lavoratori liberi. II) *Premessa minore storica*, che abbraccia circa otto secoli e della quale « certo non si potrà valutare quanto sia gravida di contenuto » (cfr. *Wigand*, p. 194). « *Ma d'ora innanzi* la tua proprietà e il tuo avere *non bastano piú e non vengono piú riconosciuti; per contro* il tuo lavorare e il tuo lavoro aumentano di valore. Noi *ora* apprezziamo la tua capacità di *venire a capo* delle cose come *prima* » (!) « apprezzavamo la tua proprietà delle cose. Il tuo lavoro è il tuo patrimonio. Ora tu sei padrone o proprietario di ciò che hai acquistato col lavoro, non con l'eredità. » (*Ivi*) « *D'ora innanzi* » - « non piú » - « per contro » - « ora » - « come prima » - « ora » - « o » - « non »: ecco il contenuto di

questa frase. Benché « ora » « Stirner » sia arrivato al punto che tu (cioè Szeliga) sei padrone di ciò che hai acquistato col lavoro, non con l'eredità, « ora » invece gli viene in mente che al presente accade proprio il contrario, e ciò gli fa nascere il comunismo, in forma di mostro, da questi due aborti di premesse. III) *Conclusione comunista*. « Ma siccome *al presente* tutto proviene da eredità e ogni soldo che tu possiedi porta l'impronta non del lavoro ma dell'eredità » (assurdità culminante) « c o s í tutto va rimesso in fusione. » Con questo Szeliga può immaginarsi ora di essere arrivato tanto al sorgere e al declinare dei comuni medievali quanto al comunismo del diciannovesimo secolo. E con ciò san Max, nonostante tutti gli acquisti « con l'eredità » e « col lavoro », non è arrivato a « venire a capo delle cose », ma tutt'al più al « possesso » dell'assurdità.

Gli appassionati di costruzioni possono ancora vedere a p. 421 come san Max, dopo aver costruito il comunismo derivandolo dalla servitù della gleba, lo costruisca nuovamente come servitù della gleba *sotto* un signore feudale, la società; allo stesso modo che più sopra ha trasformato il mezzo mediante il quale noi acquistiamo qualche cosa nella « santità » in « grazia » della quale ci vien dato qualche cosa. Per finire, restano solo alcuni « approfondimenti » del comunismo che derivano dalle premesse sopra citate.

Innanzitutto « Stirner » fornisce una nuova *teoria dello sfruttamento*, la quale consiste in questo, che « in una fabbrica di spilli l'operaio lavora un solo pezzo, lavora solo per aiutare un altro ed è utilizzato, sfruttato da quest'altro », p. 158. Qui dunque « Stirner » scopre che gli operai di una fabbrica si sfruttano a vicenda, perché ciascuno lavora « per aiutare un altro », mentre l'imprenditore, le cui mani non lavorano affatto, non è neppure in grado di sfruttare gli operai. « Stirner » offre qui un esempio lampante della triste situazione in cui i teorici tedeschi sono stati gettati dal comunismo. Al giorno d'oggi essi devono occuparsi anche di cose profane come fabbriche di spilli, ecc., nella quali essi si comportano come dei veri barbari, come indiani Ogibway e neozelandesi.

« Ora invece », nel comunismo stirneriano, *l. c.*, « il motto è »: « Ogni lavoro deve avere lo scopo di rendere soddisfatto "l'uomo". Perciò egli » (« l' » uomo) « deve anche diventare *maestro* in esso, cioè *poterlo* creare come totalità ». « L'uomo » deve diventare maestro! « L'uomo » resta fabbricatore di teste di spillo,

ma ha la coscienza rassicurante che le teste di spillo appartengono allo spillo e che egli può fare lo spillo intero. La fatica e il disgusto provocati dall'eterna ripetizione della fabbricazione di teste di spillo si trasforma, attraverso questa coscienza, in « soddisfazione dell'uomo ». Oh, Proudhon!

Altro approfondimento. « Poiché i comunisti affermano che soltanto la *libera attività* è l'essenza » (*iterum Crispinus*) « dell'uomo, essi hanno bisogno, come tutte le *menti feriali*, di una *domenica*, di una elevazione e di una edificazione accanto al loro *lavoro non spirituale*. » A parte l'« essenza dell'uomo » qui inserita, l'infelice Sancio deve trasformare in « lavoro non spirituale » la « libera attività » ossia, per i comunisti, l'estrinsecazione creativa della vita dell'« uomo d'un sol pezzo » — tanto per farci capire da « Stirner » — la quale risulta dal libero sviluppo di tutte le facoltà; e ciò perché il berlinese si accorge che qui non si tratta dell'« aspro lavoro del pensiero ». Con questa semplice trasformazione anche i comunisti possono ora essere mutati in *menti feriali*. Insieme col giorno feriale del borghese, nel comunismo si ritrova naturalmente anche la sua domenica, p. 163. « Il lato domenicale del comunismo è che il comunista vede in te l'uomo, il fratello. » Il comunista dunque appare qui come « uomo » e come « operaio ». È ciò che san Sancio definisce, *l. c.*, « una doppia occupazione dell'uomo da parte del comunista, una per il guadagno materiale, una per quello spirituale ». Così dunque egli torna a introdurre anche il « guadagno » e la burocrazia nel comunismo, il quale quindi « raggiunge il suo ultimo fine » e cessa di essere comunismo. D'altronde deve farlo perché poi, nella sua « associazione », ciascuno ottiene « una doppia occupazione », come uomo e come « unico ». Questo dualismo è da lui preventivamente legittimato attribuendolo al comunismo, secondo il metodo che ritroveremo nel suo regime feudale e nella sua utilizzazione.

A p. 344 « Stirner » crede che i « comunisti » vogliano « risolvere amichevolmente la questione della proprietà », e a p. 413 essi si appellerebbero addirittura allo spirito di sacrificio degli uomini e ai sentimenti di abnegazione dei capitalisti! I pochi *borghesi* comunisti apparsi dai tempi di Babeuf in poi, che non erano rivoluzionari, sono molto rari; la gran massa dei comunisti è rivoluzionaria in tutti i paesi. Quale sia il punto di vista dei comunisti sui « sentimenti di abnegazione dei ricchi » e sullo « spirito di sacrificio degli uomini », san Max può vederlo in alcuni passi di Ca-

bet, il quale è proprio il comunista che sembrerebbe appellarsi più di tutti al *dévouement*, alla abnegazione. Questi passi sono rivolti contro i repubblicani e particolarmente contro gli attacchi diretti contro il comunismo dal signor Buchez, che a Parigi ha ancora ai suoi ordini un piccolo numero di operai:

« Altrettanto vale per l'abnegazione (*dévouement*); è la dottrina del signor Buchez, spogliata però della sua forma cattolica, perché senza dubbio il signor Buchez teme che la sua cattolicità ripugni alla massa degli operai e li respinga. "Per adempiere degnamente il proprio *dovere* (*devoir*) — dice Buchez — occorre l'*abnegazione* (*dévouement*)". Comprenda chi può la differenza fra *devoir* e *dévouement*." Noi esigiamo abnegazione da tutti, tanto per la grande unità nazionale quanto per l'associazione operaia... è necessario che siamo uniti, sempre devoti (*dévoués*) gli uni agli altri". È necessario, è necessario! È facile dirlo, e lo si dice da tanto tempo, e si continuerà a dirlo per tanto tempo senza maggior successo, se non si trovano altri rimedi! Buchez si lamenta dell'egoismo dei ricchi; ma a che servono i suoi lamenti? Buchez dichiara nemici tutti coloro che non vogliono mostrare abnegazione ».

« "Se", egli dice, "spinto dall'egoismo, un uomo rifiuta di sacrificarsi per gli altri, che si deve fare?... Non esiteremo un istante a rispondere: *la società* ha sempre il *diritto* di prenderci ciò che il nostro dovere ci impone di sacrificarle... Lo spirito di sacrificio è l'unico mezzo di compiere il proprio dovere. Ciascuno di noi deve sacrificarsi sempre e dovunque. Colui che per egoismo rifiuta di compiere il suo dovere sacrificandosi, deve esservi *costretto*." Così Buchez grida a tutti gli uomini: sacrificatevi, sacrificatevi! Pensate soltanto a sacrificarvi! Ma questo non significa disconoscere e calpestare la natura umana? Non è un'idea falsa, e quasi diremmo un'idea *puerile, sciocca?* » (*Réfutation des doctrines de l'Atelier*, par Cabet, p. 19, 20.) A p. 22 Cabet dimostra al repubblicano Buchez che egli arriva necessariamente a una « aristocrazia del sacrificio » con diversi gradi, e chiede quindi ironicamente: « Ma che accade allora del *dévouement*? Dov'è il *dévouement* quando esso serve solo per arrivare ai gradi più alti della *gerarchia*?... Un sistema simile potrebbe nascere nella testa di uno che volesse diventare papa o cardinale. Ma nelle teste di operai!!! » « Il signor Buchez non vuole che il lavoro possa diventare una *gradevole distrazione*, né che l'uomo possa lavorare per il suo bene e crearsi godimenti nuovi. Egli sostiene... "che l'uomo è stato posto sulla terra soltanto

per adempiere una *funzione*, un *dovere* (*une fonction, un devoir*)". "No", predica contro i comunisti, "l'uomo, questa grande potenza, non è stato fatto per se stesso (*n'a point été pour lui-même*)... Questo è un pensiero grossolano. L'uomo è un operaio (*ouvrier*) nel mondo, deve compiere l'opera (*œuvre*) che la morale impone alla sua attività: ecco il suo dovere... Non perdiamo mai di vista che abbiamo un'*alta funzione* (*une haute fonction*) da adempiere, una funzione che è cominciata il primo giorno dell'uomo e che finirà soltanto insieme con l'umanità". Ma chi ha rivelato al signor Buchez tutte queste belle cose? (*Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même*, dove Stirner tradurrebbe: ma come fa Buchez a sapere tutto ciò che l'uomo deve?) *Du reste, comprenez qui pourra*¹. Buchez continua: "Come! L'uomo avrebbe dovuto aspettare migliaia di secoli per imparare da voi comunisti che egli è fatto per se stesso e che non ha altro scopo se non di vivere in tutti i godimenti possibili?... Ma non ci si deve ingannare così. Non si deve dimenticare che *noi siamo fatti per lavorare* (*faits pour travailler*), per lavorare sempre, e che la sola cosa che possiamo esigere è il necessario per vivere (*la suffisante vie*), cioè un benessere bastante affinché adempiamo convenientemente la nostra funzione. Al di fuori di questo tutto è *assurdo e pericoloso*". Ma provatelo! Provate, senza contentarvi di sentenziare come un profeta! Voi parlate di *migliaia di secoli*! E poi, chi afferma che si è aspettato in *tutti* i secoli? Ma certo si è aspettato voi, con tutte le vostre teorie sul *dévouement*, il *devoir*, la *nationalité française*, la *association ouvrière*! "Infine", dice Buchez, "vi preghiamo di non sentirvi feriti da ciò che abbiamo detto". Anche noi siamo francesi cortesi, e a nostra volta vi preghiamo di non sentirvi ferito, » p. 31. « *Credeteci* », dice Buchez, « esiste una *communauté* che è stata istituita da lungo tempo e della quale anche voi siete membri. » « *Credeteci*, Buchez », conclude Cabet, « diventate comunista! » « *Spirito di sacrificio* », « *dovere* », « *dovere sociale* », « *diritto della società* », « *la funzione, la missione dell'uomo* », « *lavorare, missione dell'uomo* », « *opera morale* », « *associazione operaia* », « *produrre l'indispensabile alla vita* »: non sono le stesse cose che san Sancio rimprovera ai comunisti, e la cui *manca*za è rimproverata ai comunisti dal signor Buchez, i cui solenni rimproveri sono messi in ridicolo da Cabet? Non abbiamo qui già proprio la « gerarchia » di Stirner?

¹ Del resto, comprenda chi potrà.

Infine san Sancio dà il colpo di grazia al comunismo, p. 169, uscendo nella frase seguente: « I socialisti non si accorgono, togliendo » (!) « anche la proprietà, che essa si assicura la sopravvivenza in ciò che è proprio, nella peculiarità. Infatti, sono proprietà soltanto il denaro e i beni, o non è qualche cosa di mio, di proprio, anche ciascuna opinione? Occorre *dunque* che ogni opinione sia abolita o resa impersonale ». Ovvero, l'opinione di san Sancio, quando non diventa anche l'opinione di altri, è un'autorità su qualche cosa, persino sull'opinione altrui?

Facendo valere qui il capitale della sua opinione contro il comunismo, san Sancio non fa altro, ancora una volta, che tirar fuori i piú vecchi e triviali rimproveri borghesi contro il comunismo, e crede di aver detto qualche cosa di nuovo perché per lui, il berlinese colto, queste cose trite e ritrite sono una novità. Fra tanti altri e dopo tanti altri le stesse cose sono state dette molto meglio da Destutt de Tracy circa trent'anni fa, e piú tardi nel libro qui citato. Per esempio: « Si è istruito formalmente il processo della proprietà, e sono state addotte ragioni pro e contro, come se dipendesse da noi di decidere che in questo mondo vi sia o non vi sia proprietà; ma ciò significa disconoscere completamente la nostra natura ». (*Traité de la volonté*, Paris 1826, p. 18). Poi il signor Destutt de Tracy si mette a dimostrare che *propriété*, *individualité* e *personalité* sono identiche, che nel *moi* è incluso anche il *mien*, e trova un fondamento naturale della proprietà privata in questo, che « la natura ha dotato l'uomo di una proprietà inevitabile e inalienabile, quella del suo individuo », p. 17. L'individuo « vede chiaramente che questo *Io* è proprietario esclusivo del corpo che esso anima, degli organi che muove, di tutte le loro facoltà, di tutte le loro forze, di tutti gli effetti che esse producono, di tutte le loro passioni e azioni; tutto ciò infatti finisce e comincia con questo *Io*, esiste solo in virtù di esso, è mosso solo dalla sua azione; e nessun'altra persona può adoperare questi stessi strumenti né esserne toccata nello stesso modo », p. 16. « La proprietà esiste, se non proprio dovunque esiste un individuo senziente, almeno dovunque esiste un individuo dotato di volontà », p. 19. Dopo avere così identificato la proprietà privata e la personalità, Destutt de Tracy ricava da *propriété* e *propre* — come fa « Stirner » col gioco di parole fra *mein* e *Meinung*, *Eigentum* e *Eigenheit*¹ — la seguente

¹ Mio e opinione, proprietà e peculiarità (ciò che è proprio).

conclusione: « È dunque affatto inutile discutere se non sarebbe meglio che niente fosse proprio a ciascuno di noi (*de discuter s'il ne vaudrai pas mieux que rien ne fût propre à chacun de nous*)... in ogni caso ciò significa chiedersi se non sarebbe desiderabile che noi fossimo del tutto diversi da quello che siamo e indagare anche se non sarebbe meglio che non fossimo affatto », p. 22.

Queste sono obiezioni « quanto mai popolari » contro il comunismo, già diventate tradizionali, e appunto per questo « non è da meravigliarsi, che Stirner » le ripeta.

Quando il borghese ottuso dice ai comunisti: « Sopprimendo la proprietà, cioè la mia esistenza come capitalista, come proprietario fondiario, come industriale, e la vostra esistenza come operai, voi sopprimete la mia individualità e la vostra; mettendomi nell'impossibilità di sfruttare voi operai, di intascare i miei profitti, i miei interessi e le mie rendite, voi mi mettete nell'impossibilità di esistere come individuo »; quando dunque il borghese dichiara ai comunisti: sopprimendo la mia esistenza *come borghese* voi sopprimete la mia esistenza *come individuo*; quando identifica così se stesso come borghese con se stesso come individuo, bisogna almeno riconoscere la sua franchezza e la sua impudenza. Per il borghese le cose stanno realmente così: egli crede di essere un individuo solo in quanto è un borghese. Ma quando intervengono i teorici della borghesia e danno a questa tesi un'espressione generale, identificano anche teoricamente la proprietà del borghese con l'individualità e vogliono giustificare logicamente questa identificazione, allora l'assurdità comincia a diventare seria e santa. « Stirner » ha negato d'anzi l'abolizione comunista della proprietà privata trasformando la proprietà privata nell'« avere » e dichiarando poi che il verbo « avere » è una parola indispensabile, una verità eterna, perché anche nella società comunista potrebbe capitargli di « avere » i dolori di corpo. Proprio allo stesso modo egli motiva qui l'impossibilità di abolire la proprietà privata, trasformandola nel concetto della proprietà, sfruttando il nesso etimologico fra « proprietà » e « proprio » e dichiarando che la parola « proprio » è una verità eterna, perché anche sotto il regime comunista potrebbe capitare che gli fossero « propri » i dolori di corpo. Tutta questa assurdità teorica, che cerca asilo nell'etimologia, sarebbe impossibile se la proprietà privata reale, che i comunisti vogliono abolire, non fosse stata trasformata nel concetto astratto « la proprietà ». Con ciò da una parte ci si risparmia la fatica di dire o anche solo

di sapere alcunché sulla proprietà privata reale, e d'altra parte si giunge facilmente a scoprire nel comunismo una contraddizione, dal momento che in esso, anche *dopo* l'abolizione della proprietà (*reale*), si può certo scoprire ogni sorta di cose che possono essere sussunte sotto « la proprietà ». Nella realtà la cosa va proprio al contrario. Nella realtà io ho la proprietà privata solo in quanto ho qualche cosa che può essere oggetto di traffico, mentre della mia peculiarità non posso fare traffico. Il mio vestito è mia proprietà privata solo in quanto posso almeno farne traffico, impegnarlo o venderlo, in quanto è oggetto di traffico. Se perde, questa qualità, se va in brandelli, esso può conservare per me ogni sorta di qualità che *per me* lo rendono prezioso, può anche diventare una mia qualità e fare di me un individuo stracciato; ma a nessun economista verrebbe in mente di classificarlo come mia proprietà privata, perché esso non mi dà più alcun potere su un *quantum* qualsiasi, anche il più ridotto, di lavoro altrui. Forse il giurista, l'ideologo della proprietà privata, può ancora vaneggiare in questo modo. La proprietà privata non aliena soltanto l'individualità degli uomini, ma anche quella delle cose. L'appezzamento di terreno non ha niente a che fare con la rendita fondiaria, la macchina non ha niente a che fare col profitto. Per il proprietario fondiario l'appezzamento di terreno significa soltanto rendita fondiaria, egli affitta i suoi terreni e riscuote la rendita: qualità che il terreno può perdere senza perdere alcuna delle sue qualità inerenti, senza perdere, per esempio, una parte della sua fertilità; è una qualità la cui misura, anzi la cui esistenza dipende dalle condizioni sociali che vengono create e abolite senza l'intervento del singolo proprietario fondiario. Tanto vale anche per la macchina. Quanto poco il denaro, che è la forma più generale della proprietà, abbia a che fare con l'individualità personale, fino a che punto le sia direttamente opposto, Shakespeare lo sapeva già meglio dei nostri piccoli borghesi teorizzanti:

« Basterà un po' di questo per rendere nero il bianco, bello il brutto, dritto il torto, nobile il basso, giovane il vecchio, valoroso il codardo. Questo schiavo giallo... farà adorare la livida lebbra... è desso che decide l'esauista vedova a sposarsi ancora. Coi che un ospedale di ulcerosi respingerebbe con nausea, l'oro la profuma e la imbalsama come un dí d'aprile... Tu visibile dio che unisci le cose più incompatibili e fai ch'esse si bacino... »¹.

¹ SHAKESPEARE, *Timone di Atene*, atto IV, scena 3. Traduzione di E. Montale.

In una parola, rendita fondiaria, profitto, ecc., i reali modi di esistenza della proprietà privata, sono *rapporti sociali*, corrispondenti a uno stadio di produzione determinato, e rapporti « *individuali* » solo in quanto non siano diventati dei ceppi per le forze produttive esistenti.

Secondo Destutt de Tracy la maggioranza degli uomini, i proletari, dovrebbe aver perduto da lungo tempo ogni individualità, benché oggigiorno sembra che proprio fra essi si sviluppi al massimo l'individualità. Per il borghese è tanto più facile dimostrare, per mezzo della sua lingua, l'identità di relazioni mercantili e individuali o anche generalmente umane, in quanto questa stessa lingua è un prodotto della borghesia e quindi anche nella lingua, come nella realtà, i rapporti del traffico sono stati posti alla base di tutti gli altri. Per esempio, *propriété Eigentum e Eigenschaft*¹, *property Eigentum e Eigentümlichkeit*, « proprio² » nel senso mercantile e nel senso individuale, *valeur, value, Wert* — *commerce, Verkehr* — *échange, exchange, Austausch*, ecc., che sono adoperati tanto per i rapporti commerciali quanto per le qualità e le relazioni degli individui come tali. Nelle altre lingue moderne accade esattamente lo stesso. Se san Max si mette seriamente a sfruttare questa ambiguità, può riuscire facilmente a fare una magnifica serie di nuove scoperte economiche senza sapere una parola di economia; e del resto anche i suoi nuovi fatti economici, che vedremo in seguito, restano interamente nell'ambito di questa sfera della sinonimia. Il bravo e credulo Jacques prende talmente alla lettera, e con una serietà talmente santa, il gioco di parole che il borghese fa con i termini *Eigentum e Eigenschaft*, che si sforza persino, come vedremo più avanti, di atteggiarsi a proprietario privato nei confronti delle sue proprie qualità³.

A p. 412, infine, « Stirner » insegna al comunismo che « *in verità, si* » (cioè il comunismo) « *attacca non la proprietà, ma l'alienazione della proprietà* ». Con questa nuova rivelazione san Max non fa che ripeterci una vecchia amenità che è stata sfruttata più volte, per esempio dai sansimonisti. Cfr. per esempio *Leçons sur l'industrie et les finances*⁴, Paris 1832, dove fra l'altro è detto: « La proprietà non è abolita, ma la sua forma è cambiata... essa

¹ *Eigenschaft* = proprietà nel senso di qualità individuale, particolarità.

² In tedesco *eigen*.

³ In tedesco *Eigenschaften*.

⁴ Di J. PEREIRE.

diventerà soltanto la vera personificazione... otterrà soltanto il suo vero carattere individuale » (pp. 42, 43). Poiché questa fraseologia trovata dai francesi ed esagerata particolarmente da Pierre Leroux è stata accolta con molta soddisfazione dai socialisti speculativi tedeschi, e poi ancora sviluppata speculativamente, e infine ha offerto l'occasione per intrighi reazionari e per truffe pratiche, non ne tratteremo qui, dove essa è priva di senso, ma molto più avanti, a proposito del vero socialismo.

San Sancio si compiace, seguendo l'esempio del Wöniger [sfruttato] dal Reichardt, di trasformare i proletari, e quindi anche i comunisti, in « straccioni ». Egli definisce il suo « straccione », p. 362, come « un uomo dotato soltanto di ricchezza ideale ». Se gli « straccioni » stirneriani fonderanno un regno degli straccioni, come fecero i mendicanti parigini nel XV secolo, san Sancio sarà re degli straccioni, perché egli è lo straccione « perfetto », un uomo non dotato neppure di ricchezza ideale e che quindi campa degli interessi del capitale della sua opinione.

C. Il liberalismo umano

Dopo essersi arrangiato il liberalismo e il comunismo come modi di esistenza imperfetti dell'« uomo » filosofico, e quindi della moderna filosofia tedesca in generale (essendo autorizzato a far ciò in quanto in Germania non solo il liberalismo, ma anche il comunismo ha preso una forma piccolo-borghese e in pari tempo smodatamente ideologica), ormai san Max non ha più difficoltà a rappresentare le forme più recenti della filosofia tedesca, ciò che egli definisce « liberalismo umano », come perfetto liberalismo e comunismo e in pari tempo come critica di entrambi.

Grazie a questa sacra costruzione risultano ora le tre divertenti « mutazioni » che seguono (cfr. anche la « Struttura dell'Antico Patto »):

1) Il singolo non è l'uomo, perciò non vale niente: niente volontà personale, ordinanza — « il suo nome sarà chiamato »: « senza padrone » — liberalismo politico, che abbiamo già trattato più sopra.

2) Il singolo non *ha* nulla di umano, perciò non vale il mio il tuo o la proprietà: « senza proprietà » — comunismo, che abbiamo pure trattato più sopra.

3) Il singolo deve cedere il posto, nella critica, *all'uomo* ora scoperto per la prima volta: « senza Dio » = identità di « senza padrone » e « senza proprietà » — liberalismo umano; pp. 180, 181. Nell'elaborazione particolareggiata di quest'ultima unità negativa l'ortodossia incrollabile di Jacques è compendiata in questo motto, p. 189: « L'egoismo della proprietà ha subito l'ultima perdita, quando anche il "Dio mio" è diventato espressione priva di senso, *giacché* » (sovrano « *giacché* »!) « Dio non esiste se non in quanto abbia a cuore la salvezza del singolo, come questi cerca in lui la sua salvezza ». Di modo che il borghese francese avrebbe « perduto la sua ultima proprietà » quando dalla sua lingua fosse bandita la parola *adieu*. In perfetta armonia con la costruzione che precede, qui si afferma che la proprietà più alta e l'ultima ancora di salvezza della proprietà è la proprietà in Dio, la santa proprietà in cielo, la proprietà della fantasia, la fantasia della proprietà.

Muovendo da queste tre illusioni sul liberalismo, il comunismo e la filosofia tedesca, egli si confeziona ora il suo nuovo (e ultimo, stavolta, grazie ne sian rese alla « santità ») passaggio all'« *Io* ». Prima di seguirlo per questa via gettiamo però un altro sguardo sulla sua « aspra lotta » col « liberalismo umano ».

Dopo che il nostro galantuomo Sancio, nella sua nuova parte di *caballero andante* e, anzi, di *caballero de la tristissima figura*, ha percorso tutta la storia, ha combattuto dappertutto e « abbattuto a forza di soffi » spettri e fantasmi, « dragoni e struzzi, demoni e frosoni, martore e corvi, ulule e istrici » (Isaia 34, 11-14), come sarà contento ora di arrivare finalmente, da tutti questi diversi paesi, alla sua isola di Barataria, « nel paese » come tale, dove « l'uomo » va attorno *in puris naturalibus*! Ricordiamo, ancora una volta la sua grande massima, il dogma che gli hanno dato ad intendere, sul quale poggia tutta la sua costruzione della storia: « Le verità che scaturiscono dal concetto *dell'uomo* sono onorate, come rivelazioni appunto di questo concetto, e considerate sacre »; alle « rivelazioni di questo santo concetto » neppure « l'abrogazione di parecchie verità manifestate da questo concetto toglie la loro santità » (p. 51). Non occorre che ripetiamo ciò che abbiamo dimostrato al santo autore a proposito di tutti i suoi esempi, e cioè che si costruisce, si rappresenta, ci si immagina, si conferma e si giustifica a posteriori, come rivelazione del concetto « uomo », quelli che sono rapporti empirici, creati dagli uomini reali nelle loro relazioni

reali e niente affatto dal santo concetto dell'uomo. Si ricordi anche la sua gerarchia. Ed ora veniamo al liberalismo umano.

A p. 44, dove san Max « contrappone in breve la concezione teologica di Feuerbach e la nostra », a Feuerbach intanto non è contrapposto altro che una frase. Come abbiamo già visto in sede di fabbricazione di spiriti, dove « Stirner » innalza il suo stomaco fra gli astri (terzo Dioscuoro, protettore contro il mal di mare) perché lui e il suo stomaco sono « nomi diversi per cose del tutto diverse » (p. 42), così ora l'essenza appare innanzi tutto anche come cosa esistente, e « allora si dice » a p. 44: « L'essere supremo è indubbiamente l'essenza dell'uomo, ma appunto perché lo è la sua *essenza* e non lui stesso, resta *del tutto indifferente* che lo vediamo al di fuori di lui e lo consideriamo "Dio" o che lo troviamo in lui e lo chiamiamo "essenza dell'uomo" o "l'uomo". Io non sono né Dio né l'uomo, né l'essere supremo né la mia essenza, e perciò in sostanza non fa differenza che io *pensi* l'essere in me o fuori di me ». Qui dunque l'« *essenza dell'uomo* » è presupposta come una cosa esistente, essa è « l'essere supremo », non è l'« Io », e invece di dirci qualche cosa sull'« *essenza* » san Max si limita semplicemente a dichiarare che è *gleichjülig* « che io la "pensi" in me o fuori di me », in questa o in quella località. Che questa indifferenza nei confronti dell'essenza non sia affatto una semplice trascuratezza di stile, risulta già dal fatto che egli stesso fa la distinzione fra essenziale e inessenziale, e che in lui può persino figurare, p. 72, « la *nobile essenza dell'egoismo* ». Del resto tutto ciò che i teorici tedeschi hanno detto sinora sull'essenza e la non-essenza si trova già, e molto meglio, nella *Logica* hegeliana.

Abbiamo visto che la sconfinata ortodossia di « Stirner » verso le illusioni della filosofia tedesca è concentrata nel fatto che egli vede « l'uomo » come unica persona agente nella storia e crede che « l'uomo » abbia fatto la storia. Ora ritroveremo la stessa cosa in Feuerbach, del quale egli accetta fedelissimamente le illusioni per continuare poi a costruirvi sopra.

P. 77: « In fin dei conti Feuerbach opera *soltanto una inversione di soggetto e predicato*, avvantaggiando quest'ultimo. Ma poiché egli stesso dice: "L'amore non è santo perché è un predicato di Dio (né l'uomo lo ha mai considerato santo per questa ragione), ma esso è un predicato di Dio perché è divino da se stesso e per se stesso", allora egli poteva trovare che la lotta doveva essere condotta contro i predicati stessi, contro l'amore e la santità di ogni

specie. Come poteva sperare di distogliere gli uomini da *Dio* se lasciava loro il *divino*? E se, come afferma Feuerbach, l'essenziale per gli uomini non è mai stato Dio, ma solo i suoi predicati, allora non valeva la pena che egli togliesse gli ornamenti quando restava il feticcio, il nucleo vero e proprio ». Dunque, se Feuerbach « *stesso* » lo dice, la ragione è sufficiente perché anche Jacques le bonhomme *creda* che l'amore sarebbe stato considerato santo dagli uomini perché « è divino da se stesso e per se stesso ». Ma se è accaduto proprio il *contrario* di ciò che dice Feuerbach — « e noi abbiamo l'audacia di dirlo » (*Wigand*, p. 157) — se per gli uomini l'essenziale non è mai stato né Dio né i suoi predicati, se ciò stesso non è che l'illusione religiosa della teoria tedesca, allora accade al nostro Sancio quel che gli è già accaduto in Cervantes, quando gli misero quattro pali sotto la sella mentre dormiva e gli portarono via di sotto il suo Bigio. Sorretto da queste affermazioni di Feuerbach, Sancio comincia il combattimento che si trova già descritto in Cervantes, nel capitolo diciannovesimo, dove l'*ingenioso hidalgo* lotta contro i predicati, gli immascherati che portano alla tomba il cadavere del mondo e che, impacciati nelle loro tuniche e nei loro mantelli funebri, non possono muoversi e permettono al nostro *hidalgo* di atterrarli facilmente con la lancia e di bastonarli di santa ragione. 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 roscchiato 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. 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 sono che i nomi divinizzati delle rappresentazioni che gli uomini si fanno sulle loro con-

dizioni 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 mettono 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*. Poiché 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 consuete vesti teoriche — cosicché 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 » (*Wigand*, p. 187, cfr. Hess, *Die letzten Philosophen*, p. 8), bisogna balzarne fuori e mettersi, come uomo comune, a studiare la realtà, e per far questo esiste un immenso materiale, anche letterario, naturalmente sconosciuto ai filosofi; e se poi un bel giorno ci si ritrova dinanzi gente come *Krummacher* o « Stirner », ci si accorge di averli lasciati da lungo tempo « dietro » e sotto di sé. La filosofia e lo studio del mondo reale sono tra loro in rapporto come l'onanismo e l'amore sessuale. San Sancio, il quale nonostante la sua mancanza di idee, constatata da noi con pazienza e da lui con enfasi, resta nel mondo delle pure idee, naturalmente vi può sfuggire solo grazie a un postulato morale, al postulato della « *mancanza di idee* » (p. 196 del « libro »). Egli è il borghese che si salva dal commercio con la *banqueroute cochonne*, col che naturalmente non diventa un proletario, ma un povero borghese fallito. Egli non diventa un uomo di mondo, ma un filosofo senza idee, un filosofo fallito.

I predicati di Dio tramandati da Feuerbach come potenze reali sugli uomini, come gerarchi, sono il mostro, sostituito al mondo empirico, che « Stirner » si trova dinanzi. Fino a questo punto tutta la sua « originalità » deriva dall'« ispirazione ». Se « Stirner » (v. anche p. 63) rimprovera a Feuerbach di non arrivare a nulla, perché trasforma il predicato in soggetto e viceversa, egli poi può arrivare a molto meno ancora, perché accetta questi predicati feuerbachiani trasformati in soggetto come personalità reali che dominerebbero il mondo, queste frasi sulle condizioni come condizioni reali, attribuisce ad esse il predicato « santo », *trasforma questo predicato in un soggetto*, « la santità », e quindi fa esattamente la stessa cosa che rimprovera a Feuerbach, e poi, dopo essersi così del tutto sbarazzato del contenuto determinato di cui si trattava, dà corso alla sua lotta, ossia alla sua « antipatia », contro questa « santità » che naturalmente rimane sempre la stessa. In Feuerbach c'è tuttavia la coscienza — e san Max glielo rimprovera — « che per lui ” si tratta soltanto di distruggere un'illusione ” » (p. 77 « del libro »), benché Feuerbach attribuisca a questa lotta ancora troppa importanza. In « Stirner » anche questa coscienza è scomparsa; egli crede veramente al dominio delle idee astratte dell'ideologia nel mondo attuale, egli crede, nella sua lotta contro i « predicati », i concetti, di attaccare non già un'illusione, ma le reali potenze dominanti nel mondo. Da ciò il suo sistema di mettere tutto a testa in giù, da ciò l'enorme credulità con cui prende per oro colato tutte le false illusioni, tutte le affermazioni ipocrite della borghesia. Del resto, che « il feticcio » non sia « il nucleo vero e proprio » « degli ornamenti », e che questa bella similitudine sia zoppicante, appare dal « feticcio » personale di « Stirner » — « il libro » — dove non c'è alcun « nucleo » né « proprio » né « improprio », e dove persino quel poco che c'è nelle 491 pagine merita appena il nome di « ornamento ». Ma se mai dovessimo trovarci un « nucleo » è il *piccolo borghese tedesco*.

Donde poi derivi l'odio di san Max contro i « predicati » ce lo spiega egli stesso in modo quanto mai ingenuo nel commentario apologetico. Egli cita il passo seguente dall'*Essenza del cristianesimo*, p. 31: « Il vero ateo è soltanto colui per il quale i *predicati* dell'essere divino, come per esempio l'amore, la sapienza, la giustizia, sono nulla, ma non colui per il quale è nulla soltanto il *soggetto* di questi predicati », e poi grida trionfante: « *Non è ciò che avviene in Stirner?* » « Qui è la sapienza ». Nel passo citato san

Max ha trovato l'indicazione per sapere come si dovesse fare per andare « *il piú oltre possibile* ». Egli crede con Feuerbach che il passo citato sia l'« *essenza* » del « *vero ateo* » e si fa assegnare da lui il « *compito* » di essere il « *vero ateo* ». L'« *Unico* » è « *il vero ateo* ».

Con una credulità ancora maggiore che contro Feuerbach egli « *manovra* » contro san Bruno o « *la critica* ». Vedremo a poco a poco tutto ciò che si lascia dare ad intendere « *dalla critica* », come si pone sotto la sua sorveglianza poliziesca, come essa gli ispira il suo modo di vita, la sua « *vocazione* ». Per il momento è sufficiente osservare, come prova della sua fede nella critica, che a p. 186 egli tratta la « *critica* » e la « *massa* » come due persone che lottano l'una contro l'altra e « *cercano di liberarsi dall'egoismo* », e che a p. 187 « *le prende per ciò che pretendono di essere* ».

Con la lotta contro il liberalismo umano ha termine la lunga lotta dell'Antico Testamento, dove l'uomo era tenuto sotto tutela dall'Unico; il tempo è compiuto e il Vangelo della grazia e della gioia discende sull'umanità peccatrice.

Con la lotta per « *l'uomo* » si adempie la promessa che è scritta in Cervantes, nel capitolo ventunesimo, « *che tratta della eccelsa avventura e della preziosa conquista dell'elmo di Mambrino* ». Il nostro Sancio, che imita in tutto il suo ex padrone e attuale servo, ha « *fatto giuramento di conquistare per sé l'elmo di Mambrino* »: *l'uomo*. Dopo avere cercato inutilmente l'elmo bramato nelle sue diverse spedizioni, presso gli antichi e i moderni, i liberali e i comunisti, « *egli scorge un uomo a cavallo che porta sulla testa qualche cosa che riluce, quasi fosse d'oro* », e dice a don Chisciotte-Szeliga: « *Se non m'inganno laggiú viene verso di noi uno che porta sulla testa l'elmo di Mambrino, per il quale ho fatto il giuramento che tu sai* ». « *Faccia bene attenzione Vostra Signoria a quello che dice, e piú ancora a quello che fa* », risponde don Chisciotte che col passare del tempo si è fatto furbo. « *Dimmi, non vedi tu quel cavaliere che si approssima a noi su un cavallo grigio pomellato e che ha sulla testa un elmo d'oro?* » « *Quel che io vedo e noto* », risponde don Chisciotte, « *è soltanto un tale su un asino grigio come il vostro, il quale porta sulla testa qualche cosa che luccica* ». « *E quello è l'elmo di Mambrino* », dice Sancio. Nel frattempo il santo barbiere Bruno arriva trotando tranquillamente sul suo asinello, la critica, col bacile da barbiere sulla testa; san Sancio muove contro

di lui, con la lancia in resta, san Bruno salta giù dall'asino, abbandona il bacile (e infatti anche qui, al Concilio, lo abbiamo visto presentarsi senza questo bacile), e corre attraverso i campi « perché egli è il critico stesso ». San Sancio giubilante raccoglie l'elmo di Mambrino, e quando don Chisciotte osserva che esso assomiglia assolutamente a un bacile da barbiere, Sancio risponde: « Senza dubbio questo famoso elmo magico, "incantato", è caduto nelle mani di un uomo che non seppe riconoscerne il valore, ne fuse la metà e martellò il resto in tal guisa che sembra, come tu dici, un bacile da barbiere; d'altronde ad occhi profani esso può sembrare ciò che vuole: per me, che ne conosco il valore, la cosa è indifferente ».

« La seconda sovranità, la seconda proprietà è conquistata! »

Ora, dopo aver conquistato « l'uomo », il suo elmo, egli si pone di contro ad esso, si comporta nei suoi confronti come se fosse il suo « nemico piú irconciliabile » e gli dichiara chiaro e tondo (vedremo noi perché) che lui (San Sancio) non è « l'uomo », bensì « il non-uomo, l'inumano ». In questa qualità di « inumano » ora egli si reca nella Sierra Morena per prepararsi, con atti di penitenza, alla sovranità del Nuovo Patto. Quivi si spoglia « nudo bruco » (p. 184) per conseguire la sua peculiarità e per oltrepassare ciò che il suo precursore fa in Cervantes al capitolo venticinquesimo: « E spogliandosi in tutta fretta dei calzoni, rimase seminudo in camicia e fece, senza riflettere, due capriole con la testa in giù e le gambe per aria, mostrando cose che indussero il suo fedele scudiero a far voltare Ronzinante per non vederle ». « L'inumano » supera di gran lunga il suo modello profano. Egli « *volta risolutamente le spalle a se stesso* » e con ciò si distoglie anche dal critico inquietante » e « lo lascia perdere ». « *L'inumano* » intavola poi una discussione con la critica che ha « lasciato perdere », « disprezza se stesso », « si pensa in confronto con un altro », « comanda a Dio », « cerca il suo migliore se stesso al di fuori di sé », fa penitenza per non essere stato ancora unico, si dichiara l'unico, « l'egoista e *l'Unico* », benché non avesse piú bisogno di dichiararlo, dopo che ha voltato risolutamente le spalle *a se stesso*. Tutto ciò « l'inumano » ha compiuto con le sue forze (vedi Pfister, *Geschichte der Deutschen*¹), ed ora entra sul suo Bigio, purificato e trionfante, nel regno dell'Unico.

Fine del Vecchio Testamento

¹ J. C. PFISTER, *Geschichte der Deutschen. Nach der Quellen*. In: *Geschichte der europäischen Staaten*. Herausgegeben von A. H. Heeren und F. A. Ukert. 5 voll., Hamburg 1829-1835.

Nuovo Testamento: « Io »

1. *Struttura del Nuovo Patto*

Se nell'Antico Patto avevamo la logica « unica » nel quadro del *passato*, ora abbiamo dinanzi a noi il *presente* nel quadro della logica « unica ». Abbiamo già illustrato a sufficienza l'« Unico » nelle sue « rifrazioni » molteplici, antidiluviane, come uomo, caucasiano caucasico, cristiano perfetto, verità del liberalismo umano, unità negativa di realismo e idealismo, ecc. ecc. Con la costruzione storica dell'« Io » cade l'« Io » stesso. Questo « Io », fine di una costruzione storica, non è un Io « corporeo », generato carnalmente da uomo e donna, che possa esistere senza alcuna costruzione: esso è un « Io » generato spiritualmente da due categorie, « idealismo » e « realismo », una pura esistenza ideale.

Il Nuovo Patto, che è già dissolto con l'Antico Patto, suo presupposto, ha un'economia letteralmente altrettanto saggia quanto l'Antico, e cioè la stessa « con svariate mutazioni », come risulta dalla tabella seguente:

I. La *peculiarità*¹ = gli antichi, fanciullo, negro, ecc. nella loro *verità*, ossia il conseguito passaggio dal « mondo delle cose » alla concezione « propria » e alla presa di possesso di questo mondo. Per gli antichi lo scopo era quello di sbarazzarsi del mondo, per i moderni di sbarazzarsi dello spirito, per i liberali di sbarazzarsi della persona, per i comunisti di sbarazzarsi della proprietà, per gli umani di sbarazzarsi di Dio, e in genere, insomma, la categoria dello sbarazzarsi (libertà). La categoria negata dello *sbarazzarsi* è la *peculiarità*, che naturalmente non ha altro contenuto che questo sbarazzarsi. La peculiarità è la qualità, costruita filosoficamente, di tutte le qualità degli individui stirneriani.

II. *Il proprietario*: come tale Stirner si è spinto al di là della *non-verità* del mondo delle cose ed è giunto al mondo dello spirito; dunque i *moderni*, fase del cristianesimo nel quadro dello sviluppo

¹ *Eigenheit*, v. nota a pag. 210.

logico: giovane, mongolo. Come i moderni si scompongono nei liberi, secondo tre determinazioni, così il proprietario si scompone nelle tre determinazioni ulteriori:

1) *La mia potenza*, corrispondente al *liberalismo politico*, dove viene alla luce la *verità del diritto*, il diritto come potenza « dell'uomo » si risolve nella potenza come diritto dell'« Io ». Lotta contro lo *Stato come tale*.

2) *Le mie relazioni*, corrispondenti al *comunismo*, dove viene alla luce la *verità della società*, e la società in forma di relazioni mediate « dall'uomo » (nelle loro forme di società carceraria, famiglia, Stato, società borghese, ecc.) si risolve nelle relazioni dell'« Io ».

3) *Il godimento di me stesso* corrispondente al *liberalismo umano*, critico, dove la *verità della critica*, la consumazione, la dissoluzione e la verità dell'autocoscienza assoluta viene alla luce come autoconsumazione, e la critica come dissoluzione nell'interesse dell'uomo si trasforma nella dissoluzione nell'interesse dell'« Io ».

La singolarità degli individui si è risolta, come abbiamo visto, nella categoria universale della peculiarità, che era la negazione dello sbarazzarsi, della libertà in generale. La descrizione delle qualità particolari dell'individuo, dunque, può a sua volta consistere soltanto nella negazione di questa « libertà » nelle sue tre « rifrazioni »; ciascuna di queste libertà negative viene ora trasformata, mediante la sua negazione, in una qualità positiva. S'intende che, come nell'Antico Testamento lo sbarazzarsi del mondo delle cose e del mondo delle idee era già concepito come appropriazione di questi due mondi, così anche qui questa particolarità o appropriazione delle cose e delle idee è rappresentata a sua volta come liberazione assoluta.

L'« Io » con la sua proprietà, col suo mondo che consiste nelle qualità qui sopra « segnalate », è *proprietario*. In quanto gode se stesso e consuma se stesso, esso è l'« Io » alla seconda potenza, il proprietario del proprietario, del quale tanto si è sbarazzato quanto gli appartiene, dunque la « negatività assoluta » nella sua doppia determinazione come indifferenza. *Jleichjütigkeit*, e rapporto negativo con se stesso, il proprietario. La sua proprietà sul mondo e il suo essersi sbarazzato del mondo si sono trasformati ora in questo rapporto negativo con se stesso, in questa dissoluzione di se stesso e in questa appartenenza del proprietario a se stesso. Così determinato, l'« Io » è

III. *L'Unico*, il quale dunque a sua volta non ha altro contenuto che il proprietario piú la determinazione filosofica del « rapporto negativo con se stesso ». Il profondo Jacques vuol far credere che su questo Unico non si possa dire alcunché, in quanto esso è un individuo concreto, non costruibile. Ma è piuttosto lo stesso caso della idea assoluta hegeliana, alla fine della *Logica*, e della personalità assoluta alla fine dell'*Enciclopedia*, su cui pure non si può dire alcunché, in quanto la costruzione contiene tutto ciò che si può dire di personalità così costruite. Hegel lo sa e non si fa scrupolo di confessarlo, mentre Stirner ha l'ipocrisia di sostenere che il suo « Unico » sarebbe ancora una cosa diversa dall'Unico costruito, ma qualche cosa che non si può dire: cioè un individuo concreto. Questa finzione ipocrita cade se si rovescia la questione, se si determina l'Unico come proprietario, e del proprietario si dice che sua determinazione universale è la categoria universale della peculiarità; col che si è detto non solo ciò « *che si può dire* » dell'Unico, ma anche proprio ciò che è (meno l'idea che se ne fa Jacques le bonhomme).

« O che profondità di ricchezza, di sapienza e conoscenza dell'Unico! Come insondabili sono i suoi pensieri e imperscrutabili le sue vie! »

« Ecco, questi non sono che gli estremi lembi dell'azione sua. Ma non ce ne giunge all'orecchio che un breve sussurro » (Giobbe, 26, 14).

2. *Fenomenologia dell'egoista coerente con se stesso o la dottrina della giustificazione*

Come abbiamo visto nella struttura dell'Antico Patto e poi in seguito, il vero egoista di san Sancio, l'egoista coerente con se stesso, non va affatto confuso con l'egoista triviale di tutti i giorni, con l'« *egoista nel senso ordinario* ». Esso, al contrario, ha come presupposto tanto quest'ultimo (colui che è invischiato nel mondo delle cose, il fanciullo, il negro, l'antico, ecc.), quanto l'egoista pronto a sacrificarsi (quello invischiato nel mondo delle idee, il giovane, il mongolo, il moderno, ecc.). Ma la natura dei misteri del-

l'Unico è tale che questa opposizione e l'unità negativa che ne risulta — l'« *egoista coerente con se stesso* » — possono essere prese in esame soltanto qui, nel Nuovo Patto.

Siccome vuole rappresentare il « vero egoista » come una cosa del tutto nuova, come il fine della storia sinora trascorsa, san Max deve dimostrare da una parte a coloro che sono pronti al sacrificio, ai predicatori del *dévouement*, che essi sono egoisti senza volerlo; e agli egoisti nel senso ordinario, che essi si sacrificano, che non sono egoisti veri, egoisti santi. Cominciamo con i primi, con quelli che si sacrificano.

Abbiamo visto infinite volte che nel mondo di Jacques le bonhomme tutti sono posseduti dalla santità. « Eppure fa differenza » che « uno sia colto o incolto ». I colti, che si occupano del pensiero puro, appaiono qui come i « posseduti » *par excellence* dalla santità. Sotto l'aspetto pratico essi sono quelli « che si sacrificano ».

« Ebbene, chi è che si sacrifica? Ma » (!) « certo » (!!) « in via assoluta » (!!!) « colui che subordina tutto il resto a *una* cosa, a *uno* scopo, a *una* volontà, a *una* passione... Lo domina una passione alla quale sacrifica tutte le altre. E questi che si sacrificano, non sono forse egoisti? Poiché *hanno una* sola passione dominante, pensano soltanto a *una* soddisfazione, ma a questa pensano con zelo tanto maggiore. Tutto il loro modo di agire è egoistico, ma è un *egoismo unilaterale, senza aperture, gretto*; essi sono dei posseduti », p. 99. Secondo san Sancio, dunque, essi *hanno* soltanto *una* passione dominante; dovrebbero forse pensare anche alle passioni che *loro* non hanno, ma che *hanno altri*, per innalzarsi all'egoismo universale, aperto, illimitato, per corrispondere a questa norma *estranea* dell'egoismo « santo »?

In questa pagina sono anche citati di passaggio, come esempi di « egoisti che si sacrificano », posseduti, l'« avaro », il « *cercator di piacere* » (probabilmente perché Stirner crede che egli cerchi « il piacere » come tale, il piacere santo, non i piaceri reali di ogni genere), e altresì « Robespierre per esempio, Saint-Just, ecc. », p. 100. « Da un certo punto di vista della moralità si ragiona » (ossia ragiona così il nostro egoista santo, « coerente con se stesso », dal suo proprio punto di vista tutt'altro che coerente con se stesso) « all'incirca così »: « Ma se a una passione ne sacrifico altre, non sacrifico però *me stesso* a questa passione, né sacrifico ad essa alcunché di ciò che fa di me *veramente* me stesso », p. 386. Queste due frasi « non coerenti con se stesse » costringono san Max a fare

la « miserabile » distinzione per cui a una sola passione se ne possono bensì sacrificare altre sei, « per esempio », o sette, « ecc. » senza cessare di essere « veramente me stesso », ma Dio ne guardi dal sacrificarne dieci o più ancora. Robespierre e Saint-Just senza dubbio non erano « *veramente* me stesso », così come non erano veramente « l'uomo », ma erano veramente Robespierre e Saint-Just, questi individui unici e incomparabili.

Il giochetto di dimostrare che « quelli che si sacrificano » sono degli egoisti è un vecchio trucco, già sfruttato abbastanza da Helvétius e Bentham. Il giochetto « proprio » di san Sancio è la trasformazione in non-egoisti degli « egoisti nel senso ordinario », dei borghesi. Helvétius e Bentham, indubbiamente, dimostrano che i borghesi con la loro grettezza danneggiano *praticamente* se stessi, ma il giochetto « proprio » di san Max consiste nel dimostrare che essi non corrispondono all'« ideale », al « concetto », all'« essenza », alla « destinazione » dell'egoista, e che non si comportano come negazione assoluta verso se stessi. Ancora una volta egli ha davanti agli occhi soltanto il suo piccolo borghese tedesco. Va osservato di passaggio che mentre l'« avaro » figura a p. 99 come « egoista che si sacrifica », l'« avido » invece è registrato dal nostro santo a p. 78, fra gli « egoisti nel senso ordinario », fra gli « impuri e i non santi ».

Questa seconda classe degli egoisti sinora esistiti è così definita a p. 99: « Questa gente » (i borghesi) « non è dunque disposta al sacrificio, non è appassionata, non è idealista, non è conseguente, non è entusiasta; costoro sono *egoisti nel senso ordinario*, interessati, preoccupati del loro vantaggio, freddi, calcolatori, ecc. ».

Dato che « il libro » non procede in linea retta, a proposito della « mania » e del « liberalismo politico » abbiamo già avuto occasione di vedere come Stirner possa eseguire il suo giochetto, di trasformare i borghesi in non-egoisti, grazie principalmente alla sua grande ignoranza degli uomini reali e delle condizioni reali. Anche qui egli fa leva sulla medesima ignoranza.

« A ciò » (ossia all'idea stirneriana del disinteresse) « la testa ostinata dell'uomo mondano si oppone, ma attraverso i millenni egli ha dovuto soccombere almeno fino al punto di chinare il capo indocile e di venerare delle potenze superiori » (p. 104). Gli egoisti nel senso ordinario « si comportano in maniera per metà pretesca e per metà mondana, servono Dio e il Mammone » (p. 105). A p. 78 veniamo a sapere che « il Mammone del cielo e il Dio della terra

esigono entrambi esattamente lo stesso grado di *abnegazione* », per cui non si riesce a capire come l'abnegazione verso il Mammona e l'abnegazione verso Dio possano essere contrapposte come « mondana » e « pretesca ».

A p. 106 Jacques le bonhomme si chiede: « Come avviene che l'egoismo di coloro che propugnano l'interesse personale soggiace tuttavia sempre a un interesse da preti o da maestri di scuola, ossia a un interesse ideale? » (Qui per incidenza è da « segnalare » che in questo passo i borghesi sono descritti come i rappresentanti dell'interesse *personale*). Ecco come avviene: « La loro persona appare a loro stessi troppo piccola, troppo insignificante — e in realtà è proprio così — per poter avanzare delle pretese su tutto e per imporsi completamente. Un indizio sicuro di ciò è che essi stessi si scindono in due persone, una eterna e l'altra caduca, e la domenica curano l'eterna, i giorni feriali la caduca. Essi portano il prete dentro di sé e perciò non se ne liberano ». Qui san Sancio è preso dallo scrupolo, e chiede preoccupato se per la peculiarità, per l'egoismo nel senso straordinario, « non accadrà lo stesso »? Vedremo che questa domanda angosciosa non è posta senza motivo. Prima che il gallo abbia cantato due volte, san Giacomo (Jacques le bonhomme) si sarà « rinnegato »¹ tre volte.

Con grande disappunto egli scopre nella storia che dei due aspetti che vi si manifestano, l'interesse privato del singolo e il cosiddetto interesse generale, l'uno accompagna sempre l'altro. E scopre ciò, come al solito, sotto una forma falsa, sotto l'aspetto degli interessi ideali, della santità, dell'illusione. Egli chiede: come accade che gli egoisti ordinari, i rappresentanti degli interessi personali, si trovano in pari tempo sotto il dominio di interessi generali, dei maestri di scuola, sotto la gerarchia? Alla sua domanda egli risponde che i borghesi ecc. « appaiono a se stessi troppo piccoli », e ne trova l'« indizio sicuro » nel fatto che essi si conducono religiosamente, vale a dire si dividono in una persona caduca e in una persona eterna, ossia spiega la loro condotta religiosa adducendo la loro condotta religiosa, dopo che in precedenza aveva trasformato la lotta degli interessi generali e personali in una immagine della lotta, semplice riflesso all'interno della fantasia religiosa. Quanto al dominio dell'ideale, vedi più sopra la gerarchia.

¹ Il testo tedesco gioca sul doppio significato di *verleugnen* « rinnegare », e *sich verleugnen* « agire con abnegazione, sacrificarsi ».

Se si traduce la domanda di Sancio dalla sua forma strampalata nella lingua profana, « allora il motto è »:

Come avviene che, a dispetto delle persone, gli interessi personali si evolvono sempre fino a diventare interessi di classe, interessi collettivi, i quali si rendono indipendenti di fronte alle persone singole, nel rendersi indipendenti assumono la forma di interessi *generali*, come tali entrano in opposizione con gli individui reali, e in questa opposizione, per cui sono determinati come interessi *generali*, possono essere rappresentati dalla coscienza come interessi *ideali*, persino religiosi, santi? Come avviene che nell'ambito di questa trasformazione degli interessi personali in interessi indipendenti di classe la condotta personale dell'individuo deve oggettivarsi, estraniarsi, e in pari tempo esiste senza di lui, come potenza da lui indipendente, prodotta dalle relazioni, si trasforma in rapporti sociali, in una serie di potenze che lo determinano, lo subordinano e quindi appaiono nella rappresentazione come potenze « sante »? Se Sancio avesse capito una buona volta il fatto che nell'ambito di certi *modi di produzione*, i quali naturalmente non dipendono dalla volontà, si pongono al di sopra dell'uomo delle potenze pratiche sempre estranee, indipendenti non solo dall'individuo isolato ma dalla stessa totalità degli uomini, allora potrebbe riuscirgli abbastanza indifferente se questo fatto venga rappresentato in forma religiosa o se nell'immaginazione dell'egoista, al di sopra del quale tutto si pone nella rappresentazione, venga falsato in modo che egli non pone niente al di sopra di sé. Allora Sancio sarebbe disceso dal regno della speculazione in quello della realtà, da ciò che gli uomini si immaginano a ciò che sono, da ciò che si rappresentano al modo come agiscono e devono agire in circostanze determinate. Ciò che gli appare come prodotto del *pensiero*, lo avrebbe compreso come prodotto della *vita*. Non sarebbe arrivato all'assurdità, degna di lui, di spiegare il dissidio fra interessi personali e interessi generali col dire che gli uomini si rappresentano questo dissidio *anche* sotto forma religiosa e che *appaiono* a se stessi a questo o a quel modo, che è soltanto un'altra parola per indicare la « rappresentazione ».

Persino nell'assurda forma tedesca e piccolo-borghese in cui concepisce la contraddizione fra interessi personali e generali, Sancio doveva d'altronde vedere che gli individui sono sempre partiti da se stessi, né potevano fare altrimenti, e quindi i due aspetti da lui osservati sono entrambi aspetti dello sviluppo personale degli

individui, entrambi prodotti da condizioni di vita ugualmente empiriche degli individui, entrambi soltanto espressione *dello stesso* sviluppo personale degli uomini, e quindi entrambi in antitesi solo *apparente*. Quanto alla posizione assegnata all'individuo a seguito di particolari circostanze di sviluppo e della divisione del lavoro, alla questione se esso rappresenti più l'uno o l'altro lato dell'antitesi, se appaia come egoista o come pervaso da spirito di abnegazione, era una questione del tutto secondaria che per di più aveva qualche interesse soltanto se riferita a individui determinati nell'ambito di epoche storiche determinate. Altrimenti poteva portare soltanto a delle frasi moralmente ciarlatanesche. Ma qui Sancio, da buon dogmatico, si lascia imbrogliare e non ha altra risorsa che di far nascere dei Sancio Panza e dei don Chisciotte, e di far mettere dai don Chisciotte delle castronerie in testa ai Sancio; da buon dogmatico tira fuori uno dei lati, interpretato come conviene a un maestro di scuola, dichiara che esso appartiene agli individui come tali ed esprime la sua antipatia per l'altro. Da buon dogmatico, anche l'altro lato gli appare quindi in parte come una semplice *affezione dell'animo, dévouement*, in parte come un semplice « principio », e non come una condizione risultante per necessità dal modo naturale di esistenza degli individui sinora vigente. « Il principio », logicamente, va soltanto « cacciato dalla testa », benché stando all'ideologia sanciana esso produrrebbe ogni sorta di cose empiriche. Così, per esempio, a p. 180 il « principio della vita e della società » avrebbe « creato la vita sociale, ogni intimità, ogni fratellanza, e tutto ciò... ». Piuttosto il contrario: la vita ha creato il principio.

Il *comunismo* è puramente incomprensibile per il nostro santo, perché i comunisti non propugnano né l'egoismo contro l'abnegazione né l'abnegazione contro l'egoismo, e non accettano teoricamente questa opposizione né nella forma casalinga né in quella ideologica e strampalata, ma piuttosto ne dimostrano l'origine materiale, insieme con la quale essa scompare da sé. I comunisti non predicano alcuna *morale* in genere, ciò che Stirner fa nell'estensione più larga. Essi non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti, ecc.; essi al contrario sanno benissimo che in determinate condizioni l'egoismo, così come l'abnegazione, è una forma necessaria per l'affermarsi degli individui. I comunisti dunque non vogliono affatto, come crede san Max e come ripete ciecamente il suo fedele dottor Graziano (Arnold Ruge,

che per questo è definito da san Max, *Wigand* p. 192, « una testa singolarmente ingegnosa e politica »), sopprimere l'« uomo privato » per amore dell'uomo « universale », dell'uomo che si sacrifica: è un'idea sulla quale tutti e due avrebbero già potuto trovare ragguagli sufficienti nei *Deutsch-Französische Jahrbücher*. I comunisti teorici, i soli che hanno il tempo di occuparsi della storia, si distinguono proprio in questo, che essi soli hanno scoperto in tutta la storia che l'« interesse generale » è creato dagli individui determinati in quanto « uomini privati ». Essi sanno che questa antitesi è solo apparente, perché uno dei lati, quello cosiddetto « generale », è continuamente generato dall'altro, l'interesse privato, e non si oppone affatto ad esso come potenza autonoma, che dunque nella pratica questa antitesi viene continuamente distrutta e generata. Non si tratta dunque di una « unità negativa » hegeliana di due lati di un'antitesi, ma della distruzione, materialmente condizionata, di un modo di esistenza degli individui, materialmente condizionato, unitamente al quale scompare anche questa antitesi insieme con la sua unità.

Noi dunque vediamo come l'« egoista coerente con se stesso », in contrapposizione con l'« egoista nel senso ordinario » e all'« egoista che si sacrifica », riposa a priori su un'illusione nei confronti dell'uno e dell'altro e delle condizioni reali degli uomini. Il rappresentante degli interessi personali è semplicemente « egoista nel senso ordinario » a causa della sua necessaria opposizione verso gli interessi collettivi, divenuti interessi generali autonomi nell'ambito del modo di produzione e di scambio sinora esistente, e rappresentati e propugnati sotto forma di interessi ideali. Il rappresentante degli interessi collettivi è semplicemente « uno che si sacrifica » a causa della sua opposizione verso gli interessi personali fissati come interessi privati, a causa della determinazione degli interessi collettivi come generali e ideali.

L'uno e l'altro, l'« egoista che si sacrifica » come « l'egoista nel senso ordinario », in ultima istanza si incontrano nella *abnegazione*, p. 78: « Così l'abnegazione è comune tanto ai santi quanto ai non santi, tanto ai puri quanto agli impuri: l'impuro rinnega tutti i sentimenti migliori, ogni pudore, anche la timidezza naturale, e segue soltanto i desideri che lo dominano. Il puro rinnega la sua relazione naturale col mondo... Spinto dalla sete di denaro, l'avidò rinnega ogni ammonimento della coscienza, ogni senso di onore, ogni dolcezza e ogni compassione; egli mette da parte ogni

riguardo: il desiderio lo trascina. Il santo si comporta allo stesso modo: si fa ludibrio del mondo, è “spietato” e “rigidamente giusto”, perché il desiderio lo trascina ».

L'« avido », che appare qui come egoista impuro, non santo, e quindi come egoista nel senso ordinario, non è altro che una figura largamente trattata dagli *Amici dei fanciulli* e dai romanzi moraleggianti ma che nella realtà si incontra solo come fenomeno eccezionale; esso non è per niente il rappresentante dei borghesi avidi i quali, tutto al contrario, non hanno bisogno di rinnegare gli « ammonimenti della coscienza », il « senso di onore », ecc., né si limitano all'unica passione dell'avidità. La loro avidità ha invece al suo seguito tutta una serie di altre passioni, politiche e di altro genere, alla cui soddisfazione i borghesi non rinunciano affatto. Senza addentrarci oltre su questo punto, rimaniamo alla « abnegazione » stirneriana.

Qui san Max sostituisce al soggetto dell'abnegazione un altro soggetto che esiste soltanto nell'immaginazione di san Max. Egli fa sacrificare dall'« impuro » certe qualità generali come « sentimenti migliori », « pudore », « timidezza », « senso di onore », ecc., e non si chiede se l'impuro possieda queste qualità. Come se « l'impuro » dovesse possedere necessariamente tutte queste qualità! Ma anche qualora « l'impuro » le possedesse tutte, il sacrificio di queste qualità non proverebbe ancora una abnegazione, bensì il solo fatto, da giustificare anche nella morale « coerente con se stessa », che ad una passione ne vengono sacrificate altre. E infine secondo questa teoria tutto ciò che Sancio fa e non fa è « abnegazione ». Egli può [...] ¹.

Benché ² a p. 420 san Max dica: « Sulla porta del nostro tempo non sta scritto...: conosci te stesso, ma: metti a profitto te stesso » (dove, ancora una volta, il maestro di scuola trasforma la messa a profitto che ha trovato esistente, nell'imperativo morale della messa a profitto), per « l'egoista nel senso ordinario », invece che per coloro che sinora si « sacrificavano » quel motto « apolineo » deve suonare così: « *Conoscete di nuovo voi stessi*, conoscete ciò che siete realmente, e lasciate perdere la vostra stolta

¹ Manca la continuazione. Nel manoscritto segue una pagina cancellata e quasi interamente distrutta dai topi.

² A questa pagina Marx ha annotato: *III. Coscienza*.

mania di essere qualche cosa di diverso da quel che siete! » « Giacché »: « Ciò crea l'apparenza dell'egoismo *ingannato*, nel quale io non soddisfo me stesso ma uno dei miei desideri, per esempio l'aspirazione alla felicità... Tutto il vostro fare e agire è egoismo tacito, occulto..., *egoismo incosciente*, e perciò non è egoismo, ma servaggio, schiavitù, rinnegamento di se stesso. *Siete e non siete egoisti, perché rinnegate l'egoismo...* », p. 217.

« Nessuna pecora, nessun cane si sforza di diventare un vero » egoista (p. 443): « nessuna bestia » grida alle altre: conoscete di nuovo voi stessi, conoscete ciò che siete realmente, — « la vostra natura insomma è » egoistica, « voi siete nature » egoistiche, « cioè » egoisti. « Ma appunto perché di già lo siete non avete bisogno di diventarlo » (*ivi*). Di ciò che voi siete fa parte anche la vostra coscienza, e siccome siete egoisti, avete anche la coscienza corrispondente al vostro egoismo, e dunque non c'è proprio nessun motivo di dar retta alla predica morale stirneriana, che vi dice di entrare in voi stessi e di fare penitenza.

Qui Stirner sfrutta nuovamente il vecchio scherzetto filosofico sul quale torneremo piú avanti. Il filosofo non dice direttamente: voi non siete uomini. Siete sempre stati uomini, ma vi mancava la *coscienza* di ciò che eravate e appunto per questo in realtà non eravate *veri* uomini. Perciò la vostra apparenza non corrispondeva alla vostra essenza. Eravate e non eravate uomini. Il filosofo riconosce qui per via indiretta che a una coscienza determinata corrispondono anche uomini determinati e circostanze determinate. Ma in pari tempo egli immagina che il suo invito morale agli uomini, di mutare la loro coscienza, realizzerà questa coscienza mutata; e negli uomini mutati da condizioni empiriche mutate, i quali naturalmente hanno anche una coscienza diversa, egli non vede altro che una coscienza mutata. Così è per la vostra coscienza, che bramate occultamente; in ciò siete egoisti occulti, incoscienti, ossia siete veri egoisti in quanto siete *incoscienti*, ma siete non-egoisti in quanto siete *coscienti*. Ovvero: alla base della vostra coscienza attuale c'è un determinato essere che non è l'essere da me voluto; la vostra coscienza è la coscienza dell'egoista come non deve essere, e dimostra quindi che voi stessi siete egoisti in un modo come gli egoisti non devono essere, o che *dovete essere* diversi da come *siete realmente*. Tutta questa separazione della coscienza dagli individui che ne sono alla base e dalle loro condizioni reali, questa illusione che l'egoista della so-

cietà borghese attuale non abbia la coscienza corrispondente al suo egoismo, non è altro che una vecchia babbola filosofica che Jacques le bonhomme accetta e imita fedelmente. Restiamo al « toccante esempio » stirneriano dell'avidò. A questo avidò — il quale non è l'« avidò » in generale, ma l'avidò « Tizio o Caio », un avidò « unico » del tutto determinato individualmente, e la cui avidità non è la categoria « dell'avidità » (astrazione di san Max dalle ampie, complicate, « uniche » manifestazioni della sua vita) e « non dipende dal modo come altri » (per esempio san Max) « la classificano » — a questo avidò egli vuole far credere che « non soddisfa se stesso, ma uno dei suoi desideri ». Ma « solo momentaneamente tu sei tu, solo in quanto momentaneo tu sei realmente. Un qualche cosa di separato da te, dal momentaneo, è un essere assolutamente superiore [...] »¹ Egli trova che l'avidità mi possiede giorno e notte; ma ciò avviene soltanto nella sua riflessione. È lui che dei numerosi momenti nei quali io sono sempre momentaneo, sempre me stesso, sempre reale, fa « giorno e notte », così come è lui solo che compendia in un giudizio morale i diversi momenti delle manifestazioni della mia vita e dice che essi sono la soddisfazione dell'avidità. Quando san Max sentenza che io non soddisfo me stesso, ma solo uno dei miei desideri, contrappone me come essere tutto intero a me stesso. « E in che cosa consiste questo essere tutto intero? Non nel tuo essere momentaneo, appunto, non in ciò che tu sei momentaneamente », e dunque, secondo lo stesso san Max, nell'« essere » santo (*Wigand* p. 171). Quando san Max dice che io devo mutare la mia coscienza, da parte mia io so che la mia coscienza momentanea fa anche parte del mio essere momentaneo, e contestandomi questa coscienza san Max, come moralista dissimulato, attacca tutta la mia condotta di vita. E poi « tu sei soltanto quando pensi a te, sei soltanto attraverso la tua coscienza? » (*Wigand* pp. 157, 158). Che altro posso essere se non un egoista? Tu predichi: « Voi siete e non siete egoisti, perché rinnegate l'egoismo ». Innocente maestro di scuola, « ingannato » e « inconfesso »! La faccenda va proprio all'opposto. Noi egoisti nel senso ordinario, noi borghesi la sappiamo benissimo: *charité bien ordonnée commence par soi-même*², e alla massima: ama il prossimo tuo come te stesso, abbiamo dato

¹ Le righe che seguono sono completamente distrutte.

² Carità ben intesa comincia da se stessi.

da un pezzo questa interpretazione: ciascuno è il prossimo di se stesso. Ma noi neghiamo di essere egoisti senza cuore, *exploiteurs*, egoisti comuni, con un cuore incapace di elevarsi alla generosità di far propri gli interessi degli altri uomini: il che, detto fra noi, equivale a dire che difendiamo i nostri interessi come se fossero quelli altrui. Tu rinneghi l'egoismo « ordinario » dell'egoista unico solo perché « rinneghi la tua relazione naturale col mondo ». Tu non comprendi quindi come mai noi perfezioniamo l'egoismo pratico proprio in quanto rinneghiamo le frasi dell'egoismo, noi che ci interessiamo dell'affermazione di interessi egoistici reali, e non del sacro interesse dell'egoismo. D'altronde era da prevedere — e qui il borghese volta freddamente le spalle a san Max — che voi maestri di scuola tedeschi, una volta che vi foste messi a difendere l'egoismo, avreste proclamato non l'egoismo reale, « profano, di evidenza palmare » (« il libro » p. 455), e quindi non ciò che « chiamano » « egoismo », ma l'egoismo nel senso straordinario, nel senso dei maestri di scuola, l'egoismo filosofico o egoismo da straccioni.

L'egoismo nel senso straordinario, dunque, è stato « trovato soltanto ora ». « Osserviamo da vicino questo nuovo ritrovato » p. 13.

Da quanto si è detto dianzi risulta già che gli egoisti sinora esistiti non hanno che da mutare la loro coscienza per diventare egoisti nel senso straordinario; e che pertanto l'egoista coerente con se stesso si distingue dai precedenti solo per la coscienza, ossia in quanto sa, in quanto filosofo. Da tutta la concezione sanmaxesca della storia risulta altresì che, siccome gli egoisti sinora esistiti erano dominati soltanto dalla « santità », il vero egoista ha da combattere soltanto contro la « santità ». La storia « unica » ha mostrato come san Max abbia trasformato le condizioni storiche in idee, e poi l'egoista in un peccatore contro queste idee, così come ogni presa di posizione egoistica era trasformata in un peccato contro queste idee, il potere dei privilegiati in un peccato contro l'idea dell'uguaglianza, del dispotismo [...] ¹ combatterle soltanto trasformandole in sante, e affermando ora che ne dissolve la santità, ossia la sua santa rappresentazione di esse, e dunque le dissolve solo in quanto esse esistono in lui quale *santo*.

P. 50 ²: « Quale tu sei *in ciascun momento*, tu sei tua crea-

¹ Alcune righe illeggibili.

² A questo punto Marx ha annotato: II (*Creatore e creatura*).

tura, e appunto in questa *creatura* tu non vorresti perdere te stesso, il *creatore*. Tu stesso sei un essere superiore a te stesso, il che vuol dire che, come egoista involontario, tu appunto non riconosci di non essere semplicemente creatura, ma altresì creatore, e perciò l'essere superiore è per te un estraneo ». Con un'espressione un po' diversa la stessa sapienza si ritrova a p. 239 « del libro »: « La specie è *niente* » (più avanti diventa un po' di tutto, si veda il « godimento di se stesso ») « e se il singolo si innalza al disopra delle barriere della sua individualità, lo fa proprio come singolo; egli esiste solo innalzandosi, esiste solo non restando ciò che è, altrimenti sarebbe finito, morto ». Nei confronti di queste affermazioni, che sono sua « creatura », Stirner si comporta subito come « creatore », in quanto « non si perde in esse »: « Tu esisti soltanto nel *momento*, solo in quanto momentaneo tu sei realmente... Io sono in ciascun momento tutto ciò che sono... Un qualche cosa di separato da te, dal momentaneo » è « un essere assolutamente superiore »... (*Wigand* p. 170); e *ivi*, p. 171, il « tuo essere » è determinato come il « tuo essere momentaneo ». Mentre nel « libro » san Max dice di avere, oltre a un essere momentaneo, anche un altro essere, un essere superiore, nel commentario apologetico l'« essere momentaneo » del suo individuo viene identificato col suo « essere tutto intero », e ogni essere vien trasformato, come « essere momentaneo », in un « essere assolutamente superiore ». Nel « libro », dunque, egli è in ciascun momento un essere superiore a ciò che è in questo momento, mentre nel commentario tutto ciò che egli non è in questo momento è un « essere assolutamente superiore », un essere santo. E in contrapposto a tutta questa scissione, a p. 200 « del libro » si ha: « Io non so niente della scissione fra un Io "*imperfetto*" e un Io "*perfetto*" ».

L'« egoista coerente con se stesso » non ha più bisogno di sacrificarsi a un essere superiore, perché egli stesso è il suo essere superiore e trasferisce in se stesso questa scissione fra un essere « superiore » e uno « inferiore ». Infatti (San Sancio *contra* Feuerbach, « Il libro », p. 243) « nell'essere supremo si è operata semplicemente una metamorfosi ». Il vero egoismo di san Max consiste nel suo atteggiamento egoistico verso l'egoismo reale, verso se stesso quale egli è « in ciascun momento ». Questo atteggiamento egoistico verso l'egoismo è l'abnegazione. Sotto questo aspetto san Max come creatura è l'egoista nel senso ordinario, come creatore è l'egoista che si sacrifica. Vedremo anche l'aspetto opposto, giac-

ché i due aspetti si giustificano come autentiche determinazioni di riflessione, attraversando la dialettica assoluta, nella quale ciascuno di essi è in se stesso il suo contrario.

Prima di addentrarci in questo mistero sotto la sua forma esoterica, lo osserveremo in alcune aspre lotte per la vita.

La qualità piú universale, l'egoista, è messa in armonia con se stessa dal punto di vista del mondo dello spirito da Stirner, come creatore, a pp. 82, 83:

« Il cristianesimo si è proposto di liberarci dalla determinazione naturale (la determinazione da parte della natura), dalle passioni come stimolo, e quindi ha voluto che l'uomo non si lasciasse determinare dalle sue passioni. Ciò non vuol dire che *egli* non debba *avere* passioni, bensí che le passioni non debbono possederlo, che non debbono diventare fisse, invincibili, insuperabili. Ora, ciò che il cristianesimo ha ordito contro le passioni, non potremmo applicarlo al suo stesso precetto secondo cui lo spirito deve determinarci...? ...Ciò allora porterebbe alla dissoluzione dello spirito, alla dissoluzione di tutte le idee. Cosí come prima si diceva... ora il motto sia: noi dobbiamo avere spirito, ma lo spirito non deve possederci ».

« Ma coloro che son di Cristo hanno crocifissa la carne con gli affetti, e con le concupiscenze » (*Galati 5, 24*), e in tal modo, secondo Stirner, si comportano da veri proprietari nei confronti delle voglie e delle passioni crocifisse. Egli prende a consegna il cristianesimo, ma non si contenta della carne crocifissa e vuole crocifiggere anche il suo spirito, e dunque l'« uomo d'un sol pezzo ».

Il cristianesimo volle liberarci dal dominio della carne e dalle « passioni come stimolo » solo perché considerava la nostra carne, le nostre passioni, come qualche cosa di estraneo a noi stessi; volle liberarci dalla determinazione naturale solo perché 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*. Egli accetta a occhi chiusi questa dialettica cristiana e poi l'applica

anche al nostro spirito. Del resto il cristianesimo non è mai riuscito a liberarci dal dominio delle passioni, neppure nel senso *juste milieu* che san Max gli ha sostituito; esso resta fermo alla semplice legge morale, priva di risultati nella pratica. Stirner prende la legge morale per il fatto reale e la completa con quest'altro imperativo categorico: « Noi dobbiamo avere spirito, ma lo spirito non deve possederci », e perciò tutto il suo egoismo coerente con se stesso si perde « piú addentro », come direbbe Hegel, in una filosofia morale tanto divertente quanto edificante e contemplativa.

Che una passione diventi fissa o no, ossia che diventi una potenza esclusiva sopra di noi, il che per altro non esclude un progresso ulteriore, dipende dall'essere o non essere consentito, da parte delle circostanze materiali, delle « cattive » condizioni terrene, di soddisfare normalmente questa passione e di sviluppare, d'altra parte, un complesso di passioni. Quest'ultimo punto a sua volta dipende dal fatto che si viva in circostanze che ci permettano un'attività senza restrizioni e quindi uno sviluppo di tutte le nostre disposizioni. Del pari dipende dalla configurazione delle condizioni reali e dalla possibilità di sviluppo offerta a ciascun individuo, che da esse è condizionata, che le passioni diventino o non diventino fisse: così per esempio, le idee fisse dei filosofi tedeschi, queste « vittime della società » *qui nous font pitié*¹, sono inseparabili dalle condizioni tedesche. In Stirner, d'altronde, il dominio delle passioni è una pura frase che lo contrassegna come santo assoluto. Così, per restare al « toccante esempio » dell'avidò: « Un uomo avido non è un proprietario, bensì un servo, e non può fare niente per conto suo senza farlo in pari tempo per conto del suo padrone », p. 400. Nessuno può fare niente senza farlo in pari tempo in omaggio a uno dei suoi bisogni e all'organo di questo bisogno, per cui Stirner fa di questo bisogno e del suo organo il proprio padrone, precisamente come prima aveva già trasformato in proprio padrone il *mezzo* di soddisfare un bisogno (cfr. il liberalismo politico e il comunismo). Stirner non può mangiare senza mangiare, in pari tempo, per conto del suo stomaco. Se le condizioni terrene gli impediscono di soddisfare il suo stomaco questo suo stomaco diventa il suo padrone, la passione del mangiare diventa una passione fissa, e l'idea del mangiare diventa un'idea

¹ Che ci fanno pietà.

fissa: cosicché nello stesso tempo egli ha un esempio dell'influenza esercitata dalle circostanze terrene sulla fissazione delle sue passioni e delle sue idee. La « rivolta » di Sancio contro la fissazione delle passioni e delle idee va quindi a finire nell'impotente legge morale dell'autodominio e prova una volta di più come egli si limiti a conferire una espressione ideologicamente pomposa ai sentimenti più triviali dei piccoli borghesi.

In questo primo esempio, dunque, egli combatte da una parte le sue passioni carnali e d'altra parte i suoi pensieri spirituali, quando essi, le sue creature, vogliono rendersi indipendenti contro di lui, il creatore. Vedremo subito come il nostro santo conduca questa lotta, come si comporti, da creatore, nei confronti della sua creatura.

Per il cristiano « nel senso ordinario », per il *chrétien* « simple », per dirla con Fourier, « lo spirito ha il potere assoluto, e non ha più luogo alcuna obiezione della "carne". Eppure io posso infrangere la tirannia dello *spirito* soltanto per mezzo della "carne"; giacché soltanto se intende anche la sua *carne* un uomo intende se stesso tutto intero, e soltanto se intende se stesso tutto intero egli è dotato di intendimento o di ragione... Ma una volta che la carne prende la parola, e il suo tono è appassionato — né può essere altrimenti — ... egli allora » (il *chrétien simple*) « crede di sentire delle voci diaboliche, delle voci contro lo *spirito*... e si adira a ragione contro di esse. Egli dovrebbe cessare di essere cristiano se volesse tollerarle », p. 83.

Dunque, se il suo spirito vuole rendersi indipendente da lui, san Max chiama in soccorso la carne, e se la sua carne diventa ribelle egli si ricorda di essere anche spirito. Ciò che il cristiano fa da una parte, san Max lo fa da ambedue le parti. Egli è il *chrétien* « composé », e si dimostra ancora una volta cristiano perfetto.

Qui in questo esempio san Max, lo spirito, non si presenta come creatore della sua carne e viceversa; egli trova già pronti la sua carne e il suo spirito e soltanto quando una parte diventa ribelle si ricorda di avere in sé anche l'altra, e allora fa valere quest'altra come il suo vero Io. Qui dunque san Max non è creatore se non in quanto è « anche-altrimenti-determinato », in quanto possiede anche un'altra qualità oltre a quella che gli piace di far entrare nella categoria di creatura. Tutta la sua attività creatrice qui consiste nel buon proponimento di intendere se stesso, e preci-

samente di intendere se stesso tutto *intero* o di essere *dotato di ragione*¹, di intendere se stesso come « essere completo, intero », come essere diverso dal « suo essere momentaneo », anzi in netta opposizione a quell'essere che egli è « momentaneamente ».

Passiamo ora ad una delle « aspre lotte per la vita » del nostro santo:

Pp. 80, 81: « Il mio fervore può non essere minore del più fanatico, ma in pari tempo mi conservo freddo e glaciale, incredulo e nemico il più irriducibile verso di esso; continuo ad essere suo *giudice* perché ne sono il proprietario ».

Se si vuole dare un senso a ciò che san Sancio dice di se stesso, la sua attività creatrice qui si riduce a questo, che infervorandosi sul suo fervore egli conserva la coscienza di riflettere sul suo fervore, di comportarsi come Io riflettente nei confronti dell'Io reale. Alla coscienza egli attribuisce arbitrariamente il nome di « creatore ». Egli è « creatore » solo in quanto è *cosciente*.

« Quanto a questo tu dimentichi te stesso in un dolce oblio di te stesso... Ma sei tu soltanto quando pensi a te, e *ti dilegui quando dimentichi te stesso*? Chi non dimenticherebbe se stesso ad ogni istante, chi non perderebbe di vista se stesso *mille volte in un'ora*? » (*Wigand* pp. 157, 158). Sancio, naturalmente, non può perdonare ciò al suo « oblio di se stesso » e « continua ad essere » quindi « in pari tempo nemico il più irriducibile verso di esso ».

San Max, la creatura, è in preda a un estremo fervore nello stesso momento in cui san Max, il creatore, grazie alla sua riflessione ha già superato questo suo fervore; ovvero, il san Max reale è infervorato e il san Max riflettente si immagina di aver superato questo fervore. Questo superamento, nella riflessione, di ciò che è reale viene poi da lui descritto con frasi romanzesche, amene e avventurose, col dire che lascia sussistere il suo fervore, ossia che non prende veramente sul serio la sua inimicizia verso di esso, ma si mostra nei suoi confronti « freddo e glaciale », « incredulo », « nemico il più irriducibile ». Secondo che san Max si infervora, ossia secondo che il fervore è la sua qualità reale, egli non si comporta da creatore nei suoi confronti, e secondo che si comporta da

¹ Qui dunque san Max giustifica completamente il « toccante esempio », che è in Feuerbach, dell'etera e dell'amante. Nella prima un uomo « intende » *soltanto la carne sua* o soltanto la carne di lei, nella seconda *se stesso tutto intero* o lei intera. V. *Wigand*, pp. 170, 171. (*Nota di Marx ed Engels*).

creatore non si infervora realmente, il fervore gli è estraneo, è la sua non-qualità. Fin tanto che si infervora, egli non è il proprietario del fervore, e appena ne diventa proprietario, cessa di infervorarsi. Egli, il complesso totale, in quanto creatore e proprietario è in ciascun momento l'insieme di tutte le sue qualità, meno quella sola che egli, in quanto creatura e proprietà, mette in opposizione con se stesso, insieme di tutte le altre, di modo che gli è sempre *estranea* proprio la qualità che egli accentua come *la sua*.

Per quanto strampalata possa suonare la vera storia narrata da san Max intorno alle sue gesta, in se stesso e nella sua coscienza, nondimeno è un fatto notorio che vi sono individui riflettenti i quali nella loro riflessione e attraverso la loro riflessione credono di avere superato ogni cosa, perché in realtà non escono mai al di fuori della riflessione.

Questo artificio, di affermarsi come anche-altrimenti-determinato contro una determinata qualità, ossia, nel caso presente, come *proprietario della riflessione sull'opposto*, può essere ugualmente applicato, con le necessarie variazioni, ad ogni e qualsivoglia qualità. Per esempio, la mia indifferenza può non essere minore di quella dell'uomo più apatico; ma in pari tempo mi conservo ardente e accalorato, incredulo e nemico il più irriducibile verso di essa, ecc.

Non dobbiamo dimenticare che il complesso totale di tutte le sue qualità, il proprietario, sotto la qual forma san Sancio si contrappone riflessivamente ad una sola qualità, in questo caso non è altro che la semplice riflessione di Sancio su quest'unica qualità, che egli ha trasformato nel suo Io facendo valere, invece del complesso totale, l'unica qualità puramente riflessiva e, di contro a ciascuna delle sue qualità come di contro alla serie, la sola qualità della riflessione, un Io, e se stesso come Io rappresentato.

Questo atteggiamento ostile contro se stesso, questa solenne parodia della contabilità benthamiana dei propri interessi e qualità, viene ora enunciata da lui stesso:

P. 188: « Un interesse, verso un oggetto qualsiasi, se non so liberarmene fa di me uno schiavo e non è più mia proprietà: io sono sua proprietà. Noi dobbiamo dunque accettare il precetto della critica, di sentirci bene soltanto nella dissoluzione ». « Noi! » Chi siamo « noi »? A « noi » non passa affatto per la mente di « accettare » il « precetto della critica ». Qui dunque san Max,

il quale si trova momentaneamente sotto la vigilanza poliziesca « della critica », esige « un solo e un medesimo benessere di tutti », « l'ugual benessere di tutti in un solo e medesimo bene », « la tirannia diretta *della religione* ». Il suo modo di essere interessato, nel senso straordinario, appare qui come una divina mancanza di interesse. D'altronde non c'è bisogno che qui insistiamo ancora a osservare che nella società esistente non dipende affatto da san Sancio se « un interesse » « fa di lui uno schiavo » e « non sa liberarsene ». Il fissarsi degli interessi attraverso la divisione del lavoro è ancora molto più evidente del fissarsi delle « passioni » e delle « idee ».

Per dare dei punti alla critica critica il nostro santo avrebbe dovuto spingersi almeno fino alla dissoluzione della dissoluzione, perché altrimenti la dissoluzione è un interesse del quale non può liberarsi, che ha fatto di lui uno schiavo. La dissoluzione non è più sua proprietà, ma egli è proprietà della dissoluzione. Se nell'esempio sopra riferito voleva essere coerente, doveva trattare il suo fervore contro il suo « fervore » come un « interesse » e comportarsi nei suoi confronti da « nemico il più irriducibile ». Ma doveva anche considerare la sua « fredda e glaciale » mancanza di interesse di contro al suo « freddo e glaciale » fervore e diventare anche qui del tutto « freddo e glaciale »: in questo modo si sarebbe risparmiato il primitivo « interesse » e quindi il « travaglio » di girare sul tallone speculativo. Invece continua tranquillamente (*ivi*): « Io non voglio prendermi altra preoccupazione che di assicurarmi la mia proprietà » (ossia di assicurarmi contro la mia proprietà), « e per assicurarla la riprendo ad ogni istante in me stesso, distruggo in essa ogni impulso di indipendenza e la divoro prima che possa fissarsi e diventare un'idea fissa o una passione ». Come faccia Stirner a « divorare » le persone che sono sua proprietà!

Poco fa Stirner si è fatto assegnare una « missione » dalla « critica ». E sostiene di divorare subito questa « missione » dicendo, p. 189: « Io non faccio ciò in omaggio alla mia missione umana, ma perché io stesso mi assumo questa missione ». Se non mi assumo io stesso questa missione, io sono uno schiavo, come abbiamo sentito poc'anzi, non un proprietario, non un vero egoista, e non mi comporto verso di me come creatore, ciò che devo fare in qualità di vero egoista; fin tanto che uno vuole essere vero egoista, deve dunque assumersi questa missione che gli è

assegnata « dalla critica ». È dunque una missione universale, una missione per tutti, non la *sua* missione soltanto, ma anche la sua *missione*. D'altra parte il vero egoista appare qui come un ideale irraggiungibile dalla maggioranza degli individui, perché (p. 434) « i cervelli nati ottusi formano incontestabilmente la classe piú numerosa dell'umanità »: e come potrebbero, questi « cervelli ottusi », penetrare a fondo il mistero dell'illimitato divoramento di sé e del mondo? D'altronde queste espressioni terribili: distruggere, divorare, ecc., non sono altro che un nuovo modo di dire per il citato « nemico irriducibile, freddo e glaciale ».

Ora finalmente siamo messi in condizione di farci un'idea delle obiezioni stirneriane contro il comunismo. Esse non erano altro che una legittimazione provvisoria, dissimulata, del suo egoismo coerente con se stesso, nel quale esse risuscitano sotto forma concreta. Il « *benessere di tutti in un solo e medesimo bene* » risuscita nella richiesta che « noi dobbiamo sentirci bene soltanto nella dissoluzione ». « L'inquietudine » risuscita nell'« inquietudine » unica intesa ad assicurarsi il proprio Io come proprietà; ma « con l'andar del tempo » risuscita « l'inquietudine » per cui ci si chiede come si possa giungere ad una unità, l'unità di creatore e creatura. E infine riappare l'umanesimo, il quale, come il vero egoista, si contrappone agli individui empirici come ideale irraggiungibile. A p. 117 « del libro » dovrebbe dunque essere scritto quanto segue: L'egoismo coerente con se stesso vuole trasformare propriamente ciascun uomo in uno « Stato di polizia segreta ». La « riflessione », spia sempre appostata, sorveglia ogni impulso dello spirito e del corpo, e ogni azione e ogni pensiero, ogni manifestazione della vita, è per essa una questione di riflessione, ossia questione di polizia. Questa scissione dell'uomo in « istinto naturale » e « riflessione » (plebe interiore o creatura, polizia interiore o creatore) costituisce l'egoista coerente con se stesso.

Hess aveva rivolto al nostro santo questa accusa (*Die letzten Philosophen*, p. 26): « Egli è costantemente sottoposto alla polizia segreta della sua coscienza critica... Non ha dimenticato "il precetto della critica... che dobbiamo sentirci bene soltanto nella dissoluzione"... L'egoista gli richiama costantemente alla memoria la sua coscienza critica, non è lecito per lui interessarsi ad alcunché fino al punto di abbandonarsi interamente al suo oggetto », ecc.

San Max « si arroga » di rispondere quanto segue: « Hess

dice di Stirner: egli è costantemente sottoposto, ecc.; ma che altro significa ciò, se non che egli, quando critica, non vuole criticare a vanvera » (ovvero, sia detto per inciso: al modo unico), « né fare del vaniloquio, bensí, appunto, criticare realmente » (ossia umanamente)?

« Che altro significhi ciò » che Hess dice della polizia segreta, ecc., risulta talmente chiaro dal passo di Hess riportato che persino l'interpretazione « unica » datane da san Max può essere spiegata solo come fraintendimento volontario. Il suo « virtuosismo di pensiero » si muta qui in un virtuosismo di menzogna, del quale tanto meno lo biasimiamo in quanto qui esso era il suo unico espediente, ma che si accorda malissimo con le sottili distinzioncelle che egli istituisce, in altre parti « del libro », a proposito del diritto di mentire. Che Sancio, d'altra parte, « quando critica » non critichi affatto « realmente », bensí « critichi a vanvera » e « faccia del vaniloquio », glielo abbiamo dimostrato piú di quanto meritasse.

Il rapporto del vero egoista in quanto creatore con se stesso in quanto creatura è stato dunque determinato, innanzi tutto, col dire che in opposizione a una determinazione nella quale egli si è fissato come creatura, per esempio in opposizione a se stesso come pensante, come spirito, egli si è affermato come anche-altrimenti-determinato, come carne. In seguito, egli non si è piú affermato come *realmente* anche-altrimenti-determinato, ma come *pura rappresentazione dell'essere anche-altrimenti-determinato* in generale, e dunque, nell'esempio citato, come anche-non-pensante o come indifferente verso il pensiero: concezione che poi egli lascia perdere non appena si scopre l'assurdità. Si veda piú sopra il moto rotatorio sopra il tallone speculativo. L'attività creatrice consisteva qui dunque nel riflettere che secondo lui quest'unica determinatezza, qui il pensiero, può anche essere indifferente nel riflettere in generale; col che, naturalmente, egli non produce altro che determinazioni di riflessione, se qualche cosa produce (per esempio la rappresentazione dell'opposizione, la cui semplice essenza è nascosta sotto ogni sorta di arabeschi fiammeggianti). Per quanto poi concerne il *contenuto* di se stesso come creatura, abbiamo visto che egli non crea in nessun luogo questo contenuto, queste qualità determinate, per esempio il suo pensiero, il suo fervore, ecc., bensí soltanto la determinazione riflessa di questo contenuto come creatura, la rappresentazione secondo cui queste

qualità determinate sarebbero sue creature. In lui si trovano tutte le sue qualità, e gli è indifferente sapere donde provengano. Quindi non ha bisogno di svilupparle, non ha bisogno, per esempio, di imparare a ballare per diventare padrone delle sue gambe o di esercitare il suo pensiero su un materiale che non è dato a ciascuno e che ciascuno non può procurarsi, per diventare proprietario del suo pensiero; né ha bisogno di preoccuparsi delle condizioni esterne dalle quali nella realtà dipende la misura nella quale un individuo può svilupparsi. In realtà Stirner si è sbarazzato di una qualità solo per mezzo di un'altra (cioè la soppressione delle sue restanti qualità per mezzo di quest'« altra »). Ma nella realtà egli se n'è sbarazzato solo per quel tanto che questa qualità non solo è arrivata a svilupparsi liberamente, non è rimasta una semplice disposizione, ma anche per quel tanto che le condizioni esterne gli hanno permesso di sviluppare proporzionatamente una *totalità* di qualità, e cioè, dunque, attraverso la divisione del lavoro e quindi l'esercizio preponderante di una singola passione, per esempio quella di scrivere libri, come abbiamo già mostrato. In generale è un'assurdità il supporre, come fa san Max, che si possa soddisfare una passione, separatamente da tutte le altre, senza soddisfare *se stesso*, l'intero individuo vivente. Se questa passione assume un carattere astratto, distaccato, se mi si contrappone come una potenza estranea, se dunque la soddisfazione dell'individuo appare come soddisfazione unilaterale di una singola passione, la cosa non dipende affatto dalla coscienza o dalla « buona volontà », e meno che mai dalla mancanza di riflessione intorno al concetto della proprietà, ma dall'*essere*; non dal pensiero, ma dalla vita; dipende dallo sviluppo empirico e dalle manifestazioni della vita dell'individuo, il quale a sua volta dipende dalle condizioni esterne. Se le circostanze nelle quali questo individuo vive gli permettono soltanto di sviluppare unilateralmente una qualità a spese di tutte le altre, se esse gli danno materia e tempo per sviluppare soltanto quest'unica qualità, quest'individuo non va oltre ad uno sviluppo unilaterale, monco. Non c'è predica moraleggiante che possa servire. E il modo come quest'unica qualità eccezionalmente favorita si sviluppa dipende a sua volta da una parte dal materiale che le è offerto per formarsi, dall'altra parte dalla misura e dal modo in cui le altre qualità restano soffocate. Appunto perché, per esempio, il pensiero è il pensiero di questo individuo determinato, esso resta il *suo* pensiero determinato dalla sua individualità e dalle

condizioni nelle quali egli vive; l'individuo pensante, dunque, non ha necessità di dichiarare innanzi tutto, mediante una lunga riflessione sul pensiero come tale, che il suo pensiero è il suo proprio pensiero, la sua proprietà; esso è a priori il suo proprio pensiero, individualmente determinato, e proprio la sua particolarità si è rivelata in san Sancio come l'« opposto » di ciò, come particolarità che è la particolarità « *in sé* ». In un individuo, per esempio, la cui vita abbraccia una grande cerchia di molteplici attività e relazioni pratiche col mondo, e che quindi conduce una vita ricca di vari aspetti, il pensiero ha lo stesso carattere di universalità che presenta ogni altra manifestazione della vita di questo individuo. Esso dunque non si fissa come pensiero astratto né ha bisogno di ampi artifici della riflessione, quando l'individuo passa dal pensiero a un'altra manifestazione della vita. È sempre, a priori, un momento che secondo il *bisogno* scompare e si riproduce nella vita complessiva dell'individuo. Invece in un maestro di scuola o in uno scrittore berlinese localmente stabilizzato, la cui attività si limita da una parte all'aspro lavoro e dall'altra ai godimenti del pensiero, il cui mondo va da Moabit a Köpenick ¹ ed è chiuso da un tavolato dietro la porta d'Amburgo, le cui relazioni con questo mondo sono ridotte al minimo da una posizione miserabile, in un individuo di questo genere è indubbiamente inevitabile che, se sente il bisogno di pensare, il pensiero sia altrettanto astratto quanto quest'individuo e la sua stessa vita, che di fronte a lui, del tutto incapace di resistenza, esso diventi una potenza fissa, una potenza la cui attività offre all'individuo la possibilità di scampare per un momento dal suo « mondo cattivo », la possibilità di un godimento momentaneo. In un individuo di questo genere le poche voglie che restano e che derivano non tanto dalle relazioni col mondo quanto dalla costituzione corporea degli uomini, si manifestano soltanto per *ripercussione*; ossia, nell'ambito del loro sviluppo limitato esse assumono lo stesso carattere unilaterale e brutale del pensiero, vengono alla luce soltanto a lunghi intervalli e stimolate dall'espandersi della voglia predominante (secondate da cause fisiche immediate, per esempio dalla compressione dell'addome), e si manifestano con violenza, con impeto, con la soppressione più brutale delle voglie consuete, naturali, conducendo al più esteso dominio sul pensiero. È ovvio che il pensiero

¹ A quel tempo sobborghi di Berlino.

pedante rifletta e almanacchi in maniera pedante su questo fatto empirico. Ma se si avverte semplicemente che Stirner « produce », in genere, le sue qualità, non si spiega neppure il loro sviluppo determinato. Fino a che punto queste qualità abbiano uno sviluppo generale o locale, fino a che punto esse superino le angustie locali o vi restino invischiate, tutto ciò non dipende da lui ma dalle relazioni generali e dalla parte che vi prende la località nella quale egli vive. Ciò che dà agli individui la possibilità di sbarazzarsi, in circostanze favorevoli, delle loro angustie locali, non è il fatto che essi nella loro riflessione immaginino o si propongano di risolvere quelle angustie, ma il fatto che essi, nella loro realtà empirica e condizionati da bisogni empirici, siano arrivati a produrre delle relazioni universali.

L'unico risultato che il nostro santo ottiene con la sua aspra riflessione intorno alle sue qualità e passioni è che a forza di battibeccare e di accapigliarsi con esse ne guasta il godimento e la soddisfazione.

San Max, come abbiamo già detto, produce semplicemente se stesso come creatura, ossia si limita a sussumere se stesso sotto questa categoria della creatura. La sua attività di creatore consiste nel considerarsi creatura, e non si spinge neppure a risolvere, come suo proprio prodotto, questa scissione fra sé come creatore e sé come creatura. La scissione fra « essenziale » e « inessenziale » diventa in lui un processo permanente di vita, e dunque pura apparenza, ossia la sua vita vera e propria esiste soltanto nella « pura » riflessione, non è nemmeno un'esistenza reale; infatti, poiché questa è in ciascun momento al di fuori di lui e della sua riflessione, egli si sforza inutilmente di rappresentare quest'ultima come essenziale. « Ma siccome questo nemico » (cioè il vero egoista come creatura) « si produce nella sua sconfitta, poiché la coscienza, fissandolo a sé invece di liberarsene, sempre vi indugia e si vede sempre contaminata, e siccome in pari tempo questo contenuto delle sue aspirazioni è quanto vi è di più basso, noi vediamo soltanto una personalità limitata a se stessa e alla sua piccola attività » (inattività) « che *cova* se stessa, altrettanto *infelice* quanto *miserabile* ». (Hegel).

Quanto abbiamo detto sinora intorno alla scissione di Sancio in creatore e creatura, egli stesso finalmente lo esprime in forma logica: creatore e creatura si trasformano in Io presupponente e

presupposto, ovvero (in quanto la sua presupposizione del suo Io è una *posizione*) in Io che pone e che è posto:

« Da parte mia io muovo da un presupposto, in quanto mi *presuppongo*; ma il mio presupposto non lotta per la sua perfezione » (anzi, san Max lotta per avvilirlo), « bensì mi serve soltanto per goderne e per nutrirmene » (godimento invidiabile!). « Io mi nutro unicamente del mio presupposto ed esisto solo in quanto mi nutro di esso. Ma *perciò* » (grande « *perciò* »!) « quel presupposto non è un presupposto; *giacché siccome* » (grande « *giacché siccome* »!) « io sono l'unico » (da intendere il vero egoista, coerente con se stesso), « io non so nulla del dualismo di un Io presupponente e di un Io presupposto (di un Io, o di un uomo, "imperfetto" e "perfetto") » — da intendere che la perfezione del mio Io consiste solo nel sapere ad ogni istante che sono un Io imperfetto, una creatura — « *bensì* » (grandissimo « *bensì* »!) « il fatto che mi nutro di me significa soltanto che io sono. » (Da intendere: Il fatto che io sono, qui significa soltanto che nell'immaginazione mi nutro della categoria del presupposto che è in me.) « Io non mi presuppongo, perché ad ogni istante mi pongo e mi creo di nuovo » (ossia mi pongo e mi creo come presupposto, posto e creato) « e sono io soltanto perché sono un presupposto, ma posto » (da intendere: sono soltanto perché sono presupposto prima di pormi) « e ancora, posto soltanto nel momento in cui mi pongo, vale a dire, io sono creatore e creatura in uno. »

Stirner è un « uomo posto », perché è sempre un Io posto e il suo Io è « *anche* uomo » (*Wigand*, p. 183). « *Perciò* » è un uomo posto; « *giacché siccome* » non è mai trascinato ad eccessi dalle passioni, egli è quel che i borghesi chiamano un uomo a posto, « *bensì* » il fatto che è un uomo a posto « significa soltanto » che egli tiene un registro delle sue mutazioni e delle sue rifrazioni.

Ciò che sinora era soltanto « per noi » — tanto per usare con Stirner il linguaggio di Hegel — ossia il fatto che tutta la sua attività creatrice non aveva altro contenuto all'infuori di determinazioni generali di riflessione, ciò viene « posto » ora dallo stesso Stirner. La lotta di san Max contro « *l'essenza* », infatti, raggiunge qui il suo « ultimo fine », che è quello di identificare se stesso con l'essenza, e precisamente con l'essenza pura e speculativa. Il rapporto fra creatore e creatura si trasforma in una spiegazione

del *presupporre-se-stesso*, cioè egli trasforma in una rappresentazione quanto mai « goffa » e arruffata quel che Hegel dice sulla riflessione nella « dottrina dell'essenza ». Poiché, infatti, san Max estrae *un* momento della sua riflessione, la riflessione che pone, le sue fantasie diventano « negative », in quanto trasforma se stesso ecc. nel « presupposto di se stesso », a differenza di se stesso in quanto pone ed è posto, e trasforma la riflessione nell'antitesi mistica di creatore e creatura. Va osservato di passaggio che in questa sezione della *Logica* Hegel tratta le « macchinazioni » del « nulla creatore », ciò che spiega anche come mai fin da p. 8 san Max dovesse « porre » se stesso come questo « nulla creatore ».

Vogliamo ora « inserire episodicamente » qualche passo della spiegazione del presupporre se stesso data da Hegel, per confrontarla con le spiegazioni di san Max. Ma siccome Hegel non scrive in maniera così sconnessa e « a vanvera » come il nostro Jacques le bonhomme, siamo costretti a raccogliere questi passi da pagine diverse della *Logica*, per farli corrispondere alla grande frase di Sancio.

« L'essenza presuppone se stessa, ed è essa stessa il superamento di questo presupposto. Poiché è repulsione di sé da se stessa o indifferenza verso se stessa, rapporto negativo con se stessa, con ciò essa si contrappone a se stessa... il porre non ha presupposto... l'altro è posto soltanto dall'essenza stessa... La riflessione, dunque, non è che la negazione di se stessa. In quanto presuppone, essa è semplicemente riflessione che pone. Essa consiste dunque nell'essere se stessa e non se stessa in una unità » (« creatore e creatura in uno »). Hegel, *Logica* II, pp. 5, 16, 17, 18, 22.

Dal « virtuosismo di pensiero » di Stirner ci si sarebbe aspettati che procedesse ad altre ricerche sulla *Logica* hegeliana. Ma si è guardato opportunamente dal farlo. Infatti, avrebbe trovato che come Io semplicemente « posto », come creatura, ossia in quanto ha l'*esistenza*, egli è solo un Io *apparente*, e che è « *essenza* », *creatore*, solo in quanto *non* esiste e semplicemente si rappresenta. Abbiamo già visto e vedremo ancora che tutte le sue qualità, tutta la sua attività e tutti i suoi rapporti col mondo sono soltanto pura apparenza, che egli fa credere a se stesso nient'altro che « numeri da *jongleur* sulla corda dell'obiettività ». Il suo Io è sempre un « Io » muto, un « Io » nascosto, nascosto nel suo *Io* rappresentato come *essenza*.

Dato dunque che il vero egoista nella sua attività creatrice è solo una parafrasi della riflessione speculativa o della pura assenza, risulta così « secondo il mito » « per riproduzione naturale », come già è emerso nell'esame delle « aspre lotte » del vero egoista, che le sue « creature » si riducono alle più semplici determinazioni di riflessione, come identità, differenza, uguaglianza, disuguaglianza, antitesi ecc.: determinazioni di riflessione che egli cerca di chiarirsi in « sé », di cui « la notizia è arrivata fino a Colonia ». Sul conto del suo Io *privo di presupposti* avremo ancora occasione di « sentire qualche piccola paroletta ». Si veda fra l'altro « l'Unico ».

Allo stesso modo che nella costruzione della storia fatta da *Sancio*, secondo il metodo hegeliano, l'avvenimento storico posteriore diventa la causa, il creatore dell'avvenimento anteriore, così nel caso dell'egoista coerente con se stesso lo Stirner di oggi diventa il creatore dello Stirner di ieri, sebbene, per parlare nel suo linguaggio, lo Stirner di oggi sia la creatura dello Stirner di ieri. È vero che la riflessione capovolge questo fatto, e nella riflessione, come prodotto della riflessione, come rappresentazione, lo Stirner di ieri è il creatore dello Stirner di oggi, precisamente come le condizioni esterne nell'ambito della riflessione sono le *creature* della sua riflessione.

P. 216: « Non cercate la libertà, che vi priva di voi stessi, nella "abnegazione", ma cercate voi stessi » (ossia cercate voi stessi nell'abnegazione), « diventate egoisti, che ciascuno di voi divenga un Io *onnipotente!* ».

Dopo quanto precede non è lecito meravigliarsi se più avanti san Max si comporta di nuovo da creatore e da nemico irriducibile nei confronti di questa frase, e se « risolve » il suo elevato postulato morale: « diventa un Io onnipotente » nell'affermazione che ciascuno del resto fa quel che può e può quel che fa, con la qual cosa, naturalmente, secondo san Max è « onnipotente ». D'altronde nella frase sopra riportata è condensata l'assurdità dell'egoista coerente con se stesso. Prima di tutto l'imperativo morale della ricerca, della ricerca di se stesso. Esso poi è precisato nel senso che si deve diventare qualche cosa che ancora non si è, ossia un egoista, e questo egoista è precisato nel senso che è un « Io onnipotente », e così i beni reali di proprietà si risolvono nell'Io, nell'onnipotenza, nella fantasia dei beni. Cercare se stesso significa dunque diventare qualche cosa di diverso da ciò che si è,

e precisamente diventare *onnipotente*, ossia nulla, una cosa inesistente, un'illusione fantastica.

Ora siamo arrivati a un punto che si può svelare e sciogliere uno dei misteri piú profondi dell'Unico, e in pari tempo un problema che da lunga pezza teneva il mondo civile in uno stato di tensione angosciosa.

Chi è Szeliga? Questa è la domanda che dal tempo della critica *Literatur-Zeitung* (si veda *La sacra famiglia*, ecc.) si pongono tutti coloro che hanno seguito gli sviluppi della filosofia tedesca. Chi è Szeliga? Tutti chiedono, tutti tendono l'orecchio al suono barbarico di questo nome: nessuno risponde.

Chi è Szeliga? San Max ci offre la chiave di questo « mistero di tutti i misteri ».

Szeliga è Stirner come creatura, Stirner è Szeliga come creatore. Stirner è l'« Io », Szeliga il « Tu » « del libro ». Stirner, il creatore, si comporta quindi nei confronti di Szeliga, la creatura, come il suo « nemico il piú irriducibile ». Non appena Szeliga si vuole rendere indipendente da Stirner — un infelice tentativo di questo senso egli fece nei *Norddeutsche Blätter* — di nuovo Stirner « lo riprende in sé »: esperimento che fu compiuto, contro questo tentativo szelighiano, in *Wigand*, a pp. 176-179 del commentario apologetico. La lotta del creatore contro la creatura, di Stirner contro Szeliga, è però solo apparente: contro il suo creatore ora Szeliga mette in campo le frasi di questo creatore, per esempio « che il corpo scoperto e nudo è la mancanza di pensiero » (*Wigand*, p. 148). San Max, come abbiamo visto, pensava soltanto alla carne nuda, al corpo prima della formazione, e in questa occasione assegnava al corpo la missione di essere « l'altro del pensiero », il non-pensiero e il non-pensante, e dunque la mancanza di pensiero; anzi, in un passo successivo afferma addirittura che *soltanto* la mancanza di pensiero. (cosí come prima era *soltanto* la carne, e dunque si identificano) lo salva dai pensieri (p. 196). Una prova anche piú lampante di questa misteriosa connessione si ricava in *Wigand*. Abbiamo già visto, a p. 7 « del libro », che « Io », cioè Stirner, è « l'Unico ». A p. 153 del commentario egli apostrofa il suo « tu »: « Tu... sei il contenuto della frase », ossia il contenuto dell'« Unico », e nella stessa pagina vien

detto: « Non tiene conto che *egli stesso, Szeliga, è il contenuto della frase* ». « L'Unico » è la frase, come dice testualmente san Max. Preso come « *Io* », ossia come *creatore*, è il *proprietario della frase*: e questo è *san Max*. Preso come « *Tu* », ossia come *creatura*, è il *contenuto della frase*: e questo è *Szeliga*, come ci è stato rivelato poc'anzi. Szeliga, la creatura, si presenta come egoista che si sacrifica, come don Chisciotte decaduto; Stirner, il creatore, come egoista nel senso ordinario, come san Sancio Panza.

Qui dunque si presenta l'altro lato dell'opposizione fra creatore e creatura, in cui ciascuno dei due lati ha il suo contrario in se stesso. Sancio Panza Stirner, l'egoista nel senso ordinario, supera qui don Chisciotte Szeliga, l'egoista che si sacrifica e illusorio, appunto *in quanto* don Chisciotte, per la sua fede nella dominazione universale della santità. Che altro erano, insomma, l'egoista stirneriano nel senso ordinario e il suo egoista che si sacrifica, se non Sancio Panza e don Chisciotte? E che altro era il loro rapporto reciproco, nella forma che sin qui abbiamo visto, se non quello fra Sancio Panza Stirner e don Chisciotte Szeliga? Ora, in qualità di Sancio Panza, Stirner appartiene a se stesso come Sancio solo per far credere a Szeliga come don Chisciotte che lo supera in donchisciotteria, e in conformità di una tale funzione, come donchisciotteria universale presupposta, non intraprende alcunché contro la donchisciotteria del suo ex padrone (sulla quale egli giura con la piú solida fede di servitore) e così dà prova di quella sua furberia già manifestata in Cervantes. Quanto al contenuto reale, egli è quindi il difensore del piccolo borghese pratico, ma combatte la coscienza che corrisponde al piccolo borghese e che in ultima istanza si riduce alle rappresentazioni idealizzanti che il piccolo borghese si fa della grande borghesia alla quale non può accedere. Ora dunque don Chisciotte presta servizio, come Szeliga, presso il suo ex scudiero.

Ad ogni pagina Sancio mostra quanto abbia ancora conservato, pur nella sua nuova « mutazione », le vecchie abitudini. Una delle sue qualità principali resta sempre quella di « divorare » e di « nutrirsi »; la sua « naturale timidità » conserva sempre un tale dominio sopra di lui che il re di Prussia e il principe Enrico LXXII si trasformano per lui nell'« imperatore della Cina » o nel « sultano », e non osa parlar d'altro che delle « cameret... »; continua sempre a trarre dalla bisaccia e a spargere attorno a sé proverbi e sentenze morali, ha sempre paura dei « fantasmi », e anzi di-

chiara che sono la sola cosa terribile: l'unica differenza è che mentre all'osteria Sancio fu sbalzato in aria dai contadini perché non era santo, ora invece, in stato di santità, si sbalza continuamente in aria da sé.

Ma torniamo a Szeliga. Chi non ha scoperto da un bel pezzo la mano di Szeliga in tutte le « frasi » che san Sancio ha messo in bocca al suo « tu »? E non soltanto nelle frasi del « tu »: anche nelle frasi in cui Szeliga si presenta come creatore, e quindi come *Stirner*, la traccia di Szeliga può essere costantemente seguita. Ma, essendo creatura, nella *Sacra famiglia* Szeliga poteva figurare soltanto come « mistero ». La rivelazione del mistero toccava a Stirner il creatore. Noi veramente avevamo subdorato che qui ci fosse sotto un'avventura grande e santa. Non ci siamo ingannati. L'avventura unica non è mai stata realmente vista né udita e supera quella delle galchiere, nel ventesimo capitolo di Cervantes.

3. Rivelazione di Giovanni il Teologo ovvero « la logica della nuova sapienza »

Nel principio era il Verbo, il Logos. In esso era la vita, e la vita era la luce degli uomini. E la luce risplende nella tenebra e la tenebra *non l'ha compresa*. Essa era la vera luce, era nel mondo, e il mondo non l'ha conosciuta. Egli venne nella *sua proprietà* e i suoi non l'hanno ricevuto. Ma a tutti coloro che l'hanno ricevuto, egli ha dato il potere di diventare proprietari, i quali credono nel nome dell'Unico. Ma chi ha mai visto l'Unico?

Prendiamo ora in esame questa « luce del mondo » nella « logica della nuova sapienza », giacché san Sancio non si appaga delle precedenti distruzioni.

Nel caso del nostro autore « unico » è evidente che la base della sua genialità è costituita da una serie splendida di pregi personali, i quali danno origine al suo singolare virtuosismo di pensiero. Dal momento che questi pregi sono già stati ampiamente dimostrati nella parte che precede, basta qui raggruppare brevemente i principalissimi: disordine nel pensiero - confusione - incoerenza - goffaggine confessa - ripetizioni a non finire - costante

contraddizione con se stesso - equazioni senza l'uguale - tentativi d'intimidazione contro il lettore - doppiezza sistematica nella deduzione delle idee, per mezzo dei puntelli « tu », « ei », « si », ecc., e dell'abuso sistematico delle congiunzioni giacché, perciò, pertanto, perché, dunque, bensì, ecc. - ignoranza - gravità nell'affermare - leggerezza solenne - fraseologia rivoluzionaria e pensieri pacifici - strepito verbale - trivialità ridondante e civetteria nell'ostentare una scostumatezza a buon mercato - elevazione del galoppino Nando ¹ nel concetto assoluto - dipendenza dalle tradizioni hegeliane e dalle chiacchiere in voga a Berlino - in breve, fabbricazione completa di una lunga brodaglia (491 pagine) secondo la ricetta di Rumford.

In questa brodaglia nuotano poi, a guisa di ossi, tutta una serie di *trapassi*, dei quali offriremo ora qualche *specimen* per il generale diletto del pubblico tedesco, il quale per il resto è tanto depresso: « Se non potessimo — ma ora è — si divide talvolta — ora si può — per l'efficacia di... occorre in particolare quel che spesso si... sente chiamare — e ciò vuol dire — e ora, per concludere in proposito, può apparire chiaro — in quel mentre — così qui si può pensare di passaggio — se non fosse — o forse non sarebbe — il passaggio da... a ciò, che... non è difficile — da un certo punto di vista si ragiona all'incirca così — per esempio, *ecc.* — e così via, e « ce n'è » in tutte le « mutazioni » possibili.

Qui possiamo menzionare subito un artificio logico, del quale non è possibile decidere se debba la sua esistenza alla lodata capacità di Sancio o all'incapacità dei suoi pensieri. Questo artificio consiste nell'estrarre *un* aspetto da una rappresentazione, da un concetto che ha parecchi aspetti formati in modo determinato, nel considerarlo come l'esclusivo e l'unico sinora dato, nel sostituirlo al concetto come sua *determinatezza esclusiva*, e nel dar valore di contro a questo a ciascun altro aspetto, sotto un nome diverso, prendendolo come qualche cosa di originale. Così per la libertà e la particolarità, come vedremo più avanti.

Fra le categorie che devono la loro origine non tanto alla personalità di Sancio quanto allo stato generale di depressione in cui

¹ *Eckensteber Nante*, personaggio popolare della vita berlinese nei primi decenni dell'800. Si chiamavano *Eckensteber* quei facchini o fattorini che passavano la giornata agli angoli delle strade aspettando di ricevere qualche modesta commissione. Questo mestiere fu vietato nel 1840.

attualmente versano i teorici tedeschi, occupa il primo posto la *distinzione miserabile*, la perfezione della miserabilità. Poiché il nostro santo si dibatte nelle antinomie « le più tormentose », quali l'unico e l'universale, l'interesse privato e l'interesse generale, l'egoismo ordinario e l'abnegazione ecc., alla fine egli arriva alle più miserabili concessioni e transazioni reciproche tra i due lati, le quali a loro volta poggiano sulle distinzioni più sottili, distinzioni la cui coesistenza è espressa con « anche » e la cui separazione è poi mantenuta con un misero « *nella misura in cui* ». Tali distinzioni miserabili sono, per esempio: come gli uomini *si sfruttano* l'un l'altro, ma nessuno lo fa *a spese dell'altro*; in qual misura una cosa mi è *propria* o mi vien ispirata; la costruzione di un lavoro *umano* e di un lavoro *unico*, che esistono l'uno accanto all'altro; ciò che è indispensabile per la vita *umana* e ciò che è indispensabile per la vita *unica*; quel che appartiene alla personalità pura e quel che è obiettivamente casuale, dove san Max dal suo punto di vista non ha criterio di sorta; quel che appartiene agli *stracci* e quel che appartiene alla *pelle* dell'individuo; ciò di cui si *sbarazza* totalmente o *si appropria* mediante la negazione, in qual misura egli sacrifica semplicemente la sua libertà o semplicemente la sua particolarità, qualora sacrifichi, non soltanto *nella misura in cui* non sacrifica realmente, quel che mi mette in relazione con gli altri come legame e come rapporto personale. Una parte di queste distinzioni è assolutamente miserabile, un'altra perde, per lo meno in Sancio, ogni senso e ogni contenuto. Come massima perfezione di questa distinzione si può considerare quella fra la *creazione del mondo* da parte dell'individuo e l'*impulso* che egli riceve dal mondo. Se Sancio, per esempio, esaminasse meglio l'impulso, in tutta l'estensione e in tutta la varietà in cui agisce su di lui, in lui finalmente emergerebbe la contraddizione per la quale egli *dipende ciecamente* dal mondo non meno di quanto lo crei per via egoistico-ideologica. (Si veda « il mio godimento ».) Egli non nominerebbe l'uno accanto all'altro i suoi « *anche* » e « *nella misura in cui* », così come non nominerebbe il lavoro « umano » accanto a quello « unico », non contesterebbe una cosa di contro all'altra, così una cosa non assalirebbe l'altra alle spalle e così non sarebbe supposto l'« egoista *coerente con se stesso* »: ma noi sappiamo che esso non ha bisogno di essere supposto, bensì era già a priori il punto di partenza. Questa miserabilità della distinzione corre attraverso tutto « il libro », è uno dei puntelli principali anche per

gli altri artifici logici e si manifesta particolarmente in una casistica morale tanto compiaciuta quanto di bassa lega. Così ci viene spiegato, per mezzo di esempi, fino a che punto il vero egoista possa e non possa mentire, fino a che punto sia « spregevole » e non spregevole tradire la fiducia, fino a che punto l'imperatore Sigismondo e Francesco I di Francia potessero violare i giuramenti e fino a che punto per questo fossero « miserabili », e altre belle spiegazioni storiche di questo genere. Di fronte a queste faticose distinzioni e *quaestiunculae*, fa poi un'eccellente figura l'indifferenza del nostro Sancio, la quale trova tutto uguale e getta da parte tutte le differenze reali, pratiche e concettuali. In generale possiamo dire sin d'ora che la sua arte di distinguere è ancora molto al di sotto della sua arte di non distinguere, di far diventare nere tutte le vacche nella notte della santità, e di ridurre tutto a tutto: è un'arte che raggiunge la sua espressione adeguata nell'*apposizione*.

Abbraccia il tuo « Bigio », Sancio, ecco che lo hai ritrovato! Lietamente ti balza incontro, senza far caso ai calci che ha ricevuto, e ti saluta con voce chiara. Inginocchiati davanti a lui, gettagli le braccia al collo e adempi la tua missione, alla quale Cervantes, al capitolo trentesimo, ti ha chiamato.

L'*apposizione* è il Bigio di san Sancio, la sua locomotiva logica e storica, la forza motrice « del libro » ridotta alla sua espressione più breve e più semplice. Per trasformare una rappresentazione in un'altra, o per dimostrare l'identità di due cose del tutto disperate, vengono cercati alcuni termini intermedi, i quali, parte per il senso, parte per l'etimologia, parte per il semplice suono, possono servire a stabilire un nesso apparente fra le due rappresentazioni fondamentali. Queste vengono poi attaccate, in forma di apposizione, alla prima rappresentazione, e precisamente in modo tale che ci si allontana sempre più dal punto di partenza e ci si avvicina sempre più là dove si vuole arrivare. Una volta che la catena di apposizioni è preparata in modo che si può concludere senza pericolo, la rappresentazione finale viene aggiunta anch'essa come apposizione, per mezzo di un trattino, e il gioco è fatto. È un sistema quanto mai raccomandabile per il contrabbando delle idee, tanto più efficace quanto più lo si usa come leva degli sviluppi logici principali. Quando si è effettuato più volte con successo questo gioco di destrezza, allora si può, sull'esempio di san Sancio, lasciar cadere a poco a poco qualche membro intermedio e infine ridurre

la serie di apposizioni agli anelli piú indispensabili. L'apposizione, poi, come abbiamo già visto, può anche essere capovolta e condurre così a giochi di destrezza piú complicati e a risultati piú stupefacenti. Abbiamo visto altresí che l'apposizione è la forma logica della serie infinita della matematica. San Sancio fa un doppio uso dell'apposizione: da una parte un uso puramente logico, nella canonizzazione del mondo, dove se ne serve per trasformare ogni e qualsiasi cosa terrena nella « santità »; dall'altra parte un uso storico, sviluppando le connessioni e combinando epoche diverse in modo che ogni stadio storico viene ridotto a un'unica parola e si ha infine il risultato che l'ultimo membro della successione storica non è avanzato di un capello rispetto al primo e che da ultimo tutte quante le epoche della successione vengono riassunte in un'unica categoria astratta, come l'idealismo, la dipendenza da idee, ecc. Se alla serie storica di apposizioni occorre dare una parvenza di progresso, ci si arriva interpretando la frase finale come perfezionamento della prima epoca della serie, e i membri intermedi come gradi di sviluppo in ordine ascendente verso la frase ultima e perfetta.

A fianco dell'apposizione procede la *sinonimica*, che san Sancio sfrutta in tutti i sensi. Se due parole stanno in rapporto etimologico o se soltanto hanno un suono simile, esse sono considerate responsabili in solido l'una per l'altra; oppure, se una parola ha diversi significati, essa viene usata secondo il bisogno ora nell'uno, ora nell'altro significato, e precisamente in modo da far credere che san Sancio parli di una sola e medesima cosa in diverse « rifrazioni ». Una sezione speciale della sinonimica è costituita dalla *traduzione*, dove un'espressione francese o latina viene integrata da una tedesca che rende quella per metà e vi aggiunge cose del tutto diverse, quando per esempio, come abbiamo visto piú sopra, « *respektieren* » è tradotto « provare rispetto e paura », ecc. Si ricordi Stato, *status*, stato, stato di miseria, ecc. A proposito del comunismo abbiamo già avuto occasione di vedere esempi abbondanti di quest'uso di espressioni a doppio senso. Vogliamo ora citare in breve un esempio di sinonimica etimologica.

« La parola *Gesellschaft*¹ ha la sua origine nella parola *Sal*. Quando un *Saal*² contiene molte persone, fa sí che esse siano in società. Esse *sono* in società e formano tutt'al piú una *società da*

¹ Società.

² Sala.

salon, esprimendosi nelle consuete frasi da *salon*. Ma quando si passa alle *relazioni* reali, esse vanno considerate indipendenti dalla società » (p. 286).

Dato che « la parola *Gesellschaft* ha la sua origine in *Sal* » (il che, sia detto di passaggio, non è vero perché le radici *originarie* di tutte le parole sono *verbi*), *Sal* deve essere uguale a *Saal*. Ma in antico alto tedesco *Sal* designa un *edificio*, *Kisello*, *Geselle*, da cui deriva *Gesellschaft*, un *compagno di casa*, e quindi la parola *Saal* è introdotta del tutto arbitrariamente. Ma non importa: il *Saal* è subito trasformato in un *salon*, come se fra l'antico alto tedesco *Sal* e il francese moderno *salon* non corresse una distanza di circa mille anni e una quantità di miglia. Così la società è trasformata in una società da *salon* nella quale, secondo il concetto del piccolo borghese tedesco, si svolgono soltanto relazioni fatte di chiacchiere mentre ne sono escluse del tutto le relazioni reali. Del resto, dato che gli preme soltanto di trasformare la società nella « santità », san Max avrebbe fatto molto più presto se avesse curato meglio l'etimologia e se avesse consultato un qualsiasi lessico. Che trovata sarebbe stata per lui se vi avesse scoperto il nesso etimologico fra *Gesellschaft* e *selig*¹, *Gesellschaft* - *selig* - *heilig*² - *das Heilige*³: che cosa può apparire più semplice?

Se la sinonimica etimologica di « Stirner » è giusta, i comunisti cercano la vera *Grafschaft*⁴, la *Grafschaft* come santità. Come *Gesellschaft* deriva da *Sal*, edificio, *Graf*⁵ (gotico *garâvjo*) deriva dal gotico *râvo*, casa. *Sal*, edificio = *râvo*, casa, e quindi *Gesellschaft* è uguale a *Grafschaft*. Le sillabe iniziali e finali sono uguali nelle due parole, le sillabe radicali hanno lo stesso significato, e dunque la santa società dei comunisti è la santa contea, la contea come santità: che cosa può apparire più semplice? San Sancio lo intuiva, quando vedeva nel comunismo il perfezionamento del sistema feudale, ossia del sistema delle contee.

La sinonimica serve al nostro santo, da una parte, per trasformare condizioni empiriche in condizioni speculative, impiegando nel suo significato speculativo una parola che si presenta tanto nella pratica quanto nella speculazione, fabbricando alcune frasi su questo

¹ Beato.

² Santo.

³ Il santo, la santità.

⁴ Contea.

⁵ Conte.

significato speculativo e facendo conto poi di avere criticato così anche le condizioni reali che vengono designate con la stessa parola. È il caso della *speculazione*. A p. 406 « la speculazione » « appare » sotto due aspetti come *un* essere che si dà un « duplice modo di manifestarsi ». Oh, Szeliga! Egli tuona contro la speculazione *filosofica* e crede per questo di aver fatto piazza pulita anche della speculazione *commerciale*, della quale non sa nulla. D'altra parte la sinonimica serve a lui, piccolo borghese dissimulato, per trasformare condizioni borghesi (si veda quanto abbiamo detto più sopra, a proposito del comunismo, sul rapporto fra la lingua e le condizioni borghesi) in condizioni personali, individuali, alle quali non si può recar pregiudizio senza recar pregiudizio all'individuo nella sua individualità, « peculiarità » e « unicità ». Così, per esempio, Sancio sfrutta il nesso etimologico fra *Geld* e *Geltung*¹, fra *Vermögen* e *vermögen*².

La sinonimica, congiunta con l'apposizione, costituisce la leva principale del suo *escamotage*, che abbiamo già smascherato innumerevoli volte. Per mostrare con un esempio quanto quest'arte sia facile, vogliamo fare anche noi un *escamotage* alla maniera di Sancio.

Il *Wechsel*³ come *Wechsel* è la legge del fenomeno, dice Hegel. Perciò, potrebbe continuare « Stirner », si ha il fenomeno della severità della legge contro i *Wechsel* falsi; qui infatti è la legge superiore al fenomeno, la legge come tale, la legge santa, la legge come la santità: la santità, contro la quale si è peccato e che è vendicata nella punizione. O ancora: il *Wechsel* nel suo « duplice modo di manifestarsi », come *Wechsel* (*lettres de change*) e *Wechsel* (*changement*), conduce al *Verfall* (*échéance* e *décadence*⁴). Il *Verfall* come conseguenza del *Wechsel*⁵ si manifesta nella storia, fra l'altro, nella caduta dell'impero romano, del feudalesimo, dell'impero germanico e della dominazione di Napoleone. « Il passaggio da » queste grandi *crisi storiche* alle *crisi commerciali* dei giorni nostri « non è difficile », e con ciò poi è anche spiegato perché queste crisi commerciali siano sempre condizionate dal *Verfall von Wechseln*⁶.

¹ Denaro e valore.

² Capacità, patrimonio e « essere in grado ».

³ Mutamento, ma anche cambiale.

⁴ Scadenza e decadenza.

⁵ Decadenza... mutamento.

⁶ Scadenza di cambiali.

Oppure egli poteva anche giustificare il *Wechsel* etimologicamente, come il *Vermögen* e il *Geld*, e « da un certo punto di vista ragionare all'incirca così »: i comunisti vogliono, fra l'altro, abolire il *Wechsel* (*lettre de change*). Ma il principale godimento del mondo non consiste proprio nel *Wechsel* (*changement*)? Essi dunque vogliono ciò che è morto, immobile, la *Cina*: ossia, il cinese perfetto è comunista. « Quindi » le declamazioni dei comunisti contro i *Wechselbriefe* e i *Wechsler*¹. Come se ogni lettera non fosse un *Wechselbrief*, una lettera constatante un *Wechsel*, e ogni uomo non fosse un *Wechselnder*², un *Wechsler*!

Per dare un'apparenza molto variata alla semplicità della sua costruzione e dei suoi giochi di destrezza logici, san Sancio ha bisogno dell'*episodio*. Di tanto in tanto egli inserisce « episodicamente » un passo che dovrebbe stare in un'altra parte del libro o che potrebbe benissimo essere tralasciato, e così interrompe più che mai le fila già ripetutamente spezzate del cosiddetto sviluppo del suo ragionamento. Egli poi fa questo dichiarando ingenuamente che « noi » « non procediamo in linea retta », e a forza di abbondanti ripetizioni suscita nel lettore una certa apatia verso tutte le incongruenze, anche le più grosse. Leggendo « il libro » ci si abitua a tutto e si finisce volentieri per accettare il peggio. D'altronde questi episodi stessi sono soltanto apparenti, né da san Sancio ci si poteva aspettare altro, e sono semplici ripetizioni di frasi già trovate cento volte sotto etichette diverse.

Dopo che san Max si è così mostrato nelle sue qualità personali, si è rivelato come « apparenza » e come « essere » nella distinzione, nella sinonimica e nell'*episodio*, passiamo al momento culminante e perfetto della logica, al « concetto ».

Il concetto è « Io » (vedi Hegel, *Logica*, III parte), la logica come Io. È il puro rapporto dell'Io col mondo, il rapporto spogliato di tutti i rapporti reali per lui esistenti, una formula per tutte le equazioni in cui un santo mette i concetti mondani. Più sopra abbiamo già rivelato come in questa formula Sancio « si sforza » soltanto, inutilmente, di spiegarsi in tutte le cose possibili le varie e pure determinazioni della riflessione, come l'identità, l'opposizione ecc.

Cominciamo subito con qualche esempio determinato, come il rapporto fra « Io » e popolo.

¹ Cambiavalute.

² Uno che cambia.

Io non sono il popolo.
 Il popolo = non-Io.
 Io = il non-popolo.

Io sono dunque la negazione del popolo, il popolo è dissolto in me.

La seconda equazione può essere espressa anche nell'equazione secondaria:

L'Io del popolo non è,
 ovvero: L'Io del popolo è il non del mio Io.

Tutta l'arte consiste in questo: 1) la negazione, che all'inizio apparteneva alla copula, prima viene attaccata al soggetto e poi al predicato; 2) la negazione, il « non », è presa, secondo come viene, come espressione di diversità, di distinzione, opposizione e dissoluzione diretta. Nel presente esempio essa è presa come dissoluzione assoluta, come negazione completa; vedremo poi che, secondo la convenienza di san Max, è usata anche negli altri significati. In questo modo, infatti, la proposizione tautologica che io non sono il popolo si trasforma nella grandiosa e nuova scoperta che io sono la dissoluzione del popolo.

Per le equazioni sinora esaminate non era neppur necessario che san Sancio avesse una rappresentazione purchessia del popolo; bastava sapere che Io e popolo « sono nomi completamente diversi per cose completamente diverse »; era sufficiente che le due parole non avessero neppure una lettera in comune. Se ora occorre continuare a speculare sul popolo dal punto di vista della logica egoistica, basta attaccare al popolo e all'« Io », dall'esterno, una qualsiasi triviale determinazione ricavata dall'esperienza quotidiana, ciò che apre la strada a nuove equazioni. In pari tempo si genera la parvenza che determinazioni diverse siano criticate in modi diversi. A questo modo si speculerà ora sulla libertà, sulla felicità e sulla ricchezza:

Equazioni fondamentali: popolo = non-Io.

Equazione n. I: Libertà del popolo = non la mia libertà.
 Libertà del popolo = mia-non libertà.
 Libertà del popolo = mia servitù.

(Ciò può anche essere capovolto, e allora ne risulta la grande proposizione: la mia servitù = schiavitù è la libertà del popolo.)

Equazione n. II: Felicità del popolo = non la mia felicità.
 Felicità del popolo = mia non-felicità.
 Felicità del popolo = mia infelicità.

(Inversamente: la mia infelicità, la mia miseria è la felicità del popolo.)

Equazione n. III: Ricchezza del popolo = non la mia ricchezza.
 Ricchezza del popolo = mia non-ricchezza.
 Ricchezza del popolo = mia povertà.

(Inversamente: la mia povertà è la ricchezza del popolo.) Ciò può proseguire *ad libitum* ed estendersi ad altre determinazioni.

Per stabilire queste equazioni occorre, oltre a una conoscenza quanto mai vaga di quelle rappresentazioni che si possono unire a « popolo » in una sola formula, nient'altro che la conoscenza dell'espressione positiva per il risultato ottenuto in forma negativa, per esempio povertà per non-ricchezza, ecc., e dunque per arrivare in questo modo alle scoperte più sorprendenti è del tutto sufficiente giusto quel tanto di conoscenza della lingua che si acquista nella pratica quotidiana.

Tutta l'arte consiste dunque in questo, che Non la mia ricchezza, Non la mia felicità, Non la mia libertà vengono trasformate nella mia non-ricchezza, nella mia non-felicità, nella mia non-libertà. Il Non, che nella prima equazione è la negazione generale e può esprimere tutte le forme possibili della diversità, contenere per esempio che è la nostra ricchezza comune e non la mia ricchezza esclusiva, nella seconda equazione diventa negazione della mia ricchezza, della mia felicità, ecc. e mi attribuisce la non-felicità, l'infelicità, la schiavitù. Se si nega che io abbia una determinata ricchezza, la ricchezza del popolo, senza negare affatto che io abbia la ricchezza in generale, Sancio è convinto che mi si debba attribuire la povertà. Ma a ciò si arriva anche traducendo in forma positiva la stessa mia non-libertà e trasformandola così nella mia « servitù ». La mia non-libertà può invece essere cento altre cose diverse, per esempio la mia « servitù », la mia non-libertà dal mio corpo, ecc.

Abbiamo preso come punto di partenza la seconda equazione: il popolo = non-Io. Avremmo potuto prendere anche la terza equazione: Io = il non-popolo, cosicché per la ricchezza, per esempio, secondo la maniera sopra esposta si sarebbe ottenuto: « la mia ricchezza è la povertà del popolo ». Ma in questo caso san Sancio non

avrebbe proceduto così, bensì avrebbe dissolto lo stato di fortuna del popolo in generale e il popolo stesso e sarebbe quindi pervenuto al risultato: la mia ricchezza è la distruzione non solo della ricchezza del popolo, ma del popolo stesso. Qui dunque appare come san Sancio abbia proceduto arbitrariamente trasformando appunto la non-ricchezza nella povertà. Il nostro santo impiega questi diversi metodi alla rinfusa e sfrutta la negazione ora in un senso, ora nell'altro senso. Quale confusione ne risulti, « lo vede immediatamente » anche « uno che non abbia letto il libro di Stirner » (*Wigand*, p. 191).

Allo stesso modo l'« Io » « manovra » contro lo Stato.

Io non sono lo Stato.
 Stato = non-Io.
 Io = Non dello Stato.
 Nulla dello Stato = Io.

Ovvero, in altre parole: Io sono il « nulla creatore » in cui lo Stato è scomparso.

Questa semplice cantilena può essere intonata su un tema qualsiasi.

La proposizione che sta alla base di tutte queste equazioni è: Io non sono non-Io. A questo non-Io vengono dati nomi diversi, che da una parte possono essere puramente logici, come per esempio essere-in-sé, essere-altro, e d'altra parte essere i nomi di rappresentazioni concrete, popolo, Stato, ecc. Per questa via quindi si può introdurre una parvenza di sviluppo, partendo da questi nomi e riducendoli poi gradualmente, per mezzo dell'equazione o della serie di apposizioni, al non-Io che sin dall'inizio è stato messo alla loro base. Poiché le condizioni reali così introdotte si presentano come modificazioni diverse e diverse solo per il nome, del non-Io, su queste condizioni reali stesse non c'è affatto bisogno di dire alcunché. Ciò è tanto più buffo in quanto le condizioni reali sono le condizioni degli individui stessi, e proprio affermando che esse sono condizioni del non-Io si dimostra di non sapere nulla di esse. Ciò semplifica la questione a tal punto che persino la « grande maggioranza composta di cervelli naturalmente limitati » può imparare questo giochetto al massimo in dieci minuti. Ciò fornisce, in pari tempo, un criterio per giudicare l'« unicità » di Sancio.

Il non-Io contrapposto all'Io viene poi determinato da Sancio come ciò che è *estraneo* all'Io, come l'estraneità. Il rapporto del

non-Io con l'Io è « perciò » quello dell'estraniamento. Abbiamo dato or ora la formula logica mediante la quale san Sancio rappresenta un oggetto o una condizione qualsiasi come ciò che è estraneo all'Io, come l'estraniamento dell'Io; dall'altro lato san Sancio può ancora rappresentare un oggetto o una condizione qualsiasi, come vedremo, come un oggetto o come condizione creati dall'Io *e ad esso appartenenti*. A parte, innanzi tutto, l'arbitrarietà con cui egli rappresenta o non rappresenta (infatti nelle citate equazioni può andar bene qualunque cosa) una condizione qualsiasi come condizione di estraniamento, qui già vediamo che in lui si tratta unicamente di far apparire come già estraniati (tanto per mantenere provvisoriamente l'espressione filosofica) tanto le condizioni reali quanto gli individui reali, di trasformarli nella formula assolutamente astratta dell'estraniamento; dunque, invece del problema di rappresentare gli individui reali nel loro estraniamento reale e nelle condizioni empiriche di questo estraniamento, qui accade proprio lo stesso, in luogo dello sviluppo di tutte le condizioni puramente empiriche vien posto il puro pensiero dell'estraniamento, *dell'estraneità, della santità*. Questa sostituzione con la *categoria* dell'estraniamento (ancora una determinazione della riflessione, che può essere presa come opposizione, distinzione, non-identità, ecc.) trova la sua ultima e suprema espressione nel fatto che « l'estraneità » è di nuovo trasformata « nella *santità* », l'estraniamento nel rapporto dell'Io con una cosa qualsiasi considerata come la santità. Preferiamo spiegare il processo logico prendendo in esame il rapporto di san Sancio con la santità perché questa è la formula predominante, e osserviamo di passaggio che « l'estraneità » è intesa altresì come « *l'esistente* » (*per appos.*), ciò che esiste, *per appos.*, senza di me, indipendentemente da me, ciò che è indipendente in virtù della mia dipendenza, cosicché san Sancio può rappresentare come santità tutto ciò che esiste indipendentemente da lui, per esempio il Blocksberg ¹.

Poiché la santità è qualche cosa di estraneo, tutto ciò che è estraneo è trasformato nella santità; poiché tutto ciò che è santo è un legame, una catena, ogni legame e ogni catena vengono trasformati nella santità. Così san Sancio ha già ottenuto che tutto quanto è estraneo diventa per lui una pura *apparenza*, una pura *rappresentazione*, della quale egli si libera semplicemente prote-

¹ È il nome che nella leggenda popolare ha il Brocken, il monte più alto dello Harz.

stando contro di essa e proclamando di non avere questa rappresentazione. Proprio come abbiamo visto a proposito dell'egoista non coerente con se stesso, che gli uomini devono semplicemente modificare la loro coscienza perché nel mondo tutto diventi *all right*.

Tutta la nostra esposizione ha mostrato come san Sancio critichi tutte le condizioni reali proclamando che esse sono « la santità » e le combatta combattendo la santa rappresentazione che ha di esse. Questo semplice gioco di prestigio, di trasformare tutto nella santità, poté riuscire, come abbiamo già abbondantemente osservato, in quanto Jacques le bonhomme accetta in buona fede le illusioni della filosofia, prende per la realtà stessa l'espressione ideologica, speculativa, della realtà, staccata dalla sua base empirica, scambia per la « sacra essenza » della borghesia le illusioni che i piccoli borghesi si fanno sulla borghesia, e quindi poté immaginare di avere a che fare soltanto con idee e rappresentazioni. Con altrettanta facilità anche gli uomini poterono trasformarsi in « santi » in quanto, una volta staccate le loro idee da loro e dalle loro condizioni empiriche, essi poterono essere concepiti come semplici recipienti di questi pensieri, e in questo modo, per esempio, il borghese fu trasformato nel santo liberale.

Il rapporto positivo di Sancio, che in ultima istanza è credente, con la santità (da lui chiamata *rispetto*), figura anche sotto il nome di « amore ». Si chiama « amore » il rapporto di approvazione verso « l'uomo », la santità, l'ideale, l'essere superiore, o un simile rapporto umano, santo, ideale, essenziale. Ciò che poi viene espresso come l'esistenza della *santità*, per esempio lo Stato, le prigioni, la tortura, la polizia, il commercio, ecc., può essere concepito da Sancio anche come « un altro esempio » dell'« amore ». Questa nuova nomenclatura gli permette di fare nuovi capitoli su ciò che ha già respinto sotto l'insegna della santità e del rispetto. È la vecchia storia delle capre della pastora Torralba nella sua forma santa, con cui egli dal principio alla fine del libro mena per il naso se stesso e il pubblico, come un tempo aveva fatto col suo padrone, senza però interromperla argutamente come allora, quando era ancora uno scudiero profano. Dopo la canonizzazione, del resto, Sancio ha perduto tutto il suo spirito naturale.

La prima difficoltà sembra intervenire a causa del fatto che questa santità è molto diversa in sé, e così anche nella critica di una santità determinata la santità deve essere persa di vista e deve essere criticato il contenuto determinato stesso. San Sancio aggira

l'ostacolo adducendo come semplice « *esempio* » della santità tutto ciò che è determinato; precisamente come nella logica hegeliana è indifferente se per spiegare l'« essere per sé » viene addotto l'atomo o la persona, se come esempio dell'attrazione viene addotto il sistema solare, il magnetismo o l'amore sessuale. Se « il libro » brulica di *esempi*, ciò non è dovuto al caso ma dipende dall'intima essenza del metodo di sviluppo che vi è applicato. È questa, per san Sancio, l'« unica » possibilità di introdurre una parvenza di contenuto, e il suo prototipo si trova già in Cervantes, dove Sancio alla stessa maniera parla sempre per esempi. Così dunque Sancio può dire: « Un altro esempio *della* santità » (del non-interessante) « è il lavoro ». Avrebbe potuto continuare: un altro esempio è lo Stato, un altro esempio è la famiglia, un altro esempio è la rendita fondiaria, un altro esempio è san Giacomo (Saint-Jacques, le *bonhomme*), un altro esempio è sant'Orsola e le sue undicimila vergini. Tutte queste cose hanno infatti in comune, nella sua rappresentazione, che sono « la santità ». Ma in pari tempo sono cose completamente diverse le une dalle altre, e ciò appunto costituisce la loro determinatezza. Per quel tanto che si parla di esse nella loro determinatezza, se ne parla in quanto esse non sono « la santità ». Il lavoro non è la rendita fondiaria e la rendita fondiaria non è lo Stato, e pertanto ciò che importa è di determinare in qual maniera essi sono Stato, rendita fondiaria, lavoro, indipendentemente dalla loro santità rappresentata, e san Max lo fa in questo modo. Finge di parlare dello Stato, del lavoro, ecc., poi definisce « lo » Stato come la realtà di una qualche idea, dell'amore, dell'essere l'uno per l'altro, dell'esistente, di ciò che ha potere sui singoli e, mediante un trattino — « della santità »: e poteva dirlo subito. Oppure, del lavoro vien detto che ha valore come missione, come vocazione, come destinazione — come « santità ». Ossia, lo Stato e il lavoro sono sussunti innanzi tutto sotto una *specie* particolare della santità, già predisposta alla stessa maniera, e questa santità *particolare* è poi a sua volta risolta nella « santità » universale; e tutto ciò si può fare senza dire alcunché sul lavoro e sullo Stato. La stessa pietanza frita e rifritta può quindi essere riscaldata in ogni occasione, poiché tutto ciò che in apparenza è oggetto della critica serve al nostro Sancio da semplice pretesto per affermare che le idee astratte e i predicati trasformati in soggetti (i quali non sono altro che la santità assortita, e ce n'è sempre da parte un deposito sufficiente) sono ciò che se n'era fatto fin dal principio: *la santità*. In realtà egli ha ridotto ogni

cosa all'espressione esauriente, classica, una volta che ha affermato che essa è « un altro esempio della santità ». Le determinazioni che vengono introdotte per sentito dire e che dovrebbero riferirsi al contenuto, sono affatto superflue, e se le esaminiamo da presso vien fuori anche che esse non aggiungono né una determinazione né un contenuto e che si riducono a delle stolide assurdità. Questo « virtuosismo di pensiero » — del quale non si può dire quale oggetto non abbia sviscerato ancor prima di conoscerlo — ciascuno naturalmente può farlo proprio non in dieci minuti come si diceva poc'anzi, ma in cinque minuti. Nel commentario san Sancio ci minaccia di « trattazioni » su Feuerbach, il socialismo, la società borghese e sa il santo quali altre ancora. Per il momento queste trattazioni possono già essere ridotte come segue alla loro espressione più semplice:

Prima trattazione: Un altro esempio della santità è Feuerbach..

Seconda trattazione: Un altro esempio della santità è il socialismo.

Terza trattazione: Un altro esempio della santità è la società borghese.

Quarta trattazione: Un altro esempio della santità è la « trattazione » stirnerizzata.

E così via *in infinitum*.

Il secondo ostacolo contro il quale san Sancio doveva per forza inciampare, solo che avesse riflettuto un poco, è la sua stessa affermazione che ciascun individuo è totalmente diverso da tutti gli altri, che è unico. Dato che ciascun individuo è qualche cosa di affatto diverso, e dunque è il diverso, ciò che è estraneo, santo, per un individuo non è necessario che debba esserlo per l'altro individuo, anzi non può esserlo. E il nome collettivo, come Stato, religione, moralità, ecc., non deve ingannarci, perché questi nomi sono soltanto astrazioni del comportamento reale dei singoli individui e questi oggetti diventano oggetti *unici* per ciascun individuo in virtù del comportamento completamente diverso degli individui unici verso di essi, e dunque sono oggetti completamente diversi che hanno in comune soltanto il nome. San Sancio, dunque, tutt'al più avrebbe potuto dire: lo Stato, la religione, ecc., sono per me, san Sancio, l'estraneità, la santità. Invece egli deve parlare della santità assoluta, della santità per tutti gli individui: altrimenti come avrebbe potuto fabbricare il suo Io costruito, il suo egoista coerente con se

stesso, come avrebbe potuto, alla fine, scrivere tutto il suo « libro »? Il suo giudizio sulla buonanima di Klopstock, tra l'altro, fa già vedere come non gli viene in mente di prendere ciascun « unico » come misura della sua propria « unicità », e come invece egli pone la sua « unicità » come misura, come norma morale di tutti gli altri individui e li getta, da moralista autentico, nel suo letto di Procuste. A Klopstock oppone la massima morale: egli avrebbe dovuto assumere « un atteggiamento del tutto *proprio* nei confronti della religione » e con ciò sarebbe arrivato non, come vorrebbe la giusta conclusione (conclusione alla quale « Stirner » stesso giunge infinite volte, per esempio in materia di denaro), a una *religione propria*, ma a una « dissoluzione e distruzione della religione » (p. 85), a un risultato proprio unico. Come se Klopstock, poi, non fosse arrivato pure a una « dissoluzione e distruzione della religione » e precisamente a una dissoluzione del tutto propria, unica, quale poteva fornire soltanto questo unico Klopstock, una dissoluzione di cui « Stirner » poteva scorgere l'unicità, se non altro, nelle molte imitazioni fallite. L'atteggiamento di Klopstock verso la religione non sarebbe « proprio », nonostante che sia un atteggiamento singolarissimo, un atteggiamento verso la religione che di Klopstock fa Klopstock. Egli avrebbe avuto verso di essa un atteggiamento « proprio » soltanto se si fosse atteggiato verso di essa non come Klopstock, ma come un filosofo tedesco moderno.

L'« egoista nel senso ordinario », il quale non è docile come Szeliga e già prima aveva da fare ogni sorta di obiezione, obietta ora al nostro santo quanto segue: io qui perseguo realmente, e lo so benissimo, — *rien pour la gloire*, — il mio tornaconto, e nient'altro. E poi mi fa ridere il pensare che ho anche un tornaconto in cielo, che sono immortale. Devo sacrificare questa rappresentazione egoistica in omaggio alla semplice coscienza dell'egoismo coerente con se stesso, la quale non mi rende un soldo? I filosofi mi dicono: è inumano. Che m'importa? Non sono un uomo? Non è umano tutto ciò che faccio e il perché lo faccio, e devo in qualche modo preoccuparmi di come « altri » « classificano » le mie azioni? Tu, Sancio, tu che sei bensì un filosofo, ma un filosofo fallito, che non meriti credito né pecuniario, a causa della tua filosofia, né intellettuale, a causa del tuo fallimento, tu mi dici che non ho un atteggiamento mio proprio nei confronti della religione. Tu dunque mi dici la stessa cosa che dicono gli altri filosofi, solo che in te, come al solito, l'affermazione perde ogni senso, in quanto tu chiami « proprio »

quel che essi chiamano « umano ». Altrimenti potresti parlare di un'altra proprietà che non sia la tua propria e, ancora, trasformare l'atteggiamento proprio in uno universale? A modo mio, se vuoi, anch'io ho un atteggiamento critico verso la religione. Talvolta non esito affatto a sacrificarla, non appena essa vuole interferire nel mio *commerce* disturbandolo; poi il passare per religioso mi giova nei miei affari (come giova al mio proletario mangiare almeno in cielo la torta che io mangio quaggiù), e infine faccio del cielo la mia proprietà. Esso è *une propriété ajoutée à la propriété*, nonostante che già Montesquieu, il quale pure era ben altro tipo in confronto a te, volesse darmi ad intendere che esso sarebbe *une terreur ajoutée à la terreur*. Il mio atteggiamento verso il cielo è diverso da quello di ciascun altro, e in virtù di questo rapporto unico che io contraggo con esso, esso è un oggetto unico, un cielo unico. Tu critichi, se mai, la tua rappresentazione del mio cielo, e non il mio cielo. E veniamo all'immortalità. Qui mi diventi ridicolo. Io rinnego il mio egoismo, come tu sostieni per amore dei filosofi, perché lo rendo eterno e dichiaro nulle e non valide le leggi della natura e del pensiero non appena esse vogliono porre alla mia esistenza una determinazione che non è prodotta da me e mi è estremamente sgradevole, cioè la morte. Tu definisci l'immortalità una « molesta stabilità », come se io non potessi condurre continuamente una vita « mos-sa », fintanto che nell'aldiqua o nell'aldilà il commercio va bene e posso fare affari in generi diversi dal tuo « libro ». E che può esserci di più « stabile » della morte che mette fine mio malgrado al mio movimento e che mi sprofonda nell'universale, nella natura, nella specie, nella — santità? E veniamo allo Stato, alla legge, alla polizia! A parecchi « Io » potranno apparire poteri estranei; io so che essi sono i miei propri poteri. D'altronde — e a questo punto il borghese, stavolta con un benevolo cenno del capo, volta nuovamente le spalle al nostro santo — per conto mio continua pure a tuonare contro la religione, il cielo, Dio, ecc. So bene che in tutto ciò che fa il mio interesse, proprietà privata, valore, prezzo, denaro, compra e vendita, tu vedi sempre il « proprio ».

Abbiamo visto or ora come gli individui sono diversi tra loro. Ma ciascun individuo, a sua volta, è diverso in se stesso. Così san Sancio, riflettendosi in qualcuna di queste qualità, ossia considerandosi, *determinandosi*, come « Io » in una di queste determinatezze, può determinare come estraneità, come santità, l'oggetto delle altre qualità e queste stesse altre qualità, e così di seguito per tutte

le sue qualità. Così, per esempio, ciò che è oggetto per la sua carne è la santità per il suo spirito, o ciò che è oggetto per il suo bisogno di riposo è la santità per il suo bisogno di movimento. Di questo artificio egli si è servito per trasformare, come si è visto, ciascun fare e non fare in abnegazione. D'altronde il suo Io non è un Io *reale*, ma soltanto l'Io delle equazioni sopra riportate, quello stesso Io che nella logica formale, nella teoria dei giudizi, figura come *Caio*.

« Un altro esempio », vale a dire un esempio piú generale della canonizzazione del mondo, è la trasformazione di collisioni pratiche, ossia di collisioni degli individui con le loro condizioni pratiche di vita, in collisioni ideali, ossia in collisioni di questi individui con rappresentazioni che essi si fanno o si cacciano in testa. Anche stavolta il trucco è semplicissimo. Così come prima san Sancio già rendeva indipendenti le idee degli individui, ora egli separa il riflesso ideale delle collisioni reali da queste collisioni e lo rende indipendente. Le contraddizioni reali in cui si trova l'individuo vengono trasformate in contraddizioni dell'individuo con la sua rappresentazione, ovvero, secondo l'espressione ancora piú semplice di san Sancio, con *la* rappresentazione, con *la* santità. In tal modo riesce a trasformare la collisione reale, l'originale della sua riproduzione ideale, in una conseguenza di questa apparenza ideologica. Così giunge al risultato che non si tratta di sopprimere praticamente la collisione pratica, ma semplicemente di *rinunciare alla rappresentazione di questa collisione*, rinuncia alla quale egli, da buon moralista, esorta caldamente gli uomini.

Dopo che san Sancio ha così trasformato tutte le contraddizioni e le collisioni nelle quali si trova un individuo in semplici contraddizioni e collisioni di questo individuo con una delle sue rappresentazioni, la quale si è resa indipendente da lui e lo ha sottomesso a sé, e quindi si trasforma « facilmente » *nella* rappresentazione, nella rappresentazione santa, *nella* santità, all'individuo dunque non resta altro da fare che commettere il peccato contro lo spirito santo, fare astrazione da questa rappresentazione e dichiarare che la santità è un fantasma. Questo imbroglio logico che l'individuo commette nei confronti di se stesso è considerato dal nostro santo come uno degli sforzi massimi dell'egoista. Ma d'altro canto ognuno vede quanto sia facile, in questo modo, definire subordinati dal punto di vista egoistico, senza saperne nulla, tutti i conflitti e movimenti storici che avvengono: basta trarne soltanto alcune delle formule che

in essi appaiono, trasformarle « nella santità » secondo la maniera riferita, rappresentare gli individui soggiogati da questa santità e poi proclamarsi, anche contro di esse, spregiatori « della santità come tale ».

Un'altra ramificazione di questo trucco logico, che anzi è la manovra preferita dal nostro santo, è lo sfruttamento delle parole determinazione ¹, vocazione, missione, ecc., un sistema che gli rende infinitamente più facile trasformare nella santità tutto ciò che vuole. Nella determinazione, nella vocazione, nella missione, ecc., infatti, l'individuo appare nella sua stessa rappresentazione diverso da quel che è realmente, appare come ciò che è estraneo, e dunque come ciò che è santo, e fa prevalere, di contro al suo reale essere, la sua rappresentazione di quel che deve essere, presa come il giusto, l'ideale, il santo. Così san Sancio, quando gli viene a proposito, può trasformare tutto nella santità mediante la seguente serie di apposizioni: determinarsi, cioè porsi una determinazione (alla quale si può dare un contenuto qualsiasi), porsi *la* determinazione come tale, porsi la santa determinazione, porsi la determinazione come santità, cioè la santità come determinazione. Oppure: essere determinato, cioè avere una determinazione, avere *la* determinazione, la santa determinazione, la determinazione come santità, la santità come determinazione, la santità per determinazione, la determinazione della santità. A questo punto, naturalmente, non gli resta altro da fare che esortare energicamente gli uomini a porsi la determinazione della mancanza di determinazione, la vocazione della mancanza di vocazione, la missione dalla mancanza di missione: sebbene in tutto « il libro », « giù fino al » commentario, non faccia altro che porre agli uomini determinazioni a tutto spiano, assegnare loro missioni e chiamarli, come un predicatore nel deserto, al vangelo del vero egoismo, del quale però è scritto: tutti sono chiamati, ma uno solo — O' *Connell* — è eletto.

Abbiamo già visto più sopra come san Sancio separa le rappresentazioni degli individui dalle loro condizioni di vita, dalle loro collisioni e contraddizioni pratiche, per trasformarle poi nella santità. Ora queste rappresentazioni appaiono qui sotto forma di *de-*

¹ *Bestimmung*, che significa anche « destinazione, il fine »; questo significato è da tenere presente in tutto il passo che segue, dove, per uniformità, si è sempre tradotto « determinazione ». *Beruf* e *Aufgabe*, tradotti qui « vocazione » e « missione », significano anche, rispettivamente, « professione, occupazione » e « compito ».

terminazione, di vocazione, di missione. La vocazione ha in san Sancio una doppia forma; innanzi tutto come vocazione che mi assegnano altri, e della quale avemmo già degli esempi nei giornali che rigurgitano di politica e nelle carceri che il nostro santo scambiava per case di correzione. E poi la vocazione si presenta anche come una vocazione alla quale l'individuo stesso crede. Se l'Io è strappato da tutte le sue condizioni di vita empiriche, dalla sua attività, dalle sue condizioni di esistenza, dal mondo che è il suo fondamento e dal suo stesso corpo, senza dubbio non ha altra vocazione né altra determinazione se non quella di rappresentare il Caio dei giudizi logici e aiutare san Sancio ad ottenere le equazioni sopra riferite. Ma nella realtà, dove gli individui hanno dei bisogni, già per questo essi hanno una *vocazione* e una *missione*, e intanto poco importa sapere se anche nella rappresentazione essi la considerano la loro vocazione. S'intende però che gli individui, avendo una coscienza, si fanno anche una rappresentazione di questa vocazione assegnata loro dal loro essere empirico e offrono così a san Sancio l'occasione di aggrapparsi alla parola « vocazione », all'espressione ideale delle loro condizioni di vita reali, e di lasciare da parte queste condizioni di vita stesse. Il proletariato, per esempio, che ha la vocazione di soddisfare i suoi bisogni come ogni altro uomo e che non può neppure soddisfare i bisogni che ha in comune con ogni altro uomo, che è degradato allo stesso livello delle bestie da soma dalla necessità di lavorare quattordici ore, che è trasformato in una cosa, in un articolo commerciale dalla concorrenza, che è cacciato dalla sua posizione di semplice forza produttiva, la sola che gli resta, ad opera di altre forze produttive più potenti, questo proletario ha, se non altro per questo, la missione reale di rovesciare la sua situazione. Senza dubbio egli può rappresentarsi ciò come la sua « vocazione », e può anche esprimere questa sua vocazione, se vuol fare della propaganda, dicendo che la vocazione umana del proletario è di fare questo e quest'altro, tanto più che la sua posizione non gli permette neppure di soddisfare i bisogni che derivano dalla sua natura umana immediata. San Sancio non si preoccupa della realtà che sta alla base di questa rappresentazione, né dello scopo pratico di questo proletario; si aggrappa alla parola « vocazione » e dichiara che essa è la santità e che il proletario è un servo della santità: che è il modo più facile per sapersi superiore e « andare avanti ». Particolarmente nelle condizioni sinora vigenti, in cui ha sempre dominato una classe, in cui le condizioni di vita di un individuo, si sono sem-

pre identificate con quelle di una classe, in cui quindi la missione pratica di ciascuna classe in ascesa doveva apparire una missione *universale* a ciascun individuo ad essa appartenente e in cui realmente ciascuna classe poteva rovesciare la precedente solo liberando gli individui di *tutte* le classi da alcuni ceppi che sino allora li incatenavano, particolarmente in queste circostanze era necessario che la missione degli individui di una classe aspirante al potere fosse rappresentata come la missione universalmente umana. D'altronde, se per esempio il borghese ammonisce il proletario che lui, proletario, ha la missione umana di lavorare quattordici ore al giorno, il proletario ha tutto il diritto di rispondergli sullo stesso tono che la sua missione, invece, è di rovesciare l'intero regime borghese.

Abbiamo già visto ripetute volte come san Sancio pone tutta una serie di missioni che si risolvono tutte nella missione finale, esistente per tutti gli uomini, del vero egoismo. Ma anche quando non riflette, quando non si sente creatore e creatura, grazie alla seguente miserabile distinzione egli arriva a una missione.

P. 466: « Se vuoi continuare a occuparti del pensiero, questo è affar tuo. *Se tu* vuoi arrivare nel pensiero a qualche cosa di importante, allora » (cominciano per te le condizioni e le determinazioni) « allora... colui che vuole pensare ha certamente una missione, che *egli* si pone *coscientemente* o *incoscientemente* con quel volere; ma nessuno ha la missione di pensare ».

Non tenendo conto, tanto per cominciare, del restante contenuto di questa frase, essa è già sbagliata dallo stesso punto di vista di san Sancio, in quanto l'egoista coerente con se stesso, volente o nolente, ha certo la « missione » di pensare. Egli deve pensare, da una parte, per tenere a freno la carne che può essere domata soltanto dallo spirito, dal pensiero, e, dall'altra parte, per poter attuare la sua determinazione riflessa di creatore e creatura. Egli quindi assegna all'intero mondo degli egoisti illusi la « missione » di conoscere se stesso, missione che non può essere assolta senza pensare.

Al fine di trasporre questa frase dalla forma della distinzione miserabile a una forma logica, bisogna innanzi tutto eliminare l'« importante ». Per ciascun uomo l'« importante » al quale vuole arrivare col pensiero è diverso, a seconda del suo grado di cultura, delle sue condizioni di vita e del suo scopo momentaneo. San Max, quindi, non ci fornisce qui alcun criterio sicuro per sapere *quando* comincia la missione che ci si assegna nel pensiero, fino a che punto si può pensare senza assegnarsi una missione: egli si limita all'espres-

sione relativa « importante ». Ma per me « importante » è tutto ciò che mi sollecita a pensare, « importante » ogni cosa alla quale penso. Quindi invece di dire: se tu vuoi arrivare nel pensiero a qualche cosa di importante, bisognava dire: se tu, in genere, vuoi *pensare*. Ma ciò non dipende affatto dal suo volere o non volere, perché tu hai la coscienza e puoi soddisfare i tuoi bisogni solo mediante una attività nella quale tu devi applicare *anche* la tua coscienza. Inoltre bisogna eliminare la forma ipotetica. « *Se tu vuoi pensare* », ti assigni a priori la « missione » di pensare; san Sancio non aveva bisogno di strombazzare con tanta pompa questa frase tautologica. Del resto tutta la frase è stata avviluppata in questa forma della distinzione miserabile e della tautologia pomposa solo per nascondere il contenuto. In quanto *determinato*, in quanto reale, tu hai una *determinazione*, una missione, sia che tu ne abbia o non ne abbia coscienza. Essa procede dal tuo bisogno e dalla sua connessione col mondo esistente. La sapienza autentica di Sancio consiste in questo: che dipende dalla tua volontà se tu pensi, vivi, ecc., e se ti trovi, in genere, in una qualche determinatezza. Altrimenti, questa è la sua paura, la determinazione cesserebbe di essere la tua autodeterminazione. Se tu identifichi il tuo Io con la tua riflessione o, occorrendo, con la tua volontà, è ovvio che in questa astrazione tutto ciò che non è posto dalla tua riflessione o dalla tua volontà non è autodeterminazione, e pertanto neppure la tua respirazione, la circolazione del tuo sangue, il tuo pensiero, la tua vita, ecc. Ma per san Sancio l'autodeterminazione non consiste neppure nella volontà, bensì consiste, come abbiamo già visto a proposito del vero egoista, nella *reservatio mentalis* dell'indifferenza contro ogni determinatezza, indifferenza che ritorna qui come assenza di determinazione. Nella sua « propria » serie di apposizioni ciò figurerebbe come segue: di fronte a ciascun atto determinante reale egli si assegna come determinazione l'assenza di determinazione, distingue da sé in ciascun momento colui che manca di determinazione, quindi in ciascun momento è anche un altro da quello che è, una terza persona, e precisamente l'altro come tale, il santo altro, l'altro che si contrappone ad ogni unicità, colui che manca di determinazione, l'universale, il comune — il miserabile. Se san Sancio si salva dalla determinazione saltando nell'assenza di determinazione (che è determinazione anch'essa, e la peggiore di tutte), il contenuto pratico, morale, di questo trucco, prescindendo da ciò che si è spiegato sopra a proposito del vero egoista, non è altro che l'apologia della vocazione sinora imposta a ciascun indi-

viduo. Se gli operai, per esempio, nella loro propaganda comunista affermano che la vocazione, la determinazione, la missione di ciascun uomo è di svilupparsi sotto tutti i punti di vista, di sviluppare tutte le sue capacità, per esempio *anche* la capacità del pensiero, in ciò san Sancio vede soltanto la vocazione e qualche cosa di estraneo, l'affermazione « della santità » e cerca di rimediarvi prendendo a proteggere l'individuo così come è, mutilato a sue spese dalla divisione del lavoro e sussunto sotto una vocazione unilaterale, contro il suo *proprio bisogno*, a lui *enunciato* da altri come sua vocazione, di diventare diverso. Ciò che qui è affermato sotto forma di una vocazione, di una determinazione, è appunto la negazione della vocazione sinora prodotta praticamente dalla divisione del lavoro, dell'unica vocazione realmente esistente: è, dunque, la negazione della vocazione in generale. La realizzazione universale dell'individuo cesserà di essere rappresentata come ideale, come vocazione, ecc., solo quando l'impulso universale che sollecita le capacità degli individui a svilupparsi realmente, sarà passato sotto il controllo degli individui come vogliono i comunisti.

Infine, tutto questo farneticare ha ancora, nella logica egoistica, la vocazione di permettere di scrutare la santità nelle cose e di distruggerle senza che occorra toccarle. Così, per esempio, il lavoro, la vita degli affari, ecc. sono considerati da questo o da quest'altro come la propria vocazione. Così essi diventano il santo lavoro, la santa vita degli affari, la santità. Il vero egoista non li considera come vocazione, e così egli ha dissolto il santo lavoro, la santa vita degli affari. In tal modo essi restano quel che sono, ed egli resta quel che era. Non gli passa per la mente di cercare se il lavoro, la vita degli affari ecc., questi modi di esistenza degli individui, non conducano necessariamente, per il loro contenuto e per il loro processo reali, alle rappresentazioni ideologiche che egli combatte come se fossero esseri indipendenti ossia, nel suo caso, canonizza.

Così come canonizza il comunismo per poter poi meglio spacciare come invenzione propria, nell'associazione, la santa rappresentazione che si fa di esso, proprio allo stesso modo san Sancio tuona contro « la vocazione, la determinazione, la missione » soltanto per riprodurle in tutto il libro come *imperativo categorico*. Dovunque sorgano difficoltà, san Sancio le taglia con un imperativo categorico di questo genere: « Valorizza te stesso », « Riconoscetevi », « Che ciascuno diventi un Io onnipotente », ecc. Per l'imperativo cate-

gorico si veda l'« associazione », per la « vocazione », ecc., si veda il « godimento di se stesso ».

Abbiamo mostrato ora i principalissimi trucchi logici mediante i quali san Sancio canonizza il mondo esistente e in tal modo lo critica e lo distrugge. Ma in realtà distrugge nel mondo solo la santità, senza toccare il mondo stesso. È ovvio, quindi, che in pratica egli debba comportarsi in tutto da conservatore. Se voleva criticare, la critica profana comincerebbe proprio là dove cessa l'eventuale aureola della santità. Quanto più la forma normale di relazioni nella società, e quindi le condizioni della classe dominante, sviluppano la loro opposizione contro le forze produttive progredite, quanto maggiore quindi è la scissione nella classe dominante stessa e con la classe dominata, tanto più falsa naturalmente diventa la coscienza originariamente corrispondente a questa forma di relazioni, ossia essa cessa di essere la coscienza ad essa corrispondente, tanto più le precedenti rappresentazioni tradizionali di queste forme di relazioni, nelle quali gli interessi personali reali, ecc., sono enunciati come universali, si riducono al rango di frasi puramente idealizzanti, di illusione cosciente, di ipocrisia premeditata. Ma quanto più vengono smentite dalla vita, e quanto meno hanno valore per la coscienza stessa, con decisione tanto maggiore esse vengono affermate, tanto più ipocrita, moralistico e santo diventa il linguaggio di questa società normale. Quanto più ipocrita diventa questa società, tanto più facile è, per un credulone come Sancio, scoprire dappertutto la rappresentazione della santità, dell'ideale. Dall'ipocrisia universale della società egli, il credulone, può astrarre la fede universale nella santità, la dominazione della santità, e scambiare addirittura questa santità per il piedistallo della società. Egli è lo zimbello di questa ipocrisia, dalla quale avrebbe dovuto concludere proprio il contrario.

Il mondo della santità si riassume in ultima istanza « nell'uomo ». Come abbiamo già visto in tutto l'Antico Testamento, egli pone « l'uomo » come soggetto attivo alla base di tutta la storia sino ad oggi; nel Nuovo Testamento estende questa dominazione « dell'uomo » all'intero mondo esistente, materiale e spirituale, e altresì alle qualità degli individui attualmente esistenti. Tutto è « dell'uomo », e quindi trasforma il mondo nel « mondo dell'uomo ». La santità come persona è « l'uomo », che in lui è soltanto un altro nome per il concetto, l'idea. Le rappresentazioni e le idee degli uomini, separate dalle cose reali, devono naturalmente avere

alla loro base non gli individui reali, ma l'individuo della rappresentazione filosofica, l'individuo separato dalla sua realtà, puramente pensato, « l'uomo » come tale, il concetto « dell'uomo ». In ciò la sua fede nella filosofia giunge alla perfezione.

Ora che tutto è stato trasformato « nella santità » o in ciò che è « dell'uomo », il nostro santo può proseguire fino all'*appropriazione*, rinunciando alla rappresentazione della « santità » o dell'« uomo » preso come una potenza a lui superiore. Per il fatto che l'estraneità è stata trasformata nella santità, in una pura rappresentazione, questa rappresentazione dell'estraneità, scambiata da lui per l'estraneità reale, è naturalmente sua proprietà. Le formule fondamentali per l'appropriazione del mondo degli uomini (la maniera come l'Io prende possesso del mondo quando non ha più rispetto per la santità) si trovano già nelle equazioni sopra riportate.

San Sancio è già signore delle sue qualità, come abbiamo visto, in quanto egoista coerente con se stesso. Per diventare signore del mondo deve soltanto farne la sua qualità. Il modo più semplice di farlo è di enunciare direttamente come *sua* qualità la qualità « dell'uomo » con tutta l'assurdità che vi è contenuta. In tal modo egli rivendica per sé, per esempio, l'assurdità dell'*amore universale per gli uomini* come qualità dell'Io, affermando di amare « *tutti* » (p. 387), e precisamente con la coscienza dell'egoismo perché « l'amore lo rende felice ». Chi ha un'indole così felice appartiene davvero a quelli dei quali è scritto: guai a voi, se scandalizzate *uno di questi piccoli!*

Il secondo metodo è questo, che san Sancio vuol conservare qualche cosa come *sua qualità* mentre trasforma la stessa cosa, se questa gli appare necessariamente come *rapporto*, in un rapporto, in un modo di esistenza « *dell'uomo* », in un *rapporto santo*, e quindi la respinge. San Sancio fa questo anche quando la qualità, separata dal rapporto mediante il quale viene realizzata, si risolve in pura assurdità. Così, per esempio, a p. 322 vuole conservare l'orgoglio nazionale dichiarando che « la nazionalità è *sua qualità, la nazione sua proprietaria* e signora ». Poteva continuare: la *religiosità* è mia qualità — lungi da me di rinunciare ad essa come a mia qualità — la religione è la mia signora, è la santità. L'amore della famiglia è mia qualità, la famiglia è la mia signora. La legalità è mia qualità, il diritto il mio signore; il far politica è mia qualità, lo Stato il mio signore.

Il terzo metodo di appropriazione viene applicato quando re-

spinge puramente e semplicemente come santa, invece di appropriarsela, una potenza estranea della quale egli praticamente sente la pressione. In questo caso egli vede nella potenza estranea la sua propria impotenza e riconosce quest'ultima come sua qualità, come sua creatura, che in quanto creatore egli supera in ciascun momento. Ciò accade, per esempio, con lo Stato. Anche qui egli arriva felicemente a tanto che non ha a che fare con alcunché di estraneo, bensì con la sua propria qualità, per superare la quale gli basta di porsi come creatore. In caso di necessità, dunque, egli considera sua qualità anche la mancanza di una qualità. Se san Sancio muore di fame, di ciò è causa non la mancanza di alimenti, ma il suo proprio aver fame, la sua propria qualità dell'aver fame. Se casca dalla finestra e si rompe il collo, ciò accade non perché la forza di gravità lo fa precipitare, ma perché è sua propria qualità la mancanza di ali, l'impotenza a volare.

Il quarto metodo, da lui applicato col successo più brillante, consiste nel dichiarare che tutto quanto è oggetto di una delle sue qualità è oggetto suo, sua proprietà, perché egli è in rapporto con esso mediante una delle sue qualità, indipendentemente dalla natura di questo rapporto. E dunque ciò che sinora si chiamava vedere, udire, sentire, ecc., dall'innocente accaparratore Sancio vien chiamato acquistare una proprietà. La bottega che io guardo è, in quanto viene guardata, l'oggetto del mio occhio, e il suo riflesso sulla mia retina è la proprietà del mio occhio. Allora la bottega, al di fuori del rapporto con l'occhio, diventa la sua proprietà e non soltanto la proprietà del suo occhio: la sua proprietà che è a testa in giù precisamente come l'immagine della bottega sulla sua retina. Se il guardiano della bottega abbassa la saracinesca (o, come direbbe Szeliga, « le tende e le cortine »), la sua proprietà cessa e resta a lui, come al borghese fallito, soltanto il ricordo doloroso del passato splendore. Se « Stirner » passa davanti alla cucina di corte, senza dubbio si acquista una proprietà sull'odore dei fagiani che arrostitiscono, ma i fagiani non riesce neppure a vederli. La sola proprietà durevole che gli tocca è un brontolio più o meno forte nello stomaco. D'altronde ciò che riesce a vedere, e in che misura, dipende non soltanto dalla situazione generale esistente, che non è affatto opera sua, ma anche dalla sua borsa e dalla condizione di vita toccatagli nella divisione del lavoro, condizione che forse gli rende inaccessibili molte cose, per quanto i suoi occhi e orecchi possano essere grandi accaparratori. Se san Sancio avesse detto semplicemente e

onestamente che tutto quanto è oggetto della sua rappresentazione, in quanto oggetto da lui rappresentato, ossia in quanto sua rappresentazione di un oggetto, è sua rappresentazione, *id est* sua proprietà (e così per ciò che vede, ecc.), allora avremmo soltanto ammirato la puerile ingenuità dell'uomo che in questa banalità crede di aver fatto una scoperta e acquistato una fortuna. Ma il fatto di sostituire a questa proprietà speculativa la proprietà pura e semplice doveva naturalmente esercitare un grande effetto magico sugli ideologi tedeschi nullatenenti. Ogni altro uomo che si trovi nel suo raggio è anch'esso suo oggetto, « e in quanto suo oggetto, è sua proprietà », creatura sua. Ciascun Io dice all'altro (v. p. 184): « Per me tu sei soltanto ciò che sei per me » (per esempio il mio *exploiteur*), « cioè un oggetto mio e, perché oggetto *mio*, mia proprietà ». Quindi anche creatura mia, che io, in quanto creatore, posso inghiottire e riprendere in me ad ogni momento. Ciascun Io, dunque, prende l'altro non come un proprietario, ma come sua proprietà; non come « Io » (v. p. 184), ma come essere-per-lui, come oggetto; non come appartenente a se stesso, ma come appartenente a *lui*, a un altro, come estraniato *da sé*. « Prendiamoli entrambi per quel che affermano di essere » (p. 187), cioè come proprietari, appartenenti a se stessi, « e per quel che si considerano l'un l'altro », come proprietà, come appartenenti all'estraneo. Essi sono proprietari e non lo sono (cfr. p. 187). Ma in tutti i rapporti con altri per san Sancio è importante prendere non il rapporto reale, bensì ciò che ciascuno può *immaginarsi*, ciò che è in sé nella sua riflessione.

Poiché tutto ciò che è *oggetto* per l'« Io » è anche il *suo* oggetto, in virtù di qualcuna delle sue qualità, ossia è *sua* proprietà, — per esempio le bastonate che riceve, in quanto oggetto delle *sue* membra, della *sua* sensibilità, della *sua* rappresentazione, sono *suo* oggetto e quindi sua proprietà, — egli può proclamarsi proprietario di ogni oggetto per lui esistente e proclamare che il mondo a lui circostante — per quanto il mondo possa maltrattarlo finché vuole e ridurlo al rango di un « uomo dotato di ricchezza puramente ideale, un miserabile » — è sua proprietà e che lui ne è il proprietario. D'altro canto, poiché ogni oggetto per l'« Io » è non solo *mio* oggetto ma anche *oggetto* mio, ogni *oggetto* può essere dichiarato, con pari indifferenza verso il contenuto, non-proprietà, estraneità, santità. Lo stesso oggetto e lo stesso rapporto possono quindi, con pari facilità e con ugual successo, essere definiti santità e mia proprietà. È soltanto questione di mettere l'accento su *mio* o su *oggetto*. I

metodi dell'appropriazione e della canonizzazione sono soltanto due « rifrazioni » diverse della stessa « locuzione ».

Tutti questi metodi sono semplicemente espressioni positive per la negazione di ciò che nelle equazioni sopra riportate è posto come estraneo all'Io; solo che la negazione è presa nuovamente, come sopra, in determinazioni diverse. In primo luogo la negazione può essere determinata in modo puramente formale, così che non sfiora affatto il contenuto, come nel caso già visto dell'amore per gli uomini e in tutti i casi in cui la modifica del contenuto si riduce tutta all'aggiunta della coscienza dell'indifferenza. Oppure l'intera sfera dell'oggetto o predicato, l'intero contenuto, può essere negata, come nel caso della religione e dello Stato; oppure, in terzo luogo, può essere negata soltanto la copula, il mio rapporto sin qui estraneo col predicato, e l'accento può esser messo su *mio*, così che io mi atteggiò a proprietario nei confronti del mio: nel caso del denaro, per esempio, che diventa moneta di mio proprio conio. In quest'ultimo caso tanto la qualità *dell'uomo* quanto il suo rapporto perdono ogni senso. Ciascuna delle qualità *dell'uomo*, in quanto io la riprendo in me, viene dissolta nella mia egoità. Non si può dire che cosa sia. Essa ormai è solo nominalmente ciò che era. In quanto « *mia* », in quanto determinatezza dissolta in me, essa non ha più alcuna determinatezza rispetto ad altri né rispetto a me, è semplicemente posta da me, è una *parvenza* di qualità. Così, per esempio, il mio pensiero. Esso considera appunto mie qualità le cose che stanno in qualche rapporto con me e che, come abbiamo già visto, in sostanza non sono altro che mie qualità: per esempio la bottega che io guardo. Dunque, nella misura in cui il pensiero è in me diverso da tutte le altre qualità, per esempio la gioielleria è completamente diversa dalla pizzicheria, la diversità riappare come diversità dell'apparenza e si fa sentire anche verso l'esterno, quando mi esprimo per altri. Con ciò questa determinatezza dissolta è felicemente risorta e, per quel che può essere espressa in forma linguistica, deve essere resa anch'essa nella vecchie espressioni. (Del resto diremo ancora qualche cosetta intorno alle illusioni non etimologiche di san Sancio sulla lingua.)

In luogo della semplice equazione sopra riportata compare qui l'*antitesi*. Nella sua forma più elementare essa suona, per esempio, così:

Pensiero dell'uomo

— *Il mio pensiero, pensiero egoistico,*

dove *mio* significa che egli può anche essere senza pensiero, e dunque *mio* sopprime il *pensiero*. L'antitesi diventa già più complicata nell'esempio seguente:

Il denaro come mezzo di scambio dell'uomo — Il denaro di mio proprio conio, come mezzo di scambio dell'egoista,

dove l'assurdità viene alla luce. L'antitesi diventa ancora più complicata quando san Max introduce una determinazione e vuol far mostra di sviluppare un lungo ragionamento. Qui la singola antitesi diventa una serie di antitesi. Dapprima si ha, per esempio,

Il diritto in generale come diritto dell'uomo — Diritto è ciò che è giusto per me

dove in luogo di diritto poteva mettere benissimo qualsiasi altra parola, dato che evidentemente non ha più alcun senso. Sebbene questa assurdità ricorra ancora continuamente, per andare oltre egli deve introdurre un'altra determinazione *notoria* del diritto, la quale può essere usata tanto nel senso puramente personale quanto nel senso ideologico: per esempio il *potere* come base del diritto. Ora, soltanto se nella prima tesi il diritto ha anche un'altra *determinatezza*, che è mantenuta nell'antitesi, l'antitesi può produrre un contenuto. Allora si ha:

Diritto, potere *dell'uomo* — Potere, il diritto mio
ciò che poi si risolve semplicemente in questo:

Potere come diritto mio = Mio potere.

Queste antitesi non sono altro che i capovolgimenti positivi delle citate equazioni negative, nelle quali alla fine già risultavano sempre delle antitesi. Esse superano le equazioni anche per il loro grande semplicismo.

Così come prima san Sancio poteva considerare tutto *estraneo*, esistente senza di lui, santo, ora può, con la stessa facilità, considerare tutto come sua fattura, esistente solo tramite suo, proprietà sua. Poiché, infatti, trasforma tutto in sue qualità, basta che operi con esse come operava, sotto forma di egoista coerente con se stesso, con le sue qualità originarie, secondo un procedimento che qui noi non abbiamo bisogno di ripetere. In questo modo il nostro maestro berlinese diventa padrone assoluto del mondo — « e questo, certamente, è anche il caso di ogni oca, di ogni cane, di ogni cavallo » (*Wigand*, p. 187).

La vera e propria esperienza logica che è alla base di tutte queste forme di appropriazione è una semplice forma di *linguaggio*, e cioè la *parafrasi*, la traduzione perifrastica di un rapporto come espressione, come modo di esistenza di un altro. Ogni rapporto, come abbiamo visto sopra, può essere rappresentato come esempio del rapporto di proprietà: allo stesso modo esso può essere rappresentato come rapporto di amore, di potere, di sfruttamento, ecc. San Max trovò questo procedimento della parafrasi bello e pronto nella speculazione, dove esercita una funzione capitale. Si veda più avanti la « Teoria dello sfruttamento ».

Le diverse categorie dell'appropriazione diventano categorie *affettive* non appena occorre introdurre l'apparenza della pratica e occuparsi seriamente dell'appropriazione. La forma affettiva in cui l'Io si afferma contro l'estraneità, la santità, il mondo « *dell'uomo* », è la *millanteria*. Si rifiuta il rispetto alla santità (rispetto, riguardo, ecc., queste categorie affettive sono da lui considerate forme di relazione con la santità o con un terzo preso come santità), e questo rifiuto permanente è battezzato azione, un'azione che appare tanto più ridicola in quanto egli combatte sempre e soltanto contro il fantasma della sua rappresentazione santificante. D'altro canto, mentre il mondo lo maltratta dannatamente nonostante il suo rifiuto di rispettare la santità, egli invece si gode la soddisfazione intima di dichiarare al mondo che gli basta soltanto di acquistare il potere contro di esso per maltrattarlo senza rispetto. Questa minaccia con la sua *reservatio mentalis* apocalittica arriva al colmo del ridicolo. A questa prima forma di millanteria è da ascrivere il fatto che san Sancio a p. 16 « non teme » « né la collera di *Posidone* né le *Eumenidi* vendicatrici », a p. 58 « non teme la maledizione », a p. 242 « non domanda perdono », ecc., e per finire afferma di commettere la « profanazione più enorme » contro la santità. Nella seconda forma rientra la sua minaccia contro la luna, p. 218: « Se solo io potessi afferrarti, ti afferrerei veramente, e se trovo un mezzo di salire fino a te, tu non mi farai paura... io non rinunzio a possederti, ma solo aspetto il mio momento. Se per ora mi rassegnò a nulla potere contro di te, tuttavia non mi sfuggirai! »: con questa apostrofe il nostro santo cade più in basso del cagnolino di Pfeffel; altrettanto va detto per p. 425, dove « non rinuncia al potere sulla vita e la morte », ecc. Infine, la pratica millantatrice può ancora diventare una semplice pratica nell'ambito della teoria, quando il santo sostiene con le parole più pompose di aver fatto cose che non ha mai fatto,

tentando, per mezzo di frasi altisonanti, di gabellare per creazioni originali trivialità tradizionali. Per la verità va giudicato così *tutto il libro*, specialmente la sua costruzione storica che pretende di essere un'esposizione ma è soltanto malamente copiata, e poi l'assicurazione che « il libro » « sembra scritto contro gli uomini » (*Wigand*, p. 168), e una quantità innumerevole di affermazioni isolate, come: « Con un soffio dell'Io vivente atterro i popoli » (p. 219 del Libro), « io mi scatenò vigorosamente » (p. 254), « morto è il popolo » (p. 285), e inoltre l'affermazione di « frugare nelle viscere del diritto » (p. 275) e la sfida provocante, decorata di citazioni e sentenze, a « un avversario in carne e ossa », p. 280.

La millanteria è già sentimentale in sé e per sé. Ma a parte ciò il *sentimentalismo* appare nel libro esplicitamente anche come categoria, la quale ha una funzione particolarmente nell'appropriazione positiva che non è più una semplice affermazione contro l'estraneità. Per quanto semplici fossero i metodi di appropriazione visti sinora, in uno sviluppo ulteriore è però necessario inserirvi l'apparenza che per mezzo di essi l'Io acquisti anche proprietà « nel senso ordinario », e ciò è possibile solo mediante una dilatazione forzata di questo Io, solo se egli avvolge se stesso e altri in un incanto sentimentale. Il sentimentalismo non può essere affatto evitato, dal momento che egli rivendica ciecamente come suoi propri i predicati « dell'uomo » — per esempio « ama » « tutti » « per egoismo » — e così dà alle sue qualità una gonfiezza esagerata. Così a p. 351 « il sorriso del fanciullo » è dichiarato « sua proprietà » e lo stadio di civiltà in cui non si uccidono più i vecchi è rappresentato, con le espressioni più toccanti, come un'azione di questi vecchi stessi, ecc. In questo sentimentalismo rientra al cento per cento la sua relazione con Maritornes.

L'unità di sentimentalismo e millanteria è la *rivolta*. Diretta verso l'esterno, contro altri, essa è millanteria; rivolta verso l'interno, come brontolio in sé, è sentimentalismo. Essa è l'espressione specifica dell'avversione impotente del filisteo. Questi si rivolta al pensiero dell'ateismo, del terrorismo, del comunismo, del regicidio, ecc. L'oggetto contro il quale si rivolta san Sancio è *la santità*; quindi la rivolta, che viene caratterizzata anche come *delitto*, in ultima istanza è un *peccato*. La rivolta dunque non ha assolutamente bisogno di manifestarsi in un'azione, perché è soltanto « il peccato » contro « la santità ». San Sancio quindi si contenta di « cacciarsi dalla testa » la « santità » e lo « spirito del-

l'estraneità » e di compiere la sua appropriazione ideologica. Ma siccome, in genere, presente e futuro gli si confondono parecchio nella testa, e una volta afferma di essersi già appropriato tutto, un'altra volta di dover ancora acquistare tutto, allo stesso modo anche nella rivolta ogni tanto gli viene in mente, in modo del tutto casuale, che ha ancora di fronte l'estraneità *reale* anche quando si è sbarazzato della santa aureola dell'estraneità. Quando ciò avviene, o piuttosto gli sovviene, la rivolta è trasformata in un'azione immaginaria e l'Io è trasformato in un « noi ». Sui particolari torneremo in seguito. (Si veda la « *Rivolta* ».)

Il vero egoista, che l'esposizione fatta ha dimostrato essere il più grande conservatore, alla fine raccoglie gli avanzi « del mondo dell'uomo »: dodici corbelli pieni; giacché, « che niente ne vada perduto! ». Poiché la sua azione si limita, in tutto e per tutto, a tentare qualche vecchio trucco casistico sul mondo delle idee trasmesse a lui dalla tradizione filosofica, è ovvio che il mondo reale per lui non esiste affatto, e dunque continua ad esistere. Il contenuto del Nuovo Testamento ce ne fornirà la dimostrazione particolareggiata.

Così « ci presentiamo alla *sbarra della maggioranza* e veniamo dichiarati maggiorenni », p. 86.

4. *La peculiarità*

« Fondarsi un *mondo proprio*, significa costruirsi in cielo »: p. 89 « del Libro ».

Abbiamo già « penetrato » con lo sguardo l'intimo santuario di questo cielo. Ora cercheremo di conoscere « più cose » di esso. Tuttavia nel Nuovo Testamento ritroveremo la stessa ipocrisia che già dominava l'Antico. Come nell'Antico i dati storici non erano altro che nomi per un paio di semplici categorie, allo stesso modo anche qui, nel Nuovo Patto, tutte le condizioni mondane sono soltanto travestimenti, altre denominazioni per il magro contenuto che si trova raccolto nella fenomenologia e nella logica. Dandosi l'aria di parlare del mondo reale, san Sancio parla sempre e soltanto di queste magre categorie.

« Tu non vuoi la *libertà* di avere tutte queste belle cose... Tu le

vuoi avere realmente... possederle come *tua proprietà*... Tu dovresti essere non soltanto un *libero*, ma anche un *proprietario* », p. 205.

Una delle più vecchie formule alle quali arrivò il movimento sociale ai suoi inizi, l'opposizione del socialismo, preso nella sua forma più miserabile, contro il liberalismo, è elevata qui a massima dell'« egoista coerente con se stesso ». Quanto sia vecchia questa opposizione, per la stessa Berlino, il nostro santo può vederlo dal fatto che vi si accenna già con terrore nella *Historisch-politische Zeitschrift* del Ranke, Berlino 1831.

« Il modo di servirmene » (della libertà) « dipende dalla mia peculiarità »: p. 205. Il grande dialettico può anche capovolgere la formula e dire: il modo di servirmi della mia peculiarità dipende dalla mia libertà. E continua: « Libero — da che cosa? ». Qui dunque, grazie a un trattino, la libertà si trasforma già nella libertà *da qualche cosa, per apposit.*, da « tutto ». Questa volta però l'apposizione vien data sotto forma di una frase che sembra determinare maggiormente. Infatti, dopo avere ottenuto questo grande risultato, Sancio diventa sentimentale: « Oh, di quante cose ci si può liberare! ». Prima di tutto dal « giogo della servitù della gleba », poi da tutta una serie di altri gioghi che alla fine, insensibilmente, condussero a tanto che « la più assoluta abnegazione non è altro che libertà, libertà... dal proprio Io, e l'impulso verso la libertà, come qualche cosa di assoluto..., ci tolse la nostra peculiarità ». Attraverso una semplicissima serie di gioghi, l'affrancamento dalla servitù della gleba, che fu l'affermarsi dell'individualità dei servi e in pari tempo l'abbattimento di una barriera empirica determinata, viene qui identificata con la molto più antica libertà cristiano-idealistica delle epistole ai romani e ai corinzi, e in tal modo la libertà in generale è trasformata nell'abnegazione. Cosicché avremmo bello e finito con la libertà, in quanto ora essa è indiscutibilmente « la santità ». Un atto storico determinato della liberazione di se stessi è trasformato da san Max nella categoria astratta « della libertà », e questa categoria poi è a sua volta ulteriormente determinata in base a un fenomeno storico del tutto diverso, il quale può essere sussunto anch'esso sotto « la libertà ». Tutto il trucco consiste nel trasformare l'affrancamento dalla servitù nell'abnegazione.

Per rendere chiara come la luce del sole ai borghesi tedeschi la sua teoria della libertà, Sancio si mette ora a declamare nella

particolare lingua del borghese, e in ispecie del borghese di Berlino: « Ma quanto piú io divento libero, tanto piú s'innalza ai miei occhi la costrizione, e tanto piú impotente mi sento. Il non libero figlio della foresta non sente ancora nulla di tutti gli ostacoli che opprimono un uomo civile: egli si crede piú libero di questo. Nella misura in cui mi conquisto la libert , io mi creo nuovi limiti e nuovi obblighi; se ho inventato le ferrovie, mi sento tuttavi  debole perch  non posso ancora, come l'uccello, veleggiare nell'aria, e se ho risolto un problema che mi angustiava lo spirito con la sua oscurit , infiniti altri mi attendono », ecc., pp. 205, 206. Oh, « goffo » letterato per borghesi e campagnoli!

Non « il non libero figlio della foresta », ma « gli uomini civili » « credono » il selvaggio piú libero dell'uomo civile. Il fatto che il « figlio della foresta » (che F. Halm ha portato sulla scena) non conosce i limiti dell'uomo civile perch  non pu  sperimentarli   altrettanto chiaro quanto il fatto che il borghese « civile » di Berlino, il quale conosce il « figlio della foresta » soltanto dal teatro, non sa niente dei limiti del selvaggio. Il semplice fatto   questo: i limiti del selvaggio non sono quelli dell'uomo civile. Il confronto che il nostro santo stabilisce fra i due   il confronto fantastico di un berlinese « civile », la cui cultura consiste nell'ignorare tutto dell'uno e dell'altro. Che egli non sappia nulla dei limiti del selvaggio   spiegabile, sebbene non sia una grande bravura il saperne qualche cosa, dopo tante moderne descrizioni di viaggi; che non conosca neppure gli uomini civili   dimostrato dal suo esempio delle ferrovie e del volo. Il piccolo borghese inattivo, per il quale le ferrovie sono cadute dal cielo e che appunto per questo crede di averle inventate lui, una volta che ha viaggiato in ferrovia fantastica subito sul volo. Nella realt  venne *prima* il pallone volante e poi le ferrovie. San Sancio ha dovuto rovesciare le cose perch  altrimenti chiunque avrebbe visto che l'invenzione del pallone non poneva affatto il postulato delle ferrovie, mentre   agevole immaginarsi il contrario. Egli insomma mette a testa in gi  il rapporto empirico. Quando il vetturino e il carretto non bastarono pi  per gli aumentati bisogni del traffico, quando fra l'altro la centralizzazione della produzione ad opera della grande industria rese necessari nuovi mezzi per un trasporto pi  rapido e in massa dei suoi prodotti, fu inventata la locomotiva e quindi l'impiego della ferrovia nel grande traffico. L'inventore e gli azionisti erano interessati al loro profitto, il commercio in generale era interessato

alla diminuzione dei costi di produzione; la possibilità, anzi l'assoluta necessità dell'invenzione risiedeva nelle condizioni empiriche. L'impiego della nuova invenzione in paesi diversi dipese da condizioni empiriche diverse, in America, per esempio, dalla necessità di unificare i singoli Stati dell'immenso territorio e di collegare i distretti semicivili dell'interno col mare e con gli sbocchi dei loro prodotti (cfr. fra l'altro M. Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord*). In altri paesi, dove ad ogni nuova invenzione si rimpiange soltanto che essa non metta fine al regno delle invenzioni, come per esempio in Germania — in paesi di questo genere, dopo una lunga resistenza contro le maledette ferrovie che non danno le ali, si è costretti ad introdurle e a lasciar perdere il vetturino e il carretto nonché il venerando e onesto filatoio a mano. La mancanza di altri investimenti redditizi di capitale fece della costruzione di ferrovie il ramo industriale dominante in Germania. Lo sviluppo delle sue costruzioni ferroviarie e le sue batoste sul mercato mondiale marciarono di pari passo. Da nessuna parte però si costruiscono ferrovie in omaggio alla categoria « della libertà da », come san Max può vedere subito se osserva che nessuno costruisce ferrovie per essere *libero dal* suo borsellino. Il nucleo positivo del disprezzo ideologico che il borghese nutre verso le ferrovie, bramando il volo degli uccelli, è la sua preferenza per il vetturino, il carretto e la via maestra. San Sancio brama il « proprio mondo » il quale, come vedemmo sopra, è il cielo. Per questo egli vuole sostituire la locomotiva col carro di fuoco di Elia, e ascendere al cielo.

Dopo che per questo spettatore inattivo e ignorante il reale abbattimento delle barriere, che è insieme uno sviluppo molto positivo della forza produttiva, un'energia reale e una soddisfazione di bisogni imperiosi, un'estensione del potere degli individui, si è trasformato nella semplice liberazione *da* una barriera — il che può ancora essere arrangiato logicamente sotto forma di postulato della liberazione *dalla* barriera in sé — ora, alla fine di tutto il ragionamento, vien fuori ciò che era già presupposto in principio: « Essere liberi da qualche cosa significa soltanto esserne *senza* o esserne *sbarazzato* », p. 206. Egli ne dà subito un esempio infelicissimo: « Egli è libero dal mal di testa equivale a: egli ne è sbarazzato », come se questo « essere sbarazzato » dal mal di testa non equivalesse a una forza quanto mai positiva di disporre della mia testa, a una proprietà della mia testa, mentre io, fintanto che

avevo mal di testa, ero proprietà della mia testa malata. « Nell'«essere sbarazzati», nell'essere senza, noi attuiamo la libertà raccomandata dal cristianesimo, senza peccato, senza Dio, senza morale, ecc. », p. 206. Perciò il nostro « perfetto cristiano » trova la sua peculiarità soltanto nel « senza idee », « senza determinazione », « senza vocazione », « senza legge », « senza costituzione », ecc., ed esorta i suoi fratelli in Cristo a « sentirsi bene soltanto nella dissoluzione », ossia nella produzione dell'« esser senza », della « libertà cristiana », « perfetta ». Egli continua:

« Dovremmo forse rinunciare alla libertà perché essa si rivela per un ideale cristiano? No, *niente deve andare perduto* » (*voilà notre conservateur tout trouvé*), « neppure la libertà; ma essa deve diventare cosa a noi *propria* e non lo può sotto forma della libertà », p. 207.

Il nostro « egoista coerente » (*toujours et partout*) « con se stesso » dimentica qui che già nell'Antico Testamento noi siamo diventati « proprietari » del « mondo delle cose » mediante l'ideale cristiano della libertà, ossia mediante l'illusione della libertà; dimentica altresì che quindi ci bastava sbarazzarci del « mondo dei pensieri » per diventarne ugualmente « proprietari »; che qui la « peculiarità » gli risultava come *conseguenza* della libertà, dell'essersi sbarazzati.

Dopo essersi arrangiato la libertà come l'esser liberi *da* qualche cosa, e poi questo come l'« essere sbarazzati », questo come l'ideale cristiano della libertà e quindi della libertà « *dell'uomo* », il nostro santo può, su questo materiale predisposto, svolgere un corso pratico della sua logica. La prima e più semplice antitesi suona:

Libertà *dell'uomo* — Libertà mia,

dove, nell'antitesi, la libertà cessa di esistere « sotto forma della libertà ». Oppure:

Essere sbarazzato nell'interesse *dell'uomo*

Essere sbarazzato nell'interesse mio.

Queste due antitesi si ripetono, con un seguito abbondante di declamazioni, per tutto il capitolo sulla peculiarità; ma con queste sole il nostro Sancio conquistator del mondo potrebbe approdare a poco, neppure all'isola di Barataria. Lassù, mentre osservava l'agitarsi degli uomini dal suo « mondo proprio », dal suo

« cielo », nella sua astrazione della libertà ha messo da parte due elementi della liberazione reale. Il primo era che nel liberarsi gli individui soddisfano un bisogno determinato, realmente sentito. In luogo degli individui reali, avendo messo da parte questo elemento, subentrò « l'uomo », e in luogo del soddisfacimento del bisogno reale subentrò l'aspirazione verso un ideale fantastico, la libertà come tale, la « libertà dell'uomo ». Il secondo era che una capacità sinora esistente soltanto come disposizione negli individui che si liberano si manifesta come potenza reale, oppure una potenza già esistente viene accresciuta, mediante la soppressione di una barriera. Questa soppressione della barriera, che è semplicemente una *conseguenza* della creazione di una nuova potenza, può certo essere considerata come la cosa principale. Ma a questa illusione si arriva soltanto se si prende la politica come base della storia empirica, oppure se si deve, come Hegel, mostrare dappertutto la negazione della negazione, o infine se, una volta creata la nuova potenza, si riflette sulla nuova creazione come un borghese ignorante di Berlino. Mettendo da parte per proprio uso questo secondo momento, san Sancio ha una determinazione che può opporre al residuo, astratto *caput mortuum* « della libertà ». E così arriva alle nuove antitesi che seguono:

Libertà, rimozione, priva di contenuto, della potenza estranea

Peculiarità, reale possesso della propria potenza.

O anche:

Libertà, rigetto di potenza estranea

Peculiarità, possesso di propria potenza.

Per mostrare fino a che punto san Sancio si sia servito di un gioco di bussolotti per estrarre la sua *propria* « potenza », che qui contrappone alla libertà, dalla libertà stessa e farla ricadere su di sé, non lo rinverremo ai materialisti o ai comunisti, ma soltanto al *Dictionnaire de l'Académie*, dove potrà trovare che il più delle volte *liberté* è usato nel senso di *puissance*. Se poi san Sancio sostenesse che egli combatte non contro la « *liberté* » ma contro la « *Freiheit* »¹, dovrebbe informarsi presso Hegel intorno alla libertà negativa e positiva. In quanto piccolo borghese tedesco egli potrà prender diletto dall'osservazione finale di questo capitolo.

¹ Libertà.

L'antitesi può essere espressa anche così:

Libertà, aspirazione idealistica ad essere sbarazzato e lotta contro l'essere-altro

Peculiarità, essere *realmente* sbarazzato e godimento della propria esistenza.

Dopo avere così *distinto*, con un'astrazione da quattro soldi, la peculiarità dalla libertà, egli fa mostra di cominciare soltanto ora a svolgere questa differenza ed esclama: « Quale differenza fra libertà e peculiarità! », p. 207. Si vedrà che al di fuori delle antitesi generali egli non ha messo niente da parte, e che accanto a questa determinazione della peculiarità continua sempre a ripresentarsi allegramente la peculiarità « nel senso ordinario »:

« Nell'intimo si può essere liberi nonostante lo stato di schiavitù, sebbene anche qui si possa essere liberi da *parecchie* cose, non da *tutto*; ma dalla frusta, dal capriccio imperioso del padrone, ecc., non ci si *libera* ».

« Per contro la peculiarità, vale a dire l'intera mia essenza ed esistenza, è il mio stesso Io. Io sono libero da ciò di cui mi sono *sbarazzato*, ma proprietario delle cose che ho in mio *potere* e di cui posso disporre. *Mia proprietà* io sono sempre e in tutte le circostanze se io *so* possedere me stesso e non mi metto sotto ad altri. L'esser libero io non posso volerlo veramente, perché non lo posso...: io posso soltanto desiderarlo e aspirarvi, *giacché* resta un ideale, un fantasma. Ad ogni istante le catene della realtà incidono nella mia carne i solchi più dolorosi. Ma resto *mia proprietà*. Se sono un servo in potere di un padrone, io *penso* soltanto a me e al mio vantaggio; le sue percosse, è vero, mi colpiscono: da esse non sono *libero*; *ma le sopporto soltanto per il mio utile*, per ingannarlo con la mia apparente pazienza e rassicurarlo, o anche per non attirarmi di peggio con la ribellione. Ma siccome io bado a me e al mio proprio utile » (mentre le percosse tengono in loro possesso lui e la sua schiena), « afferro per i capelli la prima occasione buona » (ossia « desidera », « aspira » a una prima occasione buona che però « resta un ideale, un fantasma ») « per pestare il possessore di schiavi. Se allora io mi *libero* di lui e della sua frusta, ciò è soltanto conseguenza del mio passato egoismo. Qui forse si dirà che ero libero anche nello stato di schiavitù, cioè "in sé" o "nell'intimo"; ma "libero in sé" non significa "all'esterno". Proprietà invece, *mia proprietà*, io ero *in tutto e per tutto*, interiormente ed *esteriormente*. Dalle torture, dalle frustate, il mio corpo non è

“libero” sotto il dominio di un padrone crudele; *ma sono le mie ossa che gemono sotto la tortura, le mie fibre che spasimano sotto i colpi, e io gemo perché il mio corpo geme. Se io sospiro e tremo, ciò dimostra che sono ancora in me, che sono in mio possesso* », pp. 207, 208.

Il nostro Sancio, che qui si atteggia ancora una volta a letterato per piccoli borghesi e campagnoli, dimostra qui che nonostante le molte bastonate ricevute già in Cervantes resta sempre suo « proprietario » e che anzi queste bastonate facevano parte della sua « peculiarità ». Egli è sua « proprietà » « sempre e in tutte le circostanze » *se sa* possedere se stesso. Qui dunque la peculiarità è ipotetica e dipende dalla sua sapienza, col che egli intende una casistica degna di uno schiavo. Poi questa sapienza diventa anche il *pensiero*, dove egli « pensa » a sé e al suo « vantaggio » — e questo pensiero e questo « vantaggio » pensato sono la sua « proprietà » pensata. Inoltre egli spiega che sopporta le percosse « per il suo utile », laddove la proprietà consiste ancora una volta nella *rappresentazione* dell'« utile » e lui « sopporta » il male per non diventare proprietario di « peggio ». Più avanti la sapienza appare anche come « proprietaria » della riserva di una « prima occasione buona », e dunque di una pura *reservatio mentalis*, e infine come il « pestare » il « possessore di schiavi » nell'anticipazione dell'idea, dove poi egli è « proprietario » di questa anticipazione mentre al presente il possessore di schiavi lo pesta realmente. Dunque, mentre qui egli si identifica con la sua *coscienza*, che aspira a tranquillizzarsi con massime di prudenza di ogni genere, alla fine si identifica col suo *corpo*, al punto che è « sua proprietà » in tutto e per tutto, interiormente ed esteriormente, fin tanto che conserva in sé una scintilla di vita, anche solo di vita incosciente. Fenomeni come il gemere delle « ossa », lo spasimo delle fibre, ecc., fenomeni che tradotti dalla lingua della scienza naturale *unica* nella lingua della patologia possono essere provocati mediante il galvanismo nel suo cadavere, appena staccato dalla forza alla quale si è impiccato, e anche in una rana morta, valgono per lui come prove che egli è ancora « in tutto e per tutto », « interiormente ed esteriormente » sua proprietà, che può disporre di sé. Lo stesso fatto che dimostra la potenza e la peculiarità del possessore di schiavi, il fatto che proprio *lui* è bastonato e non un altro, che proprio le *sue* ossa gemono, le *sue* fibre spasimano senza che lui possa farci nulla, questo fatto

è considerato dal nostro santo una prova della sua peculiarità e della sua potenza. Quando dunque uno è attaccato allo *spanso bocho* del Surinam, dove non può muovere né braccia né gambe né alcun altro membro e deve subire tutto, la sua potenza e la sua peculiarità non consistono nel poter disporre delle proprie membra, ma nel fatto che esse sono le *sue* membra. Egli ha salvato qui ancora una volta la sua peculiarità considerandosi sempre come altrimenti-determinato, ora come semplice coscienza, ora come corpo incosciente (vedi la « Fenomenologia »).

Per la verità san Sancio « sopporta » il suo carico di bastonate con più dignità degli schiavi reali. I missionari possono tentare di convincerli finché vogliono, nell'interesse dei possessori di schiavi, che « sopportano » le percosse « per il loro utile »: gli schiavi non prendono per buone chiacchiere simili. Essi non fanno la fredda e timida riflessione che in caso diverso « si attirerebbero di peggio », e neppure pensano di « ingannare con la loro pazienza il possessore di schiavi »; al contrario, essi insultano i loro carnefici, deridono la loro impotenza, che non può nemmeno costringerli a umiliarsi, e reprimono ogni « gemito », ogni lamento, fin tanto che il dolore fisico glielo permette. (Si veda Charles Comte, *Traité de législation*). Essi dunque non sono « proprietari » di sé, né « interiormente » né « esteriormente », ma soltanto « proprietari » della loro fierezza, ciò che si può bene esprimere anche dicendo che essi non sono « liberi » né « interiormente » né « esteriormente », bensì liberi sotto questo solo rapporto: che sono liberi « interiormente » dall'umiliazione personale, come mostrano anche « esteriormente ». In quanto riceve le bastonate, « Stirner » è proprietario delle bastonate e quindi libero dal non-essere-bastonato, e questa libertà, questo essere sbarazzato, appartiene alla sua peculiarità. Dal fatto che san Sancio considera una caratteristica particolare della peculiarità la riserva di scappare alla « prima occasione buona » e vede nella sua « liberazione » così effettuata « soltanto la conseguenza del suo egoismo passato » (*suo*, ossia dell'egoismo coerente con se stesso), risulta che egli si immagina che i negri rivoltosi di Haiti e i negri fuggitivi di tutte le colonie volessero liberare non *se stessi*, ma « l'uomo ». Lo schiavo che prende la decisione di liberarsi deve aver già superato la condizione in cui la schiavitù è la sua « peculiarità ». Egli deve essere « libero » da questa « peculiarità ». La « peculiarità » di un individuo può tuttavia senza dubbio consistere nel fatto che egli si

« mette sotto ». Significherebbe applicare una « unità di misura estranea » se « si » volesse sostenere il contrario.

Alla fine san Sancio si vendica delle bastonate apostrofando come segue il « proprietario » della sua « peculiarità », il possessore di schiavi: « La mia *gamba* non è "libera" dal bastone del padrone, ma è la *mia* gamba ed è inseparabile. Che provi a strapparmela, e vedrà se ha ancora la mia gamba! Egli non tiene in mano che il cadavere della mia gamba, che è la mia gamba non più di quanto un cane morto è ancora un cane »: p. 208. Lui, Sancio — il quale crede qui che il possessore di schiavi voglia avere la sua gamba *viva*, probabilmente per uso proprio — « vedrà » quanto gli resta della sua gamba « inseparabile ». Egli non possiede altro che la perdita della sua gamba ed è diventato il proprietario unipede della sua gamba strappata. Se deve girare il bindolo per otto ore al giorno sarà lui, col tempo, a diventare idiota, e allora l'idiozia sarà la *sua* « peculiarità ». Il giudice che ce l'ha condannato « vedrà » se ancora « tiene in mano » l'intelletto di Sancio. Ma al povero Sancio ciò giova poco.

« La prima proprietà, la prima sovranità è conquistata! »

Dopo avere svelato, con questi esempi degni di un asceta e con cospicue spese di produzione letterarie, la differenza fra libertà e peculiarità, a p. 209, del tutto inaspettatamente, il nostro santo dichiara che « fra la peculiarità e la libertà esiste un abisso *più profondo* della pura differenza di parole ». Questo « abisso più profondo » consiste in ciò, che la citata determinazione della libertà viene ripetuta con « parecchie mutazioni » e « rifrazioni » e molti « inserimenti episodici ». Dalla determinazione « *della* libertà » come « l'essere sbarazzato » discendono le questioni: da che cosa gli uomini devono liberarsi (p. 209), ecc., le dispute su questo « da che cosa » (*ibid.*) (anche qui, da piccolo borghese tedesco, nella lotta degli interessi reali egli vede soltanto il litigio per la determinazione di questo « da che cosa », e naturalmente trova strabiliante che « il borghese » non voglia liberarsi « dalla dominazione borghese », p. 210); poi la ripetizione della frase che la soppressione di una barriera è l'instaurazione di una nuova barriera, esprimendosi in questa forma: « l'impulso verso una libertà determinata racchiude sempre l'intento di una nuova dominazione », p. 210 (dove veniamo a sapere che nella rivoluzione i borghesi non miravano alla loro dominazione, ma alla « dominazione della legge »: vedi sopra, a proposito del liberalismo); poi

questa conclusione, che non ci si vuole sbarazzare da « ciò che piace assai, per esempio lo sguardo irresistibile dell'amata », p. 211. Viene fuori inoltre che la libertà è un « fantasma » (p. 211), un « sogno » (p. 212); poi veniamo a sapere di passaggio che la « voce della natura » diventa anch'essa « peculiarità » (p. 213) e che, al contrario, la « voce di Dio e della coscienza » è « opera del demonio », e poi sbraita: « Vi sono uomini così empì » (che la ritengono opera del demonio); « come ve ne libererete? », pp. 213, 214. Ma non la natura deve determinare me, bensì io devo determinare la mia natura, così si esprime l'egoista coerente con se stesso. E anche la mia coscienza è una « voce della natura ». Con l'occasione vien fuori anche che la bestia « procede molto sensatamente », p. 214. Apprendiamo inoltre che la « libertà non dice che cosa avverrà quando sarò libero », p. 215. (Si veda il Cantico dei Cantici). L'esposizione del citato « abisso più profondo » è chiusa da san Sancio ripetendo la scena delle bastonate, e questa volta si esprime un po' più chiaramente sul conto della peculiarità. « Anche schiavo, anche avvinto da mille catene, io esisto tuttavia, ed esisto non solo nell'avvenire e nella speranza, come la libertà, ma, anche se sono il più abietto degli schiavi, esisto presentemente », p. 215. Qui dunque egli contrappone *sé* e « *la libertà* » come due persone, e la peculiarità diventa il semplice esistere, il presente « più abietto ». Qui la peculiarità è la semplice constatazione dell'identità personale. Stirner, che più addietro si è già costituito in « Stato di polizia segreta », si erge ora a ufficio passaporti. « E soprattutto, che niente vada perduto » « del mondo degli uomini »! (Si veda il Cantico dei Cantici). Stando alla p. 218 si può anche « rinunciare » alla propria peculiarità con la « sotto-missione », la « rassegnazione », sebbene, stando a quanto precede, essa non possa cessare fin tanto che semplicemente *esiste*, sia pure nel modo più « abietto » o « rassegnato ». O lo schiavo « più abietto » non è il « più rassegnato »? Stando a una delle descrizioni precedenti della peculiarità si può « rinunciare » alla propria peculiarità solo rinunciando alla propria *vita*. A p. 218 la peculiarità è affermata ancora una volta come uno dei lati della libertà, la potenza, contro la libertà come l'essere sbarazzato; e fra i mezzi con i quali Sancio sostiene di assicurare la sua peculiarità vengono citati « l'ipocrisia », « l'inganno » (mezzi che la mia peculiarità impiega dovendo « rassegnarsi » alle condizioni del mondo), ecc., « perché i mezzi che impiego sono regolati secondo ciò che io

sono ». Abbiamo già visto che fra questi mezzi ricopre una parte principale la mancanza di mezzi, come appare anche nel suo processo contro la luna (vedi sopra, Logica). Poi, tanto per la varietà, la libertà diventa « *autoliberazione* », « vale a dire, io posso avere solo quel tanto di libertà che mi procuro con la mia peculiarità », dove è presentata come peculiarità la determinazione della libertà che in tutti gli ideologi, particolarmente tedeschi, compare come *autodeterminazione*. La cosa è chiarita dicendo che « alle pecore » « non serve » « se vien loro concessa la libertà di parola » (p. 220). Quanto sia triviale, qui, la sua concezione della peculiarità come autoliberazione, emerge già dal fatto che ripete le note frasi sulla libertà concessa, sulla libertà donata, sull'emancipazione, ecc. pp. 220, 221. Il contrasto fra la libertà intesa come l'essere sbarazzati e la peculiarità come negazione di questo essere sbarazzati viene tratteggiato anche poeticamente: « La libertà suscita il vostro astio contro tutto ciò che non siete » (dunque è la particolarità *astiosa*, oppure le nature biliose, per esempio Guizot, secondo san Sancio non hanno « peculiarità »? E non godo nell'astio contro altri?), « l'egoismo vi chiama a *gioire* di voi stessi, a godere di voi stessi » (dunque è la libertà che gioisce di se stessa; del resto abbiamo visto la gioia e il godimento di sé dell'egoista coerente con se stesso). « La libertà è e sarà una aspirazione » (come se anche l'aspirazione non fosse una peculiarità, un godimento di individui fatti in modo particolare, soprattutto dei cristiano-germanici: e l'aspirazione dovrebbe « andare perduta? »). « La peculiarità è una realtà che *da se stessa* elimina tutta la illibertà che sbarrata la vostra strada » (cosicché la mia peculiarità, prima che sia eliminata la illibertà, è una peculiarità sbarrata. Per il piccolo borghese tedesco è caratteristico, ancora una volta, che per lui tutte le barriere e gli ostacoli cadono « da se stessi », perché lui non muove un dito a quel fine, e trasforma in sua proprietà, per abitudine, quelle barriere che non cadono « da se stesse ». Si noti di passaggio che qui la peculiarità appare come *persona* agente, sebbene in seguito sia abbassata a semplice *descrizione* del proprietario), p. 215.

La stessa antitesi si ripresenta nella forma seguente: « In quanto *proprietà* vi siete *realmente sbarazzato di tutto*, e ciò che ritenete lo avete accettato voi, è la vostra scelta e il vostro gradimento. Proprietà è il *nato libero*, il libero invece è colui che soltanto aspira alla libertà ». Sebbene san Sancio « conceda », p. 252,

« che ciascuno *nasce uomo*, e quindi in ciò i neonati sono uguali ». Le cose di cui voi, in quanto proprietà, non vi « siete sbarazzati » sono « la vostra scelta e il vostro gradimento », come le bastonate nel citato caso dello schiavo. Balorda parafrasi! Qui dunque la peculiarità si riduce all'illusione che san Sancio ha accettato e conservato spontaneamente tutto ciò da cui non si è « sbarazzato », per esempio la fame se non ha denaro. A parte parecchie cose come il dialetto, le scrofole, le emorroidi, la miseria, la mancanza di una gamba, l'obbligo di filosofare che gli è imposto dalla divisione del lavoro, ecc. — a parte che non dipende affatto da lui di « accettare » o no queste cose, anche se per un momento prendiamo per buoni i suoi presupposti egli ha pur sempre la sola scelta fra cose determinate, situate alla sua portata e niente affatto poste dalla sua peculiarità. Come contadino irlandese, per esempio, egli può scegliere soltanto se mangiare patate o morire di fame, e non ha nemmeno sempre questa libertà di scelta. Nella frase citata è ancora da notare la bella apposizione mediante la quale, proprio come nel diritto, l'« accettazione » è senz'altro identificata con la « scelta » e il « gradimento ». Che cosa poi intenda san Sancio per « nato libero », è impossibile capirlo tanto all'interno quanto all'esterno del contesto. E un sentimento che gli è stato ispirato non è un sentimento da lui accettato? E non ci vien detto, pp. 84, 85, che i sentimenti « ispirati » non sono sentimenti « propri »? Del resto appare qui, come abbiamo già visto a proposito di Klopstock (citato qui come esempio), che il comportamento « proprio » non coincide affatto col comportamento individuale, benché sembri che il cristianesimo « piacesse assai » a Klopstock e non gli « sbarasse » affatto « la strada ».

« Chi è proprietà non *ha bisogno* di *liberarsi*, perché sin dal principio rigetta tutto all'infuori di se stesso... Prigioniero del rispetto infantile, però già *lavora* per "*liberarsi*" da questa prigionia. » Poiché chi è proprietà non *ha bisogno* di *liberarsi*, *lavora* sin da fanciullo per liberarsi, e tutto ciò perché, come abbiamo visto, egli è il « *nato libero* ». « Prigioniero del rispetto infantile » egli già riflette senza restrizioni, ossia come proprietà, su questa sua prigionia. Ma non dobbiamo meravigliarci: già all'inizio dell'Antico Testamento abbiamo visto che fanciullo prodigio fosse l'egoista coerente con se stesso. « *La peculiarità lavora* nel *piccolo egoista* e gli *procura* la bramata "libertà". » Non è « Stirner », ma la « peculiarità » che vive, « lavora » e « procura » *in* lui. Appren-

diamo qui che non la peculiarità è la *definizione* del proprietario, ma il proprietario è soltanto la *trascrizione* perifrastica della peculiarità.

L'« essere sbarazzato » al punto piú alto era, come abbiamo visto, l'essere sbarazzato dal proprio Io, abnegazione. Abbiamo visto altresí che contro ciò egli sostiene la peculiarità come affermazione di se stesso, come proprio utile. Ma abbiamo anche visto che questo utile era esso stesso abnegazione.

Per un po' di tempo abbiamo avvertito la dolorosa mancanza « della santità ». La ritroviamo improvvisamente, tutta vergognosa, a p. 224, alla fine del capitolo sulla peculiarità, dove si giustifica con la frase seguente: « Con una causa che perseguo interessatamente » (o che non perseguo affatto) « io ho un rapporto *diverso* che con una causa cui servo disinteressatamente » (o che perseguo). Ma san Max non è ancora contento di questa stupefacente tautologia, che ha « accettato » come sua « scelta e gradimento », ed ecco che il « si », da lungo tempo scomparso, balza nuovamente fuori come una guardia notturna per constatare l'identità della santità e afferma che « potrebbe citare questo segno di riconoscimento: contro la prima io posso *peccare* o commettere un *peccato* » (non sfugga la bella tautologia!), « l'altra posso soltanto dissiparla, respingerla, perderla, ossia commettere una sconsideratezza. Da questi due punti di vista vien considerata la *libertà di commercio*, in quanto essa » talvolta è riguardata come la santità, talvolta no, oppure, come spiega lo stesso Sancio piú distesamente, « in quanto essa talvolta è riguardata come una libertà che *a seconda delle circostanze* può essere accordata o tolta, talvolta come una libertà che *in ogni circostanza* deve essere considerata santa », pp. 224, 225. Ancora una volta Sancio presenta qui un « approfondimento » « proprio » della questione della libertà di commercio e dei dazi protettivi. Con ciò gli è data la « missione » di presentare un unico caso in cui la libertà di commercio è ritenuta « santa » 1) *perché* è una « libertà », e 2) « *in ogni circostanza* ». — La santità serve a tutto.

Dopo che, come abbiamo visto, la peculiarità è stata *costruita* con la « libertà » debitamente arrangiata in precedenza, per mezzo di antitesi logiche e dell'« essere-anche-altrimenti-determinato » fenomenologico, operazione compiuta da san Sancio « rigettando » nella peculiarità tutto ciò che gli piaceva assai (per esempio le bastonate) e nella libertà tutto ciò che non gli piaceva, alla fine ve-

niamo a sapere che tutto ciò non è ancora la vera peculiarità. « La peculiarità », dice a p. 225, « non è un'idea, come la libertà, ecc., essa è soltanto una definizione del *proprietario* ». Vedremo che questa « definizione del proprietario » consiste nel negare la libertà nelle tre rifrazioni introdotte da Sancio, — liberalismo, comunismo e umanesimo, — nel comprenderla nella sua *verità* e nel chiamare definizione di un Io reale questo processo di pensiero, quanto mai semplice per la logica evoluta.

Tutto il capitolo sulla peculiarità si riduce ai pretesti piú triviali e vanitosi con cui il piccolo borghese tedesco si consola della propria impotenza. Egli crede, proprio come Sancio, che nella lotta degli interessi borghesi contro i resti del feudalesimo e della monarchia assoluta in altri paesi si tratti soltanto della questione di principio di sapere *da che cosa* « l'uomo » deve diventare libero. (Si veda anche piú sopra, il liberalismo politico.) Nella libertà di commercio quindi egli non vede altro che una libertà e conciona con aria di grande importanza, proprio come Sancio, sulla questione se « l'uomo » « in ogni circostanza » debba avere o no la libertà di commercio. E se i suoi sforzi per avere la libertà fanno una fine pietosa, né può essere diversamente in queste condizioni, allora si consola, sempre come Sancio, dicendo che « l'uomo » o lui stesso non può « diventare libero da tutto », che la libertà è un concetto molto indeterminato e che persino Metternich e Carlo X potevano fare appello alla « vera libertà » (p. 210 « del libro », dove basterà osservare che proprio i reazionari, e in particolare la scuola storica e i romantici, pongono esattamente come Sancio la vera libertà nella peculiarità, per esempio dei contadini tirolesi, e in generale nello sviluppo particolare degli individui e poi delle località, delle province e degli ordini sociali), e che in quanto tedesco, sebbene non sia libero, è però compensato da tutti i guai grazie alla sua incontestabile peculiarità. Ancora come Sancio, egli non vede nella libertà una potenza che si procura da sé, e dichiara quindi che la sua impotenza è la sua potenza.

Ciò che il piccolo borghese tedesco comune dice a se stesso per conforto, nella pace del cuore, il berlinese lo proclama forte, a suon di tromba, quasi fosse una formula geniale. Egli è orgoglioso della sua miserabile peculiarità e della sua peculiare miseria.

5. Il proprietario

Per la scomposizione del « proprietario » nelle tre « rifrazioni »: « la mia potenza », « i miei rapporti » « il mio godimento », si veda la struttura del Nuovo Patto. Passiamo subito alla prima di queste rifrazioni.

A. La mia potenza

Il capitolo sulla potenza è a sua volta articolato in base a una tricotomia, essendovi trattati 1) il diritto, 2) la legge e 3) il delitto; per mascherare accuratamente questa tricotomia Sancio ricorre spessissimo all'« episodio ». Noi tratteremo il tutto sotto forma di tabelle, intercalando gli episodi necessari.

I. Il diritto

A. Canonizzazione in generale

Un *altro* esempio della *santità* è il *diritto*.

Il diritto non è Io	= non il mio diritto	} la santità
	= il diritto estraneo	
	= il diritto esistente.	
Ogni diritto esistente	= diritto estraneo	
	= diritto di estranei (non di me)	
	= diritto dato da estranei	
	= (diritto che mi <i>si</i> dà, che mi si concede), p. 244, 245.	

Nota n. 1. Il lettore sarà sorpreso nel vedere che il secondo membro dell'equazione n. 4 compare improvvisamente nell'equazione n. 5 come primo membro accanto al secondo membro della equazione n. 3, cosicché in luogo « del diritto » appare di colpo « ogni diritto esistente » come primo membro. Ciò è fatto per dare a credere che san Sancio parli del diritto esistente, *reale*, ciò che

non gli passa affatto per la mente. Egli parla del diritto in quanto è rappresentato come « predicato » santo.

Nota n. 2. Una volta che il diritto è determinato come « diritto estraneo », ora possiamo battezzarlo come si vuole, « diritto del sultano », « diritto del popolo », ecc., secondo che san Sancio vuol determinare proprio l'estraneo dal quale lo riceve. Poi si può anche dire che « il diritto estraneo è dato dalla natura, da Dio, dal suffragio popolare, ecc. » (p. 250), e dunque « non da me ». Quello che è ingenuo è il modo in cui il nostro santo cerca, per mezzo della sinonimica, di introdurre nelle equazioni semplici sopra riportate un'apparenza di sviluppo.

« Se un imbecille mi dà ragione » (e se fosse proprio lui, l'imbecille che gli dà ragione?) « io comincio a diffidare della mia ragione » (sarebbe desiderabile nell'interesse di « Stirner » che fosse stato così). « Ma anche se un saggio mi dà ragione, non per questo posso dire di averla. Il fatto che io abbia ragione è del tutto indipendente dal riconoscimento dello sciocco e del saggio. Eppure finora noi abbiamo mirato a *questo diritto*. Cerchiamo *giustizia*¹ e a tal fine ci rivolgiamo al *tribunale*²... Che cosa cerco dunque in questo tribunale? Cerco il diritto del sultano, non il mio diritto, cerco un diritto estraneo... davanti a un tribunale superiore della censura io cerco dunque il diritto della censura », pp. 244, 245.

In questa frase magistrale è da ammirare l'impiego abile della sinonimica. *Recht geben* (dare ragione) nel senso della conversazione ordinaria e *Recht geben* (rendere giustizia) nel significato giuridico sono identificati. Ancora più mirabile è la fede trasportatrice di montagne, secondo la quale « ci rivolgiamo al tribunale » per il piacere di aver ragione: una fede che fa discendere i tribunali dalla mania di aver ragione. Notevole, infine, è ancora la scaltrezza con cui Sancio, ripetendo quanto ha fatto poco fa inserendo il nome concreto nell'equazione n. 5, inserisce qui *in precedenza* il « diritto del sultano » per poter poi porre con maggior sicurezza la sua categoria universale del « diritto estraneo ».

Diritto estraneo = non il mio diritto
Avere il mio diritto estraneo = non avere diritto
= *non avere il diritto*

¹ *Recht* = « diritto », « ragione » e « giustizia ». Nel passo di Stirner la parola è usata con tutti e tre i significati.

² *Gericht*.

= avere la *mancanza di*
diritto (p. 247).

Il mio diritto = non il tuo diritto
= *il tuo torto*¹.

Il tuo diritto = il mio torto.

Nota. « Voi volete, contro gli altri, essere nel diritto » (vale a dire nel vostro diritto). « Ma non potete, perché per loro voi sarete sempre "nel torto"; *giacché* essi non sarebbero vostri avversari se non fossero anch'essi nel "loro" diritto. Essi sempre vi "daranno torto"... Se restate sul terreno del diritto, restate però legati alla mania di aver ragione », pp. 248, 253.

« Ma intanto vediamo la cosa sotto un altro aspetto. » Dopo averci così abbondantemente documentato le sue conoscenze in materia di diritto, ora san Sancio può limitarsi a determinare ancora una volta il diritto come la santità e a ripetere in questa occasione alcuni dei predicati già impiegati in precedenza con l'aggiunta: « il diritto ».

« Non è il diritto un *concetto religioso*, cioè qualche cosa di *santo*? », p. 247.

« Chi mai, se non si pone dal *punto di vista religioso*, potrà preoccuparsi del "diritto"? » (*ivi*).

« Diritto "*in sé e per sé*". Dunque senza rapporto con me? "Diritto *assoluto*"! Dunque separato da me. — Un diritto "*esistente in sé e per sé*"! *Assoluto*! Un diritto *eterno*, come una verità eterna » — la santità, p. 270.

« Voi arretrate spaventati di fronte agli altri, perché credete di vedere al loro fianco il *fantasma del diritto*! », p. 253.

« Voi andate strisciando attorno per trarre *lo spettro* dalla vostra parte », (*ivi*).

« Il diritto è una *mania*, data da uno *spettro* » (sintesi delle due proposizioni precedenti), p. 276.

« Il diritto è... *un'idea fissa* », p. 270.

« Il diritto è lo *spirito*... », p. 244.

« Poiché il diritto può essere dato soltanto da uno *spirito* », p. 275.

Ora san Sancio spiega ancora una volta quel che ha già spiegato nell'Antico Testamento — che cos'è « un'idea fissa » — ma con la

¹ *Unrecht*.

differenza che qui ricorre dappertutto « il diritto » come « un altro esempio » dell'« idea fissa ».

«Il diritto è in origine il mio pensiero, ovvero egli » (!) « ha la sua origine in me. Ma una volta che è sfuggito da me » (*vulgo*: se l'è svignata), « che è uscita la "parola", esso è diventato *carne* » (con cui san Sancio può satollarsi) « un'idea fissa » — per cui tutto quanto il libro stirneriano è fatto di « idee fisse », le quali sono « sfuggite da » lui ma sono state da noi riacciuffate e rinchiuse nella molto celebrata « casa di correzione ». « Ed ora non posso piú sbarazzarmi del pensiero » (dopo che il pensiero si è sbarazzato di lui!); « dovunque mi rivolga, esso mi sta dinanzi ». (Il codino che gli pende di dietro ¹.) « Così gli uomini non sono piú ridiventati padroni del pensiero del "diritto" che essi stessi hanno creato. La creatura sfugge al loro potere. Tale è il diritto assoluto, il diritto che ha *dissolto* » (o sinonimica!) « e spezzato il legame che lo faceva dipendere da me. Venerandolo come cosa assoluta non possiamo piú riassorbirlo, e ci toglie la forza creatrice; la creatura è piú del creatore, è in sé e per sé. Non permettere piú al diritto di andare errando libero... » (Seguiamo subito questo consiglio, e qui leghiamo alla catena questa frase fino a nuovo ordine.) P. 270.

Dopo averlo cosí trascinato attraverso tutte le possibili prove dell'acqua e del fuoco previste per la beatificazione, e averlo canonicizzato, san Sancio ha annientato il diritto.

« Col diritto assoluto *scompare il diritto stesso*, e in pari tempo è abolita la *dominazione del concetto di diritto* » (la gerarchia). « Giacché non è da dimenticare che da tempo memorabile noi siamo stati dominati da concetti, da idee e da princípi, e che tra questi *dominatori* il concetto del diritto *ovvero* il concetto della giustizia rappresentava una delle parti piú importanti », p. 276. Che i rapporti giuridici appaiano qui ancora una volta come la dominazione del *concetto* di diritto, e che san Sancio uccida il diritto semplicemente dichiarando che è un concetto e quindi la santità, è cosa alla quale siamo abituati, e si veda in proposito la «Gerarchia». Il diritto non sorge dalle condizioni materiali degli uomini e dal contrasto reciproco che da esse scaturisce, bensí dal loro contrasto con la loro rappresentazione, che essi debbono « cacciarsi dalla testa ». Si veda la « Logica ».

¹ Da ADALBERT VON CHAMISSO, *Tragische Geschichte*.

A quest'ultima forma della canonizzazione si riferiscono ancora le tre note seguenti.

Nota 1. « Fintanto che questo diritto *estraneo* concorda col mio, certamente vi troverò *anche* il mio diritto », p. 245. Vorremmo che per il momento san Sancio meditasse su questa frase.

Nota 2. « Una volta che vi si è insinuato un *interesse egoistico*, la società si è corrotta..., come dimostra per esempio la società romana col suo perfezionato *diritto privato* », p. 278. Secondo questa affermazione la società romana sarebbe stata *corrotta* fin da principio, dal momento che nelle Dieci Tavole l'interesse egoistico emerge ancora molto più crassamente che nel « perfezionato diritto privato » dell'età imperiale. In questa infelice reminiscenza hegeliana dunque il *diritto privato* è concepito come un sintomo dell'*egoismo*, e non della *santità*. Anche qui san Sancio dovrebbe riflettere fino a che punto il *diritto privato* sia connesso con la *proprietà privata* e fino a che punto col *diritto privato* sia data tutta una massa di altri rapporti giuridici (cfr. « *Proprietà privata, Stato e diritto* »), dei quali san Max sa dire soltanto che sono la *santità*.

Nota 3. « *Pur se* il diritto viene dal *concetto*, esso passa però all'*esistenza* soltanto perché è *utile* per i bisogni. » Così Hegel (*Filos. del diritto* § 209, Aggiunta), dal quale il nostro santo ha derivato la gerarchia dei concetti nel mondo moderno. Hegel dunque spiega l'*esistenza* del diritto con i *bisogni* empirici degli individui, e salva il *concetto* con una semplice affermazione. Si vede bene come Hegel sia infinitamente più materialista del nostro « io corporeo », san Sancio.

B. Appropriazione mediante antitesi semplice

- | | |
|---|--|
| a) Il diritto dell'uomo | — Il diritto mio. |
| b) Il diritto umano | — Il diritto egoistico. |
| c) Diritto estraneo = avere ricevuto il diritto da estranei | — Il mio diritto = avere ricevuto il diritto da me stesso. |
| d) Diritto è ciò che piace all'uomo ¹ | — Diritto è ciò che piace a me. |

« È questo il diritto egoistico: ciò piace a me e dunque è giusto » (*passim*, l'ultima frase a p. 251).

¹ *Recht ist, was dem Menschen recht ist.*

Nota 1. « Io ho ricevuto da me stesso il diritto di uccidere se io stesso non me lo proibisco, se io stesso non ho paura dell'assassinio come di un torto », p. 249. Si dovrebbe dire: Io *uccido* se io stesso non me lo proibisco, se non *ho paura* dell'assassinio. Tutta questa frase è una spaconata che traduce in atto la seconda equazione dell'antitesi c), dove l'espressione « aver ricevuto il diritto » ha perso ogni significato.

Nota 2. « Io decido se *in me* è il diritto; *fuori di me* non c'è diritto », p. 249. — « Siamo noi ciò che è *in noi*? No, non più di quanto noi siamo ciò che è fuori di noi... Proprio perché non siamo lo spirito che abita *in noi*, proprio perciò dobbiamo collocarlo fuori di noi... pensarlo come esistente *fuori di noi... trascendente* », p. 43.

Secondo la sua stessa frase di p. 43, dunque, san Sancio deve collocare il diritto « in lui » nuovamente « fuori di sé », e precisamente « nella trascendenza ». Ma una volta che vuole fare l'appropriazione a questa maniera, può collocare « in sé » la morale, la religione, tutta la « santità », e decidere se « in lui » è la morale, la religione, la santità; « fuori di lui non c'è » morale, religione, santità, per poi tornare a collocarle secondo la p. 43, fuori di lui, nella trascendenza. Cosicché è attuata la « restituzione di tutte le cose » secondo il modello cristiano.

Nota 3. « Fuori di me non c'è diritto. Ciò che mi piace è giusto ¹. È possibile che non per questo ciò piaccia agli altri », p. 249. Vale a dire: ciò che mi piace, piace a me, non ancora agli altri. A questo punto abbiamo avuto abbastanza esempi dei « salti di pulce » sinonimici che san Sancio fa con la parola *Recht*. *Recht* e *recht*, il *Recht* (diritto) giuridico, il *Recht* (il giusto) morale, ciò che per lui è *recht* (gli piace), ecc., vengono usati alla rinfusa, secondo che gli conviene. San Max dovrebbe provare a rendere le sue frasi sul *Recht* in un'altra lingua qualsiasi, in cui tutta l'assurdità verrebbe alla luce del sole. Poiché questa sinonimica è stata trattata per esteso nella « Logica », qui basterà che rinviamo ad essa.

La stessa frase sopra citata viene ancora ripresentata nelle tre seguenti « mutazioni »:

A) « Nessun giudice, al di fuori di me stesso, può decidere se ho ragione o no. Gli altri possono soltanto giudicare e stabilire se

¹ *Ausser Mir gibt es kein Recht. Ist es Mir recht, so ist es Recht.*

consentono col mio diritto e se esso è diritto anche per loro », p. 246.

B) « La società, certo, vuole che *ciascuno* ottenga il suo diritto, ma soltanto quello sancito dalla società, il diritto sociale, e non realmente il *suo* diritto » (basterebbe dire: il *suo*; qui la parola diritto non significa assolutamente nulla. Ed ecco che continua con le fanfaronate:) « Ma io mi do o mi prendo il diritto in virtù del mio potere assoluto... Proprietario e creatore del mio diritto » (« creatore » solo in quanto prima dichiara che il diritto è il suo pensiero e poi assicura di avere ripreso in sé questo pensiero), « non riconosco altra fonte del diritto se non me stesso, né Dio, né lo Stato, né la natura, né l'uomo, né diritto divino né diritto umano », p. 269.

C) « Siccome il diritto *umano* è un diritto dato, nella realtà esso si riporta sempre al diritto che gli uomini si *danno*, ossia si *concedono* l'un l'altro », p. 251. Il diritto egoistico, invece, è il diritto che *io mi do* o *mi prendo*. « E per concludere su ciò », pertanto, « può apparire chiaro » che il diritto egoistico nel *millennium* di Sancio, sul quale ci « *s'intende* » a vicenda, non è molto diverso da quello che ci si « *dà* » o ci si « *concede* » a vicenda.

Nota 4. « Per finire devo ancora ritirare l'espressione imperfetta di cui *ho voluto* servirmi solo fin tanto che scavavo nelle viscere del diritto e lascio almeno sussistere la *parola*. Ma insieme col concetto, in realtà, anche la parola perde il suo senso. Ciò che io chiamavo il *mio* diritto non è più affatto il mio diritto », p. 275. Ognuno capisce a prima vista come mai nelle citate antitesi san Sancio abbia lasciato sussistere « la *parola* » diritto. Infatti, siccome non parla per nulla del *contenuto* del diritto, e tanto meno lo critica, può far finta di parlare del diritto solo conservando la *parola* diritto. Se nell'*antitesi* si sopprime la *parola* diritto, non vi resta altro che « io », « mio » e le altre forme pronominali della prima persona. Il contenuto vi entra solo attraverso gli esempi, i quali però, come abbiamo visto, non sono che tautologie del tipo: se uccido, uccido, ecc., e le parole « diritto », « avere ricevuto il diritto », ecc. vi sono infilate per nascondere la semplice tautologia e stabilire un rapporto purchessia con le antitesi. Anche la *sinonimica* aveva la stessa missione di far nascere l'apparenza che si trattasse di un qualche contenuto. D'altronde si vede subito quale copiosa miniera di *millanteria* sia offerta da queste vacue chiacchiere sul diritto. — Tutto lo « scavare nelle viscere del diritto » consisteva

dunque in ciò, che San Sancio « si è servito dell'espressione imperfetta » e « lasciava almeno sussistere la *parola* » perché non sapeva dire assolutamente nulla della *cosa*. Se proprio l'antitesi deve avere qualche senso, ossia se « Stirner » voleva manifestare in essa la sua avversione per il diritto, si dovrà dire piuttosto non che egli « ha scavato nelle viscere del diritto », ma che il diritto ha « scavato » nelle *sue* viscere ed egli ha semplicemente messo a protocollo che il diritto non gli piace. « Che si conservi integro questo diritto », Jacques le bonhomme!

Affinché in questo vuoto entri qualche contenuto, san Sancio deve compiere ancora un'altra manovra logica, che egli rimescola opportunamente con molto « virtuosismo » insieme con la canonizzazione e l'antitesi semplice, ricoprendola del tutto con sí abbondanti episodi che il pubblico tedesco e i filosofi tedeschi non sono certo riusciti a intravederla.

C. Appropriazione mediante antitesi composta

A questo punto « Stirner » deve introdurre una determinazione empirica del diritto da poter rivendicare per l'individuo, ossia deve riconoscere nel diritto qualche cosa di altro che non sia la santità. Qui avrebbe potuto risparmiarsi tutte le sue grossolane macchinazioni, poiché a partire da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus, ecc., nei tempi moderni, per non parlare dei piú antichi, si è presentato il potere come fondamento del diritto; con ciò la concezione teorica della politica era emancipata dalla morale e restava soltanto il postulato che la politica doveva essere oggetto di studio autonomo. Piú tardi, in Francia nel secolo XVIII e in Inghilterra nel secolo XIX, il diritto fu tutto quanto ridotto al diritto privato — fatto di cui san Max non parla — e questo fu ridotto a un potere ben determinato, il potere dei proprietari; e non ci si accontentò affatto della pura frase.

San Sancio dunque estrae dal diritto la determinazione *potere* e se la spiega come segue:

« Noi pensiamo di solito che gli Stati siano da classificare secondo il vario modo in cui è ripartita la "suprema *potestà*"... dunque la *suprema potestà*! *Potestà* contro chi? Contro l'individuo... lo Stato esercita una *potestà*... la condotta dello Stato è *prepotenza* e la sua *potestà* esso la chiama *diritto*... La collettività... ha una *potestà* che è detta *legittima*, ossia è *diritto* », pp. 259, 260.

Mediante il « nostro » « pensiero » il nostro santo arriva alla bramata potestà e ora può « pensare » a sé.

Diritto, il potere dell'uomo — Potere, il diritto mio

Equazioni intermedie:

$$\begin{aligned} \text{Essere autorizzato}^1 &= \text{Essere autorizzato}^2 \\ \text{Autorizzarsi}^3 &= \text{Autorizzarsi}^4 \end{aligned}$$

Antitesi:

Essere autorizzato¹ dall'uomo — Essere autorizzato² da me

La prima antitesi:

Diritto, potere dell'uomo — Potere, diritto mio

si trasforma ora in:

$$\text{Diritto dell'uomo} — \left. \begin{array}{l} \text{Potere mio} \\ \text{Il mio potere,} \end{array} \right\}$$

poiché nella tesi diritto e potere sono identici e nell'antitesi l'« espressione imperfetta » deve essere « ritirata » dopo che, come vedemmo, « ha perduto ogni senso ».

Nota 1. Esempi di parafrasi tronfia e fanfaronia delle antitesi e delle equazioni sopra citate:

« Tu hai il diritto di essere ciò che hai il potere di essere ». — « Io traggio da *me* ogni diritto e ogni autorizzazione, sono autorizzato a fare tutto ciò che *ho potere* di fare. » — « Io non richiedo alcun diritto, e perciò non ho neppure bisogno di riconoscerne alcuno. Ciò che posso acquistare con la forza lo acquisto, e per ciò che non posso acquistare con la forza non ho alcun diritto, ecc. Che abbia o non abbia diritto non m'importa; purché ne abbia *il potere*, basta questo per *autorizzarmi* e non occorrono altre autorizzazioni o giustificazioni », pp. 248, 275.

Nota 2. Esempi del modo in cui san Sancio spiega il potere come base reale del diritto:

« Dicono "i" comunisti » (ma come farà « Stirner » a sapere quello che dicono i comunisti, dato che oltre al rapporto Bluntschli,

¹ *Berechtigt* (*Recht* = diritto).

² *Ermächtigt* (*Macht* = potere).

³ *Sich berechtigen*.

⁴ *Sich ermächtigen*.

alla *Filosofia popolare* del Becker ¹ e a qualche altra cosetta di poco conto non ha mai visto niente di loro?): « Un uguale lavoro dà agli uomini diritto ad uguale godimento... No, un uguale lavoro non ti dà questo diritto; soltanto un uguale godimento ti dà diritto a un uguale godimento. Se tu godi, hai il diritto di godere... Se vi prendete il godimento, esso è vostro diritto; se invece lo bramate senza afferrarlo, esso resta come prima un "diritto ben acquisito" di coloro che hanno il privilegio del godimento. È il loro diritto, così come diventa il vostro se lo afferrate », p. 250.

Su ciò che qui viene messo in bocca ai comunisti si veda sopra, il « Comunismo ». Ancora una volta san Sancio suppone qui i proletari come una « società chiusa » che debba soltanto prendere la risoluzione di « affermare » per mettere fine sommariamente, da un giorno all'altro, a tutto l'ordine delle cose finora esistente. Ma in realtà i proletari non arrivano a questa unità prima di un lungo sviluppo, nel quale ha una parte anche l'appello al loro diritto. Questo appello al loro diritto, d'altra parte, non è che un mezzo per trasformarli in « essi », in una massa rivoluzionaria stretta da alleanza. Quanto poi alla frase, essa forma dal principio alla fine un brillante modello di tautologia, ciò che appare subito evidente se si sopprime, senza che vi sia pregiudizio per il contenuto, tanto la parola potere quanto la parola diritto. In secondo luogo, lo stesso san Sancio fa differenza fra la capacità personale e la capacità materiale, distinguendo così fra il godimento e il potere di godere. Io posso avere un grande potere *personale* (capacità) di godere, senza avere perciò anche il potere materiale (denaro, ecc.). Il mio « godimento » reale resta dunque sempre ipotetico.

« Se il figlio del re si pone al disopra di altri fanciulli », continua il maestro di scuola^a con i suoi esempi che andrebbero bene per *L'amico dei piccoli*, « è già la sua azione che gli assicura la preminenza; e se gli altri fanciulli approvano e riconoscono questa azione, è la loro azione che li rende degni di essere sudditi », p. 250.

In questo esempio il rapporto sociale in cui un figlio di re si trova nei confronti di altri fanciulli è considerato come il potere, e precisamente il potere *personale* del figlio di re e l'impotenza degli altri fanciulli. Se si vuole considerare una « azione » degli altri fanciulli il fatto che si fanno comandare dal figlio del re, ciò prova tutt'al più che essi sono egoisti. « La peculiarità lavora nei piccoli

¹ AUGUST BECKER, *Die Volksphilosophie unserer Tage*, Neumünster 1843.

egoisti » e li spinge a sfruttare il figlio del re per strappargli un privilegio.

« Si » (cioè Hegel) « dice che la punizione è il diritto del criminale. Ma anche l'impunità è suo diritto. Se la sua impresa gli riesce, buon per lui ¹, e se non gli riesce, buon per lui lo stesso. Se uno si getta temerariamente nei pericoli e vi perisce, noi diciamo: gli sta bene ¹, se l'è voluto. Ma se supera i pericoli, ossia se il suo *potere* vince, egli avrà ragione ². Se un fanciullo gioca con un coltello e si taglia, gli sta bene; ma se non si taglia, buon per lui lo stesso. Il criminale quindi ha quel che gli spetta ³ se subisce quel che ha rischiato; perché poi rischia, conoscendo le possibili conseguenze? », p. 255.

Al termine di questa frase, nella domanda posta al criminale — perché poi ha rischiato — diventa evidente l'assurdità ginnasiale di tutto l'insieme. Che stia bene a un criminale se penetrando in una casa cade e si rompe una gamba, o a un fanciullo se si taglia — tutte queste questioni importanti, che possono tenere impegnato solo un san Sancio, dimostrano soltanto che qui il *caso* è inteso come il mio potere. Nel primo esempio, dunque, il « mio potere » era la mia azione, nel secondo la condizione sociale indipendente da me, nel terzo il caso. Ma queste determinazioni contraddittorie le abbiamo già trovate a proposito della peculiarità.

In mezzo a questi esempi buoni per *L'amico dei piccoli* Sancio infila anche questo divertente cassetto:

« *Altrimenti, appunto*, il diritto è un imbroglio. La tigre che mi aggredisce è nel suo diritto, ed io che la respingo sono pure nel mio diritto. Io non difendo il mio diritto contro la tigre, difendo me stesso », p. 250.

Nella premessa maggiore san Sancio si pone in un rapporto giuridico con la tigre, e nella minore si accorge che in fondo non c'è rapporto giuridico. *Perciò* « appunto il diritto è un imbroglio ». Il diritto « *dell'uomo* » si risolve nel diritto « *della tigre* ».

Con ciò ha termine la critica del diritto. Dopo che cento scrittori precedenti ci avevano insegnato che il diritto è derivato dalla forza, apprendiamo ora da san Sancio che « il diritto » è « la forza dell'uomo », cosicché egli ha felicemente scansato tutte le questioni relative alla connessione del diritto con gli uomini *reali* e i loro rap-

¹ *Es geschieht ihm recht.*

² *Recht.*

³ *Dem Verbrecher widerfährt daher wohl recht.*

porti ed ha costruito la sua antitesi. Egli si limita a sopprimere il diritto inteso come lo pone lui, cioè come santità, ossia sopprime la santità e lascia sussistere il diritto.

Questa critica è abbellita da una quantità di episodi, ossia da tutti quei soggetti di cui si parla da Stehely¹ tutti i pomeriggi dalle due alle quattro.

Episodio 1. « *Diritto dell'uomo* » e « *diritto ben acquisito* ». « Quando la rivoluzione fece dell' " uguaglianza " un diritto essa si rifugiò nel terreno *religioso*, nella religione del *sacro*, dell'*ideale*. Perciò si ebbe da allora la lotta per i sacri, inalienabili diritti dell'uomo. Contro l'eterno diritto dell'uomo si sostiene del tutto naturalmente e con pari giustificazione² il " diritto ben acquisito di ciò che esiste "; diritto contro diritto, e naturalmente l'uno è condannato come ingiustizia dall'altro. È questa la contesa per il diritto che dura dalla rivoluzione in poi », p. 248. Innanzi tutto ci viene ripetuto che i diritti dell'uomo sono « la santità » e che *perciò* si ebbe da allora la lotta per i diritti dell'uomo. Con ciò san Sancio dimostra soltanto che per lui il fondamento materiale di questa lotta è rimasto santo, cioè estraneo. Poiché « diritto dell'uomo » e « diritto ben acquisito » sono entrambi « diritti », essi sono « ugualmente giustificati » e precisamente, qui, « giustificati » nel senso *storico*. Poiché sono entrambi « diritti » nel senso *giuridico*, appunto per questo sono « ugualmente giustificati » nel senso *storico*. A questo modo si può sbrigare tutto in un batter d'occhio senza sapere alcunché della questione, e dire per esempio, a proposito della lotta per la legge sul grano in Inghilterra: contro il profitto (beneficio) « si sostiene del tutto naturalmente e con pari giustificazione » la rendita, che è anch'essa profitto (beneficio). Beneficio contro beneficio, « e naturalmente l'uno è condannato dall'altro. È questa la lotta » per la legge sul grano che dura dal 1815 in poi in Inghilterra. Del resto Stirner poteva dire subito: il diritto esistente è il diritto *dell'uomo*. Da certuni « suole » essere chiamato anche « diritto ben acquisito ». Dove va a finire allora la differenza fra « diritto dell'uomo » e « diritto ben acquisito »?

Sappiamo già che il diritto estraneo, il diritto santo, è ciò che mi vien dato da estranei. Ora, siccome i diritti dell'uomo vengono anche chiamati diritti naturali innati, e per san Sancio il nome è la

¹ Famoso caffè di Berlino dove si riunivano i letterati; tra gli altri vi si incontravano i « Liberi ».

² *Gleichberechtigt*.

cosa stessa, essi dunque sono i diritti a me dati dalla natura, ossia dalla nascita. Ma « i diritti ben acquisiti tornano *allo stesso*, ossia alla natura che mi dà un diritto, cioè la nascita e poi l'eredità » e così via. « Io sono nato uomo è uguale a: io sono nato figlio di re », pp. 249, 250, dove si rimprovera anche a Babeuf di non possedere questo talento dialettico di risolvere la differenza. Poiché l'« Io » è « in ogni circostanza » « anche » uomo, come più sotto concede san Sancio, e questo Io quindi trae vantaggio « anche » da ciò che ha in quanto uomo, così come per esempio san Sancio in quanto berlinese trae vantaggio dal giardino zoologico berlinese, egli trae vantaggio « in ogni circostanza » « anche » dal diritto dell'uomo. Ma siccome non è nato affatto « figlio di re » « in ogni circostanza », egli non trae affatto vantaggio « in ogni circostanza » dal « diritto ben acquisito ». Sul terreno giuridico pertanto c'è una differenza essenziale fra « diritto dell'uomo » e « diritto ben acquisito ». Se egli non avesse dovuto nascondere la sua logica, allora « qui sarebbe il caso di dire »: dopo che io immagino di avere risolto il concetto di diritto nella mia « solita » maniera di risolvere, la lotta per questi due speciali diritti è una lotta all'interno di un concetto risolto da me nella mia immaginazione, e « perciò » non occorre che vi ritorni sopra. Per arrivare ancora più a fondo san Sancio avrebbe potuto aggiungere anche la frase seguente: anche il *diritto dell'uomo* è acquisito, e dunque *bene acquisito*, e il *diritto ben acquisito* è posseduto da uomini, è umano, è *diritto dell'uomo*. Che concetti di questo genere, una volta separati dalla realtà empirica che ne è il fondamento, possano essere rovesciati come un guanto, è già stato dimostrato a sufficienza da Hegel, nel quale questo metodo era giustificato di fronte agli ideologi astratti. San Sancio dunque non ha bisogno di renderlo ridicolo con le sue « goffe » « macchinazioni ».

Sinora il diritto ben acquisito e il diritto dell'uomo « tornavano *allo stesso* », di modo che san Sancio poté far scomparire nel nulla una lotta esistente al di fuori della sua testa, nella storia. Ora il nostro santo dimostra di essere tanto sottile nel distinguere quanto onnipotente nel fare confusione, per poter creare una nuova, terribile lotta esistente nel « nulla creatore » della sua testa.

« Voglio anche concedere » (generoso Sancio) « che ognuno nasce uomo » (e quindi, in base al citato ammonimento rivolto a Babeuf, anche « figlio di re »), « per cui i *neonati* sarebbero *uguali* tra loro... solo in quanto manifestano e dimostrano di essere nien-

t'altro, appunto, che semplici figli dell'uomo, piccoli uomini rudi ». Gli adulti invece sono « figli della loro propria creazione ». Essi « posseggono piú che semplici diritti innati: essi hanno « *acquisito* dei diritti ». (Crede Stirner che il fanciullo sia uscito senza un'azione propria dal seno materno, un'azione grazie alla quale egli ha *acquisito* soltanto il « diritto » di essere fuori del seno materno; e ogni fanciullo non manifesta e dimostra immediatamente di essere un fanciullo « unico »?) « Quale contrasto, quale campo aperto alla lotta! La vecchia lotta fra i diritti innati e i diritti ben acquisiti! » p. 252. Che lotta dei barbuti contro i lattanti!

D'altronde Sancio parla contro i diritti dell'uomo soltanto perché « negli ultimi tempi » « si suole » parlare nuovamente contro di essi. In verità egli si è « *acquisito* » anche questi innati diritti dell'uomo. Nella peculiarità avevamo già il « nato libero », quando della peculiarità egli faceva l'innato diritto dell'uomo, manifestando e dimostrando di essere già libero per il sol fatto di essere nato. Di piú: « Ciascun Io, *per nascita*, è già un criminale contro lo Stato », dove il crimine contro lo Stato diventa un diritto innato dell'uomo e il fanciullo commette crimini contro una cosa che per lui non esiste ancora, ma per la quale egli esiste. Piú avanti, infine, « Stirner » parla di « cervelli *nati* ristretti » di « poeti *nati* », di « musicisti *nati* », ecc. Poiché in questi casi il potere (*capacità* musicale, poetica, o ristretta) è innato, e diritto = potere, si vede come « Stirner » rivendichi all'« Io » gli innati diritti dell'uomo, sebbene questa volta l'uguaglianza non vi sia compresa.

*Episodio 2. Privilegiato e uguale per diritto*¹. La lotta per il privilegio e per l'uguaglianza dei diritti è innanzi tutto trasformata dal nostro Sancio nella lotta per i puri « *concetti* »: privilegiato e uguale per diritto. Con ciò si risparmia di sapere alcunché del modo di produzione medievale, la cui espressione politica è il privilegio, e del modo di produzione moderno, la cui espressione è il *diritto* puro e semplice, il *diritto uguale*, e del rapporto fra questi due modi di produzione e i rapporti giuridici ad essi corrispondenti. Egli può addirittura ridurre i due « *concetti* » citati all'espressione ancora piú semplice: uguale è ineguale, e dimostrare che per ciascuno la stessa cosa (per esempio gli altri uomini, un cane, ecc.) può essere, a seconda dei casi, indifferente, cioè uguale, o non indifferente, cioè di-

¹ *Bevorrechtigt und gleichberechtigt.*

seguale, diversa, preferita, ecc., ecc. « Or il fratello che è in basso stato si gloriò della sua altezza ». *Saint Jacques le bonhomme* 1, 9.

II. La legge

Qui dobbiamo rivelare al lettore un grande mistero del nostro sant'uomo; cioè, che tutta la sua trattazione del diritto comincia con una spiegazione generale del diritto che gli « sfugge » per tutto il tempo che parla del diritto ed è riacciuffata da lui non appena egli passa a parlare di una cosa completamente diversa, la legge. In quel momento il Vangelo gridò al nostro santo: non giudicate per non essere giudicati, ed egli aprì la bocca, e insegnava e diceva:

« *Il diritto è lo spirito della società* ». (Ma la società è la santità). « *Se la società ha una volontà, questa volontà è appunto il diritto: essa esiste soltanto in virtù del diritto. Ma poiché essa esiste soltanto in virtù del fatto* » (non in virtù del diritto, ma *soltanto in virtù del fatto*) « che esercita un *dominio* sui singoli, *così il diritto è la sua volontà dominante* », p. 244. Cioè « *il diritto... è... ha... appunto... esiste soltanto... poiché... ma esiste soltanto in virtù del fatto... che... così... volontà dominante* ». In questa frase c'è tutto Sancio.

Questa frase in quel momento « sfuggì » al nostro santo perché non si adattava alle sue tesi, ed ora è riacciuffata in parte perché ora in parte gli si adatta.

« Gli Stati durano fintanto che c'è una *volontà dominante* e questa *volontà dominante* è considerata equivalente alla propria volontà. La volontà del padrone è legge », p. 256.

La volontà dominante della società = diritto

La volontà dominante = legge

Diritto = legge.

« Talvolta », ossia a guisa di insegna della sua « trattazione » sulla legge, si manifesterà ancora una differenza fra diritto e legge, differenza che, fatto curioso, non ha nulla a che fare con la sua « trattazione » della legge esattamente come la definizione « sfuggita » del diritto non ha nulla a che fare con la « trattazione » del « diritto »: « Ma ciò che è *giusto*, ciò che è di diritto in una società, trova *anche* la sua espressione — nella legge », p. 255. Questa frase è una « goffa » copia di Hegel: « Ciò che è conforme alla legge è la

fonte della conoscenza di ciò che è giusto o propriamente di ciò che è di diritto ». Quel che san Sancio dice « trovare la sua espressione », Hegel lo chiama anche « posto », « noto », ecc. *Filosofia del diritto*, § 211 ss.

È molto facile capire come mai san Sancio abbia dovuto escludere dalla sua « trattazione » sul diritto il diritto inteso come « la volontà » o « la volontà dominante » della società. Egli poteva riprendere in sé il *diritto* come *suo potere* solo in quanto il diritto era determinato come *potere* dell'uomo. Per amore della sua antitesi, quindi, egli doveva conservare la determinazione materialistica del « potere » e lasciar « sfuggire » la determinazione idealistica della « volontà ». Nelle antitesi sulla legge vedremo come mai egli riacquiesca la « volontà » ora che parla della « legge ».

Nella storia reale, quei teorici che consideravano il *potere* come fondamento del diritto formavano il contrasto piú diretto con quelli che vedevano nella *volontà* la base del diritto: contrasto che san Sancio poteva anche intendere come quello fra realismo (fanciullo, antico, negro, ecc.) e idealismo (giovane, moderno, mongolo, ecc.). Se si prende il potere come base del diritto, come fanno Hobbes e altri, il diritto, la legge, ecc. non sono altro che sintomo, espressione di *altri* rapporti, sui quali riposa il potere dello Stato. La vita materiale degli individui, che non dipende affatto dalla loro pura « volontà », il loro modo di produzione e la forma di relazioni che si condizionano a vicenda, sono la base reale dello Stato e continuano ad esserlo in tutti gli stadi nei quali sono ancora necessarie la divisione del lavoro e la proprietà privata, del tutto indipendentemente dalla *volontà* degli individui. Questi rapporti reali non sono affatto creati dal potere dello Stato; essi sono piuttosto il potere che crea quello. Gli individui che dominano in questi rapporti — a parte il fatto che il loro potere deve costituirsi come *Stato* — devono dare alla loro volontà condizionata da questi rapporti determinati un'espressione universale sotto forma di volontà dello Stato, di legge: espressione il cui contenuto è sempre dato dai rapporti di questa classe, come dimostrano chiarissimamente il diritto privato e il diritto criminale. Così come non dipende dalla loro volontà idealistica, dal loro arbitrio, che i loro corpi siano pesanti, allo stesso modo non dipende da essa che essi impongano la loro propria volontà sotto forma di legge e la pongano in pari tempo indipendentemente dall'arbitrio personale di ciascuno di loro singolarmente preso. La loro dominazione personale deve in pari tempo

costituirsi come dominazione media. Il loro potere personale riposa su condizioni di vita che si sviluppano comuni a molti, delle quali essi, in quanto dominanti, devono assicurare la continuità contro altre classi, facendole apparire in pari tempo come valide per tutti. L'espressione di questa volontà condizionata dai loro interessi comuni è la legge. Proprio l'imporsi degli individui indipendenti gli uni dagli altri e l'imporsi delle loro proprie volontà — che su questa base è un atto necessariamente egoistico nei loro rapporti reciproci — rende necessario il rinnegamento di se stessi nella legge e nel diritto, rinnegamento nel caso eccezionale, affermazione dei loro interessi nel caso medio (esso dunque è considerato rinnegamento di se stessi non da *loro*, ma soltanto dall'« egoista coerente con se stesso »). Lo stesso vale per le classi dominate, dalla cui volontà altrettanto poco dipende che esistano la legge e lo Stato. Per esempio, fintanto che le forze produttive non sono ancora abbastanza sviluppate da rendere superflua la concorrenza, e quindi continueranno a provocare sempre di nuovo la concorrenza, le classi dominate vorrebbero l'impossibile se avessero la « volontà » di abolire la concorrenza e con essa lo Stato e la legge. Del resto, prima che le condizioni siano sviluppate al punto di poterla produrre, questa « volontà » nasce soltanto nell'immaginazione degli ideologi. Una volta che le condizioni sono abbastanza sviluppate per produrla, l'ideologo può immaginarsi questa volontà come puramente arbitraria e tale quindi da poter essere concepita in ogni tempo e in qualsiasi circostanza. Precisamente come il diritto, anche il delitto, ossia la lotta dell'individuo isolato contro le condizioni dominanti, non deriva dal puro arbitrio. Esso ha invece le stesse condizioni di questa dominazione. Gli stessi visionari che nel diritto e nella legge vedono la dominazione di una volontà universale per sé indipendente possono vedere nel delitto la semplice violazione del diritto e della legge. Non si dirà dunque che lo Stato esiste in virtù della volontà dominante, ma che lo Stato sorto dal modo di esistenza materiale degli individui ha anche la forma di una volontà dominante. Se quest'ultima cessa di dominare, non è mutata soltanto la volontà, bensì anche l'esistenza e la vita materiali degli individui, e solo per questo è mutata la loro volontà. E possibile che diritti e leggi vengano « ereditati ¹ », ma allora non sono più dominanti,

¹ « Leggi e diritti si trasmettono in eredità, come una malattia eterna ». GOETHE, *Faust*, parte prima.

bensí nominali, e se ne hanno degli esempi lampanti nella storia dell'antico diritto romano e del diritto inglese. Abbiamo già visto in precedenza come poté accadere che per i filosofi, avendo separato le idee dagli individui e dalle loro condizioni empiriche che servono ad esse di fondamento, sorgesse uno sviluppo e una storia delle pure idee. Allo stesso modo si può separare anche qui il diritto dalla sua base reale, ricavando così una « volontà dominante » che si modifica variamente nelle varie epoche e che ha una storia propria e indipendente nelle sue creazioni, le leggi. Così la storia politica e civile si risolve ideologicamente in una storia della dominazione di leggi che si susseguono. Questa è l'illusione specifica dei giuristi e politici che Jacques le bonhomme adotta *sans façons*. Egli si fa la stessa illusione di Federico Guglielmo IV, per esempio, il quale considera anche lui le leggi come semplici capricci della volontà dominante e quindi trova che esse falliscono sempre di fronte al « goffo qualcosa » del mondo ¹. È difficile che una delle sue stravaganze assolutamente innocue diventi qualche cosa di più di un regio decreto. Dovrebbe provare a ordinare un prestito di 25 milioni, la centodecima parte del debito pubblico inglese, e vedrebbe da chi dipende la sua volontà sovrana. Del resto vedremo anche in seguito che Jacques le bonhomme utilizza come documenti i fantasmi e gli spettri del suo sovrano e concittadino berlinese per confezionarci le sue corbellerie teoriche sul diritto, la legge, il delitto, ecc. Ciò deve tanto meno meravigliarci in quanto persino lo spettro della *Vossische Zeitung* gli « presenta » parecchie volte qualche cosa, per esempio lo Stato costituzionale. L'esame più superficiale della legislazione, per esempio della legislazione sui poveri in tutti i paesi, mostrerà a che cosa abbiano approdato i dominanti quando si sono immaginati di poter riuscire a qualche risultato mediante la loro sola « volontà dominante », ossia semplicemente volendo. D'altronde san Sancio deve accettare l'illusione dei giuristi e dei politici sulla volontà dominante per poter far brillare splendidamente la sua propria volontà nelle equazioni e nelle antitesi, con le quali ci divertiremo fra poco, e per riuscire a cacciarsi dalla testa un'idea che si era messo in testa.

« Reputate compiuta allegrezza, fratelli miei, quando sarete caduti in diverse tentazioni ». *Saint Jacques le bonhomme* 1, 2.

Legge = Volontà dominante dello Stato
 = Volontà dello Stato.

¹ « Il qualcosa, questo goffo mondo », ancora dalla parte prima del *Faust*.

di altri, è *fattura* di questi altri, come il padrone è *fattura* del servo », p. 257. (Equazioni F, G, H, I).

Nota 3. « La *volontà mia propria* è la *rovina dello Stato*. Da questo perciò essa è chiamata *arbitrio*. La *volontà propria* e lo Stato sono potenze mortalmente nemiche, fra le quali non è possibile una pace perpetua », p. 257. « Perciò *esso* vigila realmente su tutti; *esso* vede in ciascuno un egoista » (l'*arbitrio*) « e dell'egoista ha paura », p. 263. « Lo Stato... si oppone al duello... persino ogni rissa è punita » (anche se non si chiama la polizia), p. 245.

Nota 4. « Per *esso*, per lo Stato, è assolutamente necessario che nessuno abbia una *volontà propria*; se qualcuno l'avesse, lo Stato dovrebbe escluderlo » (imprigionarlo, bandirlo); « se *tutti* l'avessero » (« chi è questa persona che chiamate " tutti " ? »), « essi abolirebbero lo Stato », p. 257. Il che può essere svolto anche in forma retorica: « A che giovano le tue leggi, se nessuno le segue, a che i tuoi ordini, se nessuno si lascia comandare? », p. 256.

Nota 5. L'antitesi semplice: Volontà dello Stato — Mia volontà, trova una motivazione apparente nel passo che segue: « Anche se *si* immagina il caso che ogni singolo nel popolo abbia espresso la stessa volontà e con ciò si sia ottenuta una perfetta *volontà complessiva* » (!), « la cosa tuttavia non muta. Non sarei legato oggi e in avvenire alla mia volontà di ieri?... La mia creatura, cioè una espressione determinata di volontà, diventerebbe la mia padrona; ma io... il creatore, sarei impedito nella mia fluidità e nella mia dissoluzione. Perché ieri ho voluto, oggi sono senza volontà, ieri ebbi una volontà libera, oggi una volontà non libera », p. 258.

La vecchia massima enunciata spesso tanto da rivoluzionari quanto da reazionari, secondo la quale nella democrazia gli individui esercitano la loro sovranità solo per un momento e poi abbandonano subito il potere, san Sancio cerca qui di appropriarsela in maniera « goffa », applicando ad essa la sua teoria fenomenologica del creatore e della creatura. Ma la teoria del creatore e della creatura fa perdere ogni senso a questa massima. Secondo questa sua teoria san Sancio oggi non è senza volontà perché ha mutato la sua volontà di ieri, ossia perché ha una volontà diversamente determinata e le sciocchezze ieri elette da lui a legge come espressione della sua volontà pesano ora come ceppi o catene sulla sua volontà odierna più illuminata. Secondo la sua teoria, invece, la sua volontà di oggi *deve* essere la negazione della sua volontà di ieri perché egli, in quanto creatore, deve dissolvere la sua volontà di ieri. Egli è

creatore solo in quanto è « privo di volontà »; finché vuole realmente è sempre creatura. (Si veda la « Fenomenologia »). Ma allora, poiché « ieri ha voluto », oggi per questo non è affatto « senza volontà », ma piuttosto ha una *volontà contraria* nei confronti della sua volontà di ieri, abbia o non abbia assunto, questa, la forma di legge. Egli può dissolverla in entrambi i casi, secondo la sua abitudine di dissolvere, ossia *come sua volontà*. Con ciò ha perfettamente soddisfatto l'egoista coerente con se stesso. Qui non ha alcuna importanza che la sua volontà di ieri abbia assunto, come legge, una forma di esistenza fuori della sua testa, soprattutto se pensiamo che già in precedenza la « parola da lui sfuggita » si è comportata anch'essa da ribelle contro di lui. E poi nella frase sopra citata san Sancio non vuole salvaguardare il suo arbitrio, ma la sua *libera* volontà, la sua *libertà* di volontà, la sua *libertà*, ciò che costituisce un grave fallo contro il codice morale dell'egoista coerente con se stesso. In preda a questo fallo, san Sancio arriva addirittura fino al punto di proclamare che la vera peculiarità è la libertà interiore, da lui più sopra tanto denigrata, la libertà della volontà contraria.

« Come mutare ciò? » grida san Sancio. « Unicamente non riconoscendo alcun dovere, ossia non legarmi o non lasciarmi legare... Ma mi legheranno! *La mia volontà nessuno può legarla e la mia volontà contraria resta libera!* », p. 258.

« Trombe e tamburi onorano il suo giovane splendore! ¹ »

Qui san Sancio dimentica di « fare la semplice riflessione » che la sua « volontà » è « legata » in quanto essa è contro la sua volontà, una « volontà *contraria* ».

Nella frase riferita sulla volontà individuale che sarebbe legata dalla volontà generale espressa sotto forma di legge, culmina del resto la concezione idealistica dello Stato, per la quale si tratta semplicemente della volontà e che in certi scrittori francesi e tedeschi ha condotto alle *quaestiunculae* più sottili.

D'altra parte, se si tratta soltanto del « volere », e non del « potere », e nel peggiore dei casi soltanto della « volontà contraria », non si capisce come mai san Sancio voglia abolire un oggetto del « volere » e della « volontà generale » così vantaggioso come la legge dello Stato.

« La legge soprattutto, ecc... ecco il punto dove oggi siamo giunti », p. 256. È ciò che Jacques le bonhomme assolutamente non crede.

¹ Da HEINRICH HEINE, *Harzreise, Bergidylle* 3.

Episodi. A p. 256 si dichiara che la « legge » non è diversa da un « ordine arbitrario, un'ordinanza », perché entrambi sono uguali a una « dichiarazione di volontà », e quindi a un « ordine ». A pp. 254, 255, 260, 263, sotto l'apparenza di parlare « dello Stato », viene sostituito ad esso lo Stato *prussiano*, e vi sono discusse le questioni più importanti della *Vossische Zeitung* sullo Stato costituzionale, l'amovibilità dei funzionari, l'arroganza burocratica e schiocchezze del genere. L'unica cosa importante è la scoperta che gli antichi parlamenti francesi protestavano il loro diritto di registrare gli editti reali *perché* volevano « giudicare secondo il loro proprio diritto ». La registrazione delle leggi da parte dei parlamenti francesi sorse insieme con la borghesia e con la conseguente necessità per i re, che diventavano assoluti, di far apparire nei confronti della nobiltà feudale e degli Stati stranieri una volontà estranea dalla quale in apparenza sarebbe dipesa la loro volontà, e di dare in pari tempo una garanzia ai borghesi. San Max può rendersene meglio conto guardando la storia del suo amato Francesco I; per il resto, prima di riparlare di ciò che i parlamenti francesi volevano o non volevano e di quella che doveva essere la loro importanza dovrebbe informarsi un po' sui quattordici volumi *Des Etats généraux et autres assemblées nationales*, Paris 1788. E sarebbe il momento, in generale, di inserire qui un breve episodio sulle letture del nostro santo avido di conquista. A parte i libri teorici, come gli scritti di Feuerbach e di B. Bauer, e la tradizione hegeliana che costituisce la sua fonte principale — a parte queste scarsissime fonti teoriche, il nostro Sancio utilizza e cita le seguenti fonti storiche: per la Rivoluzione francese i *Discorsi politici* di Rutenberg¹ e le *Denkwürdigkeiten* bauieriane; per il comunismo Proudhon, la *Volksphilosophie* di A. Becker, gli *Einundzwanzig Bogen* e il rapporto Bluntschli; per il liberalismo la *Vossische Zeitung*, i giornali patriottici della Sassonia, la Camera del Baden, e nuovamente gli *Einundzwanzig Bogen* e lo scritto capitale di E. Bauer; inoltre, vengono citati qua e là come testimonianze storiche: la Bibbia, il 18. *Jahrhundert* di Schlosser², la *Histoire de dix ans* di Louis Blanc³, le *Politische Vor-*

¹ *Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert*, edita da Adolf Rutenberg, 6 voll., Berlin 1843-1844.

² FR. EPH. SCHLOSSER, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs*, 3 voll., Heidelberg 1836, 1837, 1842.

³ LOUIS BLANC, *Histoire de dix ans, 1830-1840*, 5 voll., Paris 1841.

lesungen di Hinrich ¹, *Dies Buch gehört dem Könige* di Bettina ², la *Triarchie* di Hess ³, i *Deutsch-Französische Jahrbücher*, gli *Anekdoti* di Zurigo, il Duomo di Colonia di Moritz Carriere ⁴, la seduta della Camera dei Pari a Parigi del 25 aprile 1884, Karl Nauwerck ⁵, l'*Emilia Galotti*, la Bibbia: insomma, tutto il gabinetto di lettura di Berlino unitamente al suo proprietario Willibald Alexis Cabanis. Dopo questa documentazione dei profondi studi di Sancio, ci si potrà spiegare come mai in questo mondo ci siano per lui infinite cose estranee, ossia sante.

III. Il delitto

Nota 1. « Se ti lasci dar ragione ⁶ da un altro, tu devi parimenti lasciare che egli ti dia torto. Se da lui ti viene la giustificazione e la ricompensa, aspettati da lui anche l'accusa e la punizione. A fianco del diritto si trova il *torto*, accanto alla legalità il *delitto*. Che cosa sei tu? Tu sei un *criminale*!! » p. 262.

A fianco del *code civil* si trova il *code pénal*, a fianco del *code pénal* il *code de commerce*. Che cosa sei tu? Tu sei un *commerçant*!

San Sancio avrebbe potuto risparmiarci questa sorpresa sconvolgente. In lui la frase « Se ti lasci dar ragione da un altro, tu devi parimenti lasciare che egli ti dia torto », in quanto dovrebbe aggiungere una determinazione nuova, ha perduto ogni senso; infatti abbiamo già, in base a un'equazione precedente: se ti lasci dar ragione da un altro, ti lasci dare un diritto estraneo, e dunque *il tuo torto*.

¹ HERMANN FR. W. HINRICH, *Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände, mit besonderm Bezuge auf Deutschland und namentlich Preussen*, 2 voll., Halle 1843.

² BETTINA VON ARNIM, *Dies Buch gehört dem Könige*, Berlin 1843.

³ MOSES HESS, *Europäische Triarchie*, Leipzig 1841.

⁴ MORITZ CARRIERE, *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität, Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Baues*, Stuttgart 1843.

⁵ KARL NAUWERCK, *Ueber die Theilnahme am Staate*, Leipzig 1844.

⁶ Continua anche qui l'uso equivoco dei termini *Recht* e *Unrecht*.

A. Canonizzazione semplice di delitto e pena

a) *Delitto*. Per ciò che riguarda il delitto, come abbiamo visto esso è il nome di una categoria universale dell'egoista coerente con se stesso, negazione della santità, *peccato*. Nelle citate antitesi ed equazioni intorno agli esempi della santità: Stato, diritto, legge, il rapporto negativo dell'Io con queste santità, o la copula, poteva anche essere chiamato delitto, così come nel caso della logica hegeliana, che è anch'essa un esempio di santità, san Sancio può dire: io non sono la logica hegeliana, io sono un peccatore contro la logica hegeliana. Ora, dato che parlava del diritto, dello Stato, ecc., doveva continuare così: un altro esempio di peccato o di delitto sono i delitti cosiddetti *giuridici* o *politici*. Invece egli ci spiega ancora una volta per esteso che questi delitti sono

il peccato contro la santità,
 » » » l'idea fissa,
 » » » il fantasma,
 » » » « l'uomo ».

« Solo contro *qualche cosa di santo* possono esserci criminali », p. 268.

« *Il codice penale sussiste soltanto in virtù della santità* », p. 318.

« Dall'*idea fissa* sorgono i delitti », p. 269.

« Si vede qui come ancora una volta « l'uomo » conduca anche al concetto del delitto, del peccato e perciò al concetto del diritto. » (Poc'anzi era il contrario.) « Un uomo nel quale io non riconosco l'uomo è un peccatore », p. 268.

Nota 1. « Posso io affermare che alcuno commetta un delitto contro di me » (questo è detto contro il popolo francese della Rivoluzione) « senza affermare che egli dovrebbe agire così come piace a me? E questo modo di agire io lo *chiamo* il giusto, buono, ecc., un modo di agire diverso lo chiamo delitto. Di conseguenza io *penso* che gli altri dovrebbero procedere con me verso lo stesso scopo... quali esseri che devono obbedire ad una qualche legge "ragionevole". » (Vocazione! Destinazione! Missione! Santità!!!) « Io *stabilisco* che cosa è l'uomo e che cosa significhi operare realmente da uomo, e pretendo da ciascuno che questa legge diventi per lui norma e ideale, altrimenti egli *si dimostrerà* peccatore e criminale... » p. 268. Qui egli versa una lacrima presaga sulla tomba degli « uo-

mini propri » che durante il Terrore furono massacrati dal popolo sovrano nel nome della santità. E poi con un esempio mostra come da questo santo punto di vista si possano costruire i nomi dei delitti reali. « Se, come nella Rivoluzione, ciò che è *il fantasma*, l'uomo, viene inteso come " buon cittadino ¹ ", da questo concetto dell'uomo derivano i noti " peccati e delitti politici ". » (Meglio sarebbe dire: questo concetto ecc. fa derivare da sé i noti delitti.) P. 269. Qui abbiamo un luminoso esempio che dimostra fino a che punto, nella parte dedicata al delitto, la credulità sia la qualità dominante del nostro Sancio, il quale mediante un maltrattamento sinonimico della parola *citoyen* trasforma i sanculotti della Rivoluzione in « buoni borghesi ». Per san Max « buoni borghesi e fedeli funzionari » vanno inseparabilmente uniti. « Robespierre per esempio, Saint-Just, ecc. » erano dunque i « fedeli funzionari », mentre Danton si rese colpevole di un ammanco di cassa e dilapidò i quattrini dello Stato. San Sancio ha scritto un buon inizio per una storia della Rivoluzione ad uso dei borghesi e contadini prussiani.

Nota 2. Dopo averci così presentato il delitto politico e giuridico come un esempio del delitto in generale, ossia della sua categoria del delitto, del peccato, della negazione, dell'inimicizia, dell'offesa, del disprezzo per la santità, della condotta sconveniente verso la santità, san Sancio può dichiarare tranquillamente: « Sin qui l'egoista si è affermato nel delitto e si è fatto beffe della santità », p. 319. In questo passo tutti i delitti del passato sono registrati all'attivo dell'egoista coerente con se stesso, sebbene in seguito dovremo trasportarne qualcuno nel passivo. San Sancio crede che sinora si siano commessi delitti per farsi beffe « della santità » e per difendersi non dalle cose, ma dalla santità *nelle* cose. Poiché il furto di un povero diavolo che si appropria di un tallero altrui può essere ascritto alla categoria del delitto contro la legge, *perciò* questo povero diavolo ha commesso il furto solo per il gusto di violare la legge. Precisamente come più sopra Jacques le bonhomme si immaginava che le leggi in genere siano state date unicamente a causa della santità, e che i ladri siano messi dentro unicamente a causa della santità.

b) *Pena.* Poiché ci occupiamo appunto di delitti giuridici e politici, troviamo in questa occasione che simili delitti « nel senso ordinario » sogliono comportare una *pena*, o anche, come sta

¹ Bürger.

scritto, che « la morte è la mercede del peccato ». S'intende, dopo quanto abbiamo già appreso intorno al delitto, che la pena è la difesa opposta *dalla santità* contro i profanatori.

Nota 1. « La pena ha un senso soltanto se è l'espiazione per la violazione di una cosa sacra », p. 316. Nella pena noi « commettiamo la sciocchezza di voler soddisfare il diritto, il fantasma » (la santità). Qui « la santità deve difendersi contro l'uomo ». (San Sancio « commette qui la sciocchezza » di prendere « l'uomo » per « l'unico », l'« Io proprio », ecc.), p. 318.

Nota 2. « Il codice penale sussiste soltanto in virtù della santità, e cade da sé se si rinuncia alla *pena* », p. 318. San Sancio veramente vuol dire: la pena cade da sé se si rinuncia al codice penale, ossia la pena sussiste soltanto in virtù del codice penale. Ma un codice penale che sussiste soltanto in virtù della pena « non è un'assurdità, e una » pena che esiste soltanto in virtù del codice penale « non è anch'essa un'assurdità? » (Sancio *contra* Hess, *Wigand*, p. 186). Qui Sancio prende il codice penale per un manuale di teologia morale.

Nota 3. Questo che segue è un esempio di come il delitto sorga dall'idea fissa: « La *santità* del matrimonio è un'idea fissa. Dalla santità consegue che l'infedeltà è un *delitto*, e così una certa legge matrimoniale (con grande dispetto delle « cameret... » e dell'« imperatore di tutte le R... », non meno dell'« imperatore del Giappone » e dell'« imperatore della Cina » e specialmente del « sultano ») sancisce contro di essa una pena più o meno lunga », p. 269. Federico Guglielmo IV, il quale crede di poter emanare leggi fatte sulla misura della santità, e che perciò si guasta sempre con tutto il mondo, si può consolare al pensiero che nel nostro Sancio almeno ha trovato uno che crede allo Stato. San Sancio dovrebbe confrontare la legge prussiana sui matrimoni, che esiste soltanto nella testa del suo autore, con le disposizioni praticamente vigenti del *Code civil*, e potrà trovare la differenza fra le leggi sante e profane sul matrimonio. Nei vaneggiamenti tedeschi la santità del matrimonio deve essere sostenuta, per ragioni di Stato, tanto contro l'uomo quanto contro la donna; nella pratica francese, dove la donna è considerata proprietà privata dell'uomo, soltanto la donna può essere punita per adulterio, e anch'essa soltanto su richiesta del marito, il quale fa valere il suo diritto di proprietà.

B. Appropriazione del delitto e della pena mediante antitesi

Delitto nel senso dell'uomo = Violazione della legge dell'uomo (dell'atto dichiaratorio dello Stato), pp. 259 sgg.
 Delitto nel senso mio = Violazione della legge mia (del mio atto dichiaratorio, del mio potere), p. 256 e *passim*.

Queste due equazioni si oppongono l'una all'altra antitetica-mente e derivano unicamente dall'opposizione fra « l'uomo » e « Io ». Esse sono soltanto la sintesi di quanto si è già visto. La santità punisce l'« Io » — « Io punisco l'«Io» ».

Delitto = Inimicizia contro la legge dell'uomo (la santità). } *Inimicizia* = Delitto contro la legge mia.

Criminale = Il nemico o avversario della santità (la santità come persona morale). } *Nemico o avversario* = Il criminale contro « Io », il concreto.

Punire = Difendersi della santità contro « Io ». } *Difendermi* = Pena mia contro « Io ».

Pena = Soddifazione (vendetta) dell'uomo contro « Io ». } *Soddifazione (vendetta)* = Pena mia contro « Io ».

Nell'ultima antitesi la soddifazione può essere chiamata anche *autosoddifazione*, perché è la soddifazione *mia* contrapposta alla soddifazione *dell'uomo*.

Ora, se in queste equazioni antitetiche consideriamo sempre il solo primo membro, otteniamo la serie seguente di antitesi semplici, dove si ha, nella tesi, sempre il *nome* santo, universale, estraneo, nell'antitesi sempre il *nome* profano, personale, appropriato.

Delitto — Inimicizia.
 Criminale — Nemico o avversario.
 Punire — Difendermi.
 Pena — Soddifazione, vendetta, autosoddifazione.

Avremo presto da dire qualche cosetta su queste equazioni e antitesi, le quali sono tanto semplici che persino un « imbecille nato » (p. 434) può appropriarsi in cinque minuti questo metodo « unico » di pensare. Ma prima aggiungeremo qualche altro passo alla documentazione, oltre a quelli già visti.

Nota 1. « Verso di me tu non puoi mai essere un *criminale*, ma soltanto un *avversario* », p. 268; e « nemico » nello stesso senso si ha a p. 256. Delitto come inimicizia dell'uomo: come esempio di ciò sono citati, a p. 268, i « nemici della patria ». — « In luogo della *pena deve* » (postulato morale) « subentrare la *soddisfazione*, che a sua volta deve mirare non a soddisfare il diritto o la giustizia, ma a procurare soddisfazione a *noi* », p. 318.

Nota 2. Combattendo contro l'aureola (le galchiere) del potere esistente, san Sancio non arriva neppure a conoscere questo potere, e tanto meno lo attacca; egli si limita a porre l'esigenza morale che si cambi formalmente il rapporto dell'Io verso di esso. (Vedi « Logica ».) — « Io devo consentire » (affermazione pretenziosa) « che egli » (*scil.* il mio nemico, che ha qualche milione di persone dietro di sé) « mi tratti come suo nemico, ma mai che egli mi tratti come sua creatura e che faccia della sua ragione o della sua insensatezza la mia regola di condotta ». P. 256 (dove egli lascia a Sancio una libertà molto ristretta, ossia la scelta fra il lasciarsi trattare come sua creatura o sopportare le 3300 frustate sulle *posaderas* predette da Merlino. Questa libertà gliela lascia qualsiasi codice penale, che certo non gli chiede in che modo deve dichiarare la sua inimicizia a Sancio). « Ma pur *imponendovi* come forza all'avversario » (se siete per lui « una forza *imponente* »), « non per questo sarete un'autorità sacra, salvo ch'egli sia un *ladrone*. Egli non vi deve né *rispetto* né *riguardo*, per quanto *stia in guardia* contro voi e il vostro potere », p. 258. Qui lo stesso san Sancio fa la parte di un piccolo « ladrone », trafugando con la massima serietà la differenza fra « imporsi » ed « essere rispettato », « stare in guardia » e « aver riguardo », differenza che è di un sedicesimo tutt'al più. Se san Sancio « sta in guardia » contro qualcuno, egli « vive nella *riflessione* ed ha un oggetto sul quale *riflette*, che *rispetta*, e per il quale egli sente venerazione e timore », p. 115. — Nelle equazioni citate la pena, la vendetta, la soddisfazione, ecc. sono semplicemente rappresentate come procedenti da me; in quanto san Sancio è l'oggetto della soddisfazione, le antitesi possono essere rovesciate: allora l'autosoddisfazione si tra-

sforma nella soddisfazione di altri su di me o nel pregiudizio recato alla mia soddisfazione.

Nota 3. Gli stessi ideologi i quali poterono immaginare che il diritto, la legge, lo Stato, ecc. sarebbero scaturiti da un concetto universale come, in ultima istanza, il concetto dell'uomo, e che si sarebbero realizzati in virtù di questo principio, questi stessi ideologi naturalmente possono anche immaginarsi che i delitti siano commessi per semplice protervia contro un concetto, che i delitti in genere non siano altro se non un'irrisione verso certi concetti e che vengano puniti soltanto per rendere soddisfazione ai concetti lesi. A questo proposito abbiamo già detto quanto occorreva trattando del diritto e, prima ancora, della gerarchia, e basterà rinviare a quelle pagine. — Nelle antitesi sopra citate si oppone alle determinazioni canonizzate di delitto, pena, ecc. il nome di un'altra determinazione che san Sancio, secondo la sua abitudine preferita, estrae da queste *prime* determinazioni e *si appropria*. Questa nuova determinazione che, come si è detto, appare qui come semplice nome, in quanto profana deve contenere il rapporto immediatamente *individuale* ed esprimere la relazione *effettiva*. (Si veda la « Logica ».) Ora, nella storia del diritto si trova che nelle epoche più primitive e più rozze queste relazioni individuali, effettive, nella loro forma più crassa costituivano direttamente il diritto. Con lo sviluppo degli interessi personali in interessi di classe, i rapporti giuridici si sono modificati ed hanno reso più civile la loro espressione. Essi non furono più concepiti come individuali, ma come *general*i. In pari tempo la divisione del lavoro rimise nelle mani di pochi individui la salvaguardia degli interessi in contrasto dei singoli, e con ciò scomparve anche la maniera barbarica di far valere il diritto. Nelle citate antitesi, tutta la critica di san Sancio sul diritto si riduce a spiegare l'espressione *civile* dei rapporti giuridici e la divisione civile del lavoro come frutto dell'« idea fissa », della santità, e a reclamare invece *per sé* l'espressione barbarica e il modo barbarico di risolverli. Per lui si tratta *soltanto* dei *nomi*, senza che egli tocchi la cosa stessa, perché non conosce i rapporti reali sui quali riposano queste diverse forme di diritto, e nell'espressione giuridica dei rapporti di classe vede soltanto i nomi idealizzati di quei rapporti barbarici. Così nell'atto dichiaratorio stirneriano ritroviamo la faida, nell'inimicizia, nella difesa, ecc. Ritroviamo la legge del più forte e la prassi del più antico sistema feudale, nella soddisfazione, nella vendetta, ecc. lo *ius talions*, la

Gewere degli antichi germani, la *compensatio, satisfactio*, e insomma l'essenziale delle *leges barbarorum* e delle *consuetudines feudorum*: cose che Sancio non ha trovato nelle biblioteche, ma sentendole nei racconti del suo antico padrone Amadigi di Gaula se n'è appropriato e se n'è invaghito. In ultima analisi, dunque, san Sancio non fa che tornare a una legge morale impotente: che ciascuno deve procurarsi la soddisfazione e scontare la pena. Egli crede, con don Chisciotte, di potere trasformare senz'altro in poteri personali, mediante un semplice imperativo morale, i poteri oggettivi che sorgono dalla divisione del lavoro. Fino a che punto i rapporti giuridici siano connessi con lo sviluppo, nato dalla divisione del lavoro, di questi poteri oggettivi, si può già vedere nello sviluppo storico del potere dei tribunali e dai lamenti levati dai feudatari per lo sviluppo del diritto. (Vedi per esempio Monteil, *op. cit.*, XIV e XV secolo.) Proprio in quest'epoca, tra la dominazione dell'aristocrazia e quella della borghesia, quando gli interessi di due classi entravano in collisione, quando il traffico commerciale fra le nazioni europee cominciava a diventare importante e le relazioni internazionali assunsero quindi anch'esse un carattere *borgnese*, il potere dei tribunali cominciò a diventare rilevante, per raggiungere il suo culmine sotto la dominazione della borghesia, quando questa evoluta divisione del lavoro è una necessità assoluta. Ciò che in proposito si immaginano i servi della divisione del lavoro, i giudici, e anche i *professores iuris*, è affatto indifferente.

C. Il delitto nel senso ordinario e nel senso straordinario

Poc'anzi il delitto nel senso ordinario, essendo falsificato, è stato messo sul credito dell'egoista nel senso straordinario; ora questa falsificazione viene alla luce. L'egoista straordinario scopre ora che egli commette soltanto delitti straordinari, i quali devono essere messi in rilievo di contro ai delitti ordinari. Torniamo dunque a scrivere i delitti ordinari a carico dell'egoista ecc., come *pro et contra*.

La lotta dei criminali ordinari contro la proprietà estranea può essere espressa anche così (benché ciò valga per qualsiasi concorrente):

essi « cercano — *beni estranei* » (p. 265),
beni santi,
la santità, per cui il criminale ordinario
 è trasformato in un «credente» (p. 265).

Questa accusa dell'egoista nel senso straordinario contro il criminale nel senso ordinario è però solo apparente: proprio lui, infatti, cerca l'aureola della santità del mondo intero. Propriamente egli rimprovera al criminale non di cercare « *la santità* », ma di cercare i « *beni* ».

Dopo essersi costruito nel mondo moderno, per la sua propria mente, un « mondo proprio, un cielo », ossia, questa volta, un mondo di faide e di cavalieri erranti, dopo avere documentato di essere diverso, in quanto criminale cavalleresco, dal criminale comune, san Sancio intraprende nuovamente una crociata contro « dragoni, e struzzi e demoni », contro « fantasmi, spettri e idee fisse ». Il suo servo fedele Szeliga cavalca devotamente dietro di lui. Ma mentre seguono la loro strada, succede la stupefacente avventura degli infelici che venivano trascinati là dove non volevano andare, come è scritto in Cervantes al capitolo ventesimo secondo. Nel mentre che il nostro cavaliere errante e il suo scudiero don Chisciotte procedevano al trotto, Sancio alzò gli occhi e scorse i dodici uomini che venivano loro incontro, imprigionati dalle manette e da una lunga catena e accompagnati da un commissario e da quattro gendarmi, i quali appartenevano alla santa *Hermanidad*, alla *Hermanidad* della santità, alla santità. E quando essi si furono fatti piú accosto, san Sancio chiese assai cortesemente ai loro guardiani che si compiacessero di dirgli perché quegli uomini erano condotti così incatenati. — Forzati di Sua Maestà con l'ordine di portarli a Spandau¹: di piú non potete sapere. — Come, esclamò Sancio, dei forzati? È possibile che il re possa fare violenza a un « proprio Io »? Io faccio appello alla missione di porre fine a questa violenza. « Il modo di procedere dello Stato è violenza, ed esso lo chiama diritto. Ma la violenza dell'individuo esso la chiama delitto ». — A questo punto san Sancio cominciò a incoraggiare i condannati, e diceva che non dovevano affliggersi, che essi erano bensí « non liberi », ma tuttavia « propri » di qualcuno, e che le loro « ossa » avrebbero forse dovuto « gemere » sotto qualche frustata, che magari avrebbero loro « strappato una

¹ Fortezza e carcere presso Berlino.

gamba » — ma, diceva, in tutto ciò sarete di gran lunga i trionfatori, perché « la vostra volontà nessuno può legarla »! « E so per certo che non esiste incantesimo al mondo che possa muovere e costringere la volontà, come immaginano certi sempliciotti; giacché è il nostro libero arbitrio, e non esiste erba né formula magica che possa forzarlo. » Sì, « la vostra volontà nessuno può legarla, e la vostra volontà contraria resta libera! » — Ma siccome i forzati non si volevano calmare a questo sermone, e raccontavano a turno come li avevano condannati ingiustamente, disse Sancio: « Miei cari fratelli, tutto ciò che mi avete raccontato mi ha chiarito che, sebbene vi abbiano punito per i vostri delitti, la pena che dovete subire vi procura poco piacere, e dunque l'affrontate controvoglia e senza nessuna gioia. E può ben darsi che la pusillanimità di uno dinanzi alla bastonatura, la povertà dell'altro, la mancanza di favore per un terzo, e infine il parziale *giudizio del giudice* siano la causa della vostra disgrazia e che non vi abbiano *fatto godere del diritto che vi spettava*, "il diritto vostro". Tutto ciò mi costringe a mostrarvi perché il cielo mi ha messo al mondo. Ma siccome la sapienza dell'egoista coerente con se stesso vuole che non si faccia con la violenza quel che può ottenersi con l'accomodamento, io chiedo al signor commissario e ai signori gendarmi di sciogliervi e di lasciarvi andare per la vostra strada. Oltracciò, signori gendarmi, tutti questi poveri diavoli a voi non hanno fatto alcun male. Non si conviene che egoisti coerenti con se stessi divengano carnefici di altri egoisti i quali non gli hanno fatto niente. In voi sembra che "la categoria del derubato passi in primo piano". Perché "siete zelanti" "contro il delitto"? "In verità, in verità io vi dico che siete entusiasti della moralità", "voi perseguite ciò che è ostile ad essa": voi "mettete in galera" questi poveri condannati "in forza del giuramento ufficiale", voi siete la santità! Dunque, lasciate andare di buon grado questa gente. Altrimenti, avrete a che fare con me, con colui che "con un soffio dell'Io vivente abbatte i popoli", che "commette la profanazione piú enorme" e che "non ha paura neppure della luna" ».

« Ma guarda che faccia tosta! » gridò il commissario. « Rad-drizzatevi piuttosto il bacile sulla testa e andate per i fatti vostri! »

Ma san Sancio, furioso per questa villania prussiana, abbassò la lancia e si gettò su di lui con tutto l'impeto di cui l'apposizione era capace, e lo rovesciò subito a terra. S'impegnò allora un combattimento generale, durante il quale i forzati si liberarono,

Szeliga-don Chisciotte fu buttato da un gendarme nel Landwehr-oder Schafgraben ¹ e san Sancio compì le maggiori prodezze contro la santità. Dopo pochi minuti i gendarmi erano dispersi. Szeliga si era tirato fuori dal fosso e la santità per il momento era eliminata.

San Sancio riunì allora attorno a sé i forzati ormai liberi e tenne loro il seguente discorso (pp. 265, 266 « del libro »):

« Che altro è il criminale *ordinario* » (il criminale nel senso ordinario) « se non uno che ha commesso il *funesto sbaglio* » (letterato funesto per borghesi e campagnoli!) « di aspirare a ciò che è del popolo, invece di cercare ciò che è *suo*? Egli è andato in cerca degli *spregevoli* » (mormorio generale dei forzati per questo giudizio morale) « beni *estranei*, ha fatto ciò che fanno i *credenti*, i quali aspirano alle cose appartenenti a Dio » (il criminale come anima bella). « Che cosa fa il prete quando ammonisce il criminale? Gli fa vedere il grande torto di aver profanato con la sua azione ciò che lo Stato ha proclamato santo, la proprietà dello Stato, nella quale bisogna comprendere anche la vita degli appartenenti allo Stato. Invece farebbe *meglio* a rimproverargli di essersi insozzato » (risa soffocate dei forzati per questa appropriazione egoistica della banale fraseologia pretesca) « per avere, non *disprezzato*, ma ritenuto *degno del furto* ciò che è estraneo » (grugniti dei forzati): « potrebbe farlo, se non fosse un prete » (un forzato: « Nel senso ordinario! »). Ma io « parlo col delinquente considerandolo un *egoista*, ed egli si *vergognerà* » (alti, svergognati evviva dei criminali, che non vogliono lasciarsi invitare alla vergogna) « non per avere attentato alle vostre leggi e ai vostri beni, ma per avere ritenuto le vostre leggi degne di essere schivate » (qui si tratta soltanto di « schivare » « nel senso ordinario »; diversamente io « schivo una roccia finché non posso farla saltare », e « schivo », per esempio, *persino* « la censura »), « i vostri beni degni di essere desiderati » (nuovi evviva), « si *vergognerà...* »

Ginesio di Passamonte, il gran ladrone, del tutto incapace di sopportazione, gridò: « Allora non dovremo fare altro che votarci alla *vergogna*, dimostrare sottomissione, appena il prete nel senso straordinario ci "ammonisce"? ».

« Si vergognerà », continua Sancio, « di non avere disprezzato voi con ciò che vi appartiene, di essere stato troppo poco egoista ». (Qui Sancio applica una misura estranea all'egoismo del

¹ È un tratto della Sprea presso Berlino.

criminale. Fra i forzati si leva perciò un muggito generale; un po' turbato, Sancio cambia tono, rivolgendosi con una mossa retorica contro i « buoni borghesi » assenti): « Ma voi non sapete parlare a lui da egoisti, perché non siete grandi come un criminale, voi non commettete delitti ».

Ginesio lo interrompe di nuovo: « Ma che credulità, brav'uomo! I nostri aguzzini in prigione commettono bensì delitti, ammanchi di cassa, appropriazioni indebite, usano violenza [...] »¹

[...] non fa che mostrare ancora una volta la sua credulità. Già i reazionari sapevano che nella costituzione i borghesi aboliscono lo Stato naturale e istituiscono e fanno uno Stato proprio; che « *le pouvoir constituant, qui était dans le temps (naturale), passa dans la volonté humaine* »², che « questo Stato fatto è come un albero fatto, dipinto », ecc. Vedi Fiévée, *Correspondance politique et administrative*, Paris 1815 — *Appel à la France contre la division des opinions* — *Le drapeau blanc* di Sarrans aîné e *Gazette de France* del tempo della Restaurazione, e gli scritti anteriori di Bonald, De Maistre, ecc. I borghesi liberali rimproverano a loro volta ai vecchi repubblicani, che naturalmente essi non conoscevano meglio di quanto san Max conosca lo Stato borghese, che il loro patriottismo altro non è se non « *une passion factice envers un être abstrait, une idée générale* »³ (Benjamin Constant, *De l'esprit des conquêtes*, Paris 1814, p. 93), mentre i reazionari rimproverano ai borghesi che la loro ideologia politica altro non è se non « *une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas* »⁴ (*Gazette de France*, février 1831). A p. 295 san Sancio dichiara che lo Stato è « un istituto che ha lo scopo di cristianizzare il popolo », e delle fondamenta dello Stato sa dire solo che questo è « tenuto insieme » dal « cemento » del « rispetto per la legge », ovvero che la santità è tenuta insieme dal rispetto (la santità come copula) per la santità (p. 314).

Nota 4. « Se lo Stato è santo, la censura deve esistere », p. 316. — « Il governo francese non contesta la libertà di stampa come diritto dell'uomo, ma chiede che l'individuo gli dia garanzia di essere veramente uomo ». (*Quel bonhomme!* Jacques le bonhomme deve essere « chiamato » a studiare le leggi di settembre) P. 380.

¹ Mancano tre fogli (12 pagine) nel manoscritto.

² Il potere costituente, che era nel tempo, passò nella volontà umana.

³ Una passione fittizia verso un essere astratto, un'idea generale.

⁴ Una mistificazione che la classe agiata fa subire a quelle che non lo sono.

Nota 5, nella quale otteniamo le piú profonde spiegazioni intorno alle diverse forme di Stato, che Jacques le bonhomme rende autonome e nelle quali vede soltanto diversi tentativi fatti per realizzare il vero Stato. « La repubblica non è *altro affatto* che la monarchia assoluta: giacché poco importa che il monarca si chiami principe o popolo: l'uno e l'altro sono una maestà » (la santità). « Il costituzionalismo segna un progresso sulla repubblica, perché esso è lo Stato in corso di dissoluzione. » Questa dissoluzione è spiegata come segue: « Nello Stato costituzionale... il governo vuole essere assoluto, e il popolo vuole essere assoluto. Questi due assoluti » (*scil.* queste due santità) « si consumeranno a vicenda », p. 302. — « Io non sono lo Stato, io sono il nulla creatore dello Stato »; « con ciò tutte le questioni » (sulla costituzione, ecc.) « svaniscono nel loro vero nulla », p. 310. — Avrebbe dovuto aggiungere che anche le frasi citate sulle forme di Stato sono una semplice parafrasi di questo « nulla », la cui unica creazione è la frase citata: io non sono lo Stato. San Sancio parla qui, in una maniera ginnasiale tutta tedesca, « *della* » repubblica, la quale naturalmente è molto piú antica della monarchia costituzionale: per esempio le repubbliche greche. Che in uno Stato rappresentativo democratico come il Nordamerica le collisioni delle classi abbiano già raggiunto una forma verso la quale le monarchie costituzionali cominciano appena ad essere spinte, di tutto ciò naturalmente egli non sa nulla. Le sue frasi sulla monarchia costituzionale dimostrano che a partire dall'anno 1842 del calendario berlinese egli non ha niente appreso e niente dimenticato.

Nota 6. « Lo Stato deve la sua esistenza unicamente al dispregio in cui io tengo me stesso », « e col dileguare di questa disistima esso si estinguerà del tutto » (sicché il momento in cui tutti gli Stati del mondo « si estingueranno » dipende soltanto da Sancio. Ripetizione della nota 3 con equazione capovolta: vedi la « Logica »): « Esso esiste solo se è *al di sopra di me*, solo in quanto è *potere* e *potente*. *Ovvero* » (curioso *ovvero*, che dimostra il contrario di quello che dovrebbe dimostrare) « potreste voi immaginarvi uno Stato i cui abitanti, *tutti quanti sono* » (salto dall'« Io » al « noi »), « non sappiano che *farsene?* », p. 377. Non occorre insistere oltre sulla sinonimica di « potere », « potente » e « fare »¹. Dal fatto che in ciascuno Stato vi siano delle persone

¹ *Macht, mächtig e machen.*

- = Proprietà rispettata o rispetto per la proprietà estranea
- = Proprietà *dell'uomo* (pp. 327, 369).

Da queste equazioni derivano in pari tempo le seguenti antitesi:

Proprietà nel senso borghese } { Proprietà nel senso egoistico
(p. 327).

« Proprietà *dell'uomo* — « Proprietà mia ».
(« Avere umano » — Mio avere) p. 324.

Equazioni:

L'Uomo = Diritto
= Potere dello Stato.

Proprietà privata o proprietà borghese } = Proprietà legittima (p. 324),
= Mia per diritto (p. 332),
= Proprietà garantita,
= Proprietà di estranei,
= Proprietà appartenente all'estraneo,
= Proprietà appartenente al diritto,
= Proprietà di diritto (pp. 367, 332),
= Un concetto giuridico,
= Qualche cosa di spirituale,
= Universale,
= Astrazione,
= Pensiero puro,
= Idea fissa,
= Fantasma,
= Proprietà del fantasma (pp. 368, 324, 332, 367, 369).

Proprietà privata = Proprietà del diritto.
Diritto = Potere dello Stato.

Proprietà privata = Proprietà in potere dello Stato
 = Proprietà dello Stato, o anche
 Proprietà = Proprietà dello Stato.
 Proprietà dello Stato = Non-proprietà mia.
 Stato = L'unico proprietario (pp. 339,
 334).

Veniamo ora alle antitesi.

Proprietà privata — Proprietà egoistica.

Proprietà autorizzata dal di- }
 ritto (Stato, l'uomo) } — { Proprietà autorizzata da me,
 p. 339.

Mia mediante il diritto — Mia mediante la mia forza o il
 mio potere (p. 332).

Proprietà data dall'estraneo } — { Proprietà presa da me (p. 339).

Proprietà legittima di altri } — { Proprietà legittima dell'altro è
 ciò che aggrada a me ¹ (p. 339)

ciò che può essere ripetuto in cento altre formule, mettendo per
 esempio pieni poteri in luogo di potere, o impiegando formule
 già usate.

Proprietà privata = estraneità }
 alla proprietà di tutti gli altri } — { Mia proprietà = proprietà del-
 la proprietà di tutti gli altri.

o anche:

Proprietà di qualche cosa = Proprietà di tutto (p. 343).

L'estraniamento come relazione o copula, nelle equazioni sopra
 citate, può anche essere espressa nelle antitesi seguenti:

Proprietà privata — Proprietà egoistica

¹ *Was Mir Recht ist.*

Rapportarsi alla proprietà
come santità, come fantasma»,
«rispettarla»,
«avere rispetto per la proprie-
tà» (p. 324).

« Far cessare il rapporto sacro
con la proprietà »,
non considerarla piú estranea,
non avere piú paura del fan-
tasma,
non avere rispetto per la pro-
prietà,
avere la proprietà della man-
canza di rispetto (pp. 386, 340,
343).

I modi di appropriazione contenuti nelle citate equazioni e antitesi saranno trattati a fondo soltanto nella « Associazione »; dato che per il momento ci troviamo ancora nella « Società santa », ora ci interessa soltanto la canonizzazione.

Nota. Abbiamo già esaminato, a proposito della « Gerarchia », come mai gli ideologi possano concepire il rapporto di proprietà come un rapporto « dell'uomo », la cui diversa forma in epoche diverse è determinata dal modo in cui gli individui si rappresentano « l'uomo ». Qui basterà rinviare a quella parte.

Trattazione 1: sulla divisione parcellare della proprietà fondiaria, il riscatto delle servitù e l'assorbimento della piccola proprietà da parte della grande proprietà.

Tali questioni vengono svolte ricavandole tutte dalla proprietà sacra e dall'equazione: proprietà borghese = rispetto per la santità. 1) « Proprietà nel senso borghese significa proprietà *sacra*, di guisa che io devo rispettare la tua proprietà. "Rispetto della proprietà!" *Perciò* i politici vorrebbero che ciascuno possedesse il suo pezzetto di proprietà, e con questa tendenza hanno contribuito a creare un incredibile frazionamento parcellare », pp. 327, 328. — 2) « I liberali politici si preoccupano affinché tutte le servitù, se possibile, vengano abolite e ciascuno sia padrone sul suo podere, anche se questo podere contiene solo tanta terra » (il podere contiene la terra!) « quanta può essere sufficientemente concimata con gli escrementi di un solo uomo... Sia pur piccola quanto si vuole, purché ciascuno abbia qualche cosa di proprio, vale a dire una *proprietà rispettata*. Quanto maggiore sarà il numero di tali proprietari, tanto piú di gente libera e buoni patrioti avrà lo Stato », p. 328. — 3) « Il liberalismo politico, come tutto ciò che è religioso, fa assegnamento sul *rispetto*, l'umanità, la

carità. Perciò esso è eternamente corrucciato. *Infatti nella pratica la gente non rispetta*, e ogni giorno i piccoli possessi vengono acquistati dai grandi proprietari e la "gente libera" si trasforma in salariati. Se invece i "piccoli proprietari" avessero *riflettuto* che anche la grande proprietà appartiene a loro, non ne avrebbero escluso rispettosamente se stessi e non sarebbero stati esclusi », p. 328.

1) Per prima cosa, dunque, l'intero movimento della divisione parcellare, del quale san Sancio sa solo che esso è la santità, viene spiegato qui mediante una semplice immaginazione che « *i politici* » si sono « messi in testa ». *Siccome* « *i politici* » esigono il « rispetto della proprietà », *perciò* essi « vorrebbero » la suddivisione parcellare, la quale, per giunta, è stata attuata dappertutto mediante il *non-rispetto* della proprietà altrui! « *I politici* » hanno davvero « contribuito a creare un incredibile frazionamento parcellare ». Fu dunque per opera dei « politici » che in Francia già prima della Rivoluzione, come oggi in Irlanda e in parte nel Galles, esisteva da lungo tempo la suddivisione parcellare in rapporto alla *cultura* del terreno, e mancavano i capitali e tutte le altre condizioni per introdurre la cultura in grande. San Sancio del resto può vedere fino a che punto al giorno d'oggi « *i politici* » « vorrebbero » creare la suddivisione parcellare se osserva che tutti i borghesi francesi sono scontenti della suddivisione parcellare, sia perché essa diminuisce la concorrenza fra gli operai, sia per ragioni politiche; e altresì se osserva che tutti i reazionari (come Sancio potrebbe vedere già nei *Ricordi* del vecchio Arndt ¹) nella suddivisione parcellare non hanno visto altro se non la trasformazione della proprietà fondiaria in proprietà moderna, industriale, commerciabile, profana. Quanto alle ragioni *economiche* per cui i borghesi devono attuare questa trasformazione non appena arrivano al potere — trasformazione che può farsi sia mediante l'abolizione della rendita fondiaria oltrepassante il profitto, sia mediante suddivisione parcellare — qui non è il caso di spiegarle più diffusamente al nostro santo. Così come non è il caso di spiegarli come la forma in cui si attua questa trasformazione dipenda dallo stadio in cui si trovano l'industria, il commercio, la navigazione, ecc. di un paese. Le citate frasi sulla suddivisione parcellare sono semplicemente una parafrasi pomposa del semplice fatto che in diversi luoghi,

¹ ERNST MORITZ ARNDT, *Erinnerungen aus dem äusseren Leben*, Leipzig 1840.

« qua e là », esiste una grande suddivisione parcellare: parafrasi espressa nello stile canonizzante del nostro Sancio, che si adatta a tutto e a niente. Per il resto quelle frasi di Sancio contengono soltanto le fantasie del piccolo borghese tedesco sulla suddivisione parcellare, che per lui indubbiamente è una cosa estranea, « la santità ». Cfr. il « Liberalismo politico ».

2) Il riscatto delle servitù, una miseria che si presenta soltanto in Germania, dove i governi vi furono costretti soltanto dalla situazione progredita dei paesi vicini e da difficoltà finanziarie, è considerata qui dal nostro santo come qualche cosa che « i liberali politici » vogliono per creare « gente libera e buoni cittadini ». Ancora una volta, l'orizzonte di Sancio non va al di là della Dieta di Pomerania e della Camera dei deputati di Sassonia. Questo riscatto delle servitù in Germania non ha mai portato ad alcun risultato politico o economico purchessia e restando una mezza misura non ha avuto effetti di sorta. Quanto al riscatto delle servitù, *storicamente* importante, nel XIV e XV secolo, originato dal nascente sviluppo del commercio, dell'industria, e dal bisogno di denaro dei proprietari fondiari, Sancio naturalmente non ne sa nulla. Le stesse persone che in Germania volevano abolire le servitù allo scopo, come crede Sancio, di fare buoni cittadini e gente libera, come per esempio Stein e Vincke, scoprirono in seguito che per creare « buoni cittadini e gente libera » era necessario ristabilire le servitù, come proprio ora si cerca di fare in Vestfalia. Dal che risulta che il « rispetto », come il timor di Dio, serve a tutto.

3) L'« acquisto » della piccola proprietà da parte dei « grandi proprietari » avviene, secondo Sancio, perché nella pratica non si ha il « rispetto della proprietà ». Due delle conseguenze più comuni della concorrenza, la concentrazione e l'accaparramento, o semplicemente la *concorrenza*, che non esiste senza concentrazione, appaiono qui al nostro Sancio come *attentati alla proprietà* borghese, che si muove nella sfera della concorrenza. La proprietà borghese è lesa dal fatto stesso della sua esistenza. Secondo Sancio non si può comprare nulla senza attaccare la proprietà. Fino a che punto san Sancio abbia penetrato la concentrazione della proprietà fondiaria, si capisce non foss'altro dal fatto che egli vi vede soltanto l'atto più appariscente della concentrazione, il semplice « acquisto ». In che misura poi i piccoli proprietari cessino di essere proprietari per il fatto che diventano salariati, stando a Sancio non si riesce a capirlo. Anzi, alla pagina seguente (p. 329) Sancio stesso spiega con la mas-

sima solennità, contro Proudhon, che essi restano « proprietari della parte dei frutti del campo che loro resta », ossia del salario. « Si può talvolta riscontrare nella storia » che, alternativamente, la grande proprietà assorbe la piccola e la piccola proprietà assorbe la grande, due fenomeni che secondo san Sancio si risolvono tranquillamente nella ragione sufficiente che « nella pratica la gente non rispetta niente ». Lo stesso vale anche per le altre molteplici forme della proprietà fondiaria. E poi la saggezza di quel: « se i piccoli proprietari avessero ecc. »! Nel Vecchio Testamento abbiamo visto come san Sancio, secondo l'uso speculativo, faceva sí che le generazioni precedenti meditassero le esperienze dei posteri; ora vediamo come egli lamenti, alla maniera degli strateghi da osteria, che le vecchie generazioni non abbiano meditato non solo le idee dei posteri sul loro conto, ma anche le sue proprie assurdità. Che senno da ginnasiale! Se gli uomini del Terrore avessero riflettuto che avrebbero portato al trono Napoleone; se i baroni inglesi di Runnymede e della Magna Carta avessero riflettuto che nel 1849 le leggi sul grano sarebbero state abolite; se Cresco avesse riflettuto che Rothschild lo avrebbe superato in ricchezza; se Alessandro Magno avesse riflettuto che Rotteck lo avrebbe giudicato e che il suo impero sarebbe caduto in mano ai turchi; se Temistocle avesse riflettuto che avrebbe sconfitto i persiani nell'interesse di Ottone il Fanciullo; se Hegel avesse riflettuto che sarebbe stato sfruttato in maniera così volgare da san Sancio; se, se, se! Ma di quali « piccoli proprietari » crede di parlare san Sancio? Dei contadini senza proprietà che *diventarono* « piccoli proprietari » solo in seguito al frazionamento della grande proprietà fondiaria, o di quelli che oggi vengono rovinati dalla concentrazione? In entrambi i casi san Sancio somiglia a se stesso come una goccia d'acqua a un'altra. Nel primo caso essi non escludono affatto se stessi dalla « grande proprietà », ma ciascuno ne prendeva possesso nella misura in cui non era escluso dagli altri e ne aveva le facoltà. Queste però non erano le facoltà vanagloriose stirneriane, ma facoltà condizionate da condizioni del tutto empiriche, per esempio dal loro sviluppo e da tutto lo sviluppo precedente della società civile, dalla località e dalle sue maggiori o minori relazioni con le vicinanze, dalla grandezza del potere acquistato e dal numero di coloro che se ne appropriavano, dalle condizioni dell'industria, degli scambi, dai mezzi di comunicazione e dagli strumenti di produzione, ecc. Che essi non si escludessero affatto dalla grande proprietà risulta già dal

fatto che molti di essi divennero a loro volta grandi proprietari. Sancio si rende ridicolo persino agli occhi della Germania con la sua pretesa che questi contadini dovessero, allora, saltare la suddivisione parcellare, che ancora non esisteva affatto e che a quel tempo era per loro la sola forma rivoluzionaria, e lanciarsi con un solo balzo nel suo egoismo coerente con se stesso. A parte le sue assurdità, per essi non era possibile organizzarsi comunisticamente perché mancavano loro tutti i mezzi per realizzare la prima condizione di una associazione comunista, l'esercizio della coltivazione in comune, e perché la divisione parcellare era piuttosto una sola delle condizioni che provocarono più tardi il bisogno di una tale associazione. Un movimento comunista, in genere, non può mai muovere dalla campagna, ma sempre e soltanto dalla città. — Nel secondo caso, se san Sancio parla dei piccoli proprietari rovinati, questi hanno pur sempre un interesse comune con i grandi proprietari fondiari di fronte alla classe del tutto priva di proprietà e di fronte alla borghesia industriale. E nel caso che non ci sia questo interesse comune, manca ad essi la forza per appropriarsi della grande proprietà, perché essi vivono dispersi e tutta là loro attività e la loro situazione rende loro impossibile una unione, condizione prima di una tale appropriazione, e un simile movimento ne presuppone un altro molto più generale che non dipende affatto da loro. Tutta la tirata di Sancio, alla fine, viene a dire che essi devono semplicemente cacciarsi dalla testa il rispetto per la proprietà altrui. Più avanti diremo ancora qualche cosetta in proposito.

Per finire, mettiamo *ad acta* anche questa frase: « *Nella pratica la gente non rispetta proprio niente* »; cosicché sembra che il « rispetto » non abbia « proprio » importanza.

Trattazione n. 2: Proprietà privata, Stato e diritto.

« Se, se, se! »

« Se » san Sancio avesse lasciato da parte per un momento le idee correnti dei giuristi e dei politici sulla proprietà privata, così come la polemica contro di esse, se avesse preso questa proprietà privata nella sua esistenza empirica, nella sua connessione con le forze produttive degli individui, tutta la sua sapienza salomonica, con la quale ora ci intratterrà, si sarebbe ridotta a niente. Allora difficilmente gli sarebbe sfuggito (per quanto sia *capable de tout*, come Abacuc), che la proprietà privata è una forma di relazioni necessaria per certi gradi di sviluppo delle forze produttive, una forma di relazioni della quale non ci si può sbarazzare, della quale

non si può fare a meno, per la produzione della vita materiale immediata, finché non siano create forze produttive per le quali la proprietà privata è un ostacolo e un impedimento. Allora anche al lettore non sarebbe potuto sfuggire che Sancio doveva fare i conti con condizioni materiali, invece di risolvere il mondo intero in un sistema di teologia morale per opporre a questo un nuovo sistema dell'auspicata morale egoistica. Non gli sarebbe potuto sfuggire che si trattava di tutt'altre cose che il « rispetto » e il dispetto. « Se, se, se! »

D'altronde questo « se » è soltanto un'eco della citata frase di Sancio; infatti, « se » Sancio avesse fatto tutto ciò, senza dubbio non avrebbe potuto scrivere il suo libro.

Poiché Sancio accetta a occhi chiusi l'illusione dei politici, dei giuristi e degli altri ideologi che mette a testa in giù tutti i rapporti empirici, e vi aggiunge anche del suo alla maniera tedesca, la *proprietà privata* gli si trasforma in *proprietà dello Stato*, o in *proprietà di diritto*, sulla quale egli può fare un esperimento allo scopo di giustificare le citate equazioni. Vediamo per cominciare la trasformazione della proprietà privata in proprietà dello Stato.

« Soltanto la forza decide della proprietà » (ma intanto è piuttosto la proprietà che decide della forza), « e siccome soltanto lo Stato — sia esso lo Stato dei borghesi, lo Stato degli straccioni » (« Associazione » stirneriana) « o lo Stato degli uomini senz'altro — è il forte, esso è il solo proprietario », p. 333.

Accanto al fatto del tedesco « Stato dei borghesi » figurano qui di nuovo i fantasmi di Sancio e di Bauer, nel medesimo ordine, mentre non è dato di trovare le formazioni statali storicamente importanti. Egli comincia col trasformare lo Stato in una persona, « il forte ». Il fatto che la classe dominante costituisce la sua dominazione in pubblico potere, in Stato, è da lui inteso e stravolto alla maniera tedesco-piccolo-borghese come se « lo Stato » si costituisse in terza potenza opposta a questa classe dominante e assorbisse in sé, di contro ad essa, ogni potere. A questo punto egli proverà la sua fede in una serie di esempi.

Se la proprietà, sotto la dominazione della borghesia come in ogni epoca, è legata a certe condizioni, soprattutto economiche, dipendenti dal grado di sviluppo delle forze produttive e degli scambi, — condizioni che ricevono necessariamente un'espressione giuridica e politica, — san Sancio crede nella sua ingenuità che « lo

Stato lega il possesso della proprietà » (*car tel est son bon plaisir* ¹) « a certe condizioni, così come lega a certe condizioni ogni cosa, per esempio il matrimonio », p. 335.

Poiché i borghesi non permettono allo Stato di immischiarsi nei loro interessi privati, e gli accordano soltanto il potere necessario per garantire la loro propria sicurezza e il mantenimento della concorrenza, poiché i borghesi in genere si comportano da cittadini dello Stato solo per quel tanto che lo impongono i loro rapporti privati, Jacques le bonhomme crede che essi di fronte allo Stato « non sono niente ». « Lo Stato ha soltanto interesse ad essere ricco esso stesso; per lui è indifferente se Pietro è ricco e Paolo è povero... entrambi non sono niente al suo cospetto », p. 334. A p. 345 egli attinge la stessa sapienza dal fatto che nello Stato la concorrenza è tollerata.

Se la direzione di una compagnia ferroviaria deve preoccuparsi degli azionisti solo in quanto essi fanno i loro versamenti e riscuotono i loro dividendi, il maestro di scuola berlinese ne conclude, nella sua innocenza, che essi « non sono niente al suo cospetto, come noi siamo tutti peccatori al cospetto di Dio ». L'impotenza dello Stato di fronte all'attività dei proprietari privati dimostra per Sancio l'impotenza dei proprietari privati di fronte allo Stato e la sua propria impotenza di fronte all'uno e agli altri.

Ancora. Siccome i borghesi hanno organizzato la difesa della loro proprietà nello Stato e perciò « io » non posso togliere a « un industriale » la sua fabbrica se non nell'ambito delle condizioni della borghesia, ossia della concorrenza, ecco cosa crede Jacques le bonhomme: « Lo Stato ha la fabbrica in proprietà, l'industriale l'ha soltanto come feudo, come possesso », p. 347. Allo stesso modo il cane che fa la guardia alla mia casa « ha » la casa « in proprietà », mentre io la ottengo dal cane soltanto « come feudo, come possesso ».

Poiché le condizioni materiali occulte della proprietà privata devono entrare spesso in contraddizione con l'*illusione giuridica* sulla proprietà privata, come appare per esempio nelle espropriazioni, Jacques le bonhomme ne conclude che « qui balza chiaramente agli occhi il principio, altrimenti occulto, che solo lo Stato è proprietario, mentre il singolo è vassallo », p. 335. « Qui balza agli occhi » soltanto che il nostro bravo borghese ha perso di vista i rapporti di proprietà profani, celati sotto il mantello « della san-

¹ Perché così gli piace.

tità » e che deve farsi prestare dalla Cina una « scala celeste » per « arrampicarsi » su una « rampa della cultura », sulla quale, nei paesi civili, si trovano persino i maestri di scuola. Il sistema seguito qui per trasformare nella *negazione* della proprietà privata le contraddizioni inerenti all'*esistenza* della proprietà privata è lo stesso applicato da Sancio, come vedemmo, per le contraddizioni nell'ambito della famiglia borghese.

Se i borghesi, e in genere tutti i membri della società borghese, sono costretti a costituirsi sotto forma di « noi », di persona morale, di Stato, per garantire i loro interessi comuni, e delegano a pochi, se non altro a causa della divisione del lavoro, il potere collettivo scaturito da quell'atto, Jacques le bonhomme immagina che « ciascuno ha l'usufrutto della proprietà solo fintanto che porta in sé l'Io dello Stato o è un membro leale della società... Colui che è un Io dello Stato, ossia un buon cittadino o suddito, potrà godere indisturbato, in quanto è un *tale* Io e non un Io proprio, del possesso di cui fu investito », pp. 334, 335. In tal modo ciascuno ha il possesso di un'azione delle ferrovie fintanto che « porta in sé » « l'Io » della direzione, per cui solo se è un santo potrà possedere un'azione delle ferrovie.

Dopo avere così dato ad intendere a se stesso l'identità di proprietà privata e proprietà di Stato, san Sancio può proseguire: « Se lo Stato non toglie arbitrariamente al singolo ciò che questi ha in grazia dello Stato, ciò equivale a dire che lo Stato non deruba se stesso », pp. 334, 335. Se san Sancio non ruba arbitrariamente ad altri la loro proprietà, ciò equivale a dire che san Sancio non deruba se stesso, perché egli *considera* sua ogni proprietà.

Non si pretenderà che approfondiamo oltre le rimanenti fantasie di san Sancio su Stato e proprietà: che lo Stato, per esempio, « alletta » e « ricompensa » gli individui con la proprietà, che esso ha inventato con particolare malizia spese di giustizia elevate per rovinare i cittadini se non sono leali, ecc. ecc., e in generale la concezione *tedesco-piccolo-borghese* dell'*onnipotenza* dello Stato, concezione che è ben presente già nei vecchi giuristi tedeschi e che qui fa pompa di asserzioni magniloquenti.

Sancio cerca infine di confermare per mezzo della sinonimica etimologica l'identità, sufficientemente dimostrata, di Stato e proprietà privata, e ciò facendo schiaffeggia *en ambas posaderas* la sua dottrina.

« La mia proprietà privata non è altro che ciò che lo Stato mi

concede della *sua*, *privandone* così altri membri dello Stato: essa è proprietà dello Stato », p. 339.

Il caso vuole che sia proprio il contrario. A *Roma*, l'unico posto al quale può riferirsi questa trovata etimologica, la proprietà privata si trova nella più diretta opposizione con la proprietà dello Stato. Lo Stato dava sí ai plebei della proprietà privata, ma non privava « altri » della loro proprietà privata, bensì privava questi stessi plebei della loro proprietà di Stato (*ager publicus*) e dei loro diritti politici, e perciò *essi stessi* si chiamavano *privati*, spogliati, non quei fantastici « altri membri dello Stato » dei quali san Sancio va fantasticando. Jacques le bonhomme fa brutte figure in tutti i paesi, in tutte le lingue e in tutte le epoche, non appena arriva a parlare di fatti positivi di cui « la santità » non può avere alcuna conoscenza a priori.

La disperazione di vedere che lo Stato assorbe ogni proprietà lo respinge nella più intima profondità della sua autocoscienza « rivolta », dove scopre con sorpresa di essere *letterato*. Egli esprime questo stupore con le seguenti, straordinarie parole:

« Di fronte allo Stato io sento sempre chiaramente che un gran potere ancora rimane, il potere su me stesso »; ciò che subito sotto e spiegato così: « Nelle mie idee io ho una reale proprietà, con la quale posso trafficare », p. 339. Lo « straccione » Stirner, l'« Uomo dalla ricchezza puramente ideale », arriva dunque alla risoluzione disperata di trafficare col latte accagliato e inacidito delle sue idee. E come se la cava astutamente quando lo Stato dichiara che le sue idee sono contrabbandate! Udite: « Io vi rinuncio » (molto saggio davvero) « e lo scambio con altre » (cioè, nel caso che qualcuno sia un così cattivo uomo d'affari da accettare il suo scambio d'idee), « che sono allora la mia proprietà nuova, comperata », p. 339. L'onesto borghese non è tranquillo finché non possiede, nero su bianco, l'attestazione che ha comprato onestamente la sua proprietà. Ed ecco la consolazione del borghese di Berlino, in mezzo a tutti i suoi affanni politici e alle tribolazioni che gli dà la polizia: « Le idee non pagano dazio! ».

La trasformazione della proprietà privata in proprietà dello Stato si riduce in fin dei conti alla concezione secondo cui il borghese possiede solo in quanto è un esemplare della specie borghese, la quale nel suo insieme si chiama Stato e concede la proprietà in feudo agli individui. Anche qui la faccenda è messa a testa in giù. Nella classe borghese, come in qualsiasi altra classe, le condizioni

personali si sono semplicemente sviluppate fino a diventare condizioni comuni e generali, nell'ambito delle quali i singoli membri della classe possiedono e vivono. Se nel passato illusioni filosofiche di questo genere poterono aver corso in Germania, oggi però esse sono diventate assolutamente ridicole, da quando il commercio mondiale ha dimostrato a sufficienza che il guadagno borghese è del tutto indipendente dalla politica, e che la politica invece dipende interamente dal guadagno borghese. Già nel XVIII secolo la politica dipendeva a tal punto dal commercio che quando lo Stato francese, per esempio, voleva contrarre un prestito, un privato doveva rispondere per lo Stato agli olandesi.

Che la « mancanza di valore dell'Io » o « pauperismo » sia la « valorizzazione » o « l'esistenza » dello « Stato » (p. 336), è una delle mille e una equazione stirneriana, che noi qui citiamo soltanto perché l'occasione ci permette di apprendere alcune novità sul pauperismo.

« Il pauperismo è la *mancanza di valore* dell'Io, il fenomeno per cui non posso farmi valere. Perciò Stato e pauperismo sono una stessa e medesima cosa... Lo Stato cerca in ogni tempo di *trarre profitto* da me, ossia di sfruttarmi, di depredarmi, di esaurirmi, non fosse altro perché io provveda a una *proles* (proletariato). Esso vuole che io sia la sua creatura », p. 336.

A parte il fatto che qui si vede quanto poco dipenda da lui di farsi valere, sebbene egli possa affermare sempre e ovunque la sua peculiarità; a parte il fatto che, contrariamente alle affermazioni precedenti, essenza e fenomeno sono qui ancora una volta del tutto separati, qui viene nuovamente in luce la solita concezione piccolo-borghese del nostro *bonhomme* secondo cui « lo Stato » vorrebbe sfruttarlo. La sola cosa che ancora ci interessa è la derivazione etimologica latina del proletariato che qui ingenuamente viene introdotta di contrabbando nello Stato moderno. San Sancio ignorerà davvero che dovunque si è sviluppato lo Stato moderno quella di « provvedere a una prole » è proprio l'occupazione del proletariato meno gradita allo Stato, ossia ai borghesi ufficiali? Non farebbe bene a tradurre in tedesco, a suo beneficio, anche Malthus e il ministro Duchâtel? ¹ Poc'anzi san Sancio « sentiva sempre più chiaramente », da piccolo borghese tedesco, che « di fronte allo Stato gli rimaneva ancora un gran potere », quello di farsi delle

¹ CHARLES-MARIE-TANNEGUY DUCHÂTEL, *De la Charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, Paris 1829.

idee a dispetto dello Stato. Se fosse un proletario inglese avrebbe sentito che gli « restava il potere » di far figli a dispetto dello Stato.

Altra geremiade contro lo Stato! Altra teoria del pauperismo! Egli comincia a « produrre », come « Io », « farina, tela, ferro o carbone », abolendo così a priori la divisione del lavoro. Poi si mette a « lamentarsi a lungo » perché il suo lavoro non è pagato secondo il suo valore ed entra subito in conflitto con i pagatori. Poi lo Stato interviene per « acquetarlo ». « Se io non voglio accontentarmi del prezzo che esso » (cioè lo Stato) « fissa per la mia merce e per il mio lavoro, se io cercassi di stabilire da me il prezzo della mia merce, ossia di farmi pagare, entro in conflitto anzitutto » (grande « anzitutto »; non con lo Stato, bensì) « con i compratori della merce », p. 337. Se poi vuole entrare in « rapporto diretto » con questi compratori, ossia « prenderli per i capelli », allora lo Stato « interviene », « strappa l'uomo dall'uomo » (benché non si tratti dell'« uomo », ma del lavoratore e del datore di lavoro o, come egli confonde, del venditore e del compratore della merce), e lo Stato fa questo con la maligna intenzione di « mettersi in mezzo come *spirito* » (in ogni caso come spirito santo). « I lavoratori che reclamano un salario piú alto sono trattati come criminali non appena vogliono ottenerlo *con la forza* », p. 337.

Qui abbiamo ancora una volta un florilegio di assurdità. Il signor Senior avrebbe potuto risparmiarsi le sue lettere sul salario ¹ se avesse potuto mettersi in « rapporto diretto » con Stirner; tanto piú che in questo caso lo Stato non avrebbe « strappato l'uomo dall'uomo ». Sancio qui fa entrare in scena lo Stato tre volte. Dappri- ma per « acquetare », poi per fissare i prezzi, e infine come « spirito », come la santità. Che dopo la gloriosa identificazione di proprietà privata e proprietà dello Stato san Sancio faccia fissare dallo Stato anche il salario, è un fatto che dimostra una grande coerenza pari alla sua ignoranza delle cose di questo mondo. Che « i lavoratori che vogliono ottenere con la forza un salario piú alto » in Inghilterra, in America e in Belgio non sono affatto trattati subito da « criminali », ma al contrario assai spesso ottengono realmente questo salario, è anche questo un fatto ignoto al nostro santo, che annulla la sua leggenda del salario. Che i lavoratori, anche se lo Stato non « si mette in mezzo » e se « prendono per i capelli » i loro datori di lavoro, non ci guadagnano proprio niente, molto

¹ NASSAU WILLIAM SENIOR, *Three Lectures on the Rate of Wage*, London 1830.

meno di quello che ottengono attraverso le associazioni e gli scioperi, — fintanto cioè che essi restano lavoratori e i loro avversari restano capitalisti, — anche questo è un fatto che si potrebbe capire persino a Berlino. Che la società borghese, fondata sulla concorrenza, e lo Stato borghese non possano ammettere, a causa di tutta la loro base materiale, nessuna altra lotta fra i cittadini se non una lotta di concorrenza, e che debbano intervenire non come «spirito» ma con le baionette se la gente si «prende per i capelli», è un fatto anche questo che non ha bisogno di essere spiegato.

Del resto, quando immagina che soltanto lo Stato si arricchisca se gli individui si arricchiscono sulla base della proprietà borghese, o che ogni proprietà privata sia stata sinora proprietà dello Stato, Stirner continua a mettere a testa in giù i fatti storici. Con lo sviluppo e l'accumulazione della proprietà borghese, ossia con lo sviluppo del commercio e dell'industria, gli individui diventavano sempre più ricchi mentre lo Stato s'indebitava sempre di più. Questo fatto emerse già nelle prime repubbliche mercantili italiane, raggiunse il suo culmine a partire dal secolo scorso in Olanda, dove lo speculatore Pinto lo faceva notare già nel 1750, e si ritrova ora in Inghilterra. Così si vede anche che, non appena la borghesia ha accumulato del denaro, lo Stato deve andare a mendicare da essa e alla fine essa addirittura lo compra. Ciò avviene in un periodo in cui la borghesia ha ancora di fronte a sé un'altra classe, e quindi lo Stato deve conservare fra esse una certa parvenza di indipendenza. Anche dopo essere stato comprato lo Stato resta sempre a corto di denaro e perciò dipende dai borghesi, ma può tuttavia, se l'interesse dei borghesi lo richiede, disporre di mezzi maggiori di quelli che hanno altri Stati meno sviluppati e quindi meno indebitati. Ma anche gli Stati meno sviluppati d'Europa, quelli della Santa Alleanza, sono avviati irresistibilmente verso questa sorte e saranno comprati all'asta dai borghesi; allora si faranno consolare da Stirner con l'identità di proprietà privata e proprietà dello Stato, soprattutto il suo proprio sovrano, il quale cerca inutilmente di ritardare l'ora in cui dovrà smerciare il potere dello Stato ai «cittadini» diventati «cattivi».

Arriviamo ora al rapporto fra proprietà privata e diritto, dove ritroviamo la stessa roba in forma diversa. L'identità fra proprietà privata e proprietà dello Stato riceve una formulazione apparentemente nuova. Il *riconoscimento* politico della proprietà privata nel diritto è spiegato come *base* della proprietà privata.

« La proprietà privata vive per grazia del diritto. Nel diritto soltanto essa ha la sua garanzia. — Il possesso non è ancora proprietà, esso diventa il mio solo quando ha il consenso del diritto; — non è un fatto, bensì una finzione, un'idea. È la proprietà di diritto, la proprietà legittima, la proprietà *garantita*; non è mia grazie a me, ma grazie al diritto », p. 332.

Questa frase non fa che spingere a un livello ancora più comico l'assurdità già nota della proprietà dello Stato. Passiamo subito perciò allo sfruttamento stirneriano del fittizio *ius utendi et abutendi*.

A p. 332, oltre alla bella sentenza citata, apprendiamo che la proprietà è « il potere illimitato su qualche cosa di cui io posso disporre a mio piacimento ». Ma « il potere non è una cosa che esiste in sé, bensì unicamente nell'Io potente, nell'Io, nel potente », p. 336. La proprietà quindi non è una « cosa », « non quest'albero, ma il mio potere, il potere di disporre è mio », p. 366. Egli conosce soltanto delle « cose » o degli « Io ». Il potere « separato dall'Io », reso indipendente di fronte ad esso, trasformato in un « fantasma », « è il diritto ». « Questo potere reso eterno » (trattazione sul diritto di successione) « non si estingue nemmeno con la mia morte, ma viene trasmesso o ereditato. Così le cose non appartengono realmente a me, ma al diritto. D'altronde questo non è che un abbaglio, giacché il potere del singolo diventa permanente e diventa un diritto solo in quanto altri associano il loro potere al suo. L'illusione consiste in questo, che credono di non potersi riprendere il loro potere », pp. 366, 367. « Un cane vede l'osso in potere di un altro e lo lascia fare perché si sente debole. Ma l'uomo rispetta il *diritto* che un altro ha sul suo osso... E come avviene in questo caso, si dice in generale che è "umano" se uno vede in ogni cosa alquanto di *spirituale* — in questo caso il diritto — ossia se trasforma ogni cosa in un fantasma e tratta ogni cosa come un fantasma... Umano è il considerare il singolo non come singolo, ma come un universale », pp. 368, 369.

Tutto il male, dunque, deriva ancora una volta dal fatto che gli individui credono nel concetto di diritto, concetto che *devono* cacciarsi dalla testa. San Sancio conosce soltanto delle « cose » e degli « Io », e di tutto ciò che entra sotto queste rubriche, di tutti i rapporti egli conosce soltanto i concetti astratti, che pertanto gli si trasformano in « fantasmi ». « D'altro canto » qualche volta gli balena il sospetto che tutto ciò « non sia che un abbaglio » e che

« il potere dei singoli » dipenda molto dal fatto che altri associno il loro potere al suo. Ma in ultima istanza tutto finisce nell'« illusione » che i singoli « *credano* di non potersi riprendere il loro potere ». Ancora una volta la ferrovia non appartiene « realmente » agli azionisti, ma agli statuti. Sancio ne fornisce subito un esempio lampante nel diritto di successione. Egli non lo spiega adducendo la necessità dell'accumulazione e la famiglia che esiste di fronte al diritto, ma lo spiega con la *finzione giuridica* del *prolungamento del potere* oltre la morte. Questa stessa finzione giuridica viene sempre più abbandonata da tutte le legislazioni, via via che la società feudale si trasforma nella società borghese (confronta per esempio il *Code Napoléon*). Non occorre spiegare qui che la potestà paterna assoluta e il maggiorasco, tanto quello naturale di tipo feudale quanto quello successivo, poggiavano su condizioni materiali assai determinate. Presso i popoli antichi lo stesso accade nell'epoca in cui la struttura *collettiva* è dissolta ad opera della vita *privata*. (La migliore prova è il diritto di successione romano.) Sancio non poteva proprio scegliere un esempio più infelice del diritto di successione, che mostra con la massima chiarezza la dipendenza del diritto dai rapporti di produzione. (Si confronti per esempio il diritto di successione romano e germanico.) È certo che, come non ha mai ricavato da un osso fosforo, farina o calcio, nessun cane si è mai « messo in testa alcunché » sul suo « diritto » all'osso; proprio come san Sancio non si è mai « messo in testa » di chiedersi se il diritto che gli uomini rivendicano su un osso e che i cani non rivendicano non sia connesso al modo in cui gli uomini trattano produttivamente quest'osso, ciò che i cani non fanno. In un solo esempio, insomma, abbiamo qui tutto il metodo della critica di Sancio e la sua fede incrollabile nelle illusioni correnti. I rapporti di produzione degli individui, quali si sono avuti sinora, devono parimenti esprimersi come rapporti politici e giuridici. (Vedi sopra.) All'interno della divisione del lavoro questi rapporti devono rendersi indipendenti di fronte agli individui. Tutti i rapporti non possono essere espressi nella lingua se non come concetti. Che queste generalità e questi concetti appaiano come potenze misteriose, è una conseguenza necessaria dell'indipendenza acquistata dai rapporti reali di cui essi sono espressione. Oltre a questo valore che hanno nella coscienza comune, queste generalità acquistano ancora un valore e uno sviluppo particolare ad opera dei politici e dei giuristi, i quali sono assegnati al culto

di questi concetti in seguito alla divisione del lavoro e vedono in essi, e non nei rapporti di produzione, il vero fondamento di ogni reale rapporto di proprietà. San Sancio accetta ad occhi chiusi questa illusione, ed è riuscito così a far vedere come la proprietà legale sia la base della proprietà privata e come il concetto di diritto sia la base della proprietà legale, cosicché ora può ridurre tutta la sua critica a dimostrare che il concetto di diritto è un concetto, un fantasma. Con questo san Sancio ha finito. Per farlo contento potremo dirgli ancora che la condotta seguita dai cani, quando trovano in due un osso, è riconosciuta come diritto in tutti i codici primitivi: *vim vi repellere licere*¹, dicono le Pandette; *idque ius natura comparatur*², col che s'intende *ius quod natura omnia animalia* — uomini e cani — *docuit*³; ma che in seguito il rigetto organizzato della forza con la forza costituisce « appunto » il diritto.

San Sancio, che ora ha preso l'aire, documenta la sua dottrina in materia di storia del diritto disputando a Proudhon il suo « osso ». Proudhon, egli dice, « vuol farci credere che la società sia stata il possessore originario e l'unica proprietaria di un diritto imprescrittibile, e che il cosiddetto proprietario si sia fatto ladro verso di essa; se dunque sottrae al momentaneo proprietario la sua proprietà, essa non gli ruba niente, poiché fa soltanto valere il suo diritto imprescrittibile. Ecco a che punto si arriva col fantasma della società considerata *persona morale* », pp. 330, 331. Stirner invece vuole « farci credere », a pp. 340, 367, 420 e altrove, che noi, ossia quelli che non posseggono nulla, avremmo regalato ai proprietari la loro proprietà, per ignoranza, per ignavia o anche per bontà d'animo ecc., e ci esorta a riprenderci il nostro regalo. La differenza fra ciò che l'uno e l'altro vogliono farci credere è che Proudhon si fonda su un fatto storico, mentre san Sancio si è soltanto « messo in testa » qualche cosa per dare alla faccenda una « nuova piega ». Le moderne ricerche di storia del diritto hanno infatti mostrato che tanto a Roma quanto presso i popoli germanici, celtici e slavi lo sviluppo della proprietà ebbe inizio dalle proprietà della comunità o della tribù e che la proprietà privata vera e propria sorse dappertutto per usurpazione, cosa che san Sancio certo non poteva ricavare dalla sua profonda concezione che

¹ È lecito respingere la forza con la forza.

² È questo diritto è dato dalla natura.

³ Il diritto che la natura ha insegnato a tutti i viventi.

il concetto di diritto è un concetto. Di fronte ai giuristi dogmatici Proudhon aveva perfettamente ragione di far valere questo fatto e di combatterli servendosi dei loro stessi presupposti. « Ecco a che punto si arriva col fantasma » del concetto di diritto considerato come un concetto. Proudhon avrebbe potuto essere attaccato a causa delle affermazioni citate solo se, di contro alla proprietà privata uscita da questa comunità originaria, si fosse fatto difensore della forma anteriore e più rozza. San Sancio riassume la sua critica a Proudhon nella superba domanda: « Perché questo appello sentimentale alla compassione, come un povero derubato? » p. 420. Il sentimentalismo, che del resto in Proudhon non compare affatto, è permesso soltanto davanti a Maritornes. San Sancio si figura davvero di essere un « uomo tutto d'un pezzo » in confronto a Proudhon che crederebbe nei fantasmi. Egli giudica rivoluzionario il suo trionfo stile cancelleresco, che farebbe vergognare Federico Guglielmo IV. « È la fede che salva! »

A p. 340 apprendiamo che « tutti i tentativi per dare leggi ragionevoli sulla proprietà scaturirono dal *seno dell'amore* per finire in un mare desolato di regolamenti ». Ciò si accorda con l'altra frase, altrettanto avventurosa: « Finora le relazioni fra gli uomini erano fondate sull'amore, sul contegno riguardoso, sull'azione altruistica », p. 385. Qui san Sancio meraviglia se stesso con un sorprendente paradosso sul diritto e sul commercio. Ma questa splendida apparenza dilegua se ci ricordiamo che per « amore » egli intende l'amore per « l'uomo », l'amore in generale esistente in sé e per sé, il rapporto con un individuo o una cosa considerati come l'essenza, con la *santità*. Quelle sentenze oracolari si risolvono allora nelle vecchie banalità che ci annoiano per tutto il « libro », per cui due cose delle quali Sancio non sa nulla, in questo caso il diritto e il commercio come sono stati sinora, sono « la santità », e sinora « il mondo è stato dominato da concetti ». Il rapporto con la santità, chiamato altrove « rispetto », occasionalmente può anche essere battezzato « amore » (vedi la « Logica »).

Un solo esempio per vedere come san Sancio trasforma la legislazione in una relazione amorosa e il commercio in una faccenda amorosa: « In un *registrationsbill* per l'Irlanda il governo propose di accordare il diritto di voto a coloro che avessero versato cinque sterline di tassa per i poveri. Dunque chi fa l'elemosina acquista dei diritti politici o diventa altrove cavaliere del Cigno », p. 344. Innanzi tutto è da notare che questo *registrationsbill* che concede i

« diritti politici » era un'ordinanza municipale o corporativa ossia, per farci capire da Sancio, un « regolamento comunale » che non accordava « diritti politici » ma diritti comunali, il diritto di voto per gli uffici locali. In secondo luogo Sancio, che traduce Mac Culloch, dovrebbe ben sapere che cosa vuol dire *to be assessed to the poor-rates at five pounds*. Non vuol dire « versare cinque sterline di tassa per i poveri », ma essere iscritti nelle liste della tassa per i poveri come locatari di una casa il cui fitto annuale ammonta a cinque sterline. Il bonhomme berlinese non sa che in Inghilterra e in Irlanda la tassa per i poveri è una tassa *locale, diversa* a seconda della città e dell'anno tanto che sarebbe puramente impossibile voler legare un qualsiasi diritto a un dato ammontare della tassa. Infine san Sancio crede che la tassa per i poveri inglese e irlandese sia un'« *elemosina* », mentre fornisce soltanto alla borghesia dominante i mezzi finanziari per una guerra offensiva diretta e aperta contro il proletariato. Essa copre le spese per i penitenziari che sono notoriamente un mezzo d'intimidazione malthusiano contro il pauperismo. Si vede bene come san Sancio « dal seno dell'amore finisce in un mare desolato di regolamenti ».

Noteremo di passaggio che la filosofia tedesca, avendo preso le mosse dalla sola coscienza, doveva finire in una filosofia morale in cui i diversi eroi si azzuffano per la morale vera. Feuerbach ama l'uomo per amore dell'uomo, san Bruno lo ama perché « se lo merita » (*Wigand*, p. 137), e san Sancio ama « tutti » perché gli piace, con la coscienza dell'egoismo (« il libro », p. 387).

Abbiamo già visto, nella prima trattazione, come i piccoli proprietari fondiari si siano esclusi rispettosamente dalla grande proprietà. Questo escludersi per rispetto dalla proprietà estranea è presentato in generale come carattere della proprietà borghese. In base a questo carattere Stirner riesce a spiegare come mai « nell'ambito del sistema borghese, benché nel suo concetto ciascuno dovrebbe essere proprietario, la maggioranza non possiede pressoché nulla », p. 348. Ciò « deriva dal fatto che i più godono di essere possessori, fosse pure soltanto di due stracci », p. 349. Che « i più » posseggano soltanto « due stracci », Szeliga se lo spiega in modo del tutto naturale col fatto che la loro gioia è data dagli stracci.

P. 343: « Sarei dunque semplice possessore? No, sinora c'erano soltanto possessori, assicurati nel possesso di una parcella, perché si lasciavano anche altri in possesso di una parcella; ma ora

tutto appartiene a me. Io sono proprietario di tutto ciò che mi abbisogna e di cui posso impadronirmi ». Come dianzi ha fatto sí che i piccoli proprietari fondiari si escludessero rispettosamente dalla grande proprietà, e ora che i piccoli proprietari fondiari si escludano l'uno dall'altro, Sancio poteva andare oltre nei particolari, far sí che il rispetto escludesse la proprietà commerciale dalla proprietà fondiaria, la proprietà industriale dalla proprietà commerciale propriamente detta, ecc., e arrivare a un'economia tutta nuova sulla base della santità. Quindi non ha che da cacciarsi dalla testa il rispetto per abolire in un sol colpo la divisione del lavoro e la forma della proprietà che ne risulta. Sancio fornisce un documento di questa nuova economia a p. 128 « del libro », quando compra un ago non dallo *shopkeeper*, ma dal rispetto, e non con denaro dallo *shopkeeper*, ma con rispetto dall'ago. Del resto l'autoesclusione *dogmatica* di ciascuno dalla proprietà estranea, attaccata da Sancio, è una pura illusione giuridica. Nel modo di produzione e di scambio attuale tutti la mandano al diavolo e cercano proprio di escludere tutti gli altri dalla proprietà che hanno a un dato momento. In che cosa consista la « proprietà di tutto » stirneriana si vede dalla subordinata che la spiega: « di tutto ciò che mi abbisogna e di cui *posso impadronirmi* ». Egli stesso lo chiarisce meglio, p. 353: « Se io dico: il mondo mi appartiene, anche *questa in verità è soltanto vuota chiacchiera* che non ha senso se non in quanto io non rispetto alcuna proprietà estranea ». Dunque in quanto il *non-rispetto* della proprietà estranea è *sua proprietà*.

Quel che affligge Sancio nella sua amata proprietà privata è appunto l'esclusività, senza la quale essa sarebbe un'assurdità, il fatto che oltre a lui vi sono altri proprietari privati. Infatti la proprietà privata estranea è qualche cosa di santo. Vedremo poi, nella sua « Associazione », come egli ponga rimedio a questo inconveniente. Troveremo infatti che la sua proprietà egoistica, la proprietà nel senso straordinario, altro non è se non la proprietà ordinaria o borghese trasfigurata dalla sua fantasia beatificante.

Terminiamo col proverbio di Salomone: « Se gli uomini arrivano a perdere il rispetto della proprietà, allora ciascuno avrà una proprietà... allora [le *associazioni* anche in questo campo moltiplicheranno i mezzi del singolo e assicureranno la sua proprietà contestata », p. 342] ¹.

¹ Mancano quattro pagine nel manoscritto.

[*Trattazione 3*: Sulla concorrenza nel senso ordinario e straordinario]. Lo scrivente si recò un mattino, vestito convenientemente, dal signor ministro Eichhorn: « Siccome con l'industriale la cosa non riesce » (il ministro delle finanze infatti non gli aveva dato né il terreno né il denaro per costruire una fabbrica in proprio, e il ministro della giustizia non gli aveva permesso di togliere la fabbrica all'industriale; vedi sopra: « proprietà borghese »), « voglio entrare in concorrenza con quel professore di diritto; il tipo è un babbeo ed io, che ne so cento volte piú di lui, gli spopolero l'uditorio ». « Hai studiato e sei stato promosso, amico mio? » « No, ma che importa? Ne so piú di quanto sia necessario per l'insegnamento. » « Mi dispiace, ma in questo caso la concorrenza non è libera. Contro di te personalmente non c'è niente da obiettare, ma ti manca la cosa, il diploma di dottore. E io, lo Stato, lo esigo. » « È questa dunque la libertà della concorrenza », sospirò lo scrivente, « solo lo Stato, *il mio padrone*, mi autorizza alla concorrenza ». Dopo di ché, abbattuto, tornò a casa, p. 347.

In un paese progredito non gli sarebbe toccato di dover chiedere allo Stato il permesso per far concorrenza a un professore di diritto. Ma se si rivolge allo Stato considerato come un *datore di lavoro* e chiede una retribuzione, ossia un *salario*, e si mette dunque da sé nel rapporto di concorrenza, non ci si può certo aspettare, dopo le trattazioni che abbiamo visto sulla proprietà privata e i *privati*, la proprietà comunale, il proletariato, le *lettres patentes*, lo Stato e lo *status*, che la sua domanda possa « avere buon esito ». Dopo le sue passate prestazioni lo Stato tutt'al piú può dargli un posto di *Küster*¹ (*custos*) « della santità » in un fondo demaniale dell'alta Pomerania.

Per rasserenarci possiamo « inserire » qui « episodicamente » la grande scoperta di Sancio che tra « *poveri* » e « *ricchi* » non esiste « altra differenza » « all'infuori di quella tra *capaci*² e *incapaci* », p. 354.

Torniamo ora a tuffarci nel « desolato mare » dei « regolamenti » stirneriani sulla concorrenza: « Alla concorrenza è legata l'intenzione *non tanto* » (che bel « non tanto ») « di fare la cosa meglio che sia possibile, quanto di farla in modo il piú possibile *remunerativo*, vantaggioso. Perciò si studia mirando a un impiego (lo studio per campare), si studiano le riverenze e le adulazioni, la

¹ Sagrestano.

² *Vermögend*, « capace » e « facoltoso ».

routine e la pratica degli affari, si lavora per l'apparenza. Perciò, mentre in apparenza si tratta di un *buon lavoro*, in realtà si mira soltanto a un buon affare e a guadagnar denaro. Non si vorrebbe essere censori, ma si aspira all'avanzamento... si teme il trasferimento o peggio la destituzione », pp. 354, 355.

Il nostro bonhomme dovrebbe cercarsi un manuale di economia, dove gli stessi teorici sostengono che nella concorrenza si tratta di fare « un buon lavoro » o di « fare la cosa meglio che sia possibile », e non « di farla in modo il più possibile remunerativo ». In qualsiasi manuale di questo genere egli può trovare che nell'ambito della proprietà privata la concorrenza perfezionata, come in Inghilterra per esempio, fa indubbiamente la « cosa » « meglio che sia possibile ». Il piccolo imbroglio commerciale e industriale alligna soltanto dove la concorrenza si svolge in condizioni ristrette, fra i cinesi, i tedeschi e gli ebrei, e in genere fra i venditori ambulanti e i piccoli dettaglianti. Ma il nostro santo non fa neppure menzione dei venditori ambulanti; egli conosce soltanto la concorrenza dei soprannumerari e dei referendari e dimostra di essere un perfetto regio impiegato subalterno prussiano. Come esempio di concorrenza avrebbe potuto benissimo citare l'emulazione dei cortigiani di tutti i tempi in cerca dei favori del principe, ma ciò è troppo al difuori del suo orizzonte piccolo-borghese.

Dopo queste grandiose avventure con i soprannumerari, i tesoriere e i contabili delle casse salariali, san Sancio affronta la grande avventura col famoso cavallo Clavilegno, del quale il profeta Cervantes già parlò nel capitolo quarantesimoprimo del Nuovo Testamento. Sancio monta infatti sull'alto cavallo economico e determina, per mezzo « della santità », il minimo salariale. In verità egli dimostra qui, ancora una volta, la sua innata pusillanimità e rifiuta dapprima di salire sul destriero volante che lo porta nella regione « dove si generano la grandine, la neve, il tuono, il lampo e la folgore », in alto sopra le nubi. Ma « il duca », ossia « lo Stato », lo rincuora, e dopo che Szeliga-don Chisciotte, più audace e più pratico, è balzato in sella, il nostro bravo Sancio si arrampica dietro di lui sulla groppa. E come la mano di Szeliga ebbe girato il cavicchio sulla testa del cavallo, questo si levò alto nell'aria e tutte le dame, specialmente Maritornes, gridavano loro: « Che l'egoismo coerente con se stesso ti accompagni, prode cavaliere e scudiero ancora più prode, e che possiate riuscire a liberarci dallo spettro di Malambruno, "della santità" ». Tienti bene in equilibrio, prode Sancio,

per non cadere e subire la sorte di Fetonte, che volle guidare il carro del sole! ».

« Se ammettiamo » (eccolo già esitante e ipotetico) « che, come l'*ordine* fa parte dell'*essenza* dello Stato, così anche la *subordinazione* è fondata nella sua *natura* » (piacevole modulazione fra « *essenza* » e « *natura* »: sono le « capre » che Sancio osserva durante il volo), « *allora* vediamo che quelli lasciati indietro vengono *spropositatamente soverchiati* e *sfruttati* dai subordinati » (dovrebbe dire tutto l'opposto) « o privilegiati », p. 357.

« Se ammettiamo... allora vediamo. » Vuol dire: allora ammettiamo. Se ammettiamo che nello Stato esistono quelli che « vanno innanzi nell'ordine » e i « subordinati », allora « ammettiamo » ugualmente che i primi sono « privilegiati » rispetto ai secondi. Ma la bellezza stilistica di questa frase, così come il repentino riconoscimento dell'« *essenza* » e della « *natura* » di una cosa, sono da imputare, secondo noi, alla pusillanimità e al turbamento del nostro Sancio, che deve tenersi paurosamente in equilibrio durante il volo, e ai razzi accesi sotto il suo naso. Non ci meravigliamo neppure che san Sancio si spieghi le conseguenze della concorrenza non con la concorrenza, ma con la burocrazia, e che faccia determinare un'altra volta il salario dallo Stato.

Egli non considera che le continue fluttuazioni del salario fanno a pugni con la sua bella teoria e che un esame attento della situazione industriale gli mostrerebbe dei casi in cui un industriale sarebbe « sfruttato » e « soverchiato » dai suoi operai, secondo le leggi generali della concorrenza, se queste espressioni giuridiche e morali non avessero perduto ogni significato nell'ambito della concorrenza.

Fino a che punto sia ingenuo e piccolo-borghese il riflesso della situazione mondiale nel cervello unico di Sancio, fino a che punto egli sia tenuto, nella sua qualità di maestro di scuola, a ricavarsi da tutta questa situazione delle applicazioni morali e a controbatterle con postulati morali, ce lo dimostrano ancora una volta chiaramente le proporzioni minuscole alle quali per lui si riduce la concorrenza. Dobbiamo riferire *in extenso* questo passo prezioso « affinché niente vada perduto ».

« Per tornare alla concorrenza, essa esiste appunto perché non tutti hanno cura del *fatto loro* e non *s'intendono* tra loro a suo riguardo. Il pane per esempio, è necessario a tutti gli abitanti di una città, e quindi essi potrebbero facilmente accordarsi per istituire un

forno pubblico. Invece lasciano ai fornai in concorrenza la fornitura del fabbisogno. Allo stesso modo lasciano la carne ai macellai, il vino ai vinai ecc... Se *io* non mi preoccupo del fatto *mio*, dovrò *accontentarmi* di ciò che ad altri *piacerà* di concedermi. Aver pane è un fatto mio, un mio desiderio e una mia esigenza, eppure ci si rimette ai fornai e tutt'al più si spera di ottenere dalle loro contese, dalla loro emulazione, dalla loro rivalità, un vantaggio sul quale non si poteva contare con i fornai corporativi i quali possedevano, *essi soli e interamente*, il privilegio di tenere un forno », p. 365.

È caratteristico per il nostro piccolo borghese che, di fronte alla concorrenza, egli raccomanda agli altri piccoli borghesi un'istituzione come il forno pubblico, che esistette spesso nel sistema corporativo e che fu soppiantata dal modo di produzione più economico della concorrenza, un'istituzione locale che poteva mantenersi soltanto in condizioni ristrette e che doveva necessariamente scomparire con l'avvento della concorrenza, la quale pose fine alla ristrettezza locale. Dalla concorrenza egli non ha neppure imparato che « il bisogno » di pane, per esempio, ogni giorno è diverso, che non dipende affatto da lui se domani il pane sarà ancora il « fatto suo » o se il suo bisogno sarà ancora un « fatto » per gli altri, e che nell'ambito della concorrenza il prezzo del pane è determinato dai costi di produzione e non dal piacere del fornaio. Egli ignora tutte le condizioni create per la prima volta dalla concorrenza, la soppressione della ristrettezza locale, lo sviluppo delle comunicazioni, la divisione più avanzata del lavoro, il commercio mondiale, il proletariato, le macchine, ecc., per rivolgere uno sguardo malinconico al piccolo borghesime medievale. Della concorrenza sa soltanto che è « contesa, emulazione, rivalità »; della sua connessione con la divisione del lavoro, del rapporto fra la domanda e l'offerta, ecc., egli non si preoccupa. Che i borghesi, dovunque il loro interesse lo esige (e in questa materia sono migliori giudici di san Sancio), in verità si sono sempre « intesi », per quel tanto che potevano farlo nell'ambito della concorrenza e della proprietà privata, lo dimostrano le società per azioni che cominciarono col sorgere del commercio marittimo e della manifattura e s'impadronirono di tutti i rami dell'industria e del commercio ad esse accessibili. È vero che « intese » di questo genere, che tra l'altro portarono alla conquista di un impero nelle Indie orientali, sono poca cosa di fronte alla benintenzionata fantasia di un forno pubblico, che meriterebbe di essere discussa sulla *Vossische Zeitung*. —

Per quanto riguarda i proletari, almeno nella loro forma moderna, essi sono stati creati dalla concorrenza e hanno già fondato a più riprese istituzioni collettive, che però sono sempre scomparse perché non potevano far concorrenza ai fornai, ai macellai privati « contendenti », ecc., e perché per i proletari, a causa del contrasto fra i loro interessi, creato spesso dalla stessa divisione del lavoro, non è possibile altra « intesa » se non quella politica diretta contro l'intero stato di cose attuale. Là dove lo sviluppo della concorrenza rende i proletari capaci di « intendersi », essi « si intendono » su tutt'altre cose che i forni pubblici. La mancanza di « intesa » che Sancio osserva qui tra individui concorrenti corrisponde in modo perfettamente conforme e difforme al seguito della sua trattazione sulla concorrenza, che si gusta nel Commentario (*Wigand*, p. 173). « Si introdusse la concorrenza perché in essa si vedeva una salvezza per tutti, ci si *accordò* su di essa, si fece la prova *collettivamente*... ci fu in proposito un'*armonia*, quasi come tutti i cacciatori in una caccia per... i loro fini possono trovare vantaggioso disperdersi nel bosco e cacciare "isolatamente"... È vero che ora si vede... che nella concorrenza non tutti trovano... il loro profitto. » « Ora si vede » che Sancio conosce la caccia non più di quanto conosca la concorrenza. Egli non parla di una battuta, né di una caccia alla corsa, ma della caccia nel senso straordinario. Non gli resta che scrivere una nuova storia dell'industria e del commercio in base ai suesposti principi e impiantare un'« associazione » per quella tal caccia straordinaria.

Con il medesimo andamento tranquillo, casalingo, adatto a un giornale parrocchiale, egli si esprime intorno alla posizione della concorrenza nei confronti dei rapporti morali.

« Quei beni corporali che l'uomo come tale » (!) « non sa conservare, noi possiamo toglierli: questo è il senso della concorrenza, della libertà industriale. Quei beni spirituali che non sa conservare, toccano ugualmente a noi. Ma intangibili sono i beni *consacrati*. Consacrati e garantiti da chi?... Dall'uomo o dal concetto, dal concetto della cosa. » Come esempi di questi beni consacrati egli cita « la vita », « la libertà della persona », « la religione », « l'onore », « il senso della decenza e del pudore », ecc., p. 325.

Tutti questi « beni consacrati » Stirner « può » toglierli, nei paesi sviluppati, non « all'uomo come tale » ma all'uomo reale, naturalmente per mezzo della concorrenza e nell'ambito delle condizioni della concorrenza. Il grande rivolgimento della società, ope-

rato dalla concorrenza che risolse in puri rapporti di denaro i rapporti dei borghesi tra loro e con i proletari, che trasformò in articoli commerciali tutti i citati « beni consacrati » e distrusse per i proletari tutti i rapporti naturali e tradizionali, per esempio i rapporti familiari e politici: questa grandiosa rivoluzione non è certo partita dalla Germania; la Germania non vi rappresentò che una parte passiva, si lasciò togliere i suoi beni consacrati e non ricevette neppure in cambio il prezzo corrente. Il nostro piccolo borghese tedesco perciò conosce soltanto quel che i grossi borghesi ipocritamente proclamano intorno ai limiti morali della concorrenza dei borghesi, i quali calpestano quotidianamente i « beni consacrati » dei proletari, il loro « onore », il loro « senso del pudore », la loro « libertà della persona », e sottraggono loro anche l'istruzione religiosa. Questi pretesi « limiti morali » sarebbero per lui il vero « senso » della concorrenza, e la loro realtà non esiste per il loro senso.

Sancio riassume nella frase seguente i risultati delle sue ricerche sulla concorrenza: « È libera una concorrenza che lo Stato, questo sovrano secondo il principio borghese, inceppa con mille ostacoli? », p. 347. Il « principio borghese » di fare dappertutto « dello Stato » il « sovrano » e di considerare gli ostacoli della concorrenza, che derivano dal modo di produzione e di scambio, come ostacoli con i quali « lo Stato » « inceppa » la concorrenza, è nuovamente espresso qui con l'opportuno senso di « rivolta ».

« In tempi recentissimi » san Sancio ha udito vagamente novità di ogni sorta provenienti « dalla Francia » (cfr. *Wigand*, p. 190), e concernenti tra l'altro l'obiettivazione delle persone nella concorrenza e la differenza tra concorrenza ed emulazione. Ma il « povero berlinese » ha « gustato le belle cose per *stupidità* » (*Wigand*, *ivi*, dove parla in lui la sua cattiva coscienza). « Così egli dice, per esempio », p. 346 « del libro »: « È poi veramente libera la libera concorrenza? Anzi, è realmente una concorrenza, cioè tra le *persone*, come vuol far credere, poiché fonda il suo diritto su questo titolo? ». Madama concorrenza vuol far credere di essere qualche cosa perché essa (ossia alcuni giuristi, politici e piccoli borghesi fanatici, gli ultimi ritardatari al suo seguito) fonda il suo diritto su questo titolo. Con questa allegoria san Sancio comincia ad aggiustare per il meridiano di Berlino le « belle cose » provenienti « dalla Francia ». Lasciamo stare l'idea assurda, già sistemata più sopra, che « lo Stato non ha niente da obiettare contro di me personalmente » e mi per-

mette di entrare nella concorrenza, ma non mi dà « la cosa » (p. 347), e passiamo senz'altro alla sua dimostrazione che la concorrenza non è concorrenza delle persone.

« Ma concorrono veramente le *persone*? No, concorrono ancora una volta *soltanto* le *cose*! In primo luogo il denaro, ecc.; nell'emulazione ci sarà sempre uno che resterà dietro all'altro. Ma fa differenza, che i mezzi mancanti possano essere acquistati con la *forza personale* o essere ottenuti soltanto per *grazia*, soltanto come dono, dovendo il povero, per esempio, lasciare al ricco la sua ricchezza, ossia donargliela », p. 348.

La teoria della donazione « gliela regaliamo » (*Wigand*, p. 190). Egli dovrebbe informarsi su un qualsiasi manuale di diritto, al capitolo « Contratto », se un « dono » che uno « deve donare » è ancora un dono. A questo modo Stirner ci dona la nostra critica sul suo libro, perché egli « deve lasciarcela, ossia donarcela ».

Per Sancio non esiste il fatto reale che tra due concorrenti, le cui « cose » sono uguali, uno rovina l'altro. Per lui non esiste neppure il fatto che gli operai sono tra loro in concorrenza, sebbene non abbiano « cose » (nel senso stirneriano). Sopprimendo la concorrenza tra gli operai, egli soddisfa uno dei più pii desideri dei nostri « veri socialisti », che non lo priveranno della loro più calda gratitudine. « Soltanto le cose », non « le persone » entrano in concorrenza. Soltanto le armi combattono, non la gente che le maneggia e che ha imparato a maneggiarle. Questa c'è soltanto per farsi ammazzare. In questa forma la lotta della concorrenza si riflette nelle teste dei maestrucoli piccolo-borghesi, i quali di fronte ai baroni della Borsa e ai *cotton-lords*¹ moderni si consolano con la coscienza che manca loro soltanto « la cosa » per far valere contro di essi la propria « forza personale ». Questa concezione ristretta diventa ancora più buffa se si esaminano meglio le « cose », invece di fermarsi agli aspetti più generali e più popolari, come « il denaro » (che però non è così popolare come sembra). Fra queste « cose » c'è, tra l'altro, che il concorrente vive in un paese e in una città dove ha gli stessi vantaggi che hanno i suoi concorrenti che esistevano prima di lui e che egli ha trovato; che il rapporto tra città e campagna è arrivato a uno stadio di sviluppo più avanzato; che egli sostiene la concorrenza in una situazione geografica, geologica e idrografica favorevole; che come produttore di seta ha la fabbrica a Lione, come

¹ Magnati del cotone.

produttore di cotone a Manchester, come armatore, in passato, svolgeva la sua attività in Olanda; che la divisione del lavoro è molto progredita tanto nel suo ramo di produzione quanto in altri che non dipendono affatto da lui; che le comunicazioni assicurano anche a lui, come ai suoi concorrenti, gli stessi trasporti a buon mercato; che trova operai capaci e sorveglianti qualificati. Tutte queste « cose » che sono necessarie per la concorrenza, e in genere la capacità di sostenere la concorrenza sul *mercato mondiale* (che lui non conosce e non può conoscere a causa della sua teoria dello Stato e del forno pubblico, ma che disgraziatamente determina la concorrenza e la capacità di sostenere la concorrenza), egli non può acquistarle con la « forza personale » né farsele « donare » dalla « grazia » « dello Stato » (cfr. p. 348). Lo Stato prussiano, che cercò di « donare » tutto ciò alla Banca di Stato, può informarlo meglio di altri. Qui Sancio dimostra di essere un regio filosofo prussiano della Banca di Stato, commentando diffusamente l'illusione nutrita dallo Stato prussiano sulla sua onnipotenza e l'illusione della Banca di Stato sulla sua capacità di sostenere la concorrenza. È vero del resto che la concorrenza cominciò come « concorrenza delle persone » con « mezzi personali ». L'affrancamento dei servi della gleba, prima condizione della concorrenza, la prima accumulazione di « cose », furono atti puramente « personali ». Se dunque Sancio vuol sostituire la concorrenza delle cose con la concorrenza delle persone, ciò significa che egli vuole ritornare agli inizi della concorrenza, con l'illusione che per mezzo della sua buona volontà e della sua coscienza egoistico-straordinaria potrà dare allo sviluppo della concorrenza una direzione diversa.

Questo grand'uomo, per il quale nulla è santo e che non vuol sapere nulla della « natura della cosa » e del « concetto del rapporto », alla fine deve tuttavia dichiarare che la « natura » della distinzione fra personale e materiale e il « concetto del rapporto » fra queste due qualità sono santi, e rinunciare così a farsi passare per loro « creatore ». Tuttavia si può sopprimere questa distinzione per lui santa, così come egli la fa nel passo citato, senza commettere la « profanazione piú enorme ». Intanto la sopprime lui stesso, quando fa acquistare mezzi materiali con la forza personale trasformando così la forza personale in un potere materiale. E quindi può porre tranquillamente agli altri il postulato morale di mettersi in un rapporto personale nei suoi confronti. Allo stesso modo i messicani avrebbero potuto chiedere agli spagnoli di non spa-

rare loro addosso coi fucili, ma di gettarsi contro di loro coi pugni o di « prenderli per i capelli », come direbbe san Sancio, per entrare in rapporto « personale » con loro. Se uno, grazie a una buona alimentazione, a un'educazione accurata e all'esercizio fisico ha acquistato una forza fisica e un'agilità superiori, mentre un altro a causa di un vitto scarso e malsano che gli ha indebolito la digestione, per essere stato trascurato nell'infanzia e per le troppe fatiche non ha mai potuto acquistare « cose » per farsi dei muscoli, e tanto meno per diventarne signore, la « forza personale » dell'uno nei confronti dell'altro è puramente materiale. Egli non ha affatto acquistato « i mezzi mancanti con la forza personale », ma al contrario deve la sua « forza personale » ai mezzi materiali esistenti. Del resto la trasformazione dei mezzi personali in mezzi materiali e dei mezzi materiali in mezzi personali è soltanto un lato della concorrenza, che non può esserne separato. La pretesa che non si faccia la concorrenza con i mezzi materiali, ma con mezzi personali, equivale a porre il postulato morale che la concorrenza e le condizioni dalle quali essa è determinata *debbano* avere effetti diversi dagli effetti che esse hanno inevitabilmente.

Nuovo e, questa volta, definitivo compendio della filosofia della concorrenza.

« La concorrenza soffre dell'inconveniente che i mezzi per concorrere non sono a disposizione di tutti, in quanto non provengono dalla *personalità* ma dal *caso*. I piú sono privi di mezzi e perciò » (che bel perciò!) « di sostanze », p. 349.

Gli abbiamo già fatto notare che nella concorrenza la personalità è essa stessa un caso, e il caso è una personalità. I « mezzi » necessari alla concorrenza che non dipendono dalla personalità sono le condizioni di produzione e di scambio delle persone stesse, le quali nell'ambito della concorrenza appaiono, di fronte alle persone, come un potere indipendente, come mezzi dati casualmente alle persone. La liberazione degli uomini da questi poteri verrebbe attuata, secondo Sancio, se ci si cacciano dalla testa le *rappresentazioni* di questi poteri, o meglio ancora le contraffazioni filosofiche e religiose di queste rappresentazioni, servendosi o della sinonimica etimologica (« facoltà » come patrimonio e « facoltà » come capacità), o di postulati morali (per esempio che ciascuno sia un Io onnipotente), o di boccacce scimmiesche e di vanterie comode e burlesche contro « la santità ».

In precedenza lo abbiamo già sentito lamentarsi che nella so-

cietà borghese attuale, soprattutto a causa dello Stato, il suo « Io » non può affermarsi, *id est* non può rendere operanti le sue « facoltà ». Ora apprendiamo anche che la « peculiarità » non gli dà i mezzi della concorrenza, che il « suo potere » non è un potere e che egli resta « privo di sostanze », per quanto ogni oggetto, « poiché è il suo oggetto, è anche sua *proprietà* ». La sconfessione dell'egoismo coerente con se stesso è completa. Ma tutti questi « inconvenienti » della concorrenza scompariranno allorché « il libro » sarà entrato nella coscienza universale. Fino a quel momento Sancio persevererà nel suo commercio delle idee, senza riuscire però a fare un « buon lavoro » o a « far la cosa nel miglior modo possibile ».

II. La rivolta

Con la critica della società termina la critica del mondo antico e santo. Attraverso la *rivolta* balziamo nel nuovo mondo egoistico.

Che cosa sia la rivolta, lo abbiamo già visto nella logica: il rifiuto del rispetto alla santità. Però qui essa assume in più un particolare carattere pratico.

- Rivoluzione = rivolta santa.
- Rivolta = rivoluzione egoistica o profana.
- Rivoluzione = rovesciamento dello stato di cose.
- Rivolta = rovesciamento di me.
- Rivoluzione = atto politico o sociale.
- Rivolta = mio atto egoistico.
- Rivoluzione = abbattimento di ciò che esiste.
- Rivolta = esistenza dell'abbattimento.

ecc. ecc., p. 422 e di seguito. Naturalmente era necessario dichiarare santo anche il modo sinora seguito dagli uomini per rovesciare il mondo nel quale si erano trovati e affermare un « proprio » modo di abbattere il mondo esistente.

La rivoluzione « consiste in un rovesciamento dello stato di cose esistente, o *status*, dello Stato o della società, ed è quindi un atto *politico* o *sociale* ». La rivolta « ha certo come conseguenza inevitabile un rivolgimento dello stato di cose, ma non deriva da esso, bensì dal *malcontento degli uomini verso se stessi* ». « Essa è un sollevamento degli individui, un innalzamento che non ha riguardo alle istituzioni che ne scaturiscono. La rivoluzione mirava a nuove *istituzioni*: la rivolta ci conduce a non *lasciarci* più dare le

istituzioni, ma e darcele noi stessi. Essa non è una lotta contro ciò che esiste, poiché, se riesce, ciò che esiste crolla da sé; è lo sforzo per trarre me stesso da ciò che esiste. Se io me ne stacco, ciò che esiste si decompone. Ma siccome il mio scopo non è l'abbattimento di qualche cosa che esiste, bensì il mio sollevamento, il mio intento e il mio atto non sono politici e sociali, bensì, in quanto diretti unicamente verso me stesso e verso la mia peculiarità, essi sono *egoistici* », pp. 421, 422.

Les beaux esprits se rencontrent. Quel che annunciava la voce del predicatore nel deserto si è avverato. L'empio Giovanni Battista « Stirner » ha trovato il suo santo messia nel « *Dr. Kublmann di Holstein* ». Udite:

« Voi non dovete abbattere e distruggere ciò che attraversa la vostra strada, ma scansarlo e lasciarlo stare. E quando lo avrete scansato e lasciato stare, esso cesserà da sé, perché non trova più nutrimento ». (*Il regno dello spirito* ecc.¹, Ginevra 1845, p. 116).

La rivoluzione e la rivolta stirneriana si distinguono non in quanto, come crede Stirner, l'una è un atto politico e sociale e l'altra è un atto egoistico, ma in quanto l'una è un atto e l'altra no. L'assurdità di tutta la sua contrapposizione appare immediatamente in questo, che egli parla « della rivoluzione », persona morale, che deve combattere con « lo stato di cose esistente », altra persona morale. Se san Sancio avesse preso in esame le varie rivoluzioni *reali* e i tentativi rivoluzionari *reali*, forse vi avrebbe trovato proprio le stesse forme che egli presagiva vagamente nel creare la sua « rivolta » ideologica, per esempio presso i corsi, gli irlandesi, i servi della gleba russi e in genere presso i popoli non civili. Se poi si fosse preoccupato degli individui reali, « esistenti » in ogni rivoluzione, e delle loro condizioni, invece di appagarsi del puro Io e di « ciò che esiste », ossia della sostanza (frase che per essere rovesciata non ha bisogno di una rivoluzione, ma solo di un cavaliere errante come san Bruno), allora forse sarebbe arrivato a capire che ogni rivoluzione e i suoi risultati sono stati determinati da queste condizioni, dai bisogni, e che « l'atto politico o sociale » non si contrapponeva affatto all'« atto egoistico ».

La perspicacia con cui san Sancio giudica « la rivoluzione » appare nella sentenza: « La rivolta ha certo come conseguenza un rivolgimento dello stato di cose, ma non deriva da esso ». Ciò implica, sotto forma di antitesi, che la rivoluzione deriva « da un ri-

¹ V. sotto, p. 533.

volgimento dello stato di cose »; ossia che la rivoluzione deriva dalla rivoluzione. Invece la rivolta « deriva dal malcontento degli uomini verso se stessi ». Questo « malcontento verso di sé » si accorda perfettamente alle frasi già viste sulla peculiarità e sull'« egoista coerente con se stesso », il quale deve andare sempre per « la sua propria strada », trova sempre in sé la sua gioia e in ogni momento è ciò che può essere. Il malcontento di se stesso è o il malcontento di se stesso nell'ambito di un certo stato di cose, dal quale è condizionata l'intera personalità, per esempio il malcontento di sé come operaio, oppure il malcontento morale. Nel primo caso, dunque, si tratta in pari tempo e principalmente di malcontento per la situazione esistente; nel secondo caso si tratta di un'espressione ideologica di questa situazione, che non la oltrepassa affatto e anzi ci rientra in tutto e per tutto. Il primo caso conduce, come crede san Sancio, alla rivoluzione; per la rivolta resta dunque soltanto il secondo caso, il malcontento *morale* di se stessi. « Ciò che esiste », come sappiamo, è « la santità »; il « malcontento di se stessi » si riduce dunque al malcontento morale di se stesso in quanto santo, ossia in quanto credente nella santità, in ciò che esiste. Solo a un maestro di scuola malcontento poteva venire in mente di fondare il suo ragionamento intorno alla rivoluzione e alla rivolta sulla contentezza e sul malcontento, sentimenti che appartengono completamente alla sfera piccolo-borghese dalla quale san Sancio, come vediamo continuamente, attinge le sue ispirazioni.

Che cosa significhi « trarsi fuori da ciò che esiste » lo sappiamo già. È la vecchia illusione che lo Stato cadrebbe da sé non appena tutti i membri ne uscissero, e che il denaro perderebbe il suo valore se tutti i lavoratori rifiutassero di accettarlo. La stessa forma ipotetica di questa formula esprime l'illusorietà e l'impotenza del pio desiderio. È la vecchia illusione che basti la buona volontà della gente per cambiare le condizioni esistenti, e che le condizioni esistenti siano delle idee. La trasformazione della coscienza, separata da quelle condizioni, come i filosofi la praticano per professione, cioè come un *affare*, è essa stessa un prodotto delle condizioni esistenti e ne fa parte. Questo ideale sollevarsi al di sopra del mondo è l'espressione ideologica dell'impotenza dei filosofi di fronte al mondo. Le loro fanfaronate ideologiche sono quotidianamente smentite dalla pratica.

In ogni caso Sancio, quando scriveva queste righe, non si è « rivoltato » contro il suo stato di confusione. Egli ha da una parte

il « rivolgimento dello stato di cose esistente » e dall'altra gli « uomini », e le due parti sono del tutto separate. Sancio è ben lungi dal pensare che lo « stato di cose » fu sempre lo stato di questi uomini e che non poteva essere trasformato senza che gli uomini si trasformassero e, quando ciò doveva accadere, diventassero « malcontenti di sé » nel vecchio stato di cose. Egli crede di dare il colpo di grazia alla rivoluzione quando dice che essa mira a nuove istituzioni, mentre la rivolta ci conduce a non lasciarci più dare le istituzioni, bensì a darcele noi stessi. Ma il solo fatto che « noi » « ci » diamo le istituzioni, il solo fatto che siamo « noi » i rivoltosi, implica che il singolo, nonostante tutta la « volontà contraria » di Sancio, deve « lasciarsi dare le istituzioni » da « noi », e così rivoluzione e rivolta si distinguono solo in quanto nella prima lo si sa e nella seconda ci si fanno delle illusioni. E poi Sancio lascia nel dubbio se la rivolta « riesce » o non riesce. Dato che ciascuno dei rivoltosi non fa che seguire la sua propria strada, non si vede come la rivolta *non* « riuscirà », e meno che mai come essa riuscirà; a meno che non intervengano circostanze profane che indichino ai rivoltosi la necessità di un'azione *comune*, di un'azione che, derivi o non derivi da motivi egoistici, sarebbe « politica e sociale ». Sancio fa un'altra « miserabile distinzione », fondata anch'essa sulla confusione, fra « abbattere » lo stato di cose esistente e « sollevarsi » al di sopra di esso, come se abbattendolo egli non si sollevasse al di sopra di esso e nel sollevarsi non lo abbattesse, non fosse altro per quel tanto che esso esiste in virtù sua. D'altra parte col semplice « abbattere » e col semplice « sollevarsi » non si approda a nulla; il « sollevarsi » si ritrova anche nella rivoluzione, come Sancio può vedere nel *Levons-nous!* che fu una nota parola d'ordine nella Rivoluzione francese.

« La rivoluzione comanda » (!) « di creare delle istituzioni, la rivolta chiede di sollevarsi e di elevarsi. Quale costituzione sia da scegliere è una questione che ha occupato le menti rivoluzionarie, e tutto il periodo politico ribocca di lotte costituzionali e di questioni costituzionali, così come gli ingegni sociali furono anch'essi straordinariamente fertili in fatto di istituzioni sociali (falansteri, ecc.). Il rivoltoso si sforza di sbarazzarsi da ogni costituzione », p. 422.

Che la Rivoluzione francese abbia avuto delle istituzioni come conseguenza, è un fatto; che *Empörung* deriva da *empor*¹, anche questo è un fatto; che nella Rivoluzione e in seguito si è combattuto

¹ « Rivolta »... « in alto ».

per le costituzioni, idem; che sono stati progettati diversi sistemi sociali, stessa cosa; altrettanto vero è che Proudhon ha parlato di anarchia. Mescolando questi cinque fatti san Sancio ha confezionato la frase sopra citata.

Dal fatto che la Rivoluzione francese ha portato a delle « istituzioni » Sancio conclude che *la* rivoluzione lo « comanda ». Dal fatto che la rivoluzione politica fu una rivoluzione politica, nella quale il rivolgimento sociale assunse in pari tempo un'espressione ufficiale sotto forma di lotte costituzionali, san Sancio, fedele al suo sensale storiografico, ricava che in essa si è lottato per la migliore costituzione. A questa scoperta egli attacca, per mezzo di un « così come », una menzione dei sistemi sociali. Nell'epoca della borghesia ci si è occupati di questioni costituzionali, « così come » di recente sono stati costruiti diversi sistemi sociali. Questi sono i nessi della frase sopra citata.

Che le passate rivoluzioni, nell'ambito della divisione del lavoro, dovevano condurre a nuove istituzioni politiche, risulta da quanto si è detto piú sopra contro Feuerbach; da ciò risulta altresí che la rivoluzione comunista, che abolisce la divisione del lavoro, sopprime definitivamente le istituzioni politiche; e ne risulta infine anche che la rivoluzione comunista non dipenderà dalle « istituzioni sociali di fertili ingegni sociali » ma dalle forze produttive.

Ma « il rivoltoso si sforza di sbarazzarsi da ogni costituzione »! Lui, il « nato libero », che è a priori sbarazzato da tutto, alla fine dei giorni si sforza di sbarazzarsi dalla costituzione.

È ancora da notare che alla formazione della « rivolta » stirneriana ha contribuito una quantità di vecchie illusioni del nostro bonhomme. Così, per esempio, la credenza che gli individui che fanno una rivoluzione siano stretti insieme da un legame ideale e che la loro « levata di scudi » si limiti a levare sugli scudi un nuovo concetto, l'idea fissa, lo spettro, il fantasma — la santità. Sancio caccia loro dalla testa questo legame ideale, cosicché nella sua immaginazione essi diventano una banda sfrenata alla quale non resta altro che « rivoltarsi ». Per giunta egli ha sentito dire che la concorrenza è la guerra di tutti contro tutti, e questa frase, mescolata alla sua rivoluzione dissacrata, costituisce il fattore principale della sua « rivolta ».

« Mentre per maggior chiarezza penso a un paragone, contro ogni aspettativa mi viene in mente la fondazione del cristianesimo », p. 423. « Cristo », veniamo a sapere a questo punto, « non

era un rivoluzionario, ma un *rivolto* che *si* sollevò. Perciò gli importava *soltanto* questo: " Siate prudenti come serpenti " » (*Ivi*).

Per corrispondere all'« aspettativa » e al « soltanto » di Sancio è necessario che non esista la seconda metà del citato versetto biblico (Matt. 10, 16): « e semplici come le colombe ». Qui Cristo deve figurare per la seconda volta come personaggio storico, per rappresentare la stessa parte che piú sopra rappresentavano i mongoli e i negri. E poi non si sa se Cristo deve spiegare la rivolta o se la rivolta deve spiegare Cristo. La credulità cristiano-germanica del nostro santo è tutta concentrata nella frase che Cristo « devì le sorgenti vitali di tutto il mondo pagano, con le quali lo Stato esistente senz'altro » (o meglio: senza di *lui*) « doveva inaridire », p. 424. Che fiore di sacra eloquenza! Si veda piú sopra, « Gli antichi ». Per il resto *credo ut intelligam*,¹ o per trovare « un paragone per maggior chiarezza ».

Numerosi esempi ci hanno mostrato come al nostro santo non venga mai altro in mente che la storia *sacra*, e proprio nei passi in cui essa si presenta « contro ogni aspettativa » al lettore. « Contro ogni aspettativa » essa gli viene in mente anche nel Commentario, a p. 154, dove Sancio, per far controbattere la definizione cristiana « Dio è amore » dai « critici ebrei » dell'antica Gerusalemme, fa esclamare da essi: « Voi vedete che il dio predicato dai cristiani è un dio pagano; giacché, se Dio è amore, quello è il dio Amor, il dio dell'amore! ». Ma « contro ogni aspettativa » il Nuovo Testamento è scritto in greco, e la « definizione » cristiana suona: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (I Giov. 4, 16), mentre « il dio Amor, il dio dell'amore » è chiamato Ἔρως. Occorre dunque ancora che Sancio ci spieghi come hanno fatto i « critici ebrei » per trasformare ἀγάπη in ἔρως. In questo passo del Commentario infatti Cristo è paragonato, sempre « per maggior chiarezza », con Sancio; in ogni caso si dovrà concedere che la loro somiglianza è stupefacente, che entrambi sono « esseri in carne ed ossa » e che almeno l'erede gaudioso crede alla loro vicendevole esistenza o unicità. Sancio sarebbe il Cristo moderno: a questa « idea fissa » « mira » tutta la sua stessa costruzione storiografica.

La filosofia della rivolta, che ci è stata esposta or ora sotto forma di cattive antitesi e di fiori retorici appassiti, in ultima istanza non è altro che un'apologia fanfaronica del regime dei *parvenus*

¹ Credo per capire.

(*parvenu*, arrivato in alto, sollevato, rivoltoso). Ciascun rivoltoso nel suo « atto egoistico » ha di fronte a sé uno speciale « esistente », al di sopra del quale tenta di sollevarsi, senza preoccuparsi della situazione generale. Egli cerca di sbarazzarsi dell'esistente solo per quel tanto che esso è un impedimento, e per il resto cerca invece di appropriarselo. Il tessitore che si « solleva » al rango di industriale si è così sbarazzato del suo telaio e lo abbandona; per il resto, il mondo continua per la sua strada e il nostro rivoltoso « riuscito » rivolge agli altri l'ipocrita esortazione morale di diventare anch'essi dei *parvenus* come lui. A questo modo tutte le rodomontate bellicose di Stirner finiscono in conclusioni morali tratte dalle favole di Gellert e in interpretazioni speculative della *misère* borghese.

Abbiamo visto sinora che la rivolta è tutto tranne che un atto. A p. 342 apprendiamo che « il gesto del prendere non è spregevole, bensì manifesta il *puro atto dell'egoista coerente con se stesso* ». Il che piuttosto vorrà dire: degli egoisti d'accordo tra loro, perché altrimenti il prendere torna ad essere il « gesto » incivile dei ladri o quello civile dei borghesi, e nel primo caso non riesce, nel secondo non è una « rivolta ». È da notare che all'egoista coerente con se stesso, che non fa nulla, corrisponde qui il « *puro* » atto, un atto che certo ci si poteva aspettare soltanto da un individuo così inattivo.

Di passaggio apprendiamo da che cosa è stata creata la plebe, e possiamo sapere in anticipo che si tratta ancora una volta di una « massima » e che la credenza in questa massima, nella santità, si manifesta qui, tanto per cambiare, come coscienza del peccato: « Soltanto la convinzione che il prendere sia un *peccato*, un delitto, soltanto questa massima crea una plebe... la vecchia coscienza del peccato, questa *sola* ne ha colpa », p. 342. La credenza che la coscienza abbia colpa di tutto è la sua massima, che fa di lui un rivoltoso e della plebe una peccatrice.

In contrasto con questa coscienza del peccato l'egoista incita se stesso, ovvero la plebe, a prendere:

« Io dico a me stesso: la mia proprietà si estende sin là dove arriva il mio potere, e rivendico come proprietà tutto ciò che mi sento abbastanza forte da raggiungere, ecc. », p. 340.

San Sancio dunque si dice che si vuol dire qualche cosa, si incita ad avere ciò che ha ed esprime il suo rapporto reale come un rapporto di potere: è una parafrasi che costituisce il segreto di tutte

le sue vanterie. (Si veda la « Logica ».) E poi lui, che è in ogni istante ciò che può essere, e che quindi ha ciò che può avere, distingue la sua proprietà reale, realizzata, di cui gode sul conto-capitale, dalla sua proprietà possibile, dal suo « sentimento della forza » non realizzato, che iscrive a suo credito nel registro dei profitti e delle perdite. Contributo alla contabilità dell'a proprietà nel senso straordinario.

Quanto al significato di quel solenne « dire », Sancio lo rivela in un passo già citato: « *Se io mi dico...* in verità è soltanto vuota chiacchiera ».

E continua: « L'egoismo » dice « alla plebe nullatenente », per « sterminarla »: « Stendi la mano e prendi ciò che ti abbisogna! », p. 341. Quanto sia « vuota » questa « chiacchiera » si vede subito dall'esempio che segue. « Il patrimonio di un banchiere è per me una cosa così poco estranea quanto lo erano per Napoleone le terre dei re: noi » (l'« io » si trasforma improvvisamente in « noi ») « non abbiamo alcun *timore* a *conquistarlo*, e cerchiamo anche i mezzi necessari. Noi dunque lo spogliamo dello *spirito* dell'*estraneità* che ci aveva fatto paura », p. 369.

Che Sancio non abbia affatto « spogliato » il patrimonio del banchiere « dello spirito dell'estraneità », lo dimostra subito rivolgendolo alla plebe la benevola proposta di allungare il braccio per « conquistarlo! ». « Che allunghi il braccio e si renda conto di che cosa avrà preso! » Non il patrimonio del banchiere, ma della carta inutile, il « cadavere » di questo patrimonio che non è più un patrimonio esattamente come « un cane morto non è più un cane ». Il patrimonio del banchiere è un patrimonio soltanto nell'ambito dei rapporti di produzione e di scambio esistenti, e può essere « conquistato » soltanto nell'ambito delle condizioni date da questi rapporti e con i mezzi che per esse valgono. E se putacaso Sancio volesse tentare con un altro patrimonio, vedrebbe che le cose non andrebbero meglio. Cosicché il « puro atto dell'egoista coerente con se stesso » va a finire in uno sproposito quanto mai sordido. « A tal punto si arriva con lo spettro » della santità.

Dopo essersi detto quel che si voleva dire, san Sancio fa dire alla plebe rivoltosa ciò che le ha suggerito. Per l'eventualità di una rivolta, infatti, ha preparato un proclama con annesse le istruzioni per l'uso, che deve essere affisso in tutte le osterie dei paesi e distribuito nelle campagne. Esso esige di essere inserito negli *Hinkende Botten* e nell'Almanacco ducale di Nassau. Per il momento le

tendences incendiaires di Sancio si limitano al contado, alla propaganda fra i garzoni di fattoria e le guardiane delle vacche, escludendo le città, ciò che dimostra ancora una volta quanto egli abbia « spogliato » la grande industria « dello spirito dell'estraneità ». Frattanto vogliamo riferire il più possibile per esteso il presente, importante documento che non deve andare perduto, allo scopo di « contribuire per quanto sta in noi alla divulgazione di una gloria ben meritata » (*Wigand*, p. 191).

Il proclama si trova a p. 358 e seguente e comincia così:

« Da che cosa è garantita la vostra proprietà, o privilegiati?... Dal fatto che noi ci asteniamo dall'allungare le mani, e dunque dalla nostra protezione... Dal fatto che ci usate *violenza* ».

Prima dal fatto che ci asteniamo dall'allungare le mani, vale a dire che ci facciamo violenza *da noi stessi*, e poi dal fatto che *voi* ci usate violenza. *Cela va à merveille*. Andiamo avanti.

« Se volete il nostro rispetto, *compratelo* per il prezzo che ci aggrada... Noi vogliamo soltanto il *giusto prezzo*. »

Prima i « rivoltosi » vogliono smerciare il loro rispetto al « prezzo » che gli « aggrada », poi prendono come criterio il « giusto prezzo ». Prima un prezzo arbitrario, poi un prezzo determinato da leggi commerciali, dai costi di produzione e dal rapporto fra domanda e offerta, un prezzo non arbitrario.

« Noi vogliamo lasciarvi la vostra proprietà, se voi ci compensate adeguatamente... Voi griderete alla violenza se noi allunghiamo le mani... senza violenza non le otteniamo » (le ostriche dei privilegiati)... « Noi non vogliamo prendervi niente, proprio niente. »

Prima ve la « lasciamo », poi ve la prendiamo e dobbiamo usare la « violenza », e infine preferiamo non prendervi niente. Ve la lasciamo nel caso che vi rinunciate voi stessi; in un momento di lucidità, l'unico che abbiamo, vediamo bensì che questo « lasciare » è un « prendere » o usare « violenza », ma in fin dei conti non ci si può rimproverare di volervi « prendere » qualche cosa. E lasciamola lì.

« Noi ci affanniamo dodici ore, col sudore della nostra fronte, e in cambio ci offrite pochi soldi. Prendete anche voi *altrettanto* per il vostro lavoro... Niente *uguaglianza!* »

I garzoni di fattoria « rivoltosi » dimostrano di essere autentiche « creature » stirneriane.

« Non volete? Voi pensate che il nostro lavoro sia largamente pagato con quel salario, e che il vostro invece valga un salario di

molte migliaia. Ma se non valutaste tanto il vostro e ci lasciaste trarre miglior profitto dal nostro, all'occorrenza noi effettueremmo lavori anche piú importanti di quelli che fate voi per molte migliaia di talleri, e se voi riceveste un salario pari al nostro lavorereste piú alacremenente per ottenere di piú. E se voi fornite un lavoro che ci sembra valere dieci o cento volte piú del nostro stesso lavoro, bene » (bene, servitore devoto e fedele!), « riceverete in cambio anche cento volte di piú; e noi da parte nostra pensiamo di produrvi cose che ci pagherete al di sopra del salario ordinario. »

Prima i rivoltosi lamentano che il loro lavoro è pagato troppo poco. Ma alla fine promettono di fornire soltanto per un salario piú alto del lavoro che va pagato « al di sopra del salario ordinario ». Poi credono che farebbero cose straordinarie se soltanto ricevessero un salario migliore, mentre in pari tempo si aspettano dal capitalista delle prestazioni straordinarie solo nel caso che il suo « salario » fosse abbassato al livello del loro. Infine, dopo avere eseguito il gioco di prestigio consistente nel trasformare in salario il profitto, questa forma necessaria del capitale, senza la quale scomparirebbero tanto loro quanto il capitalista, essi fanno il miracolo di pagare « cento volte di piú » del « loro stesso lavoro », ossia cento volte piú di quanto guadagnano. « Ecco il senso » della frase riportata, se Stirner « vuol dire quello che dice ». Ma se ha commesso soltanto un errore stilistico, se voleva far offrire dai rivoltosi presi nel loro insieme cento volte piú di quanto guadagna *ciascuno di essi*, in tal caso essi offrono al capitalista soltanto ciò che ogni capitalista ha già oggi. Che il lavoro del capitalista congiunto al suo capitale vale dieci e cento volte piú del lavoro di ogni singolo operaio semplice, ciò è chiaro. Anche in questo caso, come sempre, Sancio lascia tutto come prima.

« Noi ci intenderemo purché siamo d'accordo che nessuno deve piú *regalare* alcunché all'altro. Allora arriveremo fino al punto di pagare anche agli infermi, ai vecchi e ai malati un prezzo adeguato affinché essi non si dipartano da noi per la fame e la miseria; giacché se vogliamo che essi vivano è opportuno che *comperiamo* il soddisfacimento della nostra volontà. Dico *comperiamo*, non parlo dunque di una miserabile *elemosina*. »

Questo episodio sentimentale degli infermi ecc. deve dimostrare che i garzoni rivoltosi di Sancio si sono già « sollevati » a quel livello di coscienza borghese in cui non vogliono regalare niente né ottenere niente in regalo e credono che in un rapporto la dignità è

l'interesse delle due parti siano assicurati appena esso è trasformato in una compera.

A questo tonante proclama del popolo rivoltato nell'immaginazione di Sancio fanno seguito le istruzioni per l'uso, sotto forma di dialogo fra il proprietario fondiario e il suo garzone di fattoria, nel quale stavolta il proprietario fondiario impersona Szeliga e il garzone impersona Stirner. In queste istruzioni gli scioperi inglesi e le coalizioni operaie francesi, sono costruiti a priori alla maniera berlinese.

Il portavoce dei garzoni: « Che cosa possiedi dunque? ».

Il proprietario fondiario: « Un fondo di mille iugeri ».

Portavoce: « E io sono il tuo garzone di fattoria e d'ora innanzi non lavorerò il tuo campo che per un salario giornaliero di un tallero ».

Proprietario: « In tal caso prendo un altro ».

Portavoce: « Non troverai nessuno, perché noi garzoni non lavoriamo più a condizioni diverse, e se si presenta uno che chiede meno dovrà fare i conti con noi. Ecco la serva di casa che ora chiede altrettanto, e non ne troverai altre a un prezzo minore ».

Proprietario: « Ma allora sono rovinato! ».

I garzoni in coro: « Non tanta fretta! Tu prenderai quanto noi. E se così non fosse, noi ti cederemmo tanto che tu abbia da vivere come noi. Niente uguaglianza! ».

Proprietario: « Ma io sono abituato a vivere meglio! ».

Garzoni: « Non abbiamo niente da obiettare, ma non ci interessa; se puoi risparmiare di più, sia pure. Dobbiamo forse ingaggiarci sottoprezzo perché tu possa vivere agiatamente? ».

Proprietario: « Ma voi, gente ignorante, non avete bisogno di tanto! ».

Garzoni: « Ebbene, prenderemo qualche cosa di più per poterci procurare la cultura che forse ci manca ».

Proprietario: « Ma se voi roviniate così i ricchi, chi incoraggerà poi le arti e le scienze? ».

Garzoni: « Ebbene, provvederà la massa; contribuiremo tutti e se ne ritrarrà una discreta sommetta. Del resto voi ricchi ora non comprate altro che i libri più insulsi, le madonne più lacrimose o un paio di belle gambe di qualche ballerina ».

Proprietario: « Oh, la disgraziata uguaglianza! ».

Garzoni: « No, mio buon signore, niente uguaglianza. Noi vogliamo soltanto valere secondo il nostro merito, e se voi ne avete

di piú, varrete anche di piú. Noi vogliamo soltanto il *giusto prezzo* e intendiamo mostrarci degni del prezzo che ci pagherete ».

Alla fine di questo capolavoro drammatico Sancio confessa che l'« unanimità dei garzoni », certo, « ci vuole ». Ma non si riesce a sapere come ci si arriva. Quello che si viene a sapere è che i garzoni non si propongono di mutare in alcun modo i rapporti di produzione e di scambio, ma soltanto di strappare al proprietario quel che egli spende piú di loro. Al nostro benintenzionato bonhomme non importa che questa differenza di spese, ripartita tra la massa dei proletari, frutterà a ciascuno non piú di un'inezia e non migliorerà minimamente la sua situazione. Lo stadio dell'agricoltura al quale appartengono questi eroici garzoni si rivela proprio alla fine del dramma, quando essi si trasformano in « famigli ». Essi vivono dunque sotto un regime patriarcale, in cui la divisione del lavoro è ancora pochissimo sviluppata, in cui tutta la cospirazione deve « raggiungere il suo ultimo fine » in questo modo: il proprietario fondiario conduce il portavoce nel granaio e gli somministra un certo numero di bastonate, mentre nei paesi piú civili il capitalista regola la questione sospendendo per qualche tempo il lavoro e « lasciando fare » gli operai. I fondamenti pratici del modo di procedere stirneriano, in tutta la composizione del suo capolavoro, il suo rispetto per i limiti della verosimiglianza si rivelano, oltre che nell'idea singolare di mettere in atto un *turn-out*¹ di garzoni di fattoria, soprattutto nella coalizione delle « serve di casa ». E che spirito pacioccone ci vuole per credere che il prezzo del grano sul mercato mondiale sia determinato dalle rivendicazioni salariali di questi garzoni dell'alta Pomerania, invece che dal rapporto fra domanda e offerta! Davvero sorprendente è il colpo di scena provocato dalla digressione dei garzoni sulla letteratura, l'ultima mostra di pittura e la celebre ballerina alla moda, sorprendente anche dopo la domanda inaspettata del proprietario intorno all'arte e alla scienza. La gente diventa cordialissima, quando si passa a questo tema letterario, e l'afflitto proprietario per un momento dimentica persino la rovina imminente per manifestare il suo *dévouement*² verso l'arte e la scienza. Alla fine i rivoltosi gli assicurano la loro lealtà e lo tranquillizzano dichiarando di non essere animati né dal meschino interesse né da tendenze sovversive, ma dai piú puri motivi ideali. Essi vogliono soltanto il riconoscimento del giusto prezzo

¹ Sciopero.

² Devozione.

e promettono sul loro onore e sulla loro coscienza di rendersi degni del prezzo piú elevato. Tutta la faccenda ha soltanto lo scopo di assicurare a ciascuno il suo, il suo onesto ed equo guadagno, « godimento onestamente acquistato dal lavoro ». Da questi galantuomini certo non si poteva pretendere che sapessero che questo prezzo dipende dalla situazione del mercato del lavoro e non dalla rivolta morale di alcuni garzoni di fattoria dotati di una cultura letteraria.

Questi rivoltosi dell'alta Pomerania sono cosí modesti che nonostante la loro « unanimità », la quale darebbe loro la possibilità di fare ben altre cose, vogliono restare garzoni come prima e considerano il « salario giornaliero di un tallero » come il massimo dei loro desideri. È affatto logico che essi quindi non catechizzino il proprietario che è in loro potere, e che invece il proprietario catechizzi loro.

Il « sicuro coraggio » e la « vigorosa fidanzata del famiglio » si manifestano anche nel linguaggio « sicuro » e « vigoroso » tenuto da lui e dai suoi compagni. « Forse... ebbene... provvederà la massa... una discreta sommetta... mio buon signore... sia pure. » Già prima, nel proclama, avevamo: « All'occorrenza... ebbene... *pensiamo* di produrvi... sí... forse, ecc. ». Si direbbe che anche i garzoni abbiano inforcato il famoso destriero Clavilegno.

Tutta la rumorosa « rivolta » del nostro Sancio si riduce dunque, in ultima istanza, a un *turn-out*, ma a un *turn-out* nel senso straordinario, ossia a un *turn-out* berlinizzato. Mentre nei paesi civili i reali *turn-outs* costituiscono sempre una parte subordinata del movimento operaio, perché il collegamento piú generale tra gli operai porta ad altre forme di movimento, Sancio cerca di rappresentare una caricatura piccolo-borghese di *turn-out* come ultima e suprema forma della lotta universale.

I flutti della rivolta ci gettano ora sulla costa della terra promessa, dove scorrono il latte e il miele, dove ogni vero israelita siede sotto il suo fico e il millennio dell'« intesa » è cominciato.

III. L'associazione

Nella rivolta abbiamo dapprima riunito le fanfaronate di Sancio e poi seguito il pratico svolgersi del « puro atto dell'egoista coerente con se stesso ». Ora, nell'« associazione », seguiremo la via

inversa: prima esamineremo le istituzioni positive e poi le riscontreremo con le illusioni del nostro santo su queste istituzioni.

1. Proprietà fondiaria

« Se non vogliamo piú lasciare il fondo ai proprietari fondiari, ma appropriarcene, noi ci uniamo a questo scopo, formiamo un'associazione, una *société* » (*Gesellschaft*) « che si erige a proprietaria; se ci riesce, essi cessano di essere proprietari fondiari. » Il « fondo » diventa allora « proprietà dei conquistatori... E questi individui, come massa complessiva, disporranno del fondo non meno arbitrariamente di un individuo isolato, il cosiddetto *propriétaire*. Anche cosí dunque la *proprietà* continua a sussistere, e non cessa nemmeno di essere " *esclusiva* " in quanto l'*umanità*, questa grande società, esclude il *singolo* dalla sua proprietà e al massimo può dargliene un pezzo in fitto, per salario... Cosí deve restare e cosí deve essere. Quella cosa alla quale *tutti* vogliono *partecipare* sarà sottratta a quell'individuo che la vuole per sé solo, sarà trasformata in *bene comune*. Come in un *bene comune* ciascuno vi ha la sua *parte* e questa *parte* è la sua proprietà. Allo stesso modo anche nelle vecchie condizioni una casa che appartiene a cinque eredi è un loro bene comune; ma la quinta parte dei proventi è proprietà di ciascuno », pp. 329, 330.

Dopo che i nostri prodi rivoltosi si sono costituiti in associazione, in società, e sotto questa forma si sono conquistati un pezzo di terra, questa « *société* », questa persona morale « *si erige a proprietaria* ». Perché non sorgano equivoci subito dopo vien detto che « questa società *esclude* il singolo dalla proprietà e al massimo può dargliene un pezzo in fitto, per salario ». In questo modo san Sancio si appropria, per sé e per la sua « associazione », la sua idea del comunismo. Il lettore ricorderà che Sancio, nella sua ignoranza, rimproverava ai comunisti di voler fare della società la proprietaria suprema, la quale darebbe il suo « avere » in feudo all'individuo. — C'è poi la prospettiva, che Sancio apre ai suoi uomini, di avere « parte nel bene comune ». In un'altra occasione, piú avanti, lo stesso Sancio dice anche questo contro i comunisti: « Sia che il patrimonio appartenga alla comunità che me ne assegna una parte, o che appartenga a singoli possessori, per me è la stessa costrizione perché non ne posso disporre in nessuno dei casi » (per cui la sua « mas-

sa complessiva » gli « sottrae » anche ciò che essa non vuole appartenga a lui solo, e gli fa sentire la forza della volontà collettiva). — In terzo luogo ritroviamo qui l'« esclusività », da lui tante volte rimproverata alla proprietà borghese, tanto che « non gli appartiene neppure quel miserabile punto sul quale egli si rigira ». Al contrario, egli ha soltanto il diritto e il potere di restarvi confinato, miserabile e oppresso, come contadino soggetto a servitù. — In quarto luogo Sancio si appropria qui il sistema feudale che ha scoperto con sua grande disperazione in tutte le forme sociali che sinora sono esistite o sono state progettate. La « società » conquistatrice si conduce all'incirca come le « associazioni » dei germani semi-barbari che conquistarono le province romane e vi istituirono un rozzo sistema feudale, ancora fortemente influenzato dal vecchio sistema gentilizio. Essa dà a ciascun individuo un pezzetto di terra « per salario ». Nella fase in cui si trovano Sancio e i germani del VI secolo il sistema feudale indubbiamente è ancora per molta parte identico al sistema « salariale ». — D'altronde si capisce che la proprietà gentilizia rimessa qui in onore da Sancio doveva al più presto risolversi nuovamente nello stato di cose attuale. Sancio stesso lo sente, quando grida: « Così deve *restare* e » (bello questo « e »!) « così deve essere », e quando alla fine dimostra, col suo grande esempio della casa che appartiene a cinque eredi, di non avere affatto l'intenzione di andare oltre al nostro vecchio stato di cose. Tutto il suo piano per l'organizzazione della proprietà fondiaria ha soltanto lo scopo di ricondurci, attraverso un lungo giro storico, all'enfiteusi piccolo-borghese e alla proprietà familiare delle città libere del Reich.

Del nostro vecchio stato di cose, ossia dello stato di cose oggi esistente, Sancio si è appropriato soltanto l'assurdità giuridica secondo cui i singoli o *propriétaires* dispongono « arbitrariamente » della proprietà fondiaria. Nell'« associazione » questo « arbitrio » immaginario deve essere continuato ad opera della « società ». Per l'« associazione » è a tal punto indifferente quel che può accadere al terreno, che la « società » « forse » assegna in enfiteusi delle parcelle ai singoli, oppure forse no. Tutto ciò è assolutamente indifferente. — È vero che Sancio non può sapere che con una determinata organizzazione dell'agricoltura è data una forma determinata di attività, la sussunzione sotto un determinato stadio della divisione del lavoro. Ma tutti gli altri capiscono che i piccoli contadini soggetti a servitù, proposti qui da Sancio, non sono affatto in condi-

zione di poter « diventare ciascuno un Io onnipotente », e che la loro proprietà di una miserabile parcella si accorda male con la tanto celebrata « proprietà su tutto ». Nel mondo reale le relazioni tra gli individui dipendono dal loro modo di produzione e quindi il « forse » di Sancio butta forse per aria tutta la sua associazione. Ma « forse », o piuttosto senza alcun dubbio, Sancio manifesta già qui la sua vera concezione dei rapporti nell'associazione, la concezione cioè che i rapporti egoistici hanno come fondamento la santità.

Qui Sancio ci rivela la prima « istituzione » della sua futura associazione. I rivoltosi, che aspiravano a « sbarazzarsi da ogni costituzione », « si danno da sé le istituzioni » « scegliendo » una « costituzione » della proprietà fondiaria. Si vede che Sancio aveva ragione quando non riponeva grandi speranze sulle nuove « istituzioni ». Ma vediamo altresì che egli occupa una posizione di rilievo tra gli « ingegni sociali » e che è « straordinariamente fertile in fatto di istituzioni sociali ».

2. Organizzazione del lavoro

« L'organizzazione del lavoro riguarda soltanto quei lavori che altri possono fare per noi, per esempio macellare, coltivare i campi, ecc.; gli altri restano egoistici perché nessuno, per esempio, può fare al posto tuo le tue composizioni musicali, eseguire i dipinti da te abbozzati, ecc. Nessuno può sostituire i lavori di Raffaello. Questi sono lavori di un unico che soltanto quest'unico può compiere, mentre gli altri meritano di essere chiamati lavori *umani* » (termine che a p. 356 è identificato con « di utilità generale »), « perché in essi ciò che è *proprio* di ciascuno ha poca rilevanza e pressoché *ogni uomo* può essere ammaestrato a farli », p. 355.

« È sempre giovevole che noi ci intendiamo sul conto dei lavori umani affinché questi non assorbano, come nella concorrenza, tutto il nostro tempo e tutta la nostra fatica... Ma per chi occorre guadagnare tempo? Perché l'uomo abbisogna di piú tempo di quanto occorre per ristorare la sua forza lavorativa spossata? Qui il comunismo tace. Perché? Per godere di se stesso quale unico, dopo aver lavorato la sua parte come uomo », pp. 356, 357.

« Col lavoro io posso adempiere l'ufficio di un presidente, di un ministro, ecc.; tali uffici esigono soltanto una cultura generale, cioè una cultura raggiungibile da tutti... Ma anche se ognuno può

rivestire questi uffici, è tuttavia la sola forza unica dell'individuo, la forza propria a lui solo, che dà ad essi per così dire vita e significato. Se uno ricopre il suo ufficio non come uomo ordinario ma mettendovi le virtù della sua unicità, ciò non gli è pagato se egli è pagato semplicemente come funzionario o ministro. Se egli si è adoperato con vostra soddisfazione e volete conservarvi questa forza meritoria dell'unico, non dovrete pagarlo come un comune uomo che produce soltanto cose umane, ma come uno che fa qualche cosa di unico », pp. 362, 363.

« Se tu sai procurare un godimento a migliaia di uomini, migliaia di uomini te ne rimunereranno, poiché sarebbe in tua facoltà di non farlo, e perciò essi devono comperare la tua azione », p. 351.

« Sulla mia unicità non si può fissare una tariffa generale come può farsi su ciò che io faccio in qualità di uomo. Soltanto su questo si può fissare una tariffa. Stabilite pure, dunque, una tariffa generale per i lavori umani ma non private la vostra unicità del suo guadagno », p. 363.

Come esempio dell'organizzazione del lavoro nell'associazione è citato, a p. 365, il forno pubblico che già si è visto. Questi istituti pubblici devono essere delle vere meraviglie, nelle condizioni di suddivisione parcellare del tipo vandalico presupposto più sopra.

Prima di tutto il lavoro umano deve essere organizzato e abbreviato affinché *Bruder Straubinger*¹, finita presto la sua giornata, possa « godere di se stesso quale unico » (p. 357), mentre a p. 363 il « godimento » dell'unico si risolve in un guadagno straordinario. A p. 363 l'unico non si manifesta più dopo il lavoro umano, ma il lavoro umano può essere eseguito come lavoro unico e reclama quindi un supplemento di salario. L'unico, al quale non importa tanto la sua unicità quanto un salario più alto, potrebbe altrimenti rinchiudere la sua unicità nell'armadio e contentarsi, a dispetto della società, di rappresentare la parte dell'uomo ordinario e fare uno scherzo a se stesso. Stando alla p. 356 il lavoro umano si identifica col lavoro di utilità generale, ma stando alle pp. 351 e 363 il lavoro unico si afferma proprio in quanto riceve un compenso straordinario per essere di utilità generale o almeno utile a molti.

L'organizzazione del lavoro nell'associazione consiste dunque nella separazione del lavoro umano dal lavoro unico, nella sanzione di una tariffa per il lavoro umano e nel mercanteggiamento di un

¹ Tipo proverbiale di vagabondo.

supplemento di salario per il lavoro unico. Questo supplemento di salario, a sua volta, è doppio: cioè un supplemento per l'esecuzione unica del lavoro *umano* e un altro per l'esecuzione unica del lavoro *unico*, ciò che comporta una contabilità tanto più complicata in quanto oggi diventa un lavoro umano quello che ieri era un lavoro unico (per esempio la filatura del cotone n. 200), e in quanto l'esercizio unico di lavori umani richiede una continua *automoucharderie* nel proprio interesse e una *moucharderie* generale nell'interesse pubblico. Tutto questo importante piano di organizzazione va a finire dunque in una appropriazione affatto piccolo-borghese della legge della domanda e dell'offerta che esiste oggi e che è stata esposta da tutti gli economisti. La legge secondo la quale è determinato il prezzo di quei lavoratori che egli definisce unici, per esempio di una ballerina, di un ottimo medico o avvocato, Sancio può trovarla già spiegata in Adam Smith e valutata nell'americano Cooper. Gli economisti moderni si sono fondati su questa legge per spiegare l'alto salario di quello che essi chiamano *travail improductif* e il basso salario dei braccianti agricoli, e in generale le diseguaglianze dei salari. Con l'aiuto di Dio siamo ritornati alla concorrenza, ma è una concorrenza talmente ridotta e malandata che Sancio può proporre una tariffa, un salario fissato per legge come ai bei tempi, nel XIV e XV secolo. — Merita far notare che l'idea avanzata qui da Sancio si trova anche, come cosa assolutamente nuova, nel messia dr. Georg Kuhlmann di Holstein.

Quel che Sancio chiama qui lavoro umano è tutt'uno, se si tolgono le sue fantasie burocratiche, con quello che viene chiamato lavoro alla macchina e che lo sviluppo dell'industria assegna in misura sempre maggiore alle macchine. È vero che nell'« associazione », nell'organizzazione sopra descritta della proprietà fondiaria, le macchine sono una cosa impossibile, e per questo i contadini sottoposti alle servitù, coerenti con se stessi come sono, preferiscono intendersi su questi lavori. Quanto ai « presidenti » e ai « ministri » Sancio, *this poor localized being*¹, come dice Owen, li giudica in base al suo solo ambiente immediato.

Anche qui, come sempre, Sancio ha sfortuna con i suoi esempi pratici. Egli pensa che nessuno potrebbe « fare al posto tuo le tue composizioni musicali, eseguire i dipinti da te abbozzati. Nessuno può sostituire i lavori di Raffaello ». Ma Sancio dovrebbe sapere che un altro, e non Mozart, ha composto e steso la maggior parte del

¹ Questo povero essere circoscritto.

Requiem di Mozart, che Raffaello ha « eseguito » personalmente la minor parte dei suoi affreschi.

Egli immagina che i cosiddetti organizzatori del lavoro vogliono organizzare l'attività totale di ciascun individuo, mentre proprio essi distinguono fra il lavoro direttamente produttivo, il quale va organizzato, e il lavoro non direttamente produttivo. Ma in questi lavori essi non pensano, come immagina Sancio, che ciascuno debba lavorare al posto di Raffaello, bensì che chiunque abbia la stoffa di un Raffaello debba potersi sviluppare senza impedimenti. Sancio immagina che Raffaello abbia eseguito i suoi dipinti indipendentemente dalla divisione del lavoro che esisteva a Roma al tuo tempo. Se confronta Raffaello con Leonardo da Vinci e Tiziano, vedrà come le opere del primo fossero condizionate dal fiorire della Roma dell'epoca, giunta al suo pieno sviluppo sotto influenza fiorentina, come le opere di Leonardo fossero condizionate dalla situazione di Firenze e quelle di Tiziano, più tardi, dallo sviluppo affatto diverso di Venezia. Raffaello, come ogni altro artista, era condizionato dai progressi tecnici dell'arte compiuti prima di lui, dall'organizzazione della società e dalla divisione del lavoro nella sua città e infine dalla divisione del lavoro in tutti i paesi con i quali la sua città era in relazione. Che un individuo come Raffaello possa sviluppare il suo talento dipende dalla divisione del lavoro e dalle condizioni culturali degli uomini che da essa derivano.

Proclamando l'unicità del lavoro scientifico e artistico Stirner qui si pone ancora molto al di sotto della borghesia. Si è già ritenuto necessario organizzare questa attività « unica ». Horace Vernet non avrebbe avuto il tempo di dipingere la decima parte dei suoi quadri se li avesse considerati lavori « che soltanto quest'unico può compiere ». A Parigi la grande richiesta di *vaudevilles* e di romanzi ha fatto sorgere un'organizzazione per la produzione di questi articoli che dà sempre migliori risultati dei suoi concorrenti « unici » in Germania. Nel campo dell'astronomia uomini come Arago, Herschel, Enke e Bessel hanno ritenuto necessario organizzarsi per osservazioni in comune e solo dopo aver fatto ciò sono arrivati a qualche risultato soddisfacente. Nella storiografia per l'« unico » è assolutamente impossibile fare qualche cosa e anche qui i francesi, grazie all'organizzazione del lavoro, da lungo tempo hanno sopravanzato le altre nazioni. S'intende, d'altra parte, che tutte queste organizzazioni fondate sulla moderna divisione del lavoro ancora non portano che a risultati estremamente limitati e rappresentano

un progresso soltanto in rapporto al ristretto isolamento del passato.

Va ancora sottolineato in particolare che Sancio confonde l'organizzazione del lavoro col comunismo e arriva a stupirsi perché « il comunismo » non risponde ai suoi dubbi riguardo a questa organizzazione. Allo stesso modo un contadinello della Guascogna si stupisce perché Arago non gli sa dire su quale stella il buon Dio abbia stabilito la sua corte.

La concentrazione esclusiva del talento artistico in alcuni individui e il suo soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso, è conseguenza della divisione del lavoro. Anche se in certe condizioni sociali ognuno fosse un pittore eccellente, ciò non escluderebbe che ognuno fosse un pittore originale, cosicché anche qui la distinzione tra lavoro « umano » e lavoro « unico » si risolve in una pura assurdità. In un'organizzazione comunista della società in ogni caso cessa la sussunzione dell'artista sotto la ristrettezza locale e nazionale, che deriva unicamente dalla divisione del lavoro, e la sussunzione dell'individuo sotto questa arte determinata, per cui egli è esclusivamente un pittore, uno scultore, ecc.: nomi che già esprimono a sufficienza la limitatezza del suo sviluppo professionale e la sua dipendenza dalla divisione del lavoro. In una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche.

L'organizzazione stirneriana del lavoro mostra chiaramente come tutti questi cavalieri filosofici della sostanza si contentino di semplici frasi. La sussunzione della « sostanza » sotto il soggetto, su cui fanno grandi discorsi, la riduzione della « sostanza », che domina il « soggetto », a un puro « accidente » di questo soggetto, si rivela una pura « vuota chiacchiera ». Perciò essi trascurano saggiamente di soffermarsi sulla divisione del lavoro, sulla produzione materiale e sullo scambio materiale, che appunto sussumono gli individui sotto condizioni e modi di attività determinati. Per loro in generale è soltanto questione di inventare nuove frasi per l'interpretazione del mondo esistente, frasi che si risolvono tanto più sicuramente in fanfaronate ridicole quanto più credono di sollevarsi al di sopra di questo mondo e si contrappongono ad esso. Sancio ne offre un esempio pietoso.

3. Denaro

« Il denaro è una merce, e precisamente un *mezzo* o *facoltà* ¹ essenziale; giacché esso impedisce ai beni ¹ di cristallizzarsi, li tiene in circolazione e ne rende possibile lo scambio. Se conoscete un mezzo di scambio migliore, benissimo; ma anche questo sarà pur sempre denaro », p. 364.

A p. 353 il denaro è definito «proprietà corrente o circolante».

Nell'« associazione » viene dunque mantenuto il denaro, questa proprietà puramente sociale, priva di ogni carattere individuale. La domanda sul mezzo di scambio migliore indica fino a che punto Sancio soggiace alla concezione piccolo-borghese. Egli muove dunque dal presupposto che è necessario in genere un mezzo di scambio, e poi non conosce altro mezzo di scambio se non il denaro. A lui non importa che una nave, una ferrovia, che trasportano merci, siano anch'esse mezzi di scambio. Sicché, per parlare non semplicemente del mezzo di scambio ma del denaro in particolare egli è costretto a introdurre le altre determinazioni del denaro: che esso è il mezzo di scambio generalmente corrente e circolante, che tiene in circolazione tutti i beni, ecc. In questo modo intervengono anche le determinazioni economiche che Sancio non conosce ma che per l'appunto costituiscono il denaro; e insieme con esse anche l'intero stato di cose attuale, il sistema delle classi, la dominazione della borghesia, ecc.

Prima di tutto abbiamo alcune spiegazioni sul corso — molto originale — delle crisi finanziarie nell'associazione.

Si pone la domanda: « Dove prendere il denaro?... Non si paga con denaro, che può venire a mancare, ma con la propria capacità ¹: soltanto per mezzo di essa noi possiamo essere facoltosi ²... Non il denaro vi danneggia, ma la vostra incapacità di procurarvelo ». E poi l'incoraggiamento morale: « Fate valere le vostre capacità, scuotetevi, e non mancherete di denaro, del vostro denaro, del denaro di vostro conio... Sappi dunque che tu possiedi altrettanto denaro quanta è la forza che possiedi: poiché tu vali quel tanto che sai farti valere », pp. 353, 364.

Nella potenza del denaro, nell'indipendenza assunta dal mezzo generale di scambio tanto nei confronti della società quanto nei

¹ *Vermögen*, che in questa pagina abbiamo tradotto « facoltà », « beni » e « capacità ».

² *Vermögend*.

confronti degli individui, si manifesta con la massima chiarezza l'indipendenza assunta dai rapporti di produzione e di scambio. Quindi Sancio, come al solito, non sa nulla della connessione fra le condizioni monetarie e la produzione e lo scambio generali. Da bravo borghese egli mantiene tranquillamente il denaro, né poteva essere diversamente data la sua divisione del lavoro e la sua organizzazione della proprietà fondiaria. La potenza obiettiva del denaro, che emerge in maniera lampante nelle crisi finanziarie e pesa sui piccoli borghesi « desiderosi di comprare » sotto forma di mancanza permanente di denaro, è anch'essa un fatto quanto mai spiacevole per l'egoista coerente con se stesso. Per sfuggire a questo inconveniente egli esprime in forma capovolta la concezione ordinaria del piccolo borghese, creando così l'apparenza che la posizione degli individui di fronte alla potenza del denaro sia cosa che dipenda puramente dalla volontà personale. Questa felice mutazione gli offre poi l'occasione di tenere al piccolo borghese, già stupito e scoraggiato per la mancanza di denaro, una predica morale sorretta dalla sinonimica, dall'etimologia e dall'omofonia, impedendo così ogni domanda imbarazzante sulle cause delle ristrettezze finanziarie.

La crisi finanziaria consiste innanzi tutto nel fatto che tutti i « beni » insieme vengono deprezzati di fronte al mezzo di scambio e perdono il loro « potere » sul denaro. La crisi si verifica appunto quando non si *può* più pagare con i propri « beni », ma si *deve* pagare col denaro. La qual cosa a sua volta avviene non perché intervenga una mancanza di denaro, come si immagina il piccolo borghese che giudica la crisi in base alla sua miseria privata, bensì perché si fissa la differenza specifica fra il denaro in quanto merce *universale*, in quanto « proprietà corrente e circolante », e tutte le altre merci *speciali*, le quali improvvisamente cessano di essere proprietà circolante. Non si vorrà che spieghiamo qui, per far piacere a Sancio, le cause di questo fenomeno. Sancio consola i piccoli bottegai squattrinati e sconsolati col dire che la causa della mancanza di denaro e di tutta la crisi non è il denaro, ma la loro incapacità di procurarselo. Se uno muore la colpa non è dell'arsenico che ha mangiato, ma della sua incapacità costituzionale di digerire l'arsenico. — Dopo avere definito il denaro come un bene essenziale, e precisamente come un bene specifico, come un mezzo di scambio universale, come denaro nel senso ordinario, Sancio capovolge tutta la faccenda appena vede a quali difficoltà ciò porterebbe, e dichiara che tutti i beni sono denaro, tanto per creare l'apparenza

del potere personale. La difficoltà, durante la crisi, è appunto che « tutti i beni » hanno cessato di essere « denaro ». Del resto ciò ha riscontro nella pratica del borghese, il quale accetta in pagamento « tutti i beni » fintanto che essi sono denaro, e fa difficoltà solo quando diventa difficile trasformare questi « beni » in denaro, e a questo punto cessa anche di considerarli « beni ». La difficoltà nella crisi consiste poi proprio nel fatto che voi piccoli borghesi, ai quali qui Sancio si rivolge, non potete più far circolare il denaro di vostro conio, le vostre cambiali, e vi si chiede il denaro che voi non contribuite più a coniare, che non reca indizi di essere passato per le vostre mani. — Infine Stirner prende il motto borghese: il tuo valore è pari al denaro che hai, e lo capovolge così: tu hai altrettanto denaro quanto è il tuo valore; con ciò non cambia niente, ma è introdotta l'apparenza del potere personale ed è espressa la triviale illusione borghese secondo cui se uno non ha denaro è colpa sua. In tal modo Sancio si sbarazza della classica massima borghese: *L'argent n'à pas de maître*¹ e può montare in cattedra ed esclamare: « Fate valere le vostre capacità, scuotetevi, e non mancherete di denaro! ». *Je ne connais pas de lieu à la Bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions*². Gli manca solo di aggiungere: procuratevi credito, *knowledge is power*³, è più difficile guadagnare il primo tallero che l'ultimo milione, siate temperanti e risparmiate, ma soprattutto non vi moltiplicate troppo ecc. per non mostrare due orecchie d'asino invece di una. Nel nostro uomo, per il quale ciascuno è ciò che può essere e fa ciò che può fare, tutti i capitoli finiscono con postulati morali.

Nell'associazione stirneriana, dunque, il sistema monetario è il sistema monetario esistente, espresso alla maniera rosea, pacioccona e fantastica del piccolo borghese tedesco.

Dopo che Sancio si è così pavoneggiato con le orecchie del suo Bigio, Szeliga don Chisciotte si erge in tutta la sua statura per armare *en masse*⁴ cavalieri, vale a dire cavalieri d'industria, tutti gli industriali e *commerçants*, pronunciando un discorso solenne sui cavalieri erranti moderni, nel quale il denaro è trasformato in Dulcinea del Toboso. Il discorso ha anche il secondo fine di dimo-

¹ Il denaro non ha padrone.

² Non conosco alcun luogo alla Borsa in cui si contrattino le buone intenzioni.

³ Sapere è potere.

⁴ In massa.

strare che il denaro, poiché è un « mezzo essenziale », è anche « essenzialmente figlia ¹ ». E sollevò la mano destra e parlò:

« Dal denaro dipende la felicità e l'infelicità. Nel periodo borghese esso è una potenza, perché gli si fa la corte come a una fanciulla » (pastorella, *per appos.* Dulcinea) « ma nessuno lo sposa indissolubilmente. Tutto il romanticismo e la cavalleria di chi si adopra per conquistare un oggetto caro rivivono nella concorrenza. Il denaro, oggetto dello struggimento, viene rapito dagli audaci cavalieri d'industria », p. 364.

Ecco che a Sancio è stato profondamente spiegato come mai il denaro nel periodo borghese è una potenza: prima perché da esso dipende la felicità e l'infelicità, e poi perché è una *fanciulla*. Inoltre egli ha imparato come mai può perdere il suo denaro: perché nessuno sposa indissolubilmente una fanciulla. Ora il poveretto sa come fare.

Szeliga, che ha fatto cavaliere il borghese, trasforma ora il comunista in borghese, e precisamente nello sposo borghese:

« Chi ha fortuna si porta a casa la sposa. Lo straccione ha fortuna, la porta tra le pareti domestiche, nella *società*, e si prende la sua verginità. Nella sua casa ella non è più una fidanzata, ma una moglie, e insieme con la verginità perde anche il nome di famiglia. Come madre di famiglia la fanciulla-denaro si chiama *lavoro*, perché *lavoro* è il nome del marito. Essa è un possesso dell'uomo. Per concludere l'immagine, la prole del lavoro e del denaro è anch'essa una fanciulla » (« essenzialmente una figlia »), « non maritata » (è mai capitato a Szeliga di sentire che una fanciulla sia uscita « maritata » dal seno materno?), « e dunque denaro » (dopo la citata dimostrazione che ogni denaro è « una fanciulla non maritata » si capisce benissimo che « tutte le fanciulle non maritate » sono « denaro »), « e dunque denaro, ma che ha come origine certa il lavoro, suo padre » (*toute recherche de la paternité est interdite* ²). « La forma del viso, i lineamenti, hanno un'impronta diversa », pp. 364, 365.

Questa storiella nuziale, funebre e battesimale rivela da sé più che a sufficienza di essere « essenzialmente una figlia » di Szeliga, e figlia di « origine certa ». Ma la sua ultima ragione di essere va ricercata nell'ignoranza del suo ex mozzo di stalla, Sancio. Questa ignoranza emerge chiaramente alla fine, quando l'oratore

¹ Cfr. *La sacra famiglia*, p. 266 [220]. (*Nota di Marx ed Engels.*)

² Ogni ricerca della paternità è interdetta.

si mostra di nuovo terribilmente preoccupato dell'« impronta » del denaro e rivela così che continua a considerare la moneta metallica come il mezzo circolante piú importante. Se si fosse un po' piú preoccupato degli aspetti economici del denaro, invece di intrecciargli una bella e verde corona verginale¹, allora saprebbe che, per non parlare dei titoli di Stato, delle azioni, ecc., la massima parte del mezzo circolante è costituita dalle tratte, mentre la cartamoneta ne costituisce una parte relativamente assai piccola e la moneta metallica una parte ancora minore. In Inghilterra, per esempio, circola quindici volte piú denaro in tratte e banconote che in metallo. E anche per quanto riguarda la moneta metallica, essa è unicamente determinata dai costi di produzione, ossia dal lavoro. Dunque il lungo processo di filiazione stirneriano qui era superfluo. — Le solenni riflessioni di Szeliga su un mezzo di scambio fondato sul lavoro eppure diverso dal denaro attuale, che egli pretende di avere scoperto presso alcuni comunisti, dimostrano soltanto, ancora una volta, l'ingenuità con cui la nostra nobile coppia crede ciecamente a tutto ciò che legge.

Né l'uno né l'altro, cavalcando di ritorno da questa campagna cavalleresca e « romantica » « della conquista », conduce a casa la « felicità », e ancor meno « la fidanzata » e meno che mai il « denaro »; tutt'al piú uno « straccione » conduce l'altro.

4. Stato

Abbiamo visto come Sancio mantenga nella sua « associazione » la forma esistente della proprietà fondiaria, la divisione del lavoro e il denaro così come queste condizioni vivono nell'immaginazione di un piccolo borghese. Si capisce subito, dopo queste premesse, che Sancio non può fare a meno dello Stato.

Innanzitutto la sua proprietà or ora acquistata dovrà assumere la forma di proprietà garantita, legale. Sappiamo già che « quella cosa alla quale tutti vogliono partecipare sarà sottratta a quell'individuo che la vuole per sé solo », p. 330. Qui dunque la volontà della collettività viene affermata di contro alla volontà dell'individuo isolato. Siccome ciascun egoista d'accordo con se

¹ Parole tratte dal canto nuziale dell'opera *Il franco cacciatore* di WEBER (libretto di F. KIND).

stesso può trovarsi in disaccordo con gli altri ed entrare così in questo antagonismo, occorre che la volontà collettiva abbia anche un'espressione di fronte agli individui isolati: « e questa volontà viene chiamata *volontà dello Stato* », p. 357. Le sue determinazioni sono allora le disposizioni legali. L'esecuzione di questa volontà collettiva renderà nuovamente necessarie le misure di repressione e un potere pubblico. « Le associazioni moltiplicheranno anche in questo campo » (la proprietà) « i mezzi del singolo e *assicureranno* la sua proprietà *contrastata* » (la garantiranno, dunque proprietà garantita, dunque proprietà legale, dunque proprietà che Sancio non possiede « incondizionatamente » ma « ha in feudo » dall'« associazione »), p. 342.

S'intende poi che insieme con i rapporti di proprietà viene ristabilito l'intero diritto civile, e Sancio stesso spiega per esempio la dottrina del contratto precisamente nel senso dei giuristi:

« Non c'è niente da dire neppure se io stesso mi privo di questa o quella libertà, per esempio con qualche *contratto* », p. 409. È per « assicurare » i contratti « contrastati » non ci sarà neppure « niente da dire » se egli deve nuovamente sottomettersi a un tribunale e subire, come ora avviene, tutte le conseguenze di un processo civile.

Così usciamo « lentamente dalla penombra e dalla notte » per riaccostarci alle condizioni esistenti, ma alle condizioni esistenti così come appaiono nella minuscola immaginazione del piccolo borghese tedesco.

Sancio confessa:

« In relazione alla libertà non c'è differenza sostanziale fra lo Stato e l'associazione. Per quest'ultima è altrettanto impossibile sorgere ed esistere senza che la libertà sia in ogni guisa limitata quanto è impossibile per lo Stato conciliarsi con una libertà sconfinata. Una limitazione della libertà è inevitabile dappertutto, giacché non è possibile *sbarazzarsi* di tutto; non si può volare come un uccello solo perché si vorrebbe volare... L'associazione conterrà ancora assai illibertà e costrizione, perché appunto il suo scopo non è la libertà, che essa al contrario sacrifica alla peculiarità, ma soltanto alla *peculiarità* », pp. 410, 411.

Lasciando da parte per un momento la comica distinzione fra libertà e peculiarità, vediamo che nella sua associazione Sancio ha già sacrificato la sua « peculiarità », senza volerlo, con le istituzioni *economiche*. Da autentico « credente nello Stato » egli vede

una limitazione soltanto là dove cominciano le istituzioni politiche. Egli lascia sussistere la vecchia società e con essa la sussunzione degli individui sotto la divisione del lavoro; cosicché poi non può sfuggire al destino di lasciarsi prescrivere una speciale « peculiarità » dalla divisione del lavoro e dall'occupazione e dalla condizione di vita che in seguito alla divisione del lavoro gli toccano. Se per esempio gli capita la sorte di lavorare a Willenhall come garzone di fabbro, la « peculiarità » a lui imposta per forza sarà una deformazione dell'ischio che gli procurerà una « gamba di dietro »; se il « fantasma del frontespizio del suo libro » dovesse esistere come filatrice alla *throstle*, la sua « peculiarità » consisterebbe nelle ginocchia rigide. E anche se il nostro Sancio resta al suo vecchio mestiere di contadino servo, che gli fu già assegnato da Cervantes e che egli ora dichiara essere la sua propria vocazione, alla quale si richiama, a causa della divisione del lavoro e della separazione fra città e campagna gli tocca la « peculiarità » di restare del tutto escluso dalle relazioni mondiali e da ogni cultura, e di essere un semplice animale locale.

Così nell'associazione Sancio perde *malgré lui*¹, a causa dell'organizzazione sociale, la sua peculiarità, se vogliamo prendere eccezionalmente la parola peculiarità nel senso di individualità. Che a causa dell'organizzazione sociale egli perda anche la sua libertà, è una conseguenza del tutto naturale che dimostra con chiarezza anche maggiore fino a che punto con la sua associazione egli cerchi di appropriarsi lo stato di cose attuale.

La diversità essenziale fra libertà e peculiarità costituisce dunque la differenza fra lo stato di cose attuale e l'« associazione ». Quanto sia essenziale questa differenza lo abbiamo già visto. Anche la maggioranza della sua associazione non si preoccuperà di questa differenza, ma deciderà di « sbarazzarsene », e se ciò non lo soddisfa essa gli dimostrerà in base al suo proprio « libro » che prima di tutto non esiste alcuna essenza e che invece le essenze e le differenze essenziali sono « la santità »; in secondo luogo, che l'associazione non ha alcun bisogno di preoccuparsi della « natura della cosa » e del « concetto del rapporto », e in terzo luogo che essa non tocca affatto la sua peculiarità ma soltanto la sua libertà di manifestarla. Essa forse gli dimostrerà, se egli « si sforza di sbarazzarsi da ogni costituzione », che quando lo mette in prigione, lo fa bastonare o gli strappa una gamba, essa limita soltanto la sua li-

¹ Suo malgrado.

bertà; che egli è *partout et toujours*¹ « peculiare » fintanto che è in grado di manifestare i moti vitali di un polipo, di un'ostrica o anche di una rana morta galvanizzata. Essa gli fisserà una « tariffa » per il suo lavoro, come abbiamo già visto, e non « permetterà una valorizzazione realmente *libera* » (!) « della sua proprietà », perché così essa limita la sua libertà ma non la sua peculiarità; tutte cose che Sancio, a p. 338, rimprovera allo Stato. « Che deve fare dunque » Sancio, il contadino servo? « Stare a sé e non curarsi » dell'associazione (*ivi*). Essa alla fine gli farà sorgere il sospetto, ogni volta che strepiterà contro le barriere a lui imposte, che essa gli tolga la libertà di considerare libertà le sue peculiarità fintanto che egli ha la peculiarità di definire peculiarità le libertà.

Così come più sopra la distinzione fra lavoro umano e lavoro unico non era altro che una pietosa appropriazione della legge della domanda e dell'offerta, anche ora la distinzione fra libertà e peculiarità è una pietosa appropriazione del rapporto fra Stato e società borghese o, come dice il signor Guizot, fra *liberté individuelle* e *pouvoir public*. Ciò è tanto vero che nel passo seguente egli può copiare Rousseau quasi alla lettera:

« Il patto a cui ciascuno deve sacrificare una parte della sua libertà » non si conclude « affatto per amore dell'universale e neppure soltanto per amore di un altro uomo », bensì « io l'ho fatto soltanto per *egoismo*. Quanto poi al sacrificare, in fin dei conti sacrifico soltanto ciò che non è in mio potere, ossia non sacrifico proprio nulla », p. 418. Questa qualità il contadino servo coerente con se stesso l'ha in comune con tutti gli altri contadini servi e in genere con tutti gli individui che mai siano venuti al mondo. Si confronti anche Godwin, *Political Justice*². — Sancio, sia detto per inciso, sembra possedere la peculiarità di credere che in Rousseau gli individui stringano il contratto per amore dell'universale, ciò che Rousseau non ha mai pensato.

Però gli resta una consolazione.

« Lo Stato è *santo*... ma l'associazione... *non* è santa. » E in ciò consiste « la grande differenza fra Stato e associazione », p. 411. Tutta questa differenza si riduce dunque a questo, che l'« associazione » è lo Stato moderno reale, e lo « Stato » è l'illusione stirne-

¹ Dovunque e sempre.

² WILLIAM GODWIN, *Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*, 2 voll., London 1796.

riana sullo Stato prussiano, da lui scambiato per lo Stato in generale.

5. Rivolta

In fondo Sancio ha così poca fiducia, e giustamente, nelle sue sottili distinzioni fra Stato e associazione, fra santo e non santo, fra umano e unico, fra peculiarità e libertà, ecc., che cerca scampo nell'*ultima ratio* dell'egoista coerente con se stesso: la rivolta. Questa volta però non si rivolta contro se stesso, come pretendeva prima, ma contro l'associazione. Come prima cercava di cominciare col chiarirsi tutti i punti dell'associazione, così fa anche ora con la rivolta.

« Se la comunità non mi soddisfa, io mi rivolto contro di essa e difendo la mia proprietà », p. 343.

Se la rivolta non « riesce », l'associazione « lo escluderà (lo metterà in prigione, al bando, ecc.) », pp. 256, 257.

Qui Sancio cerca di appropriarsi i *droits de l'homme* del 1793, fra i quali è compreso anche il diritto d'insurrezione, un diritto dell'uomo che naturalmente porta frutti amari a colui che ne fa uso nel « proprio » senso.

Tutta l'associazione di Sancio si riduce dunque a quanto segue. Mentre prima, nella critica, egli considerava i rapporti esistenti soltanto dal punto di vista dell'illusione, nell'associazione cerca di conoscere questi rapporti in base al loro contenuto reale e di affermare questo contenuto di contro alle precedenti illusioni. In questo tentativo il nostro maestro di scuola ignorante, com'è naturale, doveva fallire clamorosamente. Egli ha tentato in via eccezionale di appropriarsi la « natura della cosa » e il « concetto del rapporto », ma non è riuscito a « spogliare » qualsivoglia cosa o rapporto « dallo spirito dell'estraneità ».

Ora che conosciamo l'associazione nella sua figura reale, ci resta solo da considerare le rappresentazioni fantastiche che se ne fa Sancio, la religione e la filosofia dell'associazione.

6. Religione e filosofia dell'associazione

Anche qui cominceremo dal punto col quale sopra abbiamo aperto la descrizione dell'associazione. Sancio adopera due cate-

gorie, proprietà e facoltà¹; le illusioni sulla proprietà corrispondono principalmente ai dati positivi forniti sulla proprietà fondiaria, quelle sulle facoltà ai dati sull'organizzazione del lavoro e il sistema finanziario nell'« associazione ».

A. *Proprietà*

P. 331: « Il mondo mi appartiene ». Interpretazione della sua enfiteusi sulla parcella.

P. 343: « Io sono proprietario di tutto ciò che mi abbisogna », parafrasi eufemistica del fatto che i suoi bisogni sono il suo avere e che ciò che gli abbisogna come livellario dipende dalla sua situazione. Allo stesso modo gli economisti sostengono che gli operai sono proprietari di tutto ciò di cui abbisognano in quanto operai. Si veda la trattazione sul minimo di salario in Ricardo.

P. 343: « Ma ora tutto mi appartiene ». Squillo di tromba che saluta la sua tariffa salariale, la sua parcella, i suoi imbarazzi finanziari permanenti e la sua esclusione da tutto ciò che la società non vuole appartenga a lui solo. La stessa frase si ritrova a p. 327 così espressa: « I suoi beni » (*scil.* i beni dell'altro) « sono miei, e io ne dispongo come proprietario nella misura della mia forza ». Questo maestoso allegro marziale si muta poi in una dolce cadenza per concludersi con una completa culata per terra: il solito destino di Sancio:

P. 331: « Il mondo mi appartiene. Che forse voi » (comunisti) « dite qualche cosa di diverso, con la frase inversa: il mondo appartiene a tutti? Tutti sono io e ancora io, ecc. » (per esempio « Robespierre, per esempio, Saint-Just, ecc. »).

P. 415: « Io sono io e tu sei io, ma... questo Io, nel quale siamo tutti uguali, è soltanto il mio pensiero — una generalità » (la santità). La variazione pratica di questo tema si trova a

p. 330, dove i « singoli come massa totale » (ossia tutti) sono contrapposti come massa regolatrice al « singolo isolato » (cioè all'Io distinto da tutti).

Queste dissonanze dunque si risolvono alla fine nel pacificante accordo finale, grazie al quale ciò che io non possiedo è in ogni caso proprietà di un altro « Io ». In tal modo la « proprietà su

¹ *Vermögen.*

tutto » è soltanto l'interpretazione del fatto che ciascuno possiede una proprietà esclusiva.

P. 336: « Ma la proprietà è mia proprietà soltanto se la posseggo incondizionatamente. In qualità di Io incondizionato ho una proprietà, pratico un libero commercio ». Sappiamo già che se la libertà di commercio e l'incondizionatezza non sono rispettate nell'associazione, ciò lede soltanto la libertà e non la peculiarità. La « proprietà incondizionata » è un'opportuna aggiunta alla proprietà « assicurata », garantita, nell'associazione.

P. 342: « Nell'opinione dei comunisti dovrebbe essere proprietaria la comunità. Al contrario, io sono proprietario e non faccio che intendermi con gli altri sulla mia proprietà ». A p. 329 abbiamo visto come « la società si erige a proprietaria », e a p. 330 come essa « esclude i singoli della sua proprietà ». Abbiamo visto in generale il sistema feudale gentilizio, l'inizio più rudimentale del sistema feudale. A p. 416 « sistema feudale = mancanza di proprietà » e di conseguenza, nella stessa pagina, « nell'associazione e soltanto nell'associazione la proprietà è riconosciuta », e ciò per la ragione sufficiente « che non si ottengono più i beni propri in feudo da qualche essere » (*ivi*). Ossia nel sistema feudale sinora esistito « l'essere » era il signore, nell'associazione è la *société*. Donde risulta almeno che Sancio ha una proprietà « esclusiva », ma niente affatto « assicurata », nell'« essere » della storia sinora trascorsa.

In connessione con p. 330, dove ogni singolo è escluso da ciò che alla società non piace appartenga a lui solo, e col sistema politico e giuridico dell'associazione, si ha,

p. 369: « Proprietà legale e legittima di un altro sarà soltanto quella che a te piacerà che sia sua proprietà. Se ciò non ti piacerà più, essa avrà perso per te la sua legittimità e tu ti prenderai gioco del diritto assoluto che il proprietario ha su di essa ». Con ciò egli documenta il fatto stupefacente che tutto ciò che è di diritto nell'associazione non piace necessariamente a lui: incontestabile diritto dell'uomo. Se nell'associazione si trova l'istituzione degli antichi parlamenti francesi, che Sancio ama tanto, egli potrà mettere a protocollo e deporre al greffe¹ la sua repugnanza e consolarsi intanto riflettendo che « non si può essere sbarazzati da tutto ».

Le frasi sinora viste sembrano essere in contraddizione con se stesse, tra di loro, e con la realtà dell'associazione. La chiave del-

¹ In cancelleria.

l'enigma si trova però nella finzione giuridica già menzionata, in base alla quale egli, quando è escluso dalla proprietà di altri, semplicemente s'intende con questi altri. Questa finzione è meglio precisata nelle frasi che seguono:

p. 369: « Ciò ha fine » (*scil.* il rispetto per la proprietà estranea) « quando io posso bensì cedere quest'albero a un altro, così come posso cedere a un altro il mio bastone, ecc., ma non lo considero a priori come cosa a me estranea, ossia sacra. Al contrario... esso resta mia proprietà anche quando lo cedo ad altri, esso è e resta mio. Nel patrimonio del banchiere io non *vedo* niente di estraneo ».

P. 328: « Dinanzi alla tua e alla vostra proprietà io non mi ritraggo con timore, ma al contrario la riguardo sempre come mia proprietà, nella quale non ho niente da rispettare. Fate voi altrettanto con quella che chiamate mia proprietà! Sotto questo *riguardo* ci intenderemo con la massima facilità ».

Se Sancio viene « lisciato col randello », in base agli statuti dell'associazione, non appena fa per mettere le mani sulla proprietà estranea, egli sosterrà bensì che è sua « peculiarità » avere le mani lunghe, ma l'associazione decreterà che Sancio si è semplicemente preso una « libertà ». E se Sancio è così « libero » di allungare le mani, l'associazione ha la « peculiarità » di assegnargli in cambio delle bastonate.

La realtà è questa. Come abbiamo visto, la proprietà borghese, e particolarmente la proprietà dei piccoli borghesi e dei piccoli contadini, continua a sussistere nell'associazione. È diversa soltanto l'*interpretazione*, il modo di « guardare », e per questo Sancio pone sempre l'accento sul « riguardo ». L'« intesa » si attua in quanto questa nuova filosofia del riguardo è riguardata da tutta l'associazione. Questa filosofia consiste, in primo luogo, nel fatto che ogni rapporto, sia esso dovuto a condizioni economiche o a costrizione diretta, è considerato rapporto di « intese »; in secondo luogo, che si immagina che ogni proprietà altrui sia semplicemente lasciata da noi agli altri e resti loro solo fino al momento che noi abbiamo la forza di prenderla, e se non arriviamo ad avere questa forza, *tant mieux*; in terzo luogo, che Sancio e la sua associazione in teoria si garantiscono la mutua mancanza di rispetto, mentre nella pratica l'associazione si « intende » con Sancio per mezzo del bastone; e infine, che questa « intesa » è una pura frase perché ciascuno sa che gli altri vi hanno aderito con la segreta riserva di

annullarla alla prima occasione. Nella tua proprietà io non vedo il tuo ma il mio; siccome ognuno fa così, essi vi vedono l'*universale*, e in tal modo siamo arrivati all'interpretazione che la moderna filosofia tedesca dà della proprietà privata ordinaria, particolare ed esclusiva.

Alla filosofia dell'associazione in materia di proprietà privata appartengono anche le seguenti scemenze, risultanti dal sistema di incio:

p. 342, che nell'associazione si può acquistare proprietà per mezzo della mancanza di rispetto; p. 351, che « siamo tutti nell'abbondanza » e « basta che io stenda la mano, come posso » — quando invece l'intera associazione è come le sette vacche magre del faraone — e infine che Sancio « nutre dei pensieri » i quali « sono nel suo libro », come è cantato a p. 374 nell'incomparabile ode dedicata a se stesso e imitata dalle tre odi di Heine e Schlegel: « *Tu, tu* che nutri tali pensieri, quali sono nel tuo libro — assurdità! ». E questo l'inno che Sancio per il momento decreta a se stesso e sul quale più tardi l'associazione si « intenderà » con lui.

Per finire, si capisce anche senza « intendersi » che la proprietà nel senso straordinario, della quale abbiamo già parlato nella fenomenologia, viene accettata nell'associazione come « proprietà corrente » e « circolante » a guisa di pagamento. In merito ai semplici fatti, per esempio, che io nutro della simpatia, che parlo con altri, che una gamba mi viene amputata (ovvero strappata), l'associazione si intenderà nel senso che « il sentimento degli esseri sensibili è anch'esso mio, è una proprietà », p. 387, che anche orecchie e lingue estranee sono mia proprietà, che anche i rapporti meccanici sono mia proprietà. Così nell'associazione l'accaparramento consisterà principalmente in questo, che tutti i rapporti vengono trasformati, grazie a una nuova leggera parafrasi, in rapporti di proprietà. Questo nuovo modo di esprimere degli « inconvenienti » che già ora imperversano è un « mezzo o facoltà essenziale » nell'associazione e coprirà felicemente il deficit dei mezzi di sussistenza che con l'« ingegno sociale » di Sancio è inevitabile.

B. Facoltà

P. 216: « Che ciascuno di voi divenga un *Io onnipotente!* ».

P. 353: « Pensa all'accrescimento delle tue facoltà! ».

P. 420: « Tenete al valore dei vostri doni »,
 « Sostenete il loro prezzo »,
 « Non vi fate costringere a cederli sotto prezzo »,
 « Non vi fate convincere che la vostra merce non valga il suo prezzo »,
 « Non vi fate deridere con un prezzo irrisorio »,
 « Imitate il valoroso », ecc.
 P. 420: « Valorizzate la vostra proprietà! »,
 « Valorizza te stesso! ».

Queste massime morali, che Sancio ha imparato da un piccolo trafficante ebreo andaluso il quale insegnava al figlio le regole della vita e del commercio, e che ora egli estrae dalla sua bisaccia, costituiscono le facoltà principali dell'associazione. Fondamento di tutte queste frasi è la grande frase di p. 351: « Tutto ciò che sei capace di fare è la tua facoltà ». Questa frase o non ha senso, cioè ha un senso puramente tautologico, o è un nonsenso. È tautologia se vuol dire: ciò che tu sei capace di fare, sei capace di farlo. È un nonsenso se con facoltà si vuole intendere le facoltà « nel senso ordinario », le facoltà commerciali, e dunque la frase è fondata su questa etimologia. La collisione consiste appunto in questo, che alle mie facoltà si richiede qualche cosa di diverso da ciò che queste facoltà possono fornire; per esempio alla mia facoltà di scrivere versi si richiede di ricavare del denaro da questi versi. Alle mie facoltà si richiede appunto qualche cosa di affatto diverso dal prodotto specifico di queste facoltà, ossia un prodotto che dipende da condizioni estranee, non sottoposte alle mie facoltà. Questa difficoltà deve essere risolta, nell'associazione, per mezzo della sinonimica etimologica. Si vede come il nostro maestrucolo egoista spera in un posto in vista nell'associazione. D'altronde questa difficoltà è solo apparente. La consueta, aurea sentenza e massima morale dei borghesi: *anything is good to make money of*¹, è sviluppata qui in lungo e in largo da Sancio, con la sua solita solennità.

C. *Morale, relazioni, teoria dello sfruttamento*

P. 352: « Voi agite da egoisti quando vi considerate l'un l'altro non come possidenti né come straccioni né come operai, ma come parte delle vostre facoltà, come *soggetti utilizzabili*. Allora

¹ Tutto è buono per ricavarne denaro.

non darete alcunché né al possidente, al proprietario, per ciò che ha, né a colui che lavora, ma soltanto a colui del quale avete bisogno. Abbiamo noi bisogno di un re? si chiedono gli americani del Nord, e rispondono: Per noi lui e il suo lavoro non valgono neppure un centesimo ».

A p. 229, invece, egli rimprovera al « periodo borghese »: « Invece di prendermi come sono, si guarda soltanto alla mia proprietà, alle mie qualità e si stringe con me un'alleanza onesta solo per quel che possiedo. Si sposa, per così dire, ciò che io ho, e non ciò che sono ». Questo significa, dunque, che si ha riguardo solo a ciò che io sono per l'altro, alla possibilità di utilizzarmi, che mi si tratta come soggetto utilizzabile. Sancio sputa nel piatto del « periodo borghese » per poi mangiarci, tutto solo, nell'associazione.

Se gli individui della società attuale si considerano l'un l'altro come possidenti, come operai e, se così vuole Sancio, come straccioni, ciò significa né più né meno che essi si trattano come soggetti utilizzabili; ed è un fatto che può essere messo in dubbio solo da un individuo inutilizzabile come Sancio. Il capitalista che « considera come operaio » l'operaio, ha riguardo per lui solo perché ha bisogno di operai; l'operaio fa altrettanto col capitalista; e allo stesso modo gli americani, secondo l'opinione di Sancio (che ci dovrebbe indicare la fonte dalla quale ha attinto questo fatto storico), non hanno *bisogno* di un re *perché* non ne hanno bisogno *come operaio*. Nella scelta dell'esempio Sancio è stato maldestro come al solito, giacché esso doveva dimostrare proprio il contrario di ciò che in realtà dimostra.

P. 395: « Tu non sei per me altro che un alimento, allo stesso modo che anch'io vengo consumato e utilizzato da te. Tra noi esiste un solo rapporto, quello dell'utilizzazione, del giovamento e del profitto che si ricava ».

P. 416: « Nessuno è per me una persona da rispettare, neppure l'uomo mio simile, ma unicamente, come altri *esseri* » (!), « un *oggetto* al quale presto o non presto attenzione, un oggetto interessante o non interessante, un oggetto utilizzabile o inutilizzabile ».

Il rapporto dell'« utilizzazione », che nell'associazione deve essere l'*unica* relazione tra gli individui, torna ad essere subito parafrasato e trasformato nella reciproca « *consumazione* ». I « cristiani perfetti » dell'associazione naturalmente consumano anche

loro una cena, ma non mangiando assieme, bensì mangiandosi l'un l'altro.

Fino a che punto questa teoria dello sfruttamento reciproco, sviluppata fino alla sazietà dal Bentham, potesse essere considerata all'inizio di questo secolo come una fase del secolo precedente, è dimostrato da Hegel nella *Fenomenologia*. Si veda in essa il capitolo « La lotta dell'illuminismo contro la superstizione », dove la teoria dell'utilizzazione è presentata come ultimo risultato dell'illuminismo. L'apparente absurdità che risolve tutti i molteplici rapporti tra gli uomini nel *solo* rapporto dell'utilizzazione, questa astrazione apparentemente metafisica deriva dal fatto che nell'ambito della moderna società borghese tutti i rapporti sono sussunti praticamente sotto l'unico rapporto astratto del denaro e del commercio. Questa teoria apparve con Hobbes e Locke, contemporaneamente alla prima e seconda rivoluzione inglese, che furono i primi colpi mediante i quali la borghesia si conquistò un potere politico. In certi scrittori di economia, naturalmente, essa era già prima un tacito presupposto. La vera scienza di questa teoria dell'utilità è l'economia; essa riceve il suo vero contenuto coi fisiocrati, in quanto essi hanno trattato sistematicamente l'economia. Già in Helvétius e in Holbach si trova un'idealizzazione di questa dottrina che corrisponde in tutto e per tutto alla posizione di opposizione della borghesia francese prima della Rivoluzione. In Holbach ogni attività degli individui dovuta al loro reciproco commercio, per esempio il parlare, l'amare, ecc., è presentata come un rapporto di utilità e di utilizzazione. I rapporti reali che qui vengono presupposti sono dunque il parlare, l'amare, manifestazioni determinate di determinate qualità degli individui. Questi rapporti, ora, non devono avere il loro *proprio* significato, bensì essere espressione e rappresentazione di un terzo rapporto che ad essi viene sostituito, quello del *rapporto di utilità e di utilizzazione*. Questa *parafrasi* cessa di essere assurda e arbitraria soltanto quando quei rapporti sono considerati dagli individui non per se stessi, non come loro propria manifestazione, ma al contrario come travestimenti non della categoria utilizzazione, bensì di un terzo scopo e rapporto reali, rapporto che si chiama rapporto utilitario. Il travestimento nella lingua ha un senso soltanto se è espressione incosciente di un travestimento reale. In questo caso il rapporto utilitario ha un senso del tutto determinato, il senso cioè che io sono utile a me stesso arrecando danno a un altro (*exploitation de l'homme par l'hom-*

me¹); in questo caso inoltre l'utilità che io traggo da un rapporto è in genere estranea a questo rapporto, così come abbiamo visto sopra, a proposito delle facoltà, che a ciascuna facoltà si richiede un prodotto ad essa estraneo, relazione che è determinata dai rapporti sociali: e questa è appunto la relazione dell'utilità. Così stanno realmente le cose per il borghese. Per esso *un solo* rapporto ha valore per se stesso, il rapporto di sfruttamento; tutti gli altri per lui hanno valore solo in quanto egli può sussumerli sotto questo unico rapporto, e anche quando non può subordinarli direttamente al rapporto di sfruttamento, li subordina ad esso almeno nell'illusione. L'espressione materiale di questa utilità è il denaro, il rappresentante dei valori di tutte le cose, uomini e rapporti sociali. Del resto si vede a prima vista che questa categoria « utilizzare » è ottenuta per astrazione dalle relazioni reali in cui io mi trovo con altri uomini, e niente affatto dalla riflessione e dalla pura volontà, e che poi inversamente quei rapporti sono presentati come la realtà di questa categoria che ne è l'astrazione, secondo un modo di procedere in tutto e per tutto speculativo. Esattamente allo stesso modo e con lo stesso diritto Hegel ha rappresentato tutti i rapporti come rapporti dello spirito obiettivo. La teoria di Holbach è dunque l'illusione filosofica, storicamente giustificata, sulla borghesia allora nascente in Francia, il cui desiderio di sfruttamento poteva essere spiegato come desiderio degli individui di svilupparsi completamente in un insieme di relazioni rese libere dai vincoli feudali. La liberazione secondo il punto di vista della borghesia, la concorrenza, era senza dubbio per il XVIII secolo l'unico modo possibile di aprire agli individui un nuovo corso di più libero sviluppo. Il proclamare in sede teorica la coscienza corrispondente a questa pratica borghese, la coscienza dello sfruttamento reciproco come rapporto generale tra tutti gli individui, fu anch'esso un progresso audace e aperto, una *illuminazione* profana nei confronti delle mascherature politiche, patriarcali, religiose e sentimentali che abbellivano lo sfruttamento sotto il feudalesimo; una mascheratura che corrispondeva alla forma allora vigente dello sfruttamento e che era stata elaborata in sistema particolarmente dagli scrittori della monarchia assoluta.

Anche se Sancio nel suo « libro » avesse fatto ciò che fecero Helvétius e Holbach nel secolo scorso l'anacronismo sarebbe pur sempre ridicolo. Ma abbiamo visto che al posto dell'egoismo attivo

¹ Sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

della borghesia egli pone un egoismo fanfarone, coerente con se stesso. Egli ha un solo merito, ma senza volerlo e senza saperlo: il merito di essere espressione del piccolo borghese tedesco odierno che aspira a diventare un vero borghese. È perfettamente nell'ordine delle cose che, mentre questi piccoli borghesi si dimostrano nella pratica meschini, pusillanimi, confusi, « l'unico » tra i loro rappresentanti filosofici si mostri al mondo altrettanto ciarlatanesco, spaccone e baldanzoso; è perfettamente conforme alle condizioni di questi borghesi che essi non vogliano saperne del loro millantatore teorico e che egli non sappia niente di loro, che essi siano in disaccordo tra loro e che egli debba predicare l'egoismo d'accordo con se stesso; ora forse Sancio vedrà il cordone ombelicale che unisce la *sua* associazione allo *Zollverein*.

I progressi della teoria dell'utilità e dello sfruttamento e le loro diverse fasi vanno precisamente congiunti alle diverse epoche dello sviluppo della borghesia. In Helvétius e Holbach essa, quanto al suo contenuto reale, non aveva mai fatto molto di più che parafrasare gli scrittori del tempo della monarchia assoluta. Era un modo diverso di esprimersi, più che il fatto stesso era soltanto il desiderio di ricondurre tutti i rapporti al rapporto di sfruttamento, di spiegare l'insieme delle relazioni in base ai bisogni materiali e ai modi di soddisfarli. Il problema era posto. Hobbes e Locke avevano sotto gli occhi tanto lo sviluppo anteriore della borghesia olandese (entrambi vissero qualche tempo in Olanda) quanto i primi atti politici mediante i quali la borghesia inglese usciva dalle strettoie locali e provinciali, nonché uno stadio già relativamente sviluppato della manifattura, del commercio marittimo e della colonizzazione: soprattutto Locke, il quale scriveva nel corso del primo periodo dell'economia inglese, mentre sorgevano le società per azioni, la Banca d'Inghilterra e la supremazia marittima inglese. In essi, e soprattutto in Locke, la teoria dello sfruttamento è ancora direttamente legata a un contenuto economico. Helvétius e Holbach avevano sotto gli occhi, oltre alla teoria inglese e allo sviluppo anteriore della borghesia olandese e inglese, anche la borghesia francese che ancora lottava per svilupparsi liberamente. Il generale spirito commerciale del XVIII secolo si era impadronito di tutte le classi, specialmente in Francia, sotto forma di speculazione. Le difficoltà finanziarie del governo e i dibattiti sulle imposizioni fiscali che ne seguivano impegnavano, già a quel tempo, tutta la Francia. A ciò si aggiungeva che nel XVIII secolo

Parigi era l'unica città d'importanza mondiale, l'unica città nella quale si avevano relazioni personali tra individui di tutte le nazioni. Questi presupposti, ai quali va aggiunto il carattere piú universale dei francesi in generale, dettero alla teoria di Helvétius e Holbach la peculiare impronta universale, ma in pari tempo la privarono del contenuto economico positivo che ancora si trovava negli inglesi. La teoria che negli inglesi era ancora semplice constatazione di un fatto, diventa nei francesi un sistema filosofico. Questa generalità privata del contenuto positivo, quale appare in Helvétius e Holbach, è sostanzialmente diversa dalla totalità ricca di contenuto che si trova soltanto in Bentham e Mill. La prima corrisponde alla borghesia combattente, non ancora sviluppata, la seconda alla borghesia dominante, sviluppata. Il contenuto della teoria dello sfruttamento, trascurato da Helvétius e Holbach, fu sviluppato e sistematizzato al tempo di quest'ultimo dai fisiocrati; ma poiché si fondavano sulle condizioni economiche arretrate della Francia, dove non era ancora spezzato il sistema feudale che faceva della proprietà fondiaria la cosa principale, essi restarono legati alla concezione feudale in quanto interpretavano la proprietà fondiaria e il lavoro agricolo come la forza produttiva che condiziona l'intera configurazione della società. Lo sviluppo ulteriore della teoria dello sfruttamento si ebbe in Inghilterra ad opera di Godwin e soprattutto di Bentham, il quale riprese il contenuto economico, trascurato dai francesi, in misura sempre maggiore via via che la borghesia si affermava tanto in Inghilterra quanto in Francia. La *Political Justice* di Godwin fu scritta durante il Terrore, le opere principali di Bentham durante e dopo la Rivoluzione francese e lo sviluppo della grande industria in Inghilterra. L'unione completa della teoria dell'utilità con l'economia si trova finalmente in Mill.

L'economia, che prima era trattata o da finanzieri, banchieri e commercianti ossia, in genere, da gente che aveva direttamente a che fare con i rapporti economici, oppure da uomini con una cultura generale come Hobbes, Locke, Hume, per i quali essa aveva importanza come uno fra i rami del sapere enciclopedico, l'economia fu elevata al rango di scienza speciale dai fisiocrati e da allora è trattata come tale. In qualità di scienza speciale essa ha riassunto in sé gli altri rapporti; politici, giuridici, ecc., in misura tale da ridurli a rapporti economici. Ma pur sussumendo sotto di sé tutti i rapporti essa ha visto in questa sussunzione soltanto

un lato di questi rapporti e quindi ha lasciato ad essi, per il resto, anche un'importanza autonoma al di fuori dell'economia. La susunzione completa di tutti i rapporti esistenti sotto il rapporto dell'utilità, l'elevazione assoluta di questo rapporto dell'utilità ad unico contenuto di tutti gli altri, si trova per la prima volta in Bentham nel quale, dopo la Rivoluzione francese e lo sviluppo della grande industria, la borghesia appare non piú come una particolare classe, ma come la classe le cui condizioni sono le condizioni dell'intera società.

Una volta che furono esaurite le parafrasi sentimentali e moralistiche che per i francesi formavano tutto il contenuto della teoria dell'utilità, per un'ulteriore elaborazione di questa teoria restava soltanto la questione di come si debbano utilizzare, sfruttare, gli individui e i rapporti. Ma l'economia aveva già risposto a questa questione; l'unico progresso possibile consisteva nell'introdurre il contenuto economico. Bentham fece questo progresso. Ma nell'economia era già stato affermato che i rapporti principali dello sfruttamento sono in tutto e per tutto determinati dalla produzione, indipendentemente dalla volontà dei singoli, e sono trovati già in atto dai singoli individui. Alla teoria dell'utilità non restava dunque altro campo di speculazione se non la posizione dei singoli nei confronti di questi grandi rapporti, lo sfruttamento privato di un mondo già esistente da parte dei singoli individui. Su questo argomento Bentham e la sua scuola si sono abbandonati a lunghe riflessioni morali. Tutta la critica del mondo esistente da parte della teoria dell'utilità ebbe così limitato il suo orizzonte. Ristretta alle condizioni della borghesia, le restarono da criticare soltanto quei rapporti che erano tramandati da un'epoca anteriore e che ostacolavano lo sviluppo della borghesia. La teoria dell'utilità, pertanto, spiega indubbiamente la connessione di tutti i rapporti esistenti con i rapporti economici, ma soltanto in maniera limitata. La teoria dell'utilità ebbe sin dall'inizio il carattere di teoria dell'utilità generale; questo carattere però ebbe un contenuto soltanto con l'introduzione dei rapporti economici, specialmente della divisione del lavoro e dello scambio. Nella divisione del lavoro l'attività privata del singolo diventa di utilità generale; l'utilità generale di Bentham si riduce a quella stessa utilità generale che viene affermata in genere nella concorrenza. Con l'introduzione dei rapporti economici di rendita fondiaria, profitto e salario si inserirono i rapporti di sfruttamento determinati delle singole classi, perché

il modo dello sfruttamento dipende dalla condizione di vita di colui che sfrutta. Fino a questo punto la teoria dell'utilità poteva ricollegarsi a certi fatti sociali determinati; ma procedendo a trattare del modo di sfruttamento essa si smarrisce in una fraseologia da catechismo. Il contenuto economico a poco a poco trasformava la teoria dell'utilità in una semplice apologia di ciò che esiste, nella dimostrazione che nelle condizioni esistenti i rapporti attuali tra gli uomini sono i più vantaggiosi e i più generalmente utili. In tutti gli economisti moderni essa ha questo carattere.

Mentre la teoria dell'utilità aveva così almeno il vantaggio di indicare la connessione tra tutti i rapporti esistenti e le basi economiche della società, in Sancio essa ha perduto ogni contenuto positivo, fa astrazione da tutti i rapporti reali e si restringe alla pura illusione che il singolo borghese si fa sulla « saggezza » con la quale crede di sfruttare il mondo. Del resto Sancio si sofferma in pochissime occasioni sulla teoria dell'utilità, sia pure in questa forma annacquata; come abbiamo visto, l'egoismo coerente con se stesso, ossia l'illusione su questa illusione del piccolo borghese, riempie quasi tutto il « libro ». E alla fine anche queste poche occasioni, come vedremo, Sancio le fa andare in fumo.

D. Religione

« In questa comunanza » (con altre persone) « io non *vedo* assolutamente altro se non una moltiplicazione della mia potenza, e la mantengo solo fintanto che essa è la mia potenza moltiplicata », p. 416.

« Io non mi *umilio* più di fronte ad alcuna potenza e *riconosco* che tutte le potenze sono nient'altro che la mia potenza, e che devo subito sottometterle non appena minacciano di diventare una potenza a me avversa o superiore; ciascuna di esse *deve* essere soltanto uno dei *miei mezzi* per affermarmi. »

Io « *vedo* », « *riconosco* », « *devo* sottomettere », la potenza « *deve* essere soltanto uno dei miei mezzi ». Che significato abbiamo queste pretese morali e quanto corrispondano alla realtà, lo abbiamo visto nella stessa « associazione ». A questa illusione della sua potenza è infatti congiunta precisamente anche l'altra illusione, secondo cui nell'associazione « la sostanza » (v. « Liberalismo umano ») è annullata e i rapporti dei membri dell'asso-

ciazione non assumono mai una forma stabile di fronte ai singoli individui.

« L'associazione, l'unione, questa unione sempre fluida di tutto ciò che esiste... Senza dubbio, anche da un'associazione nasce una società, ma soltanto come da un pensiero nasce un'idea fissa... Se un'associazione si è cristallizzata in società, essa ha cessato di essere un'unione; giacché un'unione è un incessante unirsi; è diventata un essere-uniti, il cadavere dell'associazione o dell'unione — società... L'associazione non è tenuta insieme né da un legame naturale né da un legame spirituale », pp. 294, 408, 416.

Per ciò che riguarda il « legame naturale », nonostante la « volontà contraria » di Sancio esso esiste nelle servitù contadine, nell'organizzazione del lavoro ecc. dell'associazione, così come esiste il « legame spirituale » nella filosofia stirneriana. Del resto sarà sufficiente rinviare a quanto abbiamo detto più volte, e ancora a proposito dell'associazione, sull'indipendenza, fondata sulla divisione del lavoro, che assumono i rapporti di fronte agli individui.

« In breve, la società è *santa*, l'associazione è una tua *proprietà*: la società si serve di te, tu ti servi dell'associazione » ecc., p. 418.

E. *Postilla sull'associazione*

Fin qui abbiamo visto che l'unica possibilità di arrivare all'« associazione » era la rivolta, ma ora apprendiamo, nel Commentario, che l'« associazione di egoisti » esiste già in « centinaia di migliaia » di esemplari come un lato della società borghese esistente e che ci è accessibile anche senza alcuna rivolta e senza « Stirner » di sorta. Sancio quindi ci fa vedere « di queste associazioni nella vita. Faust si trova in mezzo a queste associazioni quando grida: qui sono un *uomo* » (!), « qui mi è concesso di esserlo. Così dice Goethe ¹, nero su bianco » (« ma *Humanus* si chiama il santo, vedi Goethe », cfr. « il libro »)... « Se Hess osservasse attentamente la vita reale avrebbe davanti agli occhi centinaia di migliaia di queste associazioni, alcune che scompaiono rapidamente, altre durevoli. » Poi Sancio fa affluire sotto la finestra di Hess dei « bambini » che si riuniscono per giocare, « alcuni buoni conoscenti » che lo conducono all'osteria, e fa unire lui stesso con la sua « ama-

¹ *Faust*, parte prima, « Fuori porta ».

ta ». « Certamente Hess non comprenderà come questi esempi banali siano significativi e immensamente diversi dalle società sane, anche dalla società fraterna e umana dei santi socialisti », (Sancio *contra* Hess, *Wigand*, pp. 193, 194). Anche a p. 305 « del libro » « l'unione in vista di scopi e interessi materiali » rientra ugualmente nelle sue grazie come associazione volontaria di egoisti.

Qui dunque l'associazione si riduce a identificarsi da una parte con le associazioni borghesi e le società per azioni, dall'altra parte con i circoli ricreativi, picnic, ecc. Che le prime appartengano in tutto e per tutto all'*epoca attuale* è noto, e altrettanto noto è che vi appartengono anche i secondi. Sancio dovrebbe considerare le « associazioni » di un'epoca passata, per esempio dell'età feudale, o quelle di altre nazioni, per esempio quelle degli italiani, degli inglesi, ecc., fino a quelle dei bambini, per conoscere la differenza. Con questa nuova interpretazione dell'associazione egli non fa che confermare il suo inveterato conservatorismo. Sancio, che nella sua sedicente nuova istituzione ha accolto l'intera società borghese per quel tanto che gli andava a genio, Sancio si limita qui ad affermare, a guisa di postilla, che nella sua associazione ci si diventerà anche, e proprio alla maniera tradizionale. Quali siano i rapporti, indipendenti dalla sua volontà, che gli consentiranno o non gli consentiranno di « condurre alcuni buoni conoscenti all'osteria », a questo naturalmente il nostro bonhomme non pensa.

L'idea di dissolvere tutta la società in gruppi volontari, idea che qui è stirnerizzata in base a qualche sentito dire berlinese, appartiene a Fourier. Ma in Fourier questa concezione ha come presupposto una trasformazione totale della società e si fonda sulla critica delle associazioni esistenti, tanto ammirate da Sancio, e della noia che vi regna. Fourier descrive questi tentativi di divertimento attuali in connessione con i rapporti di produzione e di scambio esistenti e polemizza contro di essi; Sancio invece, ben lungi dal criticarli, vuole trapiantarli al completo nella sua nuova istituzione dell'« intesa », che vuole essere fonte di felicità, e con ciò non fa altro che dimostrare, ancora una volta, quanto sia prigioniero della società borghese esistente.

Alla fine Sancio tiene ancora la seguente *oratio pro domo*, ossia pro « associazione »:

« Un'associazione nella quale i più si lasciano raggirare nei loro interessi più naturali e più evidenti, è forse un'associazione di egoisti? Si sono associati degli egoisti là dove uno è schiavo o servo

dell'altro?... Società nelle quali i bisogni degli uni sono soddisfatti a spese dei bisogni degli altri, nelle quali per esempio gli uni possono soddisfare il bisogno di riposo grazie al lavoro che gli altri debbono fare fino all'esaurimento... Hess... identifica... queste sue "associazioni egoistiche" con l'associazione di egoisti *stirneriana* », pp. 192, 193.

Sancio dunque esprime il pio desiderio che nella sua associazione fondata sullo sfruttamento reciproco tutti i membri possano essere ugualmente potenti, furbi, ecc. ecc., affinché ciascuno sfrutti gli altri esattamente nella stessa misura in cui è sfruttato da essi, affinché nessuno possa essere « raggirato nei suoi interessi più naturali e più evidenti » né « soddisfare i suoi bisogni a spese degli altri ». Osserveremo qui che Sancio riconosce l'esistenza di « interessi naturali ed evidenti » e di « bisogni » di tutti: dunque interessi e bisogni *uguali*. Ricordiamo altresì la p. 456 del libro, secondo cui « la sovrachieria » è « un pensiero morale inculcato dallo spirito corporativo », e per un uomo che ha goduto di una « saggia educazione » essa resta « un'idea fissa contro la quale non lo protegge alcuna libertà di pensiero ». Sancio « ha avuto le sue idee dall'alto e ad esse si attiene » (*ivi*). Questa uguale potenza di tutti è un postulato perfettamente logico, corrispondente all'esigenza da lui avanzata che ciascuno debba diventare « *onnipotente* », ossia che tutti debbano diventare *impotenti* gli uni di contro agli altri, e coincide con la placida aspirazione del piccolo borghese a un mondo del minuto traffico nel quale ciascuno trovi il suo vantaggio. Oppure il nostro santo presuppone di punto in bianco una società nella quale ognuno può soddisfare indisturbato i suoi bisogni, senza farlo « a spese di altri », e in tal caso la teoria dello sfruttamento diventa ancora una volta una parafrasi senza senso dei rapporti reali tra gli individui.

Dopo avere « divorato » e inghiottito gli altri nella sua « associazione », e trasformato così le relazioni col mondo in relazioni con se stesso, Sancio passa da questo godimento indiretto al godimento diretto inghiottendo se stesso.

C. *Il godimento di me stesso*

La *filosofia* che predica il godimento è tanto antica, in Europa, quanto la scuola cirenaica. Come nell'antichità i *greci*, tra i

ta ». « Certamente Hess non comprenderà come questi esempi banali siano significativi e immensamente diversi dalle società sane, anche dalla società fraterna e umana dei santi socialisti », (Sancio *contra* Hess, *Wigand*, pp. 193, 194). Anche a p. 305 « del libro » « l'unione in vista di scopi e interessi materiali » rientra ugualmente nelle sue grazie come associazione volontaria di egoisti.

Qui dunque l'associazione si riduce a identificarsi da una parte con le associazioni borghesi e le società per azioni, dall'altra parte con i circoli ricreativi, picnic, ecc. Che le prime appartengano in tutto e per tutto all'*epoca attuale* è noto, e altrettanto noto è che vi appartengono anche i secondi. Sancio dovrebbe considerare le « associazioni » di un'epoca passata, per esempio dell'età feudale, o quelle di altre nazioni, per esempio quelle degli italiani, degli inglesi, ecc., fino a quelle dei bambini, per conoscere la differenza. Con questa nuova interpretazione dell'associazione egli non fa che confermare il suo inveterato conservatorismo. Sancio, che nella sua sedicente nuova istituzione ha accolto l'intera società borghese per quel tanto che gli andava a genio, Sancio si limita qui ad affermare, a guisa di postilla, che nella sua associazione ci si diventerà anche, e proprio alla maniera tradizionale. Quali siano i rapporti, indipendenti dalla sua volontà, che gli consentiranno o non gli consentiranno di « condurre alcuni buoni conoscenti all'osteria », a questo naturalmente il nostro bonhomme non pensa.

L'idea di dissolvere tutta la società in gruppi volontari, idea che qui è stirnerizzata in base a qualche sentito dire berlinese, appartiene a Fourier. Ma in Fourier questa concezione ha come presupposto una trasformazione totale della società e si fonda sulla critica delle associazioni esistenti, tanto ammirate da Sancio, e della noia che vi regna. Fourier descrive questi tentativi di divertimento attuali in connessione con i rapporti di produzione e di scambio esistenti e polemizza contro di essi; Sancio invece, ben lungi dal criticarli, vuole trapiantarli al completo nella sua nuova istituzione dell'« intesa », che vuole essere fonte di felicità, e con ciò non fa altro che dimostrare, ancora una volta, quanto sia prigioniero della società borghese esistente.

Alla fine Sancio tiene ancora la seguente *oratio pro domo*, ossia pro « associazione »:

« Un'associazione nella quale i più si lasciano raggirare nei loro interessi più naturali e più evidenti, è forse un'associazione di egoisti? Si sono associati degli egoisti là dove uno è schiavo o servo

dell'altro?... Società nelle quali i bisogni degli uni sono soddisfatti a spese dei bisogni degli altri, nelle quali per esempio gli uni possono soddisfare il bisogno di riposo grazie al lavoro che gli altri debbono fare fino all'esaurimento... Hess... identifica... queste sue "associazioni egoistiche" con l'associazione di egoisti *stirneriana* », pp. 192, 193.

Sancio dunque esprime il pio desiderio che nella sua associazione fondata sullo sfruttamento reciproco tutti i membri possano essere ugualmente potenti, furbi, ecc. ecc., affinché ciascuno sfrutti gli altri esattamente nella stessa misura in cui è sfruttato da essi, affinché nessuno possa essere « raggirato nei suoi interessi più naturali e più evidenti » né « soddisfare i suoi bisogni a spese degli altri ». Osserveremo qui che Sancio riconosce l'esistenza di « interessi naturali ed evidenti » e di « bisogni » di tutti: dunque interessi e bisogni *uguali*. Ricordiamo altresì la p. 456 del libro, secondo cui « la soverchieria » è « un pensiero morale inculcato dallo spirito corporativo », e per un uomo che ha goduto di una « saggia educazione » essa resta « un'idea fissa contro la quale non lo protegge alcuna libertà di pensiero ». Sancio « ha avuto le sue idee dall'alto e ad esse si attiene » (*ivi*). Questa uguale potenza di tutti è un postulato perfettamente logico, corrispondente all'esigenza da lui avanzata che ciascuno debba diventare « *onnipotente* », ossia che tutti debbano diventare *impotenti* gli uni di contro agli altri, e coincide con la placida aspirazione del piccolo borghese a un mondo del minuto traffico nel quale ciascuno trovi il suo vantaggio. Oppure il nostro santo presuppone di punto in bianco una società nella quale ognuno può soddisfare indisturbato i suoi bisogni, senza farlo « a spese di altri », e in tal caso la teoria dello sfruttamento diventa ancora una volta una parafrasi senza senso dei rapporti reali tra gli individui.

Dopo avere « divorato » e inghiottito gli altri nella sua « associazione », e trasformato così le relazioni col mondo in relazioni con se stesso, Sancio passa da questo godimento indiretto al godimento diretto inghiottendo se stesso.

C. *Il godimento di me stesso*

La *filosofia* che predica il godimento è tanto antica, in Europa, quanto la scuola cirenaica. Come nell'antichità i *greci*, tra i

moderni i *francesi* sono i matadores in questa filosofia, e ciò per la stessa ragione che il loro temperamento e la loro società li rendono più di tutti capaci di godere. La filosofia del godimento non fu mai altro che il linguaggio brillante di certi ambienti sociali che avevano il privilegio del godimento. Senza contare che il mondo e il contenuto del suo godimento furono sempre condizionati da tutta la forma della restante società e soffrirono di tutte le sue contraddizioni, questa filosofia diventava una pura frase *appena* pretendeva di avere un carattere universale e si proclamava concezione di vita della società nel suo insieme. Allora si degradava al livello della predica di edificazione morale, dell'abbellimento sofisticato della società esistente, oppure si mutava nel suo contrario presentando come godimento un ascetismo involontario.

La filosofia del godimento sorse nell'età moderna col tramonto del feudalesimo e con la trasformazione della nobiltà feudale della campagna nella nobiltà di corte, godereccia e dissipatrice, sotto la monarchia assoluta. In questa nobiltà essa ha ancor più la forma di concezione immediata e ingenua della vita, che trova la sua espressione sotto forma di memorie, poesie, romanzi, ecc. Filosofia vera e propria essa diventa soltanto tra le mani di alcuni scrittori della borghesia rivoluzionaria, i quali da un lato partecipavano alla cultura e al modo di vita della nobiltà di corte e dall'altro lato facevano propria la concezione più generale della borghesia, fondata sulle condizioni più generali di questa classe. Per questo essa fu accettata da entrambe le classi, sebbene da punti di vista completamente diversi. Mentre nella nobiltà questo linguaggio era ancora in tutto e per tutto limitato a quel solo stato sociale e alle condizioni di esistenza dello stato, dalla borghesia esso fu generalizzato e rivolto a ciascun individuo senza distinzione, cosicché si fece astrazione dalle condizioni di esistenza di questi individui e la teoria del godimento fu così trasformata in una vacua e ipocrita dottrina morale. Quando lo sviluppo successivo ebbe rovesciato la nobiltà e fatto entrare la borghesia in conflitto col suo antagonista, il proletariato, la nobiltà diventò devota e religiosa e la borghesia austeramente moralista e rigida nelle sue teorie, oppure cadde nell'ipocrisia che si è detto, sebbene nella pratica la nobiltà non abbia affatto rinunciato al godimento e per la borghesia il godimento abbia assunto addirittura una forma economica ufficiale, come *lusso*.

La connessione esistente in ogni epoca tra il godimento degli individui, da una parte, e i rapporti di classe e le condizioni della

produzione e degli scambi in cui vivono, le quali producono quei rapporti, la ristrettezza del godimento che sinora resta al di fuori del contenuto reale della vita degli individui, la connessione esistente tra ogni filosofia del godimento e il godimento reale che essa ha di fronte a sé, l'ipocrisia di una simile filosofia che si rivolge a tutti gli individui senza distinzione, potevano naturalmente essere scoperte solo quando fu possibile sottoporre alla critica le condizioni della produzione e degli scambi sinora vigenti, ossia quando l'antagonismo tra borghesia e proletariato ebbe prodotto concezioni comuniste e socialiste. Con ciò era pronunciato il giudizio di condanna su ogni morale, tanto sulla morale dell'ascetismo quanto su quella del godimento.

Il nostro Sancio, sciocco e moralista, crede naturalmente, come risulta da tutto il libro, che sia soltanto questione di una morale diversa, di una concezione della vita che gli sembra nuova, crede che basti « cacciarsi dalla testa » alcune « idee fisse » perché tutti possano essere contenti della vita e godersi la vita. Il capitolo sul godimento di se stesso quindi poteva tutt'al più ripresentarci sotto una nuova etichetta le stesse frasi e sentenze che ci ha già predicato tante volte con suo « godimento ». L'unica cosa originale si riduce anch'essa a questo, che *divinizza* e traduce filosoficamente ogni godimento assegnandogli il nome di « godimento di se stesso ». Mentre la filosofia francese del piacere, del XVIII secolo, almeno descriveva in forma brillante una vita gaia e audace che si svolgeva realmente, tutta la frivolezza di Sancio si limita a espressioni come « divorare » e « dissipare », a immagini come « la luce » (bisognerebbe dire la candela) e a reminiscenze ricavate dalle scienze naturali, che finiscono per essere o assurdità letterarie, come la pianta che « succhia l'aria dell'etere », gli « uccelli canori » che « inghiottiscono gli insetti », o falsi, per esempio la candela che brucia se stessa. Ci godiamo invece, ancora una volta, tutta la severità solenne contro la santità la quale, ci vien detto, sotto forma di « vocazione — destinazione — missione », « ideale », sinora ha guastato agli uomini il loro godimento. Senza per altro soffermarci sulle forme più o meno sordide nelle quali l'Io nel « godimento di me stesso » può essere più che una frase, dobbiamo esporre ancora una volta brevissimamente al lettore, con le irrilevanti modulazioni di questo capitolo, le macchinazioni di Sancio contro la santità.

« Vocazione, destinazione, missione, ideale » sono, per ripeterlo brevemente, o

1) la rappresentazione dei compiti rivoluzionari che sono materialmente prescritti a una classe oppressa; ovvero

2) semplici parafrasi idealistiche o anche espressione corrispondente e cosciente dei modi di attività degli individui, resi indipendenti e trasformati in occupazioni diverse a causa della divisione del lavoro; ovvero

3) l'espressione cosciente della necessità, in cui si trovano ad ogni momento gli individui, le classi e le nazioni, di mantenere la loro posizione con un'attività del tutto determinata; ovvero

4) le condizioni di esistenza della classe dominante (condizionate dallo sviluppo anteriore della produzione) espresse idealmente nelle leggi, nella morale, ecc., condizioni che con maggiore o minore consapevolezza vengono rese teoricamente indipendenti dagli ideologi di quella classe, che nella coscienza dei singoli individui di questa classe possono raffigurarsi come vocazione, ecc., e che vengono mostrate agli individui della classe dominata come norma di vita, in parte come abbellimento e coscienza della dominazione, in parte come strumento morale di essa. È da notare che qui come sempre gli ideologi mettono necessariamente la cosa a rovescio e ritengono che la loro ideologia sia tanto la forza generatrice quanto il fine di tutti i rapporti sociali, mentre ne è soltanto espressione e sintomo.

Sappiamo che il nostro Sancio ha una fede incrollabile nelle illusioni degli ideologi. Siccome gli uomini a seconda delle loro diverse condizioni di esistenza si fanno rappresentazioni diverse di se stessi, ossia dell'uomo, Sancio crede che le diverse rappresentazioni abbiano fatto le diverse condizioni di esistenza e quindi che i fabbricanti all'ingrosso di queste rappresentazioni, gli ideologi, abbiano dominato il mondo. Cfr. p. 433.

« Coloro che pensano dominano il mondo », « il pensiero domina il mondo »: « i preti e i maestri di scuola » « si mettono in testa ogni sorta di cose », « essi immaginano un ideale umano » al quale gli altri devono conformarsi (p. 442). Sancio anzi conosce benissimo il sillogismo mediante il quale gli uomini furono sottomessi ai capricci dei maestri di scuola e nella loro stupidità si sottomisero da sé: « Siccome è *pensabile* per me » (maestro di scuola) « ciò è *possibile* per gli uomini siccome è possibile per gli uomini, essi *dovevano* essere così, questa era la loro missione e infine si devono prendere gli uomini soltanto in base a questa *missione* solo in quanto *chiamati* alla missione. E la conclusione ulteriore? Non

il singolo è l'uomo, ma un *pensiero*, un *ideale* è l'uomo... specie... umanità », p. 441.

Tutte le collisioni nelle quali gli uomini sono trascinati dai loro rapporti reali di esistenza con se stessi o con altri appaiono al nostro maestro di scuola Sancio come collisioni tra gli uomini e le rappresentazioni che si fanno della vita « *dell'uomo* », rappresentazioni che essi stessi si sono messi in testa o che si sono lasciati mettere in testa dai maestri di scuola. Se potessero cacciarsele dalla testa, « che vita felice » potrebbero condurre « questi poveri esseri », che « salti » potrebbero fare, mentre ora devono « farsi comandare a bacchetta dai maestri di scuola e dai domatori di orsi »! p. 435. (Il più volgare di questi « domatori di orsi » è Sancio, che porta in giro soltanto *se stesso*). Se per esempio gli uomini non si fossero messi in testa quasi sempre e quasi dovunque, in Cina come pure in Francia, che soffrono i disagi della sovrappopolazione, che savrabbondanza di mezzi di sussistenza avrebbero trovato a loro disposizione questi « poveri esseri »!

Qui Sancio tenta un'altra volta di spacciare la sua vecchia storia della dominazione della santità nel mondo sotto il pretesto di fare una trattazione sulla possibilità e la realtà. Possibile è per lui tutto ciò che un maestro di scuola si mette in testa sul mio conto, cosicché Sancio può dimostrare facilmente che questa possibilità non ha altra realtà se non nella sua testa. La sua affermazione solenne che « dietro la parola *possibile* si è celato il più grave malinteso di millenni » (p. 441) dimostra a sufficienza come gli sia impossibile celare dietro le parole che interi millenni sono stati male intesi da lui.

Questa trattazione sulla « coincidenza di possibilità e realtà » (p. 439), di ciò che gli uomini hanno possibilità di essere e di ciò che sono, questa trattazione che si accorda così bene con quanto ha detto sinora, ogni volta che esortava con insistenza a mettere in atto le proprie facoltà ecc., lo conduce però ancora a fare qualche divagazione sulla *teoria materialistica delle circostanze* che ora esamineremo da vicino. Prima ancora un esempio del suo travisamento ideologico. A p. 428 egli identifica la questione « come si possa conquistare la vita » con la questione come si debba « stabilire in sé il vero Io » (o anche la « vita »). Nella stessa pagina cessa l'« ansia di vivere » con la sua nuova filosofia morale, e comincia la sua « dissipazione ». La forza miracolosa di questa sua sedicente nuova filosofia morale, il nostro Salomone la esprime in

maniera anche piú « espressiva » nel seguente proverbio: « Considera te stesso piú potente di quanto ti dichiarano, e avrai piú potenza; se ti consideri di piú, avrai di piú », p. 483. Si veda sopra, nell'« Associazione », il metodo di Sancio per acquistare la proprietà.

E ora veniamo alla sua *teoria delle circostanze*.

« L'uomo non ha missione, ma ha forze che si manifestano là dove sono, perché il loro essere consiste unicamente nel loro manifestarsi e non possono, come la vita, restare inattive... In ogni momento ciascuno impiega tanta forza quanta ne possiede » (« valorizzate voi stessi, imitate il prode, che ciascuno di voi divenga un Io onnipotente », ecc. diceva poco fa Sancio)... « Le forze si possono certamente accrescere e moltiplicare, soprattutto per una resistenza nemica o per un aiuto amico; ma quando si vede che non sono impiegate, si può anche essere certi che mancano. Si può far sprigionare il fuoco da una pietra, ma senza il colpo il fuoco non si sprigiona; allo stesso modo anche un uomo ha bisogno dell'impulso. E allora, poiché le forze si mostrano sempre attive per se stesse, il precetto che comanda di impiegarle sarebbe superfluo e assurdo... Forza è un'espressione semplificata per la manifestazione di forza », pp. 436, 437.

L'« egoismo coerente con se stesso », il quale può far agire o non agire a piacimento le sue forze o facoltà e che applica ad esse lo *ius utendi et abutendi*, qui fa un ruzzolone improvviso e inaspettato. Tutto ad un tratto le forze agiscono indipendentemente, senza preoccuparsi del « piacimento » di Sancio, non appena esistono; agiscono come forze chimiche o meccaniche, indipendentemente dall'individuo che le possiede. Apprendiamo inoltre che una forza non esiste se non la si vede manifestarsi; ciò che si giustifica col dire che la forza ha bisogno di un'impulso per manifestarsi. Non si sa però come voglia fare Sancio, quando manca la manifestazione di forza, a decidere se manca l'*impulso* o la *forza*. Invece il nostro fisico unico ci insegna che « si può far sprigionare il fuoco da una pietra », esempio che, come accade sempre a Sancio, non poteva essere piú infelice. Da buon maestro di campagna qual è, Sancio crede che quando fa sprigionare il fuoco esso scaturisca dalla pietra, nella quale prima sarebbe rimasto celato. Qualsiasi scolarretto gli saprebbe dire che in questo metodo di fare il fuoco strofinando l'acciarino e la pietra, metodo dimenticato da parecchio tempo in tutti i paesi civili, si liberano particelle dell'acciarino, non

della pietra, che diventano incandescenti appunto per quello sfregamento; che quindi « il fuoco », il quale secondo Sancio non è un rapporto che si produce a una certa temperatura fra certi corpi e certi altri corpi, particolarmente l'ossigeno, ma una cosa autonoma, un « elemento », un'idea fissa, « la santità » — che questo fuoco non proviene né dalla pietra né dall'acciarino. Sancio avrebbe potuto benissimo dire anche così: col cloro si può fare la tela imbiancata, ma se manca l'« impulso », cioè la tela greggia, la tela imbiancata « non si ha ». Con l'occasione vogliamo menzionare, per « godimento » di Sancio, un fatto già passato della fisica « unica ». Nell'Ode del delitto si legge:

Non rumoreggia lontano il tuono,
e non *vedi* tu come il cielo
presago *tace* e si oscura?

p. 319 del libro.

Tuona, e il cielo tace. Sancio dunque conosce un altro posto dove tuona, che non è il cielo. Inoltre Sancio si accorge del silenzio del cielo con la *vista*, con una bravura che nessuno potrebbe imitare. Oppure Sancio *sente* il tuono e *vede* il silenzio, cose che possono darsi contemporaneamente. Abbiamo visto, parlando degli « spettri », come per Sancio le montagne rappresentino lo « spirito della sublimità ». Qui il cielo che tace rappresenta, secondo lui, lo spirito del presentimento.

D'altronde non si capisce come mai Sancio qui se la prenda tanto col « precetto che comanda di impiegare le proprie forze ». Questo precetto potrebbe anzi essere l'« impulso » che manca, un « impulso » che nel caso di una pietra non ha effetto, la cui efficacia però può essere constatata da Sancio osservando un battaglione alle esercitazioni. Che il « precetto » sia un « impulso » anche per le sue deboli forze, risulta del resto dal fatto che esso è per lui una « pietra dello scandalo ¹ ». La coscienza è anch'essa una forza che, secondo la dottrina or ora espostaci, « si mostra sempre attiva per se stessa ». Quindi Sancio non doveva sforzarsi di modificare la coscienza, ma al massimo l'« impulso » che agisce sulla coscienza; in tal caso avrebbe scritto inutilmente tutto il suo libro. Ma nel caso presente egli indubbiamente considera le sue prediche morali e i suoi « precetti » come un « impulso sufficiente ».

¹ *Anstoss*, « impulso »; *Stein des Anstosses*, « pietra dello scandalo ».

« Ognuno diventa quel che può diventare. A un poeta lo sfavore delle *circostanze* può bensì impedire di essere all'altezza dei tempi e di creare grandi capolavori dopo gli studi indispensabili; ma farà dei versi, tanto se è garzone di fattoria quanto se ha la fortuna di vivere alla corte di Weimar. Un musicista nato farà della musica, né importa se suonerà tutti gli strumenti » (questa fantasia di « *tutti gli strumenti* » gli è stata fornita da Proudhon. Vedi « Il comunismo ») « o soltanto una zampogna » (il maestro di scuola naturalmente si ricorda delle egloghe di Virgilio). « Un filosofo nato può manifestarsi come filosofo universitario o come filosofo di villaggio. E infine uno *stupido nato* resterà sempre uno sciocco. Anzi, le teste di legno nate formano incontestabilmente la classe più numerosa dell'umanità. *Perché mai* nella *specie umana* non si dovrebbero manifestare quelle stesse differenze che sono innegabili nella specie animale? », p. 434.

Una volta di più Sancio è stato maldestro nella scelta dell'esempio. Se si prende per buona la sua assurdità dei poeti, musicisti e filosofi nati, quest'esempio dimostra da una parte soltanto che un poeta ecc. resta ciò che è già per nascita, cioè un poeta ecc., e d'altra parte che il poeta ecc. in quanto *diventa*, si sviluppa, « per lo sfavore delle circostanze » può trovarsi a non diventare quel che *poteva diventare*. Da una parte dunque il suo esempio non dimostra proprio nulla, dall'altra parte dimostra il contrario di ciò che voleva dimostrare, e da tutte e due le parti dimostra che Sancio, non importa se per nascita o per le circostanze, appartiene alla « *classe più numerosa dell'umanità* ». Egli pertanto condivide con essa la consolazione di avere la « stupidità » unica.

Qui Sancio subisce l'avventura del filtro magico che don Chisciotte aveva preparato con rosmarino, vino, olio e sale e di cui Cervantes narra, al capitolo decimosettimo, che dopo averlo bevuto Sancio traboccò fra sudori e convulsioni dai due canali del corpo. La bevanda materialistica che il nostro prode scudiero ha ingerito per suo godimento, lo vuota di tutto il suo egoismo nel senso straordinario. Abbiamo visto poc'anzi come Sancio, di fronte all'« impulso », abbia perduto improvvisamente tutta la sua sovrannaturalità e abbia rinunciato alle sue « facoltà », così come altra volta fecero i maghi egiziani di fronte ai pidocchi di Mosè; e qui assistiamo a due nuovi accessi di pusillanimità, quando s'inchina anche di fronte allo « sfavore delle *circostanze* » e alla fine riconosce persino che la sua organizzazione fisica originaria è una cosa che

può essere storpiata senza il suo intervento. Che cosa resta ormai al nostro egoista fallito? La sua organizzazione originaria non è piú nelle sue mani; le « circostanze » e l'« impulso », sotto il cui influsso questa organizzazione si sviluppa, non può controllarli; « quale è ad ogni istante, egli » non « è sua creatura », ma è la creatura dell'azione esercitata reciprocamente tra le sue disposizioni innate e le circostanze che influiscono su di esse: Sancio concede tutto questo. Disgraziato « creatore »! Disgraziatissima « creatura »!

Ma la disgrazia piú grossa viene alla fine. Non contento di essersi dato da un pezzo, dal primo all'ultimo, i *tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas*, alla fine deve assestarsi un altro colpo maestro proclamandosi *credente nella specie*. E che credente! Innanzi tutto attribuisce alla specie la divisione del lavoro, facendola responsabile del fatto che certuni sono poeti, altri musicisti, altri maestri di scuola; in secondo luogo le attribuisce i difetti fisici e intellettuali della « classe piú numerosa dell'umanità » e la rende responsabile del fatto che sotto la dominazione della borghesia la maggioranza degli individui sono simili a lui. Seguendo il suo punto di vista sugli stupidi nati si dovrebbe spiegare l'attuale diffusione della scrofola affermando che « la specie » prova un gusto particolare a far sí che gli scrofolosi nati costituiscano « la classe piú numerosa dell'umanità ». Ingenuità di questo genere erano già state superate dai medici e dai materialisti piú ordinari molto tempo prima che l'egoista coerente con se stesso ricevesse dalla « specie », dallo « sfavore delle circostanze » e dall'« impulso » la « missione » di esordire davanti al pubblico tedesco. Come sinora spiegava ogni deformità degli individui, e quindi ogni deformità dei loro rapporti, con le idee fisse dei maestri di scuola, senza preoccuparsi dell'origine di queste idee, cosí ora Sancio spiega questa deformità col semplice processo naturale della procreazione. Non pensa neppur lontanamente che la capacità di sviluppo dei bambini è condizionata dallo sviluppo dei genitori e che nelle condizioni sociali sinora esistenti tutte queste deformità hanno un'origine storica e possono del pari essere storicamente sopresse. Anche le differenze naturali di specie, come le differenze di razza ecc., delle quali Sancio non parla affatto, possono e debbono esser storicamente eliminate. Sancio, che in questa occasione getta uno sguardo furtivo sulla zoologia e scopre cosí che le « teste di legno nate » formano la classe piú numerosa non soltanto tra le pecore e i buoi ma anche tra i polipi e gli infusori, che non

hanno testa, Sancio forse ha sentito dire che si possono migliorare anche le razze animali e produrre, mediante l'incrocio delle razze, generi del tutto nuovi e piú perfetti tanto per il godimento degli uomini quanto per il loro proprio godimento. « Perché non dovrebbe » trarne una conclusione che interessasse gli uomini?

Con l'occasione vogliamo « inserire episodicamente » le « mutazioni » di Sancio intorno alla specie. Vedremo che la sua posizione nei confronti della specie è affatto identica alla sua posizione nei confronti della santità: quanto piú strepita contro di essa, tanto piú ci crede.

N. I. Abbiamo già visto come la specie produca la divisione del lavoro e le deformità sorte nelle condizioni sociali sinora esistenti, e *precisamente in modo tale* che la specie unitamente ai suoi prodotti è concepita come qualche cosa di immutabile in tutte le circostanze, come qualche cosa di indipendente dal controllo degli uomini.

N. II. « La specie è già realizzata dalla disposizione; ma ciò che tu fai di questa disposizione » (dopo quanto ha detto sopra dovrebbe dire: ciò che le « circostanze » ne fanno) « è la realizzazione di te stesso. La tua mano è perfettamente realizzata nel senso della specie, altrimenti non sarebbe una mano ma per esempio una zampa... Tu ne fai, come vuoi, ciò che vuoi avere e che puoi fare », pp. 184, 185 *Wigand*.

Qui Sancio ripete, in forma diversa, ciò che ha detto al N. I.

Sinora abbiamo visto come la specie, indipendentemente dal controllo e dal grado storico di sviluppo degli individui, genera tutte le disposizioni fisiche e intellettuali, l'esistenza immediata degli individui e, in germe, la divisione del lavoro.

N. III. La specie resta come « impulso », il quale è soltanto l'espressione generale per le « circostanze » che determinano lo sviluppo dell'individuo originario, generato a sua volta dalla specie. Per Sancio essa è qui proprio la stessa forza misteriosa che gli altri borghesi chiamano natura delle cose e alla quale essi addossano tutte le condizioni che sono indipendenti da loro in quanto borghesi e delle quali, quindi, non capiscono la connessione.

N. IV. La specie come « possibilità umana » e « bisogno umano » costituisce il fondamento dell'organizzazione del lavoro nella « associazione stirneriana », dove ciò che è possibile a tutti e il bisogno comune a tutti vengono ugualmente considerati come prodotto della specie.

N. V. Abbiamo visto la funzione che nell'associazione rappresenta l'intesa. P. 462: « Certo, se occorre farsi intendere e comunicare io non posso che far uso dei mezzi *umani*, i quali stanno a mia disposizione perché in pari tempo io sono uomo » (*id est* un esemplare della specie). Qui dunque la lingua è prodotto della specie. Se Sancio parla tedesco e non francese, non lo deve affatto alla specie, ma alle circostanze. Del resto il carattere naturalmente spontaneo del linguaggio è stato soppresso in tutte le lingue moderne evolute, in parte attraverso la storia dello sviluppo linguistico di un materiale originario, come nelle lingue romanze e germaniche, in parte attraverso l'incrocio e la mescolanza di nazioni, come nell'inglese, in parte attraverso il sorgere di una lingua nazionale sulla concentrazione dei dialetti nel quadro di una nazione, determinata dalla concentrazione economica e politica. Va da sé che a suo tempo gli individui prenderanno sotto il loro completo controllo anche questo prodotto della specie. Nell'associazione si parlerà la lingua come tale, la lingua santa, la lingua della santità: l'ebraico, e in ispecie il dialetto aramaico che parlava Cristo, l'« essenza fatta carne ». Questo ci è « venuto in mente » « contro ogni aspettativa » di Sancio, « e unicamente perché ci sembra possa contribuire a chiarire il resto ».

N. VI. P. 277, 278. Qui apprendiamo che « la specie si scinde nei popoli, nelle città, negli stati sociali, in corporazioni di ogni sorta » e infine « nella famiglia », e quindi, logicamente, sinora essa ha anche « fatto la storia ». Qui dunque tutta la storia sino ad oggi, compresa l'infelice storia dell'unico, diventa il prodotto della « specie », e ciò per il motivo sufficiente che talvolta si è riassunta questa storia sotto il nome di storia dell'*umanità*, ossia della specie.

N. VII. Fino a questo punto Sancio ha attribuito alla *specie* piú di quanto qualsiasi altro mortale le abbia attribuito prima di lui, e ora riassume tutto ciò nella frase: « La specie è *nulla*... la specie è solo qualche cosa di *pensato* » (spirito, fantasma, ecc.), p. 239. Alla fine anche il « nulla » di Sancio, che è identico al « *pensato* », non significa nulla giacché egli stesso è « il nulla creatore » e come abbiamo visto la specie crea moltissimo, cosicché essa può benissimo essere « nulla ». Per di piú Sancio ci racconta, p. 456: « Con l'*essere* non si giustifica nulla; ciò che è pensato è allo stesso modo di ciò che non è pensato ».

Da p. 448 in poi Sancio tesse una filastrocca lunga trenta pa-

gine per far scaturire il « fuoco » dal pensiero e dalla critica dell'egoista coerente con se stesso. Ma abbiamo già subito troppe manifestazioni del suo pensiero e della sua critica per dare « scandalo ¹ » al lettore con questa brodaglia di Sancio, buona per l'ospizio dei poveri. Un cucchiaino di questa brodaglia sarà sufficiente.

« Credete voi che le idee volino attorno così incustodite, in modo che ognuno possa afferrarne una e poi farla valere contro di me come sua proprietà inviolabile? Tutto ciò che vola attorno è mio », p. 457.

Qui Sancio caccia di frodo le beccacce generate dal pensiero. Abbiamo visto quante idee svolazzanti ha catturato. Egli credeva di poterle afferrare mettendo loro sulla coda il sale della santità. Questa enorme contraddizione tra la sua reale proprietà in fatto di pensieri e l'illusione che se ne fa, può servire come esempio classico e lampante di tutta la sua proprietà nel senso straordinario. Appunto questo contrasto forma il suo *godimento di se stesso*.

6. Il cantico dei cantici o l'Unico

*Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegações grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram...*

*Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós Spreides minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonora,
E não de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda...²*

¹ Anstoss: v. la nota a p. 413.

² Cessino del saggio Greco e del Troiano I racconti dei loro grandi viaggi; Si taccia di Alessandro e di Traiano La fama dei trionfi che riportarono... Si taccia quanto l'antica Musa canta, Che altro valore si leva e ben più alto. E voi o mie Spreidi... Datemi un impeto potente e sonoro, E non d'agreste zampogna o rozzo flauto, Ma di diana canora e bellicosa, Che accende il petto e muta colore al volto... (Marx ed Engels hanno messo le Spreidi, ninfe del fiume di Berlino, al posto delle Tagidi che sono in Camoes).

datemi, o ninfe della Sprea, un canto che sia degno degli eroi che lottano sulle vostre rive contro la sostanza e contro l'uomo, un canto che si diffonda per tutto il mondo e che sia cantato in tutti i paesi: ch  qui si tratta di un uomo il quale ha fatto

Mais do que promettia a força humana,

pi  di quanto permetteva di fare la forza puramente « umana », dell'uomo il quale...

*edific ra
Novo reino que tanto sublim ra,*

il quale ha fondato un nuovo regno tra un popolo lontano, cio  l'« associazione »; si tratta qui del

*...tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada,*

del tenero e giovane, fiorente virgulto di un albero prediletto da Cristo, della non meno che

*...certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade,*

la pi  certa speranza della crescita per la piccola cristianit ; si tratta in una parola di qualche cosa « che non   ancora mai esistito », dell'Unico ¹.

Tutto ci  che si trova in questo mai esistito Cantico dei cantici dell'Unico, esisteva gi  prima nel « Libro ». Facciamo menzione di questo capitolo soltanto per amore dell'ordine; per poterlo fare decorosamente ci siamo riservati fino a questo momento alcuni punti, e altri ne ricapiteremo brevemente.

L'« Io » di Sancio compie una metempsicosi completa. Lo abbiamo gi  trovato come egoista coerente con se stesso, come contadino sottoposto a servit , come mercante di idee, come concorrente sfortunato, come proprietario, come schiavo al quale strappano una gamba, come Sancio sballottato in aria dall'influenza reciproca tra nascita e circostanze, e sotto cento altre forme. Qui egli prende commiato come « non-uomo », sotto la stessa divisa con la quale aveva fatto il suo ingresso nel Nuovo Testamento.

¹ Cfr. CAMOES, *Lusiadas*, I, 1-7. (Nota di Marx ed Engels).

« Uomo reale è soltanto — l'inumano », p. 232.

Questa è una delle mille e una equazione nelle quali Sancio dispone la sua leggenda della santità.

Il concetto uomo non è uomo reale.

Il concetto uomo = L'uomo.

L'uomo = Non uomo reale.

Uomo reale = Il non-uomo.

= L'inumano.

« Uomo reale è soltanto — l'inumano ».

Sancio cerca di spiegarsi l'innocenza di questa frase ricorrendo alle locuzioni seguenti:

« Non è difficile, appunto, dire con parole nude e crude che cosa sia l'inumano; è un uomo il quale non corrisponde al concetto dell'umano. La logica dice che questo è un giudizio contraddittorio. Si potrebbe esprimere questo giudizio — che uno può essere uomo senza essere uomo — se non si affermasse l'ipotesi che il concetto dell'uomo può essere separato dall'esistenza, e l'essenza dal fenomeno? Si dice: costui ha l'apparenza di uomo ma non è un uomo. Gli uomini hanno pronunciato questo giudizio per una lunga serie di secoli, e anzi, piú ancora, in questo lungo periodo vi furono soltanto esseri inumani. Quale singolo avrebbe mai corrisposto al suo concetto? », p. 232.

L'idea che anche qui è alla base di tutto, l'idea che il nostro maestro di scuola ha del maestro di scuola il quale si sarebbe fatto un ideale « dell'uomo » e lo avrebbe « messo in testa » agli altri, è il concetto fondamentale « del libro ».

Sancio chiama un'ipotesi l'idea che concetto ed esistenza, essenza e fenomeno « dell'uomo » possano essere separati, come se nelle parole stesse non esprimesse già la possibilità della separazione. Quando dice *concetto* egli dice qualche cosa di distinto dall'*esistenza*, quando dice *essenza* egli dice qualche cosa di distinto dal *fenomeno*. Egli non mette in opposizione queste *enunciazioni*: esse, invece, sono enunciazioni di un'opposizione. L'unica questione, dunque, sarebbe stata quella se egli poteva disporre qualche cosa sotto questi punti di vista; e per approfondirla Sancio avrebbe dovuto considerare i rapporti reali degli uomini, che in questi rapporti metafisici hanno ricevuto altri nomi. Del resto le stesse trattazioni di Sancio sull'egoista coerente con se stesso e sulla rivolta

mostrano come si possano separare questi punti di vista, e quelle sulla peculiarità, la possibilità e la realtà nel « godimento di se stesso » mostrano come questi punti di vista si possano identificare e separare nello stesso tempo.

Il giudizio contraddittorio dei filosofi, secondo cui l'uomo reale non è uomo, è soltanto nell'ambito dell'astrazione l'espressione più universale, più comprensiva, della contraddizione universale, esistente di fatto, tra le condizioni e i bisogni degli uomini. La forma contraddittoria della frase astratta corrisponde perfettamente all'assurdità delle condizioni, portate al culmine estremo, della società borghese. Proprio come il giudizio contraddittorio che Sancio dà sull'ambiente che lo circonda: sono egoisti e non lo sono, corrisponde alla contraddizione effettiva tra l'esistenza dei piccoli borghesi tedeschi e i compiti che ad essi sono imposti dalle condizioni e che albergano in loro come più desideri e voglie. D'altronde i filosofi hanno definito inumani gli uomini non perché essi non corrispondevano al concetto dell'uomo, ma perché il loro concetto dell'uomo non corrispondeva al vero concetto dell'uomo, o perché non avevano la vera coscienza dell'uomo. *Tout comme chez nous*¹ nel « libro », dove parimenti Sancio definisce non-egoisti gli uomini soltanto perché essi non hanno la vera coscienza dell'egoismo.

La frase innocentissima secondo cui la *rappresentazione* dell'uomo non è l'uomo *reale*, secondo cui la rappresentazione di una cosa non è la cosa stessa, questa frase valida anche per il caso della pietra e della rappresentazione della pietra, per cui Sancio dovrebbe dire che la pietra reale non è altro che la non-pietra, data la sua enorme trivialità e la sua indubitata certezza non avrebbe avuto bisogno di essere menzionata. Ma la nota idea di Sancio, che sinora gli uomini sono stati gettati in ogni sorta di disgrazie unicamente perché dominati da rappresentazioni e da concetti, quest'idea gli permette di riattaccare a quella frase le sue vecchie argomentazioni. La vecchia idea di Sancio che basta cacciarsi dalla *testa* alcune rappresentazioni per cacciare dal *mondo* le condizioni dalle quali queste rappresentazioni sono derivate, si riproduce qui in questa forma: che basta cacciarsi dalla testa la rappresentazione *uomo* per distruggere le condizioni reali oggi definite *inumane*; questo predicato « inumane » può essere sia il giudizio dell'individuo in contraddizione con le sue condizioni, sia il giudizio della

¹ Proprio come da noi.

società normale dominante sulla classe anormale dominata. Proprio come una balena trasportata dalla sua acqua salata nel Kupfergraben dichiarerebbe, se avesse coscienza, che questa situazione creata dallo « sfavore delle circostanze » è una situazione da non-balena, per quanto Sancio potrebbe dimostrarle che essa è da balena se non altro perché è la situazione sua, della balena: proprio così giudicano gli uomini in certe circostanze.

A p. 185 Sancio pone la grossa questione: « Ma l'inumano che si cela in ogni individuo, come domarlo? Come fare per non liberare l'inumano insieme con l'uomo? Tutto il liberalismo ha un nemico mortale, un avversario insuperabile, come Dio ha il demonio. A lato dell'uomo sta sempre l'inumano, l'egoista, il singolo. Stato, società, umanità sono incapaci di soggiogarlo ».

« E quando que' mille anni saranno compiuti, Satana sarà sciolto dalla sua prigione e uscirà per sedurre le genti, che sono a' quattro canti della terra, Gog e Magog, per radunarle in battaglia... E saliranno in su la distesa della terra, e intornieranno il campo de' santi, e la diletta città. » *Apocalisse* di Giovanni, XX, 7-9.

La questione, come la intende Sancio stesso, si risolve ancora una volta in una pura assurdità. Egli si immagina che sinora gli uomini si siano sempre fatti un concetto dell'uomo e che poi si siano liberati tanto quanto era necessario per realizzare in sé questo concetto; che la misura della libertà da essi di volta in volta conquistata sia stata determinata dalla rappresentazione che essi di volta in volta si sono fatti dell'ideale dell'uomo; cosicché doveva accadere che in ciascun individuo sopravvivesse un resto che non corrispondeva a questo ideale e che quindi, in quanto « inumano », non veniva liberato o veniva liberato *malgré eux*¹. Nella realtà, naturalmente, la cosa andava in modo che ogni volta gli uomini si sono liberati nella misura loro prescritta e concessa non dal loro ideale dell'uomo ma dalle forze produttive esistenti. Tutte le liberazioni del passato, sino ad oggi, avevano però a fondamento forze produttive limitate, la cui produzione insufficiente per l'intera società rendeva possibile uno sviluppo soltanto se gli uni soddisfacevano i loro bisogni a spese degli altri, e così essi — la minoranza — ottenevano il monopolio dello sviluppo mentre gli altri — la maggioranza — erano esclusi da ogni sviluppo, per il momento (cioè fino alla creazione di nuove forze produttive), a causa della loro continua lotta per il soddisfacimento dei bisogni più

¹ Loro malgrado.

immediati. Così la società si è sviluppata sino ad oggi nel quadro di un antagonismo, che presso gli antichi era l'antagonismo tra liberi e schiavi, nel Medioevo tra nobiltà e servi della gleba, e nell'età moderna è l'antagonismo tra borghesia e proletariato. Ciò spiega da una parte il modo anormale, « inumano », in cui la classe dominata soddisfa i suoi bisogni, e d'altra parte i limiti entro i quali si sviluppano le relazioni e con esse l'intera classe dominante; così che questa limitatezza dello sviluppo consiste non soltanto nell'esclusione di una classe ma anche nelle ristrette capacità della classe che esclude, e l'« inumano » si manifesta ugualmente nella classe dominante. Questo cosiddetto « inumano » è, precisamente come l'« umano », un prodotto dei rapporti attuali; è il loro lato negativo, la ribellione, non fondata su una nuova forza produttiva rivoluzionaria, contro i rapporti dominanti, fondati sulle forze produttive esistenti; e contro il modo di soddisfare i bisogni che ad essi corrisponde. L'espressione positiva « umano » corrisponde ai determinati rapporti *dominanti* in conformità di un certo stadio della produzione e al modo di soddisfare i bisogni che quei rapporti condizionano, così come l'espressione negativa « inumano » corrisponde al tentativo, ogni giorno nuovamente provocato dal medesimo stadio della produzione, di negare, nell'ambito del modo di produzione esistente, questi rapporti dominanti e il modo di soddisfare i bisogni che domina in seno ad essi.

Per il nostro santo queste lotte d'importanza storica universale si riducono a una semplice collisione tra san Bruno e « la massa ». Cfr. tutta la critica del liberalismo umano, in particolare p. 192 e sgg.

Il nostro candido Sancio, col suo candido-~~aforisma~~ sull'inumano e il suo cacciarsi-dalla-testa l'uomo, per cui scompare anche l'inumano e non esiste più misura per gli individui, arriva alla fine al risultato che segue. Nella deformità e nell'asservimento in cui un individuo è caduto, fisicamente, intellettualmente e socialmente, a causa dei rapporti attuali, egli riconosce l'individualità e la particolarità di questo individuo; da volgare conservatore egli riconosce tranquillamente questi rapporti, dopo essersi liberato da ogni preoccupazione cacciandosi dalla testa la rappresentazione che di questi rapporti si fanno i filosofi. Come dichiara qui che l'accidentalità imposta all'individuo è la sua individualità, così in precedenza (cfr. la « Logica »), a proposito del suo Io, aveva fatto astrazione non solo da ogni accidentalità, ma in genere da ogni individualità.

Questo suo risultato « inumanamente » grande Sancio lo canta nel seguente Kyrie eleison, che mette in bocca « all'inumano »:

« Ero spregevole perché cercavo il mio *migliore Io* fuori di me;
 « Ero l'inumano perché sognavo dell'*umano*;
 « Ero simile ai devoti che hanno fame del loro *vero Io* e restano sempre *poveri peccatori*;
 « Pensavo me stesso solo in confronto a un altro;
 « Non ero tutto in tutto, non ero *unico*.
 « Ma ora cesso di apparire a me stesso come l'inumano;
 « Cesso di misurarmi e farmi misurare in rapporto all'uomo;
 « Cesso di riconoscere qualche cosa al disopra di me...
 « Ero soltanto l'inumano, ora non più, ora sono l'*unico*! »
 Alleluia!

Senza voler indagare oltre come « l'inumano » (il quale, sia detto di passaggio, si è procurato il necessario buon umore « *volgendo le spalle a se stesso* e al critico » san Bruno) « appare » o non « appare » a se stesso, noteremo che l'« unico », o l'« unicità », è qualificato qui nel senso che si caccia dalla testa la santità per la novecentesima volta cosicché, dobbiamo anche noi ripeterlo per la novecentesima volta, tutto resta al punto di prima, senza contare che è soltanto un pio desiderio.

Qui abbiamo per la prima volta l'Unico. Sancio, il quale è stato armato cavaliere al canto della citata litania, si appropria ora il suo nuovo titolo di nobiltà. Sancio acquista la sua unicità cacciandosi dalla testa « l'uomo ». Con ciò cessa di « pensare se stesso solo in confronto a un altro » e di « riconoscere qualche cosa al disopra di sé ». Ora è senza confronto. Ritroviamo qui la vecchia babbola di Sancio, secondo cui le rappresentazioni, le idee, « la santità », qui sotto forma « *dell'uomo* », e non i loro bisogni, sarebbero il solo *tertium comparationis* e il solo *legame* tra gli individui. Egli si caccia dalla testa una *rappresentazione* e diventa così *unico*.

Per essere « unico » nel senso suo egli deve innanzi tutto dimostrare la sua *manca*za di presupposti.

P. 470: « Il tuo pensiero ha come presupposto non il pensiero ma *te* stesso. Ma allora tu presupponi *te* stesso? Sí, ma non per me, bensí per il mio pensiero. Io sono prima che sia il mio pensiero. Ne segue che il mio pensiero non è preceduto da pensieri, o che il mio pensiero è senza presupposti. Giacché il presupposto che io rappresento per il mio pensiero non è un presupposto *fatto dal pen-*

siero, pensato, bensì... è il proprietario del pensiero e dimostra soltanto che il pensiero non è altro che — la proprietà ».

Che Sancio non pensi prima di pensare e che da questo punto di vista lui come chiunque altro sia un pensatore senza presupposti, gli « viene concesso con la presente ». Concediamo altresì che la sua esistenza non ha come presupposto un pensiero, ossia che egli non è stato fatto dal pensiero. Se per un momento Sancio fa astrazione da tutto il ciarpame dei suoi pensieri, cosa che per la scarsità del suo assortimento non dovrebbe essergli difficile, resta il suo Io reale, ma il suo Io reale nell'ambito dei rapporti generali reali per esso esistenti. Con ciò egli si è spogliato per un momento di tutti i presupposti dogmatici, ma in cambio per lui cominciano solo allora i presupposti *reali*. E questi presupposti reali sono anche i presupposti *dogmatici*, i quali gli ritornano insieme con i presupposti reali, lo voglia o non lo voglia, fin tanto che egli non riceve altri presupposti reali e quindi anche altri presupposti dogmatici, o fin tanto che non riconosce materialisticamente che i presupposti reali sono presupposti del suo pensiero, ciò che fa scomparire i presupposti dogmatici in genere. Siccome il presupposto dogmatico dell'egoista coerente con se stesso gli è dato dallo sviluppo da lui sinora seguito e dal suo ambiente berlinese, esso gli resterà, per quanto possa figurarsi di essere privo di presupposti, fin tanto che non supera i suoi presupposti reali.

Da autentico maestro di scuola Sancio va sempre alla ricerca del famoso « pensiero senza presupposti » di Hegel, ossia del pensiero privo di presupposti dogmatici che anche in Hegel è un pio desiderio. Egli sperava di poterlo afferrare con una bella manovra e di poterlo superare dando la caccia anche all'Io privo di presupposti. Ma l'uno e l'altro gli sono sfuggiti.

Ora Sancio tenta la sorte per altra via.

Pp. 214, 215: «Esaurite» la rivendicazione della libertà! «Chi deve diventare libero? Tu, io, noi. Liberi da che cosa? Da tutto ciò che non sia tu, io, noi. Io dunque sono il *nocciolo*... Che cosa resta quando io sia liberato da tutto ciò che io non sono? Soltanto io e *niente* altro che io. »

« Questo era il nocciolo del can barbone!

Uno scolare errante? Il caso mi fa ridere. » ¹

« Tutto ciò che non sia tu, io, noi », anche questa naturalmente è una rappresentazione dogmatica, come lo Stato, la nazionalità, la

¹ Dal *Faust* di Goethe.

divisione del lavoro, ecc. Una volta che queste rappresentazioni siano state criticate, ciò che Sancio crede sia già stato fatto « dalla critica », ossia dalla critica critica, egli crede una volta di piú di essere liberato anche dallo Stato reale, dalla nazionalità reale e dalla divisione del lavoro. L'Io che qui è « il nocciolo », che è « liberato da tutto ciò che io non sono », è dunque ancora una volta il menzionato Io privo di presupposti con tutto ciò di cui non si è sbarazzato.

Ma se Sancio prendesse questo « liberarsi » intendendo di volersi liberare non soltanto dalle categorie, bensí anche dai vincoli reali, questa liberazione presuppone a sua volta un mutamento che egli ha in comune con una gran massa di altri e determina una situazione generale mutata che egli ha pure in comune con altri. Dopo la liberazione dunque il suo « Io » indubbiamente « resta », ma resta come Io del tutto mutato, che ha in comune con altri una situazione generale mutata la quale appunto è il presupposto, che egli ha in comune con altri, della sua e della loro libertà, e cosí una volta di piú l'unicità, l'incomparabilità e l'indipendenza del suo « Io » è bell'e andata.

Sancio ritenta per una terza via.

P. 237: « La loro vergogna » (dell'ebreo e del cristiano) « non sta nell'*escludersi*, ma nell'*escludersi solo a metà*. Se sapessero essere egoisti perfetti si escluderebbero *del tutto* ».

P. 273: « Si concepisce in maniera troppo formale e superficiale l'importanza dell'antagonismo, se lo si vuole *semplicemente risolvere*. L'antagonismo invece deve essere *accentuato* ».

P. 274: « Non dissimulerete piú il vostro antagonismo solo se lo riconoscete appieno e se ciascuno si afferma come *unico* da capo a piedi... L'ultimo e decisivo antagonismo, quello dell'unico contro l'unico, ha fundamentalmente superato ciò che si chiama antagonismo... Come unico tu non hai piú niente di comune con l'altro e perciò niente che divida o renda nemici... L'antagonismo scompare nella perfetta... separazione o unicità ».

P. 183: « Io non *voglio* avere né essere alcunché di *particolare* rispetto agli altri; neppure mi misuro in rapporto agli altri... Voglio essere e avere tutto ciò che posso essere e avere. Che altri siano o abbiano qualche cosa di *simile*, che m'importa? Essi non possono né essere né avere l'uguale, la stessa cosa. Io non faccio loro alcun torto, cosí come non faccio torto alla roccia avendo il movimento che essa non ha. Se essi potessero avere la stessa

cosa, l'avrebbero. Non fare torto a nessuno, a questo si arriva quando si reclama che non si devono avere privilegi... Non si dovrebbe considerarsi come "qualche cosa di *particolare*", per esempio ebreo o cristiano. Ebbene, io *ritengo* di essere non qualche cosa di *particolare*, ma di *unico*. È vero che ho qualche somiglianza con altri, ma ciò vale soltanto per la comparazione e la riflessione: nel fatto sono incomparabile, unico. La mia carne non è la loro carne, il mio spirito non è il loro spirito. Se voi li comprendete sotto le *generalità* "carne", "spirito", queste sono *idee* vostre, che non hanno *niente* a che fare con la mia carne, col mio spirito ».

P. 234: « Con gli egoisti la società umana perisce, perché essi non hanno tra loro rapporti da uomini ma si oppongono egoisticamente come un Io contro un Tu assolutamente diverso e a me ostile ».

P. 180: « Come se uno non dovesse sempre cercare l'altro, e come se uno non dovesse sempre adattarsi all'altro, quando ne ha bisogno. Ma la differenza è che allora il singolo *si unisce* col singolo, mentre prima era legato a lui ».

P. 178: « Soltanto se siete unici potete avere rapporti reciproci essendo ciò che siete realmente ».

Per ciò che riguarda l'illusione di Sancio sulle relazioni degli unici « essendo ciò che sono realmente », sull'« unione del singolo col singolo » e, in una parola, sull'« associazione », la cosa è già del tutto sistemata. Notiamo soltanto che se nell'associazione ciascuno considerava e trattava l'altro unicamente come *suo* oggetto, come *sua* proprietà (cfr. p. 167 e la teoria della proprietà e dello sfruttamento), il governatore dell'isola Barataria invece riconosce e ammette nel Commentario (*Wigand*, p. 157) che l'altro appartiene anche a se stesso, è proprietà *sua*, è unico, e anche in questa qualità diventa *oggetto* di Sancio sebbene non sia più proprietà di Sancio. Nella sua disperazione egli si salva solo grazie all'idea, venutagli inaspettatamente, che « qui dimentica se stesso in un dolce oblio di se stesso », piacere che si « procura mille volte in un'ora » e che gli è reso ancora più dolce dalla dolce coscienza di non essere però « del tutto scomparso ». Qui dunque viene fuori la vecchia freddura secondo cui ciascuno è per sé e per altri.

Risolviamo ora le frasi pompose di Sancio nel loro modesto contenuto.

Le frasi grandiose sull'« antagonismo » che deve essere accentuato e spinto all'estremo e sul « particolare » che Sancio non vuole

avere rispetto agli altri tornano alla stessa e identica cosa. Sancio vuole o *crede* di volere che gli individui abbiano tra loro relazioni puramente personali, che le loro relazioni non siano mediate da un terzo, da una cosa (cfr. la « Concorrenza »). Questo terzo è qui il « particolare » o l'antagonismo particolare, non assoluto, ossia la posizione reciproca degli individui condizionata dai rapporti sociali attuali. Sancio per esempio non vuole che due individui si trovino in « antagonismo » come borghese e proletario, protesta contro il « particolare » che il borghese ha « rispetto » al proletario; egli vorrebbe che essi entrassero in un rapporto puramente personale, che stessero in relazione come semplici individui. Non riflette che nell'ambito della divisione del lavoro i rapporti personali si sviluppano e si fissano necessariamente in rapporti di classe e che pertanto tutto il suo sproloquio si risolve in un puro e pio desiderio che egli pensa di realizzare esortando gli individui di queste classi a cacciarsi dalla testa la rappresentazione del loro « antagonismo » e del loro « particolare » « privilegio ». La sola cosa che importa nelle frasi di Sancio sopra citate è di sapere che cosa gli uomini *ritengono* di essere e che cosa *egli* ritiene che siano, che cosa essi vogliono e che cosa vuole *lui*. Basta cambiare il « ritenere » e il « volere » per eliminare l'« antagonismo » e il « particolare ».

Anche ciò che un individuo come tale ha in più rispetto agli altri è oggi in pari tempo un prodotto della società e nella sua realizzazione deve nuovamente affermarsi come privilegio, come abbiamo già fatto vedere a Sancio a proposito della concorrenza. Inoltre l'individuo come tale, considerato di per sé, è sussunto sotto la divisione del lavoro, è da essa limitato, storpiato, determinato.

Dove va a finire Sancio, nel migliore dei casi, portando all'estremo l'antagonismo ed eliminando la particolarità? Va a dire che i rapporti degli individui dovrebbero essere la loro *condotta* e che le loro distinzioni reciproche dovrebbero essere le loro *autodistinzioni* (come un Io empirico *si* distingue dall'altro). L'uno e l'altro caso sono o, come in Sancio, una parafrasi ideologica di *ciò che esiste*, perché in tutti i casi i rapporti degli individui non *possono* essere altro che la loro condotta reciproca e le loro distinzioni non *possono* essere altro che le loro autodistinzioni; ovvero esprimono il pio desiderio che gli individui *debbano* condursi e distinguersi l'uno dall'altro in modo tale che la loro condotta non si renda

autonoma sotto forma di rapporto sociale da essi indipendente, che le distinzioni tra loro non *debbono* assumere il carattere oggettivo (indipendente dalla persona) che hanno assunto e che continuano ad assumere ogni giorno.

Gli individui sono sempre e in ogni circostanza « partiti *da se stessi* », ma poiché non erano unici nel senso di non aver necessità di relazioni reciproche, poiché i loro *bisogni*, e quindi la loro natura e il modo di soddisfarli, li metteva in relazione tra loro (rapporti sessuali, scambio, divisione del lavoro), essi *dovettero* entrare in rapporti. Poiché inoltre entravano in rapporti non come puri Io, ma come individui a un certo grado di sviluppo delle loro forze produttive e dei loro bisogni, in rapporti che a loro volta determinavano la produzione e i bisogni, fu proprio la condotta personale, individuale, degli individui, la condotta che avevano come individui l'uno verso l'altro, che creò e che ricrea ogni giorno i rapporti esistenti. Essi entrarono in rapporti reciproci per ciò che erano, partirono « da se stessi » così com'erano, indipendentemente dalla « concezione della vita » che avevano. Questa « concezione della vita », compresa la stessa concezione sbilenca dei filosofi, naturalmente poteva essere determinata soltanto dalla loro vita reale. Da ciò indubbiamente risulta che lo sviluppo di un individuo è condizionato dallo sviluppo di tutti gli altri, con i quali egli è in rapporto diretto o indiretto, e che tra le diverse generazioni di individui che entrano in rapporti tra loro esiste una connessione, che le generazioni posteriori sono condizionate nella loro esistenza fisica da quelle anteriori, riprendono le forze produttive e le forme di relazioni da esse accumulate e ne sono determinate nei loro propri rapporti interni. Si vede insomma che ha luogo uno sviluppo e che la storia di un singolo individuo non può affatto essere staccata dalla storia degli individui passati e contemporanei, essendone invece determinata.

Il convertirsi del rapporto individuale nel suo contrario, in un rapporto puramente oggettivo, la distinzione tra individualità e casualità, fatta dagli individui stessi, come abbiamo già dimostrato è un processo storico e assume, in diversi gradi di sviluppo, forme diverse, sempre più acute e più generali. Nell'epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell'individualità da parte della casualità, ha assunto la sua forma più acuta e più generale e ha assegnato con ciò agli individui esistenti un compito affatto determinato. Essa ha assegnato loro il

compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità. Essa non ha posto, come si figura Sancio, l'esigenza « che io mi sviluppi », cosa che ogni individuo sinora ha fatto anche senza aspettare il buon consiglio di Sancio, ma ha assegnato invece il compito di liberarsi da un modo determinatissimo dello sviluppo. Questo compito assegnato dai rapporti attuali si identifica col compito di dare alla società un'organizzazione comunista.

Abbiamo già mostrato sopra che per abolire l'autonomia assunta dai rapporti nei confronti degli individui, per abolire l'assoggettamento dell'individualità alla casualità, la sussunzione dei loro rapporti personali sotto i rapporti generali di classe, ecc., condizione necessaria è in ultima istanza l'abolizione della divisione del lavoro. Abbiamo mostrato altresì che l'abolizione della divisione del lavoro è condizionata dall'esser giunto lo sviluppo delle relazioni e delle forze produttive a una tale universalità che la proprietà privata e la divisione del lavoro siano per esso un impedimento. Abbiamo mostrato inoltre che la proprietà privata può essere abolita soltanto a condizione che gli individui siano giunti a un grado di sviluppo universale appunto perché le relazioni e le forze produttive da essi incontrate sono universali e possono appropriarsene, ossia farne una libera manifestazione della loro vita, solo individui che si sviluppano su un piano universale. Abbiamo mostrato che gli individui attuali *debbono* abolire la proprietà privata perché le forze produttive e le forme di relazioni si sono sviluppate al punto che sotto la dominazione della proprietà privata esse sono diventate forze distruttive, e perché l'antagonismo tra le classi è stato spinto all'estremo. Abbiamo mostrato infine che l'abolizione della proprietà privata e della divisione del lavoro è essa stessa l'unione degli individui sulla base data dalle forze produttive e dal commercio mondiale attuali.

Nell'ambito della società comunista, l'unica società nella quale lo sviluppo originale e libero degli individui non è una frase, esso è condizionato appunto dalla connessione tra gli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la loro attività sulla base delle forze produttive esistenti. Qui si tratta dunque di individui a un grado determinato dello sviluppo storico, e niente affatto di individui qualsiasi e casuali, anche senza tener conto della necessaria

rivoluzione comunista che è essa stessa una condizione comune del loro libero sviluppo. Anche la coscienza che gli individui hanno della loro relazione reciproca sarà naturalmente del tutto diversa e non sarà affatto, quindi, né il « principio dell'amore » o il *dévouement* né l'egoismo.

« L'unicità », presa nel senso dello sviluppo originale e della condotta individuale, come si è spiegato sopra, presuppone quindi non soltanto cose ben diverse dalla buona volontà e dalla giusta coscienza, ma anche tutto il contrario delle fantasie di Sancio. Per lui essa non è altro che un abbellimento dei rapporti esistenti, una gocciolina di balsamo per la povera anima impotente, diventata miserabile nella miseria.

Ciò che si è detto dell'« unicità » vale anche per l'« *incomparabilità* » di Sancio. Egli stesso dovrebbe ricordarsi, se non è del tutto « scomparso » nel « dolce oblio di se stesso », che nell'« associazione *stirneriana* di egoisti » l'organizzazione del lavoro riposava non soltanto sulla comparabilità, ma anche sull'*uguaglianza* dei bisogni. Ed egli supponeva non soltanto bisogni uguali, ma anche attività uguali, cosicché uno poteva sostituire l'altro nel « lavoro umano ». E il salario extra dell'« unico », che corona i suoi successi, da che altro dipendeva se non dal fatto che la sua prestazione veniva paragonata a quella degli altri e pagata meglio per la sua superiorità? E come può Sancio parlare di incomparabilità quando lascia sussistere il mezzo di comparazione reso praticamente indipendente, il *denaro*, si subordina ad esso, si fa misurare, a paragone con gli altri, sulla base di questa unità di misura universale? È evidente dunque che egli stesso smentisce la sua incomparabilità. Niente di più facile che definire determinazioni della riflessione l'uguaglianza e la disuguaglianza, la somiglianza e la dissomiglianza. Anche l'incomparabilità è una determinazione della riflessione che ha come presupposto l'attività della comparazione. Per dimostrare che la comparazione non è affatto una pura determinazione arbitraria della riflessione basterà citare un solo esempio, il *denaro*, costante *tertium comparationis* di tutti gli uomini e tutte le cose. — D'altronde l'incomparabilità può avere significati diversi. L'unico significato che qui va preso in esame, l'« unicità » nel senso di originalità, presuppone che l'attività dell'individuo incomparabile in una sfera determinata si distingua anche dall'attività di individui a lui *pari*. La Persiani è una cantante incomparabile appunto perché è una *cantante* e può essere paragonata ad altre cantanti, e ciò può esser fatto da

orecchie le quali, mediante la comparazione fondata sulla costruzione normale e sulla cultura musicale, sono rese capaci di riconoscere la sua incomparabilità. Il canto della Persiani non è comparabile col gracidio di una rana, per quanto anche qui potrebbe darsi una comparazione fra uomo e rana e non fra la Persiani e questa rana unica. Soltanto nel primo caso si può parlare di comparazione fra individui, nel secondo caso la comparazione riguarda la loro specie o la proprietà della specie. Un terzo tipo di incomparabilità, l'incomparabilità del canto della Persiani con la coda di una cometa, lo lasciamo a Sancio per suo « godimento di se stesso », dato che prova tanto gusto nel « giudizio contraddittorio », ma anche questa comparazione contraddittoria ha una realtà nella contraddittorietà dei rapporti attuali. Il denaro è la comune misura di tutte le cose, anche delle più eterogenee.

Del resto l'incomparabilità di Sancio si riduce anch'essa alla stessa frase dell'unicità. Gli individui non debbono essere più misurati in rapporto a un *tertium comparationis* da loro indipendente, ma la comparazione *deve mutarsi* nella loro autodistinzione, *id est* nel libero sviluppo della loro individualità, e ciò devono fare cacciandosi dalla testa le « idee fisse ».

Del resto Sancio conosce soltanto la comparazione dei letterati e dei chiacchieroni da osteria, grazie alla quale si arriva al risultato grandioso che Sancio non è Bruno e Bruno non è Sancio. Non conosce invece, naturalmente, le scienze che hanno fatto grandi progressi unicamente grazie alla comparazione e alla rilevazione delle differenze nelle sfere della comparazione, e nelle quali la comparazione ha un carattere generale importante, l'anatomia, la botanica, la linguistica comparata, ecc.

Le grandi nazioni, i francesi, gli americani, gli inglesi, si confrontano continuamente tra loro nella pratica e nella teoria, nella concorrenza come nella scienza. Dei bottegai e dei piccoli borghesi come i tedeschi, che hanno terrore del confronto e della concorrenza, si rifugiano dietro lo scudo dell'incomparabilità che gli vien fornito dal loro filosofico fabbricante di etichette. Sancio agisce non solo nel loro interesse, ma anche nel suo proprio interesse non volendo che si facciano confronti.

A p. 415 Sancio dice: « Nessuno è *uguale a me* », e a p. 408 la compagnia con « i miei uguali » è rappresentata come la dissoluzione della società nel commercio: « Il fanciullo preferisce il *commercio* dei suoi uguali alla *società* ».

Ma talvolta Sancio usa « il mio uguale » e « l'uguale » per « *lo stesso* », per esempio nel passo già citato: « Essi non possono né essere né avere l'uguale, la stessa cosa », p. 183. E così egli prende la sua « espressione nuova » e definitiva, che viene usata particolarmente nel Commentario.

L'unicità, l'originalità, lo sviluppo « proprio » degli individui, che secondo Sancio non ha luogo per esempio in tutti i « lavori umani », sebbene nessuno negherà che un fumista non impianta una stufa allo « *stesso* » modo di un altro, lo sviluppo « unico » degli individui che secondo il medesimo Sancio non ha luogo nelle sfere religiose, politiche, ecc. (vedi la « Fenomenologia »), sebbene nessuno negherà che fra tutti coloro che credono all'Islam non ce n'è uno che ci creda allo « *stesso* » modo e che si comporti quindi da « unico », come pure fra tutti i cittadini non ce n'è uno che si comporti allo « *stesso* » modo verso lo Stato, se non altro perché è *lui* che si comporta e non *l'altro*, la tanto vantata « unicità » che differiva dalla « *stessità* », dall'*identità della persona* a tal punto che in tutti gli individui sinora esistiti Sancio quasi vedeva soltanto « esemplari » di una specie, si risolve qui nell'identità, constatata alla maniera poliziesca, di una persona con se stessa, nel fatto che un individuo non è un altro. Così Sancio, l'assalitor del mondo, si riduce alle proporzioni di scribacchino di un ufficio passaporti.

A p. 184 del Commentario egli spiega con molta unzione e grande godimento di se stesso che lui non si sazia quando l'imperatore del Giappone mangia perché i suoi intestini e quelli dell'imperatore del Giappone sono « intestini unici », « incomparabili », *id est* non sono *gli stessi*. Se Sancio immagina di aver abolito con ciò i rapporti sociali sinora esistenti, o anche soltanto le leggi naturali, questa ingenuità è troppo grande e deriva soltanto dal fatto che i filosofi non hanno rappresentato i rapporti sociali come rapporti reciproci di questi individui identici a se stessi e le leggi naturali come relazioni reciproche di questi determinati corpi.

È famosa l'espressione classica che Leibniz ha dato a questo vecchio principio (che figura in prima pagina in tutti i manuali di fisica come dottrina dell'impenetrabilità dei corpi): « *Opus tamen est... ut quaelibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero* ¹ ». (*Principia Philos. seu Theses* ecc.) L'unicità di Sancio

¹ Qualsiasi monade tuttavia differisce necessariamente da qualsiasi altra, né infatti vi sono mai nella natura due enti che si corrispondono del tutto.

qui è caduta al livello di una qualità che egli ha in comune con qualsiasi pidocchio e con qualsiasi granello di sabbia.

La più grande smentita con cui potesse finire la filosofia era di considerare come una delle più grandi scoperte il giudizio, alla portata di qualsiasi villano e di qualsiasi sergente di polizia, secondo cui Sancio non è Bruno, e di considerare come una vera meraviglia il fatto di questa differenza.

Così l'« evviva critico » del nostro « virtuoso nel pensiero » si è trasformato in un Miserere acritico.

Dopo tutte queste avventure il nostro scudiero « unico » veleggia di nuovo verso il porto della sua capanna natale di servo della gleba. « Il fantasma del frontespizio del suo libro » gli balza incontro « giubilando ». Per prima cosa chiede come sta il Bigio.

Meglio del suo padrone, risponde Sancio.

Dio sia lodato di avermi fatto tanto bene; ma ora raccontami, amico mio, che cosa ti ha fruttato il tuo servizio di scudiero? Che vestito nuovo porti?

Non porto niente del genere, risponde Sancio, ma « il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso, come creatore, creo tutto », e ciò vuol dire che mi vedrai padre della Chiesa e arcivescovo di un'isola, fra le migliori che si possano trovare.

Dio lo voglia, tesoro, e presto, perché ne abbiamo proprio bisogno. Ma che voglia dire questa storia dell'isola, non lo capisco.

Il miele non è adatto alla gola dell'asino, risponde Sancio. A suo tempo vedrai, donna. Ma posso dirti sin d'ora che al mondo non c'è niente più dolce dell'onore di andare in cerca di avventure come egoista coerente con se stesso e scudiero del cavaliere dalla triste figura. È vero, certo, che la maggior parte delle avventure che occorrono non « raggiungono il loro ultimo fine » di guisa che « l'esigenza umana sia appagata » (*tan como el hombre querria*¹) giacché delle cento che s'incontrano novantanove finiscono male e s'imbrogliano. Lo so per esperienza, perché qualche volta mi hanno sballottato per aria, altre volte ne sono uscito macinato e battuto. Ma nonostante tutto è pur sempre una bella cosa, perché l'esigenza « unica » è sempre soddisfatta quando si vaga così attraverso tutta

¹ Come l'uomo vorrebbe.

la storia, si citano tutti i libri della sala di lettura berlinese, si occupa in tutte le lingue un giaciglio etimologico, si falsificano in tutti i paesi i fatti politici, si lanciano provocazioni fanfarone contro tutti i dragoni e gli struzzi, folletti, demoni e « fantasmi », ci si azzuffa con tutti i padri della Chiesa e con tutti i filosofi e alla fine, però si paga col proprio corpo. (Cfr. Cervantes, I, cap. 52.)

2. Commentario apologetico

Sebbene Sancio un tempo, e quando era in stato di avvillimento (Cervantes, cap. 26 e 29), avesse ogni sorta di « scrupoli » a godere di un beneficio ecclesiastico, ha, tuttavia finito col decidere, in considerazione delle mutate circostanze e del suo passato tirocinio come *famulus* di una devota confraternita (Cervantes, cap. 21), di « cacciarsi dalla testa » questi scrupoli. È diventato arcivescovo dell'isola Barataria e cardinale, e in tale sua qualità siede con aria solenne e dignità da arciprete fra i primi del nostro Concilio. A questo Concilio noi ritorniamo dopo il lungo episodio « del libro ».

Nella sua nuova posizione « frate Sancio » ci appare indubbiamente molto cambiato. Egli rappresenta l'*Ecclesia triumphans* in contrasto all'*Ecclesia militans* nella quale prima si trovava. Le fanfare di guerra « del libro » hanno ceduto il passo a una gravità solenne, l'« Io » ha ceduto il passo a « Stirner ». Ciò dimostra tutta la verità del proverbio francese *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule*¹. Sancio ormai si chiama semplicemente « Stirner », da quando è diventato padre della Chiesa e scrive lettere pastorali. Ha imparato da Feuerbach questo sistema « unico » di godimento di se stesso, ma disgraziatamente esso non gli va meglio di quanto vada al suo Bigio il suonare il flauto. Quando parla di sé in terza persona, ognuno vede che Sancio il « creatore » apostrofa la sua « creatura » Stirner con « egli », alla maniera dei sottufficiali prussiani, e non va affatto confuso con Cesare. L'effetto è ancora più comico in quanto Sancio cade in questa incoerenza soltanto per far concorrenza a Feuerbach. Il « godimento di se stesso » che Sancio prova rappresentando la parte del grand'uomo diventa qui, *malgré lui*, un godimento per gli altri.

Nel suo Commentario, per quel tanto che non lo abbiamo già « consumato » nell'episodio, Sancio fa questo di « particolare »,

¹ Che dal sublime al ridicolo non c'è che un passo.

che ci rallegra con una nuova serie di variazioni sui noti temi che ha già strimpellato all'infinito nel « libro ». La musica di Sancio, che come quella dei sacerdoti indiani di Visnu conosce una nota sola, qui sale di alcuni toni. Il suo effetto oppiaceo naturalmente resta lo stesso. Così, per esempio, l'antitesi fra « egoista » e « santo » è rimpastata qui sotto le insegne di « interessante » e « non interessante », e poi di « interessante » e « assolutamente interessante », innovazione che del resto può essere interessante solo per gli amatori del pane azimo, vulgo *Matzekuchen*. L'alterazione bellettristica dell'interessato che diventa l'interessante naturalmente non può essere rimproverata a un piccolo borghese berlinese « colto ». — Tutte quante le illusioni che secondo la fisima prediletta di Sancio sarebbero state create dai « maestri di scuola » appaiono qui « come difficoltà — *scrupoli* », che « solo lo spirito ha creato » e che « le povere anime le quali si sono lasciate dare per buoni quegli *scrupoli* » « devono... superare » con la « *spensieratezza* » (il famigerato cacciarsi-dalla-testa), p. 162. Segue poi una « trattazione » sul problema se si debba cacciarsi dalla testa gli « *scrupoli* » mediante il « pensiero » o la « mancanza di pensiero », e un adagio critico-morale in cui si lamenta su un accordo minore: « Il pensiero non *deve* essere oppresso dalle grida di esultanza », p. 162.

Per rassicurare l'Europa, e soprattutto l'afflitta *old merry and young sorry England*¹, Sancio, non appena si è installato sulla sua *chaise percée*² vescovile, dirama la seguente graziosa lettera pastorale: « A Stirner non sta affatto a cuore la società borghese, ed egli non pensa affatto ad estenderla al punto che inghiotta lo Stato e la famiglia » (p. 189): per regola e norma del signor Cobden e del signore Dunoyer.

In qualità di arcivescovo Sancio prende in mano anche la polizia spirituale e ammonisce Hess, a p. 193, che ha creato confusioni « vietate », le quali sono tanto più imperdonabili quanto più il nostro padre della Chiesa si dà da fare incessantemente per stabilire l'identità. Per dimostrare allo stesso Hess che « Stirner » possiede anche l'« eroismo della menzogna », questa qualità ortodossa dell'egoista coerente con se stesso, a p. 188 egli canta: « Ma Stirner non dice affatto, come gli fa dire Hess, che tutto l'errore degli egoisti sinora esistiti sarebbe consistito solo nella mancanza della *co-*

¹ Vecchia Inghilterra allegra e nuova Inghilterra triste.

² Seggetta.

scienza del loro egoismo ». Cfr. la « Fenomenologia » e tutto il « libro ». L'altra qualità dell'egoista coerente con se stesso, la credulità, egli la dimostra a p. 162, dove « non contesta » a Feuerbach che « l'individuo sia comunista ». Un'altra volta egli esercita i suoi poteri di polizia quando, a p. 154, infligge una nota di biasimo a tutti i suoi recensori perché non hanno approfondito « maggiormente l'egoismo come viene concepito da Stirner ». In realtà tutti hanno commesso l'errore di credere che si trattasse dell'egoismo reale, mentre si trattava soltanto della concezione che se ne fa « Stirner ».

Il Commentario apologetico dimostra ancora una volta l'attitudine di Sancio a fare il padre della Chiesa per il fatto che comincia con un'ipocrisia.

« Anche se forse non gioverà ai recensori nominati, una breve replica potrà però essere di utilità per diversi altri lettori del libro », p. 147.

Qui Sancio fa mostra della sua abnegazione e sostiene di sacrificare il suo tempo prezioso per l'« utilità » del pubblico, sebbene ci assicuri sempre di non mirare ad altro che alla sua propria utilità, sebbene qui si sforzi soltanto di salvare la sua pelle di padre della Chiesa.

Con ciò si è esaurito quanto c'è di « particolare » nel Commentario. L'« unico », che per altro si trova già anche nel « libro » a p. 491, ce lo siamo riservato fino a questo momento non tanto per l'« utilità » di « diversi altri lettori » quanto per l'utilità propria di Sancio. Una mano lava l'altra, dal che risulta incontestabilmente che « l'individuo è comunista ».

Per i filosofi uno dei compiti più difficili è di scendere dal mondo del pensiero nel mondo reale. La realtà immediata del pensiero è il *linguaggio*. Come hanno reso indipendente il pensiero, così i filosofi hanno dovuto fare del linguaggio un regno proprio indipendente. È questo il segreto del linguaggio filosofico nel quale i pensieri, come parole, hanno un contenuto proprio. Il problema di scendere dal mondo dei pensieri nel mondo reale si trasforma nel problema di scendere dal linguaggio nella vita.

Abbiamo mostrato che l'indipendenza acquistata dai pensieri e dalle idee è conseguenza dell'indipendenza acquistata dai rapporti e dalle relazioni personali degli individui. Abbiamo mostrato che l'occupazione esclusiva degli ideologi e dei filosofi, che attendono a sistemare questi pensieri, e quindi l'ordinamento sistematico di

questi pensieri, sono conseguenza della divisione del lavoro, e che in particolare la filosofia tedesca è conseguenza dei rapporti piccolo-borghesi tedeschi. Basterebbe che i filosofi risolvessero il loro linguaggio nel linguaggio ordinario, dal quale esso è ricavato per astrazione, per capire che esso è un travisamento del linguaggio del mondo reale e accorgersi che né i pensieri né il linguaggio formano di per sé un proprio regno, per accorgersi che essi sono soltanto *manifestazioni* della vita reale.

Sancio, il quale segue sempre e dovunque i filosofi, deve per forza cercare la *pietra filosofale*, la quadratura del cerchio e l'elisir di lunga vita, deve cercare una « *parola* » che in quanto parola possenga la virtù magica di condurre dal regno del linguaggio e del pensiero nella vita reale. Sancio è talmente contagiato dalla sua lunga comunanza con don Chisciotte da non accorgersi che questa sua « missione », questa sua « vocazione », è essa stessa nient'altro che una conseguenza della fede che egli nutre nei suoi grossi libri filosofici sulla cavalleria.

Sancio comincia col presentarci ancora una volta la dominazione della santità e delle idee nel mondo, nella sua forma di dominazione del linguaggio e della frase. Naturalmente il linguaggio si trasforma in frase non appena è reso indipendente.

A p. 151 Sancio definisce il mondo attuale « un mondo di frasi, un mondo all'inizio del quale era il Verbo ». E precisa i motivi della sua caccia alla parola magica: « La speculazione era rivolta alla ricerca di un predicato che fosse così *universale* da comprendere tutti in sé... se il predicato deve comprendere tutti in sé, ciascuno deve apparirvi come *soggetto*, ossia non soltanto come *ciò che* è, ma anche come *colui il quale è* », p. 152. Siccome la speculazione « cercava » dei predicati enunciati in precedenza da Sancio come vocazione, destinazione, missione, specie, ecc., gli uomini reali si « cercavano » sinora « nel Verbo, nel logos, nel predicato », p. 153. Sinora finché si voleva distinguere nella lingua un individuo da un altro semplicemente come persona identica si adoperava il *nome*. Ma Sancio non si contenta dei nomi ordinari e invece, poiché la speculazione gli ha assegnato la missione di trovare un predicato tanto universale da comprendere tutti come soggetti, cerca il nome filosofico, astratto, il « nome » che è al disopra di tutti i nomi, il nome di tutti i nomi, il nome come categoria, che distingua per esempio Sancio da Bruno e tutti e due da Feuerbach con la stessa precisione con cui li distinguono i loro nomi propri e che tuttavia si

adatti tanto bene a tutti e tre quanto a tutti gli altri uomini e a qualsivoglia essere corporeo: è un'innovazione che creerebbe la piú grande confusione in tutte le cambiali, nei certificati di matrimonio ecc. e che distruggerebbe in un sol colpo tutti gli studi dei notari e gli uffici dello stato civile. Questo nome meraviglioso, questa parola magica che nel linguaggio è la morte del linguaggio, il ponte dell'asino che conduce alla vita, il gradino piú alto della scala celeste dei cinesi, è — *l'Unico*. Le proprietà miracolose di questa parola sono cantate nelle strofe seguenti:

« L'unico dev'essere soltanto l'ultimo, il morente predicato di me e di te, deve essere soltanto quel predicato che si converte nell'opinione:

« un predicato che non è piú un predicato,

« un predicato che ammutolisce, muto », p. 153.

« In lui » (l'unico) « l'inespresso è l'essenziale », p. 149.

È « indeterminato ». (*Ivi*).

« Rinvia al suo contenuto al di fuori o al di là del concetto ».

(*Ivi*).

È « un concetto indeterminato e non può essere maggiormente determinato da nessun altro concetto », p. 150.

È il « *battesimo* » filosofico dei nomi profani, p. 150.

« L'Unico è una parola vuota di pensiero.

« Non ha contenuto di pensiero ».

« Esprime qualcuno » « che non può esistere per la seconda volta né, per conseguenza, essere *espresso*;

« Giacché se potesse essere realmente e interamente espresso esisterebbe per la seconda volta, esisterebbe nell'espressione », p. 151.

Dopo avere cantato cosí le proprietà di questa parola, egli celebra nelle seguenti antistrofe i risultati acquisiti grazie alla scoperta delle sue forze miracolose:

« Con l'unico il regno delle idee assolute è terminato », p. 150.

« È la chiave di volta del nostro mondo della frase », p. 151.

« È la logica che muore come frase », p. 153.

« Nell'Unico la scienza può risolversi nella vita,

« Poiché per essa il *ciò* diventa il *tale* e il *tal altro*,

« Che allora non si cerca piú nel Verbo, nel logos, nel predicato », p. 153.

Con i suoi recensori Sancio ha fatto indubbiamente la spiacevole esperienza di vedere che anche l'Unico può essere « fissato come concetto », « e ciò fanno gli avversari » (p. 149) i quali sono av-

versari di Sancio a tal punto che non avvertono affatto l'effetto magico della parola incantata, e cantano invece come nell'opera: *ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!*¹ Sancio si rivolge con grande asprezza e con solenne gravità soprattutto contro il suo don Chisciotte Szeliga, perché in lui il dissenso presuppone una « rivolta » aperta e un fraintendimento totale della sua posizione di « creatura »: « Se Szeliga avesse capito che l'Unico, essendo la frase o la categoria priva di ogni contenuto, non è più una categoria, avrebbe forse riconosciuto che esso è il nome di ciò che per lui non ha ancora nome », p. 179. Qui Sancio riconosce espressamente che lui e il suo don Chisciotte puntano allo stesso scopo, con la sola differenza che Sancio crede di aver scoperto la vera stella mattutina, mentre don Chisciotte, ancora immerso nell'oscurità

ûf dem wildin leber-mer
der grunt-lösen werlde swebt².

Nella *Philosophie der Zukunft*, p. 49, Feuerbach diceva: « L'essere, fondato su mere inesprimibilità, è perciò esso stesso qualche cosa di inesprimibile. Proprio così, è l'inesprimibile. Quando cessano le parole, soltanto allora comincia la vita, soltanto allora si dischiude il segreto dell'essere ». Sancio ha trovato il passaggio dall'esprimibile all'inesprimibile, ha trovato la parola che è in pari tempo più e meno di una parola.

Abbiamo visto che tutto il problema di passare dal pensiero alla realtà e quindi dal linguaggio alla vita esiste soltanto nell'illusione filosofica, ossia è giustificato soltanto per la coscienza filosofica, per la quale è impossibile comprendere la natura e l'origine della sua apparente separazione dalla vita. Questo grande problema, non appena si ficcò nelle teste dei nostri ideologi, doveva naturalmente prendere un corso tale che alla fine uno di questi cavalieri erranti partisse alla ricerca di una parola la quale in quanto *parola* costituisse il passaggio in questione, la quale in quanto parola cessasse di essere pura parola, che in quanto parola rinviasse dal lin-

¹ Non è questo, non è questo!

² MEISTER KUONRAT VON WÜRZBURG, *Diu guldin Smitte*, v. 143. (Nota di Marx ed Engels.)

Sul mare desolato e denso
del mondo insondabile nuota.

Dal poeta tedesco medievale KONRAD VON WÜRZBURG, *Die Goldene Schmiede*, ed da Wilhelm Grimm, Berlin 1840.

guaggio, in maniera misteriosa e sovralinguistica, all'oggetto reale che designa, che insomma rappresentasse fra le parole la stessa funzione rappresentata fra gli uomini, nella fantasia cristiana, dall'Uomo-dio salvatore. Il cervello piú vuoto e meno dotato fra tutti i filosofi doveva far « morire » la filosofia proclamando che la sua mancanza di pensiero è la fine della filosofia e quindi l'ingresso trionfale nella vita « corporea ». La sua filosofeggiante mancanza di pensiero era già di per sé la fine della filosofia, così come il suo linguaggio inesprimibile era la fine di ogni linguaggio. Il trionfo di Sancio era condizionato anche dalla circostanza che fra tutti i filosofi egli meno di tutti era informato dei rapporti reali, e perciò in lui le categorie filosofiche avevano perso l'ultimo resto di rapporto con la realtà e quindi l'ultimo resto di *significato*.

Ed ora va, devoto e fedele servitore Sancio: cavalcando il tuo Bigio passa al godimento del tuo Unico, « consuma » fino all'ultima lettera il tuo « *Unico* », del quale già Calderon ha cantato così i meravigliosi titoli, la forza e il valore:

L'Unico

*El valiente Campeon,
 El generoso Adalid,
 El gallardo Caballero,
 El ilustre Paladin,
 El siempre fiel Cristiano,
 El Almirante feliz
 De Africa, el Rey soberano
 De Alexandria, el Cadé
 De Berberia, de Egipto el Cid,
 Morabito, y Gran Señor
 De Jerusalem.*

« Per finire non sarà forse inopportuno » « ricordare » a Sancio, Gran Sultano di Gerusalemme, la « critica » di Sancio fatta da Cervantes, *Don Quijote*, cap. 20, p. 171, edizione di Bruxelles del 1617. (Cfr. il Commentario, p. 194).

Chiusura del Concilio di Lipsia

Dopo aver cacciato dal Concilio tutti gli oppositori, san Bruno e san Sancio, detto anche Max, concludono un'alleanza eterna cantando il toccante duetto che segue, e intanto si guardano tentennando amichevolmente il capo come due mandarini.

San Sancio

« Il critico è il vero portavoce della massa... è il suo principe e generale nella guerra di liberazione contro l'egoismo ». (Il libro, p. 187).

San Bruno

« Max Stirner è il capo e il condottiero dei crociati » (contro la critica). « In pari tempo è il piú bravo e il piú prode di tutti i combattenti ». (*Wigand*, p. 124).

San Sancio

« Passiamo ora a sottoporre il liberalismo politico e sociale al giudizio del liberalismo umano o critico » (*id est* alla critica critica). (Il libro, p. 163).

San Bruno

« Di fronte all'Unico e alla sua proprietà soccombe il liberale *politico*, che vuole spezzare la volontà egoistica, e il liberale *sociale*, che vuole distruggere la proprietà. Essi soccombono sotto il coltello critico » (cioè rubato alla critica) « dell'Unico ». (*Wigand*, p. 124).

San Sancio

« Nessun pensiero è al sicuro dalla critica, perché *essa è lo spirito pensante stesso...* La critica o meglio lui » (*scil. san Bruno*). (Il libro, pp. 195, 199).

San Bruno

(lo interrompe facendo riverenze)

« Solo il liberale *critico...* che non vuole soccombere di fronte alla critica, perché *egli stesso* è il critico ». (*Wigand*, p. 124).

San Sancio

« La critica e soltanto la critica è all'*altezza dei tempi...* Fra le teorie sociali la critica è incontestabilmente la più perfetta... In essa il principio d'amore del cristianesimo, il vero principio sociale, arriva alla sua attuazione più pura, e vien fatta l'ultima prova possibile per togliere agli uomini l'esclusività e l'antagonismo: una lotta contro l'egoismo nella sua forma più semplice e perciò più *dura* ». (Il libro, p. 177).

San Bruno

« Questo Io è... il compimento e il *punto più alto* di un'epoca storica passata. L'Unico è l'ultimo rifugio nel vecchio mondo, l'ultimo nascondiglio dal quale può lanciare i suoi attacchi » contro la critica critica... « Questo Io è l'egoismo più accentuato, più potente e più vigoroso del vecchio mondo » (*id est* del cristianesimo). « ...Questo Io è la sostanza nella sua *durezza più dura* ». (*Wigand*, p. 124).

Dopo questo cordiale dialogo i due grandi padri della Chiesa sciolgono il Concilio. Poi si stringono silenziosamente la mano, l'Unico « dimentica se stesso in un dolce oblio di se stesso » ma senza « scomparire completamente », e il critico « sorride » tre volte e « va » poi « per la sua strada, inarrestabile, sicuro della vittoria e vittorioso ».

Libro secondo

*[Critica del socialismo tedesco
nei suoi vari profeti]*

Il vero socialismo

Lo stesso rapporto che, come abbiamo dimostrato nel primo volume (cfr. « San Max », « Il liberalismo politico »), esiste fra il liberalismo tedesco, quale è stato finora, e il movimento della borghesia francese e inglese, si ritrova fra il socialismo tedesco e il movimento proletario francese e inglese. Accanto ai comunisti tedeschi è venuta fuori una quantità di scrittori i quali hanno raccolto alcune idee comuniste francesi e inglesi e le hanno mescolate con i loro postulati germano-filosofici. Questi « socialisti » o « veri socialisti », come si definiscono, vedono nella letteratura comunista estera non l'espressione e il prodotto di un movimento reale, ma degli scritti puramente scaturiti dal « pensiero puro ». Essi non pensano che alla base di questi scritti, anche quando predicano dei sistemi, stanno i bisogni pratici, tutto l'insieme delle condizioni di vita di una classe determinata di paesi determinati. Essi accettano ad occhi chiusi l'illusione di parecchi di questi scrittori di partito, come se per loro fosse questione dell'ordine « più razionale » della società e non dei bisogni di una classe e di un'epoca determinate. L'ideologia tedesca, in cui questi « veri socialisti » sono imprigionati, non permette loro di considerare la situazione reale. La loro attività, nei confronti dei francesi e degli inglesi « non scientifici », consiste nell'abbandonare per prima cosa al disprezzo del pubblico tedesco la superficialità o il « rozzo » empirismo di questi stranieri, nell'elevare un inno alla « scienza tedesca » e nell'assegnarle la missione di portare alla luce, per la prima volta, la *verità* del comunismo e del socialismo, il socialismo assoluto, il *vero* socialismo. E si mettono subito al lavoro per adempiere questa missione, come rappresentanti della « scienza tedesca », ancorché nella maggior parte dei casi questa « scienza tedesca » sia rimasta loro altrettanto estranea quanto gli scritti originali dei francesi e degli inglesi, che conoscono soltanto attraverso le compilazioni di Stein, Oelckers ecc. E

in che consiste questa « *verità* » che costoro danno al socialismo e al comunismo? Essi cercano di spiegarsi con l'aiuto dell'ideologia tedesca, in particolare quella hegeliana e feuerbachiana, le idee della letteratura socialista e comunista, che per loro sono assolutamente inesplicabili in parte perché ignorano lo stesso contesto puramente letterario, in parte perché, come si è detto, hanno di quella letteratura una concezione falsa. Essi distaccano i sistemi, le critiche e gli scritti polemici comunisti dal movimento reale di cui non sono che l'espressione, e quindi li mettono in una connessione arbitraria con la filosofia tedesca. Separano la coscienza di sfere di esistenza determinate e storicamente condizionate da queste sfere di esistenza e le commisurano alla coscienza vera, assoluta, cioè germano-filosofica. Con perfetta coerenza essi trasformano le condizioni di questi individui determinati in condizioni « *dell'uomo* », e interpretano come pensieri « *sull'uomo* » i pensieri che questi individui determinati hanno sulle loro proprie condizioni. Con ciò essi sono tornati dal terreno storico reale sul terreno dell'ideologia e, poiché non conoscono la connessione reale, possono allora costruire una connessione fantastica con l'aiuto del metodo « *assoluto* » o di un altro metodo ideologico. Questa traduzione delle idee francesi nella lingua degli ideologi tedeschi e questa connessione arbitrariamente fabbricata fra il comunismo e l'ideologia tedesca formano poi il cosiddetto « *vero socialismo* » il quale, come fanno i *tories* per la Costituzione inglese, viene strombazzato come « *orgoglio della nazione e invidia dei popoli vicini* ».

Questo « *vero socialismo* » dunque non è altro che la trasfigurazione del comunismo proletario, e dei partiti e delle sette che in Francia e in Inghilterra hanno più o meno parentela con esso, nel cielo dello spirito tedesco e, come vedremo fra poco, del sentimento tedesco. Il vero socialismo, che pretende di poggiare sulla « *scienza* », è anch'esso, innanzi tutto, un'altra scienza esoterica; la sua letteratura teorica è solo per coloro che sono iniziati ai misteri dello « *spirito pensante* ». Ma ha anche una letteratura essoterica: non fosse altro perché si occupa di condizioni sociali, essoteriche, esso è costretto a fare una sorta di propaganda. In questa letteratura essoterica non fa più appello allo « *spirito pensante* » tedesco, ma al « *sentimento* » tedesco. Ciò è tanto più facile in quanto il vero socialismo, che non si occupa più degli uomini reali ma « *dell'uomo* » ha perduto ogni passione rivoluzionaria e proclama invece l'amore universale degli uomini. Pertanto non si rivolge ai proletari ma alle

due classi di uomini piú numerose in Germania: i piccoli borghesi con le loro illusioni filantropiche e gli ideologi di questi stessi piccoli borghesi, i filosofi e i discepoli dei filosofi; si rivolge insomma alla coscienza « ordinaria » e straordinaria che attualmente domina in Germania.

Date le condizioni di fatto esistenti in Germania era necessario che si formasse questa setta intermedia, che si tentasse una conciliazione del comunismo con le idee dominanti. Era altrettanto necessario che una quantità di comunisti tedeschi, partiti dalla filosofia, arrivassero e arrivino ancora al comunismo unicamente per questa via, mentre altri, incapaci di districarsi dai lacci dell'ideologia, continueranno a predicare questo vero socialismo fino al momento del trapasso. Perciò non possiamo sapere se quei « veri socialisti » dei quali qui criticiamo gli scritti, e che scrivevano qualche tempo addietro, conservano ancora lo stesso punto di vista o se lo hanno superato. Del resto non abbiamo niente contro le persone, ma prendiamo semplicemente i documenti stampati come espressione di una tendenza inevitabile per un paese caduto nel fango come la Germania.

Ma per di piú il vero socialismo ha aperto a una massa di giovani begli spiriti, ciarlatani e altri letterati tedeschi, una porta per sfruttare il movimento sociale. A causa della mancanza di lotte di partito *reali*, appassionate, pratiche, in Germania anche il movimento sociale fu agli inizi *puramente* letterario. Il vero socialismo è il piú perfetto movimento letterario sociale, che è sorto senza reali interessi di partito ed ora, dopo la formazione del partito comunista, a dispetto di questo vuol continuare ad esistere. S'intende che dopo il sorgere di un reale partito comunista in Germania, i veri socialisti saranno sempre piú limitati, come pubblico, ai piccoli borghesi e, come rappresentanti di questo pubblico, ai letterati impotenti e incanagliati.

I. I « Rheinische Jahrbücher »
ossia
La filosofia del vero socialismo

A. « *Comunismo, socialismo, umanesimo* »
Rhein. Jahrb., vol. I, pp. 167 sgg.

Cominciamo con questo saggio ¹, perché fa vedere il carattere germano-nazionale del vero socialismo con piena consapevolezza e grande coscienza di sé.

P. 168: « Sembra che i *francesi* non capiscano i loro propri geni. Qui viene loro in aiuto la *scienza tedesca*, la quale nel *socialismo* dà il *piú razionale ordinamento della società*, se è valida una comparazione nel regno della ragione ». Qui dunque « la scienza tedesca » dà un « ordinamento della società », e anzi « il piú razionale », « *nel socialismo* ». Il socialismo diventa un semplice ramo della onnipotente, onnisciente, onnicapiente scienza tedesca, che fonda addirittura una società. Originariamente, certo, il socialismo è francese, ma i socialisti francesi erano « *in sé* » *tedeschi*, per la qual cosa i *francesi* reali « non li capivano ». Quindi il nostro autore può dire: « *Il comunismo è francese, il socialismo è tedesco*; è una fortuna per i francesi, di avere un istinto sociale così felice, che li aiuterà un giorno a surrogare gli *studi scientifici*. Questo risultato era predeterminato nell'andamento dello sviluppo di entrambi i popoli; i francesi giunsero al *comunismo* attraverso la *politica* » (ora naturalmente sappiamo come il popolo francese sia giunto al comunismo), « i tedeschi attraverso la *metafisica*, che da ultimo si è trasformata in antropologia, giunsero al *socialismo* » (cioè al « vero socialismo »). « L'uno e l'altro si risolvono da ultimo nell'*umanesimo*. » Dopo aver trasformato il comunismo e il socialismo in due teorie astratte, in due principi, niente di piú facile, naturalmente, che escogitare con la fantasia una qualsiasi unità hegeliana di questi due opposti, sotto un qualsiasi nome indeterminato. Con

¹ HERMANN SEMMIG, « Communismus, Socialismus und Humanismus », in: *Rheinische Jahrbücher*, vol. I, 1845, pp. 167-174.

la qual cosa non solo si è gettato uno sguardo penetrante nell'« andamento dello sviluppo dei due popoli », ma si è anche brillantemente dimostrata la superiorità dell'individuo speculativo su francesi e tedeschi. Del resto questa frase è copiata piú o meno letteralmente dal *Bürgerbuch*¹ del Püttmann, p. 43 e altrove; e anche gli « studi scientifici » dell'autore sul socialismo si limitano a una riproduzione costruttiva delle idee esposte in questo libro, negli *Einundzwanzig Bogen*² e in altri scritti risalenti al periodo della nascita del comunismo tedesco.

Diamo soltanto alcuni esempi delle obiezioni sollevate in questo saggio contro il *comunismo*.

P. 168: « Il comunismo non combina gli atomi in un tutto organico ». La combinazione di « atomi » in un « tutto organico » non è da ricercare piú che la quadratura del cerchio.

« Così come è di fatto rappresentato in Francia, la sua sede principale, il comunismo è l'opposizione *rozza* contro la corruzione egoistica dello Stato di mercanti, e non va mai al di là di questo contrasto politico, non arriva a nessuna *libertà incondizionata, senza presupposti* » (*ibidem*). *Voilà* il postulato germano-ideologico della « libertà incondizionata, senza presupposti », che è semplicemente la formula pratica per il « pensiero incondizionato, senza presupposti ». Il comunismo francese, certo, è « rozzo » perché è l'espressione teorica di un contrasto *reale*; ma dovrebbe averlo oltrepassato, secondo il nostro autore, in quanto egli suppone questo contrasto già superato nell'immaginazione. Cfr. del resto *Bürgerbuch*, p. 43, ecc.

« All'interno del comunismo può benissimo continuare ad esistere la tirannide, perché esso non lascia sussistere la specie », p. 168.

Povera specie! Finora la « specie » è esistita *contemporaneamente alla « tirannide »*; ma proprio perché *sopprime* la « specie », il comunismo può lasciar *sussistere* la « tirannide ». E come fa il comunismo, secondo il nostro vero socialista, per sopprimere « la specie »? Esso « ha la massa dinanzi a sé » (*ibidem*).

¹ *Deutsches Bürgerbuch für 1845* (Almanacco cittadino tedesco per il 1845), rivista trimestrale edita a Darmstadt da H. Püttmann.

² *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Ventun fogli dalla Svizzera), editi da G. Herwegh, Zürich-Winterthur, ottobre 1843; era un raccolta di articoli di M. Hess, Fr. Engels, B. Bauer, G. Herwegh ecc. Il titolo era dovuto al fatto che in Germania le pubblicazioni superiori a venti fogli di stampa non erano sottoposte a censura.

« Nel comunismo l'uomo non diventa *cosciente* della sua *essenza*... la sua dipendenza è ridotta dal comunismo alla *condizione più bassa, più brutale*, alla dipendenza dalla *materia rozza*: separazione di *lavoro e godimento*. L'uomo non arriva a un'*attività morale libera*. »

Per apprezzare gli « studi scientifici » che hanno fornito questa frase al nostro vero socialista, si confronti la frase seguente:

« I socialisti e comunisti francesi... non hanno affatto conosciuto teoricamente l'*essenza* del socialismo... gli stessi comunisti radicali » (francesi) « non si sono spinti affatto oltre l'opposizione di *lavoro e godimento*... non si sono ancora innalzati all'idea dell'*attività libera*... La sola differenza fra il comunismo e il mondo dei mercanti è che nel comunismo la *completa alienazione della proprietà umana reale* deve essere spogliata di ogni casualità, ossia *idealizzata* ». *Bürgerbuch*, p. 43.

Dunque il nostro vero socialista qui rimprovera ai francesi di avere una esatta coscienza della loro situazione sociale effettiva, mentre invece dovrebbero far venire fuori la coscienza « *dell'uomo* » intorno alla « *sua essenza* ». Tutti i rimproveri di questo vero socialista contro i francesi si riducono a dire questo, che la filosofia feuerbachiana non è l'ultima parola per tutto il loro movimento. Il punto di partenza dell'autore è l'affermazione, trovata bella e fatta, sulla separazione di lavoro e godimento. Invece di appigliarsi a questa affermazione, capovolge ideologicamente la cosa, si appiglia alla mancanza di coscienza nell'uomo, ne ricava la « dipendenza dalla materia rozza » e afferma che questa si *realizza* nella « separazione di lavoro e godimento ». Ma vedremo ancora con altri esempi dove vada a finire il nostro vero socialista con la sua indipendenza « dalla materia rozza ». Tutti questi signori hanno davvero una notevole delicatezza di sentimenti. Tutto li urta, e specialmente la materia; dappertutto trovano rozzezza e se ne lamentano. Più sopra avevamo già la « *rozza opposizione* », ora la « *condizione più brutale* » della « dipendenza della materia rozza ».

Il tedesco spalanca la bocca:
che l'amore non sia troppo *rozzo*,
o nuocerà alla salute¹.

¹ Parodia di versi di H. HEINE, *Intermezzo lirico*, 1822-23.

Naturalmente la filosofia tedesca, travestita da socialismo, ha l'aria di interessarsi della « rozza realtà », ma si tiene a una distanza conveniente e le grida con irritazione isterica: *noli me tangere!*

Dopo queste obiezioni scientifiche contro i comunisti francesi, passiamo ad alcune discussioni storiche, che rendono una brillante testimonianza sulla « libera attività morale » e sugli « studi scientifici » del nostro vero socialista, e anche sulla sua indipendenza dalla rozza materia.

A p. 170 egli arriva al « risultato » che « il rozzo » (ancora) « comunismo francese » è l'unico che « esiste ». La costruzione di questa verità *a priori* è effettuata con grande « istinto sociale » e attesta che « l'uomo è diventato cosciente della sua essenza ». Sentite:

« Non ne esistono altri, perché ciò che ha dato Weitling è semplicemente un'elaborazione di idee faurieriste e comuniste che egli conobbe a Parigi e a Ginevra ».

« Non esiste » un comunismo inglese, « perché ciò che ha dato Weitling », ecc. Tommaso Moro, i *Levellers*, Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence resterebbero assai sorpresi, o, secondo i casi, si rivolterebbero nella tomba, se venissero a sapere di non essere comunisti « perché » Weitling è andato a Parigi e a Ginevra.

Inoltre sembra anche che il comunismo weitlinghiano sia diverso dal « rozzo comunismo francese », *vulgo* babuvismo, perché esso contiene anche « idee fourieriste ».

« I comunisti erano particolarmente forti nel fabbricare sistemi o ordinamenti sociali belli e fatti (l'Icaria di Cabet, *La Félicité*¹, Weitling). Ma tutti i sistemi sono dogmatico-dittatoriali », p. 170.

Esprimendo la propria opinione sui sistemi in genere il vero socialismo naturalmente si è risparmiato la fatica di conoscere gli stessi sistemi comunisti. Con un sol colpo ha oltrepassato non soltanto l'Icaria, ma anche tutti i sistemi filosofici da Aristotele a Hegel, il *Système de la nature*², il sistema botanico di Linneo e di Jussieu e persino il sistema solare. Per quanto poi riguarda i sistemi stessi, quasi tutti sono apparsi agli inizi del movimento comunista e

¹ [FR. JEAN DE CHASTELLUX], *De la Félicité publique, ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, 2 voll., Amsterdam 1772.

² P.H.D. D'HOLBACH, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, 2 voll., London 1770.

servivano allora alla propaganda come romanzi popolari, che corrispondevano perfettamente alla coscienza non ancora sviluppata del proletariato che giusto allora si metteva in movimento. Lo stesso Cabet chiama *roman philosophique* la sua « Icaria », e non bisogna affatto giudicarlo dal suo sistema, ma dagli scritti polemici e in genere da tutta la sua attività come capo di partito. Alcuni di questi romanzi, per esempio il sistema di Fourier, sono elaborati con autentico spirito poetico, mentre altri, come i sistemi di Owen e di Cabet, sono fatti senza alcuna fantasia ma in base a un calcolo sottile o a un'adattamento scaltramente avvocatesco alle idee della classe da influenzare. Quando il partito si sviluppa, questi sistemi perdono ogni importanza e sono conservati tutt'al più come nomi di richiamo. In Francia chi crede all'Icaria, in Inghilterra chi crede ai piani che Owen ha variamente modificato, variando la sua predicazione a seconda delle circostanze o tenendo conto delle classi determinate alle quali rivolgeva la sua propaganda? Che il contenuto reale di questi sistemi non risiede affatto nella loro forma sistematica è dimostrato chiaramente dai fourieristi ortodossi della *Démocratie pacifique*¹ i quali con tutta la loro ortodossia sono esattamente agli antipodi di Fourier, sono dottrinari borghesi. Il vero contenuto di tutti i sistemi che fanno epoca sono i bisogni del tempo in cui sono nati. Alla base di ciascuno di essi è l'intero sviluppo anteriore della nazione, la formazione storica dei rapporti di classe con le sue conseguenze politiche, morali, filosofiche, ecc. Di fronte a questa base e a questo contenuto dei sistemi comunisti l'asserire che tutti i sistemi sono dogmatici e dittatoriali non approda a nulla. I tedeschi non si trovavano in presenza di rapporti di classe evoluti, come gli inglesi e i francesi. Per questo i comunisti tedeschi potevano desumere la base del loro sistema soltanto dalle condizioni dello stato sociale dal quale provenivano. È perfettamente naturale, quindi, che l'unico sistema comunista tedesco esistente fosse una riproduzione delle idee francesi nel quadro del modo di pensare limitato dai meschini rapporti artigiani.

La tirannia che persiste nell'ambito del comunismo è provata dalla « follia di Cabet, il quale chiede che tutti si abbonino al suo *Populaire* », p. 168. Se il nostro amico comincia col travisare le richieste che un capo partito rivolge al suo partito, costrettovi da determinate circostanze e dal pericolo di disperdere i mezzi finan-

¹ Quotidiano parigino (1843-1851) diretto da Victor Considérant.

ziari limitati, e poi le commisura all'« essenza dell'uomo », deve arrivare senza alcun dubbio a concludere che questo capo partito e tutti gli altri membri del partito sono « folli », mentre sarebbero dotate di sano intelletto soltanto le figure imparziali come lui e l'« essenza dell'uomo ». Del resto dovrebbe vedere in Cabet, *Ma ligne droite*¹, come stanno realmente le cose.

Tutta quanta l'opposizione del nostro autore e, in generale, dei veri socialisti e ideologi tedeschi contro i movimenti reali di altre nazioni è riassunta alla fine in una frase classica. I tedeschi giudicano ogni cosa *sub specie aeterni* (secondo l'essenza dell'uomo), gli stranieri considerano ogni cosa dal punto di vista pratico, in base agli uomini e ai rapporti realmente esistenti. Gli stranieri pensano e agiscono per il *tempo*, i tedeschi per l'*eternità*. Il nostro vero socialista lo confessa come segue: « Il nome stesso del comunismo, l'opposto della concorrenza, dimostra la sua unilateralità; ma questa parzialità, che ora può bensì aver valore come nome di partito, *durerà eternamente?* » .

Dopo questa distruzione totale del comunismo il nostro autore passa al suo contrario, il *socialismo*.

« Il socialismo dà l'ordine anarchico che è *essenzialmente peculiare* alla specie umana come all'universo » (p. 170) e che appunto per questo finora non è esistito per « la specie umana ». La libera concorrenza è troppo « rozza » per apparire come un « ordine anarchico » al nostro vero socialista.

« Pieno di fiducia nel nocciolo *morale* dell'umanità », « il socialismo » decreta che « l'unione dei sessi è *e dovrebbe* essere soltanto il grado piú alto dell'amore, *giacché* soltanto ciò che è naturale è vero e ciò che è vero è morale », p. 171.

La ragione per cui « l'unione, ecc. ecc. è e dovrebbe essere » si può applicare a qualunque cosa. « Pieno di fiducia nel nocciolo morale » della razza scimmiesca, « il socialismo » può benissimo decretare anche che l'onanismo, fenomeno naturale tra le scimmie, è e dovrebbe essere « soltanto il grado piú alto dell'amor » proprio, « *giacché* soltanto ciò che è naturale è vero e ciò che è vero è morale ».

In base a che cosa il socialismo giudichi quel che è « naturale », è difficile dirlo.

¹ ETIENNE CABET, *Ma ligne droite ou le vrai chemin du salut pour le peuple*, Paris 1841.

« Attività e godimento coincidono nella *peculiarità* dell'uomo. Quelli sono determinati da questa, non dai prodotti che *stanno al di fuori di noi*. »

« Ma poiché questi prodotti sono indispensabili per l'attività, ossia per la vera vita, ma si sono per così dire staccati dall'umanità ad opera dell'attività comune dell'intera umanità, essi *sono o devono* essere per tutti il sostrato comune di uno sviluppo ulteriore (*comunità dei beni*). »

« La nostra società odierna è indubbiamente tanto imbarbarita che alcuni si gettano con voracità animale s'ui prodotti del lavoro altrui e restando inattivi lasciano che la loro propria essenza si corrompa (*rentiers*); la *conseguenza necessaria* di ciò è che altri, la cui proprietà (la loro propria essenza umana) intristisce non a causa dell'attività ma a causa di una tensione estenuante, vengono spinti a produrre in maniera *meccanica* (*proletari*)... Ma i due estremi della nostra società, *rentiers* e proletari, si trovano allo stesso grado di cultura, *gli uni e gli altri dipendono dalle cose che stanno al di fuori di loro* », ossia sono « negri », come direbbe san Max, pp. 169, 170.

Le citate « conclusioni » del nostro « mongolo » intorno al « nostro negroidismo » sono quanto di più perfetto il vero socialismo abbia sinora « per così dire staccato da sé come prodotto indispensabile per la vera vita », ritenendo, sulla base « della peculiarità dell'uomo », che « l'intera umanità » debba « gettarvisi » sopra « con voracità animale ».

« *Rentiers* », « proletari », « meccanico », « comunità dei beni »: per il nostro mongolo queste quattro rappresentazioni sono in ogni caso « prodotti che stanno al di fuori di lui », in rapporto ai quali la sua « attività » e il suo « godimento » consistono nel rappresentarli come i nomi semplicemente anticipati per i risultati della sua propria « produzione meccanica ».

Veniamo a sapere che la società è imbarbarita e che perciò gli individui che compongono appunto questa società soffrono di ogni sorta di malanni. La società viene separata da questi individui, resa indipendente, si imbarbarisce da sola, e gli individui soffrono solo *in seguito* a questo imbarbarimento. La prima conseguenza di questo imbarbarimento sono le determinazioni: animale da preda, inattivo e possessore di una « essenza propria corrotta », e apprendiamo con orrore che queste determinazioni sono « il *rentier* ». C'è

soltanto da osservare che questo « lasciar corrompere la propria essenza » non è altro che una maniera filosoficamente mistificata per rendersi ragione della « inattività », della cui natura pratica sembra non si sappia gran che.

La seconda « conseguenza necessaria » di questa prima conseguenza dell'imbarbarimento sono le due determinazioni « intristimento della propria essenza umana a causa di una tensione estenuante » e « essere spinti a produrre in maniera meccanica ». Queste due determinazioni sono la necessaria « conseguenza del fatto che i *rentiers* lasciano che la loro propria essenza si corrompa » e si chiamano nella lingua profana, come apprendiamo ancora con orrore, « il proletario ».

Il nesso casuale della frase è dunque il seguente: è un dato di fatto che esistono dei proletari e che lavorano in maniera meccanica. Perché i proletari devono « produrre in maniera meccanica »? Perché i *rentiers* « lasciano che la loro propria essenza si corrompa ». Perché i *rentiers* « lasciano che la loro propria essenza si corrompa »? Perché « la nostra società odierna è tanto imbarbarita ». Perché è tanto imbarbarita? Chiedilo al tuo creatore.

È caratteristico del nostro vero socialista che vede « gli estremi della nostra società » nell'opposizione di *rentiers* e proletari. Questa opposizione, che a un dipresso è esistita in tutti i gradi appena sviluppati della società e che fin da epoca memorabile è stata sviscerata da tutti i moralisti, fu riesumata in particolare proprio all'inizio del movimento proletario, in un periodo in cui il proletariato aveva ancora interessi comuni con la borghesia industriale e la piccola borghesia. Si vedano per esempio gli scritti di Cobbett e di P. L. Courier, oppure quelli di Saint-Simon, il quale inizialmente includeva ancora i capitalisti industriali tra i *travailleurs*, in opposizione agli *oisifs*¹, i *rentiers*. Enunciare questa opposizione triviale, e per giunta non nella lingua ordinaria ma nella santa lingua filosofica; dare per questa concezione puerile non l'espressione appropriata ma un'espressione divinizzata, astratta: ecco a che cosa si riduce, qui come in tutti gli altri casi, la profondità della scienza tedesca perfezionata nel vero socialismo. Qui il nostro vero socialista trasforma i gradi di cultura affatto diversi dei proletari e dei *rentiers* in uno « stesso grado di cultura », e può farlo perché lascia

¹ Oziosi.

perdere i loro reali gradi di cultura e li sussume sotto la frase filosofica « dipendenza dalle cose al di fuori di loro ». Qui il vero socialismo ha trovato il grado di cultura in cui la diversità di tutti i gradi di cultura nei tre regni della natura, nella geologia e nella storia, si riduce assolutamente a niente.

Nonostante il suo odio per la « dipendenza dalle cose al di fuori di lui », il vero socialista però confessa che egli ne dipende « poiché i prodotti », ossia appunto queste cose, « sono indispensabili per l'attività » e « per la vera vita ». Questa confessione vergognosa è fatta allo scopo di aprire la strada a una costruzione filosofica della comunità dei beni, una costruzione che va a finire in un'assurdità tale che è sufficiente raccomandarla all'attenzione del lettore.

Veniamo ora alla prima delle frasi citate. Anche qui, per l'attività e il godimento, si esige l'« indipendenza dalle cose ». Attività e godimento « sono determinati » dalla « peculiarità dell'uomo ». Invece di dimostrare questa peculiarità nell'attività e nel godimento degli uomini che lo circondano, nel qual caso avrebbe presto scoperto quale sia il peso dei prodotti che stanno al di fuori di noi, li fa « coincidere nella peculiarità dell'uomo ». Invece di toccar con mano la peculiarità degli uomini nella loro attività e nel modo di godimento da essa condizionato, egli spiega l'una e l'altro con la « peculiarità dell'uomo », cosicché ogni discussione è chiusa. Abbandonando l'azione reale dell'individuo egli torna a rifugiarsi nella sua peculiarità indescrivibile e inaccostabile. Qui del resto vediamo che cosa intendano i *veri socialisti* per « libera attività ». Il nostro autore ci rivela imprudentemente che essa è l'attività che « non è determinata dalle cose che stanno al di fuori di noi », ossia l'*actus purus*, l'attività pura, assoluta, che altro non è se non attività e che in ultima istanza torna ad essere l'illusione del « pensiero puro ». Naturalmente questa attività pura diventa molto impura quando ha un sostrato materiale e un risultato materiale; il vero socialista si occupa con riluttanza di una tale attività impura e disprezza il suo prodotto, che vien chiamato non più « risultato » ma « solo un rifiuto dell'uomo », p. 169. Il soggetto che è alla base di questa attività pura non può dunque essere un uomo reale e materiale, bensì soltanto lo spirito pensante. Spiegata così in buon tedesco, l'« attività libera » è semplicemente un'altra formula per la « libertà incondizionata, assoluta », che abbiamo visto. Del resto il solo fatto che l'ultima parola del nostro autore è il postu-

lato della vera conoscenza dimostra come queste chiacchiere sull'« attività libera », che servono ai veri socialisti solo per dissimulare la loro ignoranza della produzione reale, tornano in ultima istanza al « pensiero puro ».

« Questa separazione dei *due principali partiti dell'epoca* » (cioè il rozzo *comunismo* francese e il *socialismo* tedesco) « è il risultato dello *sviluppo dei due ultimi anni*, che cominciò in particolare con la *Philosophie der Tat* di Hess negli *Einundzwanzig Bogen* di Herwegh. Era quindi venuto il momento di chiarire meglio le parole d'ordine dei *partiti sociali* », p. 173.

Qui dunque abbiamo da una parte il partito comunista realmente esistente in Francia e la sua letteratura, e dall'altra parte alcuni semidotti tedeschi che si sforzano di chiarirsi filosoficamente le idee di questa letteratura. Questi ultimi contano non meno dei primi come uno dei « *principali partiti dell'epoca* », dunque come un partito di sconfinata importanza non solo per il suo opposto diretto, i comunisti francesi, ma anche per i cartisti e i comunisti inglesi, per i *national reformers* americani e in generale per tutti i partiti « dell'epoca ». Purtroppo tutti questi partiti ignorano completamente l'esistenza di questo « *principale partito* ». Ma questa è una vecchia abitudine degli ideologi tedeschi: tra loro ogni gruppo letterario, e soprattutto quello che si figura di « spingersi più lontano », si proclama non solo « uno dei principali partiti », ma addirittura « *il principale partito* ». Così abbiamo tra l'altro « il principale partito » della critica critica, « il principale partito » dell'egoista coerente con se stesso e ora « il principale partito » dei veri socialisti. In questo modo la Germania riesce ad avere parecchie dozzine di « *principali partiti* » la cui esistenza è nota soltanto in Germania e anche qui soltanto tra il ceto ristretto dei dotti, dei semidotti e dei letterati, mentre si credono tutti di girare la manovella della storia universale intrecciando la lunga filastrocca delle loro proprie fantasie.

Questo « *principale partito* » dei veri socialisti è « il risultato dello sviluppo dei due ultimi anni, che cominciò in particolare con la *Filosofia* di Hess ». Ossia esso « è risultato » quando il nostro autore « cominciò » a *invilupparsi nel socialismo*, cioè nei « due ultimi anni » e quindi per lui era « venuto il momento » di chiarirsi « meglio », per mezzo di alcune « parole d'ordine », ciò che egli ritiene essere « *partiti sociali* ».

Dopo che siamo così venuti a capo del comunismo e del socia-

lismo, il nostro autore ci presenta l'unità superiore dei due, l'*umanesimo*. Da questo momento ci muoviamo sul terreno « dell'uomo » e d'ora innanzi tutta la vera storia del nostro vero socialista si svolge esclusivamente in Germania.

« Nell'*umanesimo* sono risolte tutte le dispute sui nomi; perché comunisti, perché socialisti? Noi siamo *uomini* » (p. 172): *tous frères, tous amis*,

Non nuotiam contro corrente,
O fratelli, a poco giova!
Ascendiamo il monte Croce
E gridiamo: viva il re!¹

Perché uomini, perché bestie, perché piante, perché pietre?
Noi siamo corpi!

Segue una dissertazione storica, fondata sulla scienza tedesca, che « aiuterà un giorno » i francesi « a sostituire il loro istinto sociale ». Antichità: ingenuità, Medioevo: romanticismo, età moderna: umanesimo. Per mezzo di queste tre trivialità, naturalmente, il nostro autore costruisce storicamente il suo umanesimo e dimostra che esso è la verità delle lettere classiche del tempo passato. Per costruzioni di questo genere si confronti nel primo volume « San Max », che fabbrica questa merce piú a regola d'arte e con meno diletantismo.

A p. 172 veniamo informati che « l'ultima conseguenza dello scolasticismo è la scissione della vita, che Hess annienta ». Qui dunque la teoria è rappresentata come causa della « scissione della vita ». Non si capisce come mai questi veri socialisti parlino comunque della società, dal momento che credono, come i filosofi, che tutte le scissioni *reali* siano provocate da scissioni concettuali. Con questa fede filosofica nella potenza dei concetti, che creano e distruggono il mondo, essi possono poi immaginarsi anche che un qualsiasi individuo abbia « distrutto la scissione della vita » avendo « distrutto » in un modo o nell'altro qualche concetto. In questi veri socialisti, come in tutti gli ideologi tedeschi, la storia letteraria e la storia reale sono continuamente confuse come se avessero uguale efficacia. Questo modo di fare, certamente, è molto comprensibile nel caso dei tedeschi i quali nascondono la parte miserabile che hanno avuto e sempre hanno nella storia reale ponendo

¹ Da HEINRICH HEINE, *Zeitgedichte* XXI.

le illusioni, di cui sono particolarmente ricchi, sullo stesso piano della realtà.

Veniamo ora ai « due ultimi anni », durante i quali la scienza tedesca ha risolto radicalmente tutti i problemi lasciando alle altre nazioni il solo compito di eseguire i suoi decreti.

« Feuerbach compì solo parzialmente, ossia iniziò, l'opera dell'antropologia, il recupero da parte dell'uomo della sua essenza » (di chi? di Feuerbach o dell'uomo?) « estraniata; egli distrusse l'illusione *religiosa*, l'astrazione teorica, l'Uomo-dio, mentre Hess *distrugge* l'illusione *politica*, l'astrazione dei suoi beni » (di Hess o dell'uomo?), « della sua attività, ossia *distrugge i beni*. Solo grazie all'opera di Hess *l'uomo* è stato liberato dalle ultime potenze a lui esterne, reso capace di attività morale — tutto il disinteresse dei tempi passati » (prima di Hess) « era solo apparente — e restituito alla sua dignità: infatti, dove si attribuiva prima » (di Hess) « all'uomo il valore che aveva? Non era considerato in base ai suoi possessi? Il denaro gli procacciava la considerazione », p. 171.

Tutte queste parole elevate sulla liberazione ecc. hanno di caratteristico che chi è liberato ecc. è sempre e soltanto « l'uomo ». Sebbene sembri, dopo quanto è stato sentenziato, che i « beni », il « denaro », ecc. abbiano cessato di esistere, nella frase che segue veniamo però a sapere che: « Solo ora, dopo la distruzione di queste illusioni » (indubbiamente, considerato *sub specie aeterni*, il denaro è un'illusione, *l'or n'est qu'une chimère*), « si può pensare a un ordinamento nuovo, *umano*, della società ». (Ivi.) Ma ciò è del tutto superfluo, dal momento che « il riconoscimento dell'essenza *dell'uomo* ha per conseguenza naturale, necessaria, una vita veramente umana », p. 172.

Arrivare al comunismo o al socialismo attraverso la metafisica, attraverso la politica, ecc.: queste frasi predilette dai veri socialisti indicano semplicemente che questo o quello scrittore si è appropriato delle idee comuniste — arrivate a lui dal di fuori e scaturite da rapporti del tutto diversi — adattandole alla fraseologia di quello che finora è stato il suo punto di vista, e che ha dato ad esse l'espressione corrispondente a questo punto di vista. Dipende naturalmente dall'intero sviluppo di ciascun popolo se l'uno o l'altro di questi punti di vista predomina in tutta una nazione, se la sua concezione comunista ha una coloritura politica, metafisica, e così via. Dal fatto che la concezione della maggior parte dei comunisti francesi ha una coloritura politica — al quale d'altra parte si con-

trappone il fatto che moltissimi socialisti francesi hanno fatto completamente astrazione dalla politica — il nostro autore trae la conclusione che i francesi « sono arrivati al comunismo attraverso la politica », attraverso il loro sviluppo politico. Questa affermazione, largamente diffusa in Germania, non dimostra che il nostro autore sappia alcunché di politica, e in particolare dello sviluppo politico francese, o del comunismo, ma dimostra soltanto che egli considera la politica come una sfera autonoma, che avrebbe uno sviluppo proprio, autonomo, credenza che egli ha in comune con tutti gli ideologi.

Un altro termine prediletto dei veri socialisti è la « vera proprietà », la « proprietà vera, personale », la proprietà « reale », « sociale », « vivente », « naturale », ecc., mentre la proprietà privata — fatto quanto mai caratteristico — è da essi definita la « *cosiddetta* proprietà ». Abbiamo già visto nel primo volume che questo uso linguistico deriva originariamente dai sansimonisti, nei quali però esso non arrivò mai ad assumere questa forma misteriosamente metafisica e tedesca e nei quali, all'inizio del movimento socialista, era in qualche modo giustificata di fronte agli schiamazzi balordi dei borghesi. La fine che fece la maggior parte dei sansimonisti dimostra del resto con quanta facilità questa « vera proprietà » si risolva nuovamente nella « proprietà ordinaria ».

Se ci si immagina l'opposizione tra il comunismo e il mondo della proprietà privata nella sua forma piú rozza, ossia nella forma piú astratta, nella quale si rimuovono tutte le condizioni reali di questa opposizione, si ha l'opposizione tra proprietà e mancanza di proprietà. Allora la soppressione di questa opposizione può essere concepita come soppressione dell'uno o dell'altro lato, come soppressione della proprietà, ottenendo come risultato la mancanza generale di proprietà o pitocheria generale, o come soppressione della mancanza di proprietà, che consiste nello stabilire la vera proprietà. Nella realtà si hanno da una parte i proprietari privati reali e dall'altra i proletari comunisti senza proprietà. Questa opposizione diventa ogni giorno piú aspra e spinge verso una crisi. Se dunque i rappresentanti teorici dei proletari vogliono arrivare a qualche risultato con la loro attività letteraria, debbono innanzi tutto insistere affinché vengano rimosse tutte le frasi che impediscono di avere viva coscienza dell'asprezza di questa opposizione, tutte le frasi che celano questa opposizione e che offrono anche ai borghesi l'occasione di accostarsi ai comunisti, al fine di garantirsi

la sicurezza, per mezzo delle loro fanfaluche filantropiche. Ma tutte queste cattive qualità le troviamo nei motti preferiti dei veri socialisti, e soprattutto nella « vera proprietà ». Sappiamo benissimo che il movimento comunista non può essere rovinato da un paio di fraseggiatori tedeschi. Ma in un paese come la Germania, dove le frasi filosofiche hanno da secoli un certo potere e dove l'assenza di antagonismi di classe acuti come in altre nazioni dà per suo conto minor rigore e minore decisione alla coscienza comunista, è pur sempre necessario opporsi a tutte le frasi che potrebbero ancor più indebolire e infiacchire la coscienza della totale opposizione tra il comunismo e l'ordine delle cose esistente.

Questa teoria della vera proprietà considera solo apparenza la proprietà privata *reale* come è esistita sinora, considerando invece *verità e realtà* di questa apparenza la rappresentazione ricavata per astrazione da questa proprietà reale: essa è pertanto in tutto e per tutto ideologica. Essa non fa che esprimere in maniera più chiara e determinata le rappresentazioni dei piccoli borghesi, che con i loro sforzi caritatevoli e i loro pii desideri tendono anch'essi alla soppressione della mancanza di proprietà.

In questo articolo abbiamo visto una volta di più come alla base del preteso universalismo e del preteso cosmopolitismo dei tedeschi sia un modo di vedere grettamente nazionale.

A russi e francesi appartiene la terra,
 Il mare appartiene ai britanni,
 Ma è nostra nel regno celeste del sogno
 La sovranità incontrastata.
 Qui esercitiamo l'egemonia,
 Qui non siamo più divisi;
 Gli altri popoli invece sono
 sulla terra volgare cresciuti ¹.

Questo regno celeste del sogno, il regno dell'« essenza dell'uomo », i tedeschi l'oppongono agli altri popoli, con enorme compiacenza, presentandolo come l'ultima perfezione e il fine di tutta la storia universale; in ogni campo essi considerano i loro vaneggiamenti come il giudizio finale e definitivo sui fatti delle altre nazioni, e siccome in ogni circostanza tocca loro soltanto la

¹ H. HEINE, *Deutschland, Ein Wintermärchen*, Cap. VII.

parte degli spettatori e degli esclusi, credono di essere chiamati a giudicare il mondo intero e a guidare tutta la storia fino al raggiungimento del suo ultimo scopo, che è in Germania. Abbiamo già visto piú volte come questa superbia nazionale altezzosa e tronfia corrisponda a una vita pratica assolutamente meschina, da bottegai e artigiani. Se la grettezza nazionale è sempre odiosa, in Germania essa diventa particolarmente ripugnante perché qui, unita all'illusione di essere superiori alla nazionalità e a tutti gli interessi reali, essa viene opposta alle nazioni che ammettono apertamente la loro grettezza nazionale e riconoscono di dipendere da interessi reali. Presso tutti i popoli, del resto, coloro che si ostinano a insistere sulla nazionalità ormai si trovano soltanto fra i borghesi e i loro scrittori.

B. « Pietre da costruzione socialiste »

Rhein. Jahrb., pp. 155 sgg.

Questo articolo ¹ comincia con un prologo letterario e poetico che prepara il lettore alle piú difficili verità del vero socialismo. Il prologo comincia col constatare che « l'ultimo scopo di ogni aspirazione, di tutti i movimenti, di tutti gli sforzi duri e instancabili dei millenni passati » è... « la felicità ». In pochi tratti abbiamo una storia, per così dire, dell'aspirazione alla felicità: « Quando l'edificio del mondo antico cadde in rovina, il cuore umano si rifugiò con i suoi desideri nell'aldilà; là trasferì la sua felicità », p. 156. Donde tutti i malanni del mondo terreno. Nell'età moderna l'uomo ha detto addio all'aldilà e a questo punto il nostro vero socialista si chiede: « Può egli salutare nuovamente la terra come il paese della sua felicità? Ha egli riconosciuto di nuovo in essa la sua patria originaria? Perché allora continua a separare la vita e la felicità, perché non toglie di mezzo l'ultima parete che continua a scindere la vita terrena in due metà ostili? » (*Ivi*).

« Paese dei miei sentimenti piú beati! », ecc.

Poi invita « l'uomo » a una passeggiata, e « l'uomo » accetta l'invito con piacere. « L'uomo » entra nella « libera natura » e si abbandona tra l'altro alle seguenti effusioni da vero socialista:

¹ RUDOLF MATTHÄI, « Socialistische Bausteine », in: *Rheinische Jahrbücher*, vol. I, 1845, pp. 155-166.

« ...fiori variopinti... querce alte e superbe... il loro crescere e il loro fiorire, la loro vita è la loro soddisfazione, la loro felicità... una moltitudine infinita di animalletti sui prati... uccelli del bosco... moltitudine vivace di giovani cavalli... io vedo » (è l'« uomo » che parla) « che questi animali non conoscono né vogliono altra felicità se non quella di manifestare e godere della loro vita. Quando cade la notte lo sguardo dei miei occhi incontra una moltitudine innumerevole di mondi che ruotano in cerchio secondo leggi eterne nello spazio infinito. In questa rotazione io vedo un'unità di vita, di movimento e di felicità », p. 157.

Nella natura « l'uomo » poteva vedere anche una quantità di altre cose, per esempio la più grande concorrenza fra piante e animali; nel regno vegetale, per esempio, nel suo « bosco di querce alte e superbe » questi alti e superbi capitalisti riducono i mezzi di sussistenza al piccolo cespuglio, e questo potrebbe anche gridare: *terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*¹; poteva vedere le piante parassite, questi ideologi della vegetazione, e inoltre una guerra aperta fra gli « uccelli del bosco » e la « moltitudine infinita di animalletti », fra l'erba dei suoi « prati » e la « moltitudine vivace di giovani cavalli ». Nella « moltitudine innumerevole di mondi » poteva vedere tutta una monarchia feudale celeste con valvassori e valvassini, dei quali ultimi alcuni, per esempio la luna, trascinano un'esistenza assai stentata, *aere et aqua interdicti*; è un sistema feudale nel quale persino i vagabondi senza patria, le comete, sono stati raggruppati in categorie sociali, e nel quale per esempio gli asteroidi spaccati portano i segni di scene spiacevoli che di tanto in tanto si verificano, mentre i meteoriti, questi angeli caduti, scivolano vergognosi attraverso « lo spazio infinito » finché trovano da qualche parte un modesto rifugio. Guardando più lontano arriverebbe alle stelle fisse reazionarie.

« Tutti questi esseri trovano nell'esercizio e nella manifestazione delle energie vitali, di cui la natura li ha dotati, la loro felicità, la soddisfazione e il godimento della loro vita. »

Vale a dire, nell'azione reciproca dei corpi naturali, nella manifestazione delle loro energie, « l'uomo » trova che questi corpi vi trovano la loro felicità, ecc.

« L'uomo » è poi rimproverato dal nostro vero socialista a causa della sua discordia:

¹ Siamo interdetti dalla terra, dall'acqua, dall'aria e dal fuoco.

« L'uomo non è forse scaturito anche lui dal mondo primordiale, non è una creatura della natura come tutti gli altri? Non è formato *dalle stesse* materie, non è dotato *delle stesse* forze e proprietà generali che animano *tutte le cose*? Perché continua a cercare la sua felicità sulla terra in un aldilà terrestre? » p. 158.

« *Le stesse* forze e proprietà generali » che l'uomo ha in comune con tutte le cose sono la coesione, impenetrabilità, il volume, il peso, ecc., che si trovano elencati per esteso alla prima pagina di qualsiasi manuale di fisica. Non si riesce a capire come da ciò possa essere ricavato un motivo per cui l'uomo non dovrebbe « cercare la sua felicità in un aldilà terrestre ». Ma egli ammonisce l'uomo:

« Guardate i gigli del campo ». Già, guardate i gigli del campo, che vengono mangiati dalle capre, messi all'occhiello « dall'uomo », schiacciati sotto le carezze impure della pastora e dell'asinaro! « Guardate i gigli del campo, essi non *lavorano*, non *filano*, eppure il vostro Padre celeste li nutrice. » Andate e fate lo stesso!

Dopo essere stati così informati dell'unità « dell'uomo » con « tutte le cose », siamo informati ora della *differenza* che c'è fra lui e « tutte le cose ».

« Ma l'uomo *conosce se stesso*, possiede *la coscienza di se stesso*. Mentre negli altri esseri gli istinti e le forze *della natura* si manifestano isolatamente e incoscientemente, nell'uomo essi si uniscono e arrivano alla sua coscienza... La sua natura è lo specchio di tutta la natura che *si riconosce* in lui. Orbene, se la natura si riconosce in me, io riconosco me stesso nella natura, la mia propria vita nella sua vita... Così anche noi viviamo di ciò che la natura ha messo in noi », p. 158.

Tutto questo prologo è un modello di ingenua mistificazione filosofica. Il vero socialista parte dall'idea che la scissione fra vita e felicità deve cessare. Per trovare una prova di questa frase egli chiama in aiuto la natura e suppone che in essa quella scissione non esista, e da ciò conclude che, essendo anche l'uomo un corpo naturale e possedendo le proprietà generali del corpo, questa scissione non dovrebbe esistere neppure per lui. Con molto più diritto Hobbes poteva dimostrare per mezzo della natura il suo *bellum omnium contra omnes*¹ e Hegel, la cui costruzione serve da fon-

¹ Guerra di tutti contro tutti.

damento al nostro vero socialista, poteva vedere nella natura la scissione, il periodo sregolato dell'idea assoluta, e definire l'animale come l'angoscia concreta di Dio. Dopo avere così mistificato la natura, il nostro vero socialista mistifica la coscienza umana, facendone lo « specchio » della natura così mistificata. Naturalmente, una volta che la manifestazione della coscienza ha sostituito alla *natura* l'espressione ideale di un pio desiderio in materia di rapporti umani, s'intende che la coscienza è soltanto lo specchio nel quale la natura contempla se stessa. Come prima si è fatto ricorrendo alla qualità dell'uomo come mero corpo naturale, così ora ricorrendo alla sua qualità di mero specchio passivo, nel quale la natura prende coscienza, si dimostra che « l'uomo » deve anche egli abolire nella sua sfera la scissione che si è supposta inesistente nella natura. Ma vediamo più da vicino l'ultima frase, nella quale è compendiata tutta l'assurdità.

L'uomo possiede l'autocoscienza: primo fatto enunciato. Gli istinti e le forze dei singoli esseri naturali vengono trasformati negli istinti e nelle forze « *della natura* », la quale poi naturalmente « si manifesta » *isolatamente* in questi singoli esseri. Questa mistificazione era necessaria per arrivare poi all'unione di questi istinti e forze « *della natura* » nell'autocoscienza umana. Cioè l'autocoscienza dell'uomo viene trasformata del tutto naturalmente nell'autocoscienza della natura in lui. Questa mistificazione è poi nuovamente risolta, in apparenza, dicendo che l'uomo si prende la rivincita sulla natura, e in cambio del fatto che la natura trova la *sua* autocoscienza in lui egli ora cerca la sua in essa: con questo procedimento, naturalmente, egli trova in essa soltanto ciò che vi ha messo per mezzo della mistificazione sopra descritta.

Con questo egli è tornato felicemente al punto dal quale era partito, e questa rotazione sui talloni in Germania attualmente viene chiamata... *sviluppo*.

Dopo questo prologo viene la spiegazione vera e propria del vero socialismo.

Prima pietra

P. 160: « Sul letto di morte *Saint-Simon* disse ai suoi discepoli: Tutta la mia vita si riassume in un solo pensiero: assicurare agli uomini lo sviluppo più libero delle loro disposizioni naturali. *Saint-Simon* era un araldo del socialismo ».

Questa frase viene elaborata secondo il metodo descritto dei veri socialisti e in relazione alla mistificazione della natura che abbiamo visto nel prologo.

« La natura come fondamento di ogni vita è un'unità che deriva da se stessa e ritorna a se stessa, un'unità che abbraccia tutte le infinite molteplicità dei suoi fenomeni e al di fuori della quale niente esiste », p. 158.

Abbiamo visto come si deve fare per trasformare i diversi corpi naturali in molteplici « fenomeni » della segreta essenza di questa « unità » misteriosa. In questa frase c'è soltanto di nuovo che la natura prima è chiamata « il *fondamento* di ogni vita » e subito dopo viene detto che « al di fuori di essa niente esiste », per cui essa abbraccia anche « la vita » e non può esserne il semplice *fondamento*.

A queste parole folgoranti segue il cardine di tutto l'articolo:

« Ognuno di questi fenomeni, ogni *vita individuale*, esiste e si sviluppa solo attraverso il suo *antagonismo*, la sua *lotta* col mondo esterno, riposa soltanto sulla sua *azione reciproca* con la *vita totale*, con la quale essa a sua volta è legata dalla sua natura formando un tutto, l'*unità organica dell'universo* », pp. 158, 159.

Questa frase cardinale è ulteriormente spiegata come segue: « La vita individuale da una parte trova il suo fondamento, la sua fonte e il suo alimento nella vita totale, e d'altra parte la vita totale cerca di divorare e di assorbire in sé, in una lotta incessante, la vita individuale », p. 159.

Dopo che questa frase è stata così enunciata con riferimento ad *ogni* vita individuale, essa « pertanto » può essere applicata anche all'uomo, come effettivamente avviene: « L'uomo *pertanto* può svilupparsi soltanto nella vita totale e attraverso la vita totale », (n. I) *ivi*.

Alla vita individuale incosciente viene ora contrapposta la vita individuale cosciente, alla vita generale della natura viene contrapposta la società umana, e quindi la frase ultimamente citata è ripetuta nella forma seguente: « Conformemente alla mia natura, io non posso svilupparmi, godere coscientemente della mia vita, raggiungere la mia felicità, se non nella comunità e attraverso la comunità con altri uomini », (n. II) *ivi*.

Questo sviluppo del singolo uomo nella società viene ulteriormente spiegato allo stesso modo della « vita individuale » che abbiamo visto sopra:

« Anche nella società l'antagonismo tra il singolo e la vita generale diventa la condizione dello sviluppo umano cosciente. Io mi sviluppo in una lotta incessante, in una reazione incessante contro la società che mi sta di contro come una forza limitatrice, per giungere all'autocoscienza, alla libertà, senza la quale non c'è felicità. La mia vita è una liberazione continua, una lotta continua e una vittoria continua sul mondo esterno cosciente e incosciente per sottrmetterlo a me e per adoperarlo godendo la mia vita. L'istinto della conservazione, la ricerca della propria felicità, della propria libertà e della propria soddisfazione sono *dunque* manifestazioni di vita naturali, ossia razionali », (*ivi*).

Ancora:

« Io chiedo *pertanto* alla società che mi accordi la *possibilità* di strapparle la mia soddisfazione, la mia felicità, che apra alla mia combattività un campo di battaglia. Come la singola pianta richiede terra, calore, sole, aria e pioggia per crescere, per mettere le foglie e i fiori e fare i frutti, così anche l'uomo *vuole* trovare nella società le *condizioni* dello sviluppo totale e della soddisfazione di tutti i suoi bisogni, inclinazioni e disposizioni. Essa *deve* offrirgli la possibilità di conquistare la sua felicità. Il modo di approfittarne, quel che egli farà di se stesso, della sua vita, ciò dipende da lui, dalla sua individualità. Della mia felicità posso decidere soltanto io e nessun altro », pp. 159, 160.

Segue qui, come risultato finale di tutto il ragionamento, la frase di Saint-Simon da noi citata all'inizio di questa pietra. L'idea francese viene così motivata dalla scienza tedesca. In che consiste questa motivazione?

Già in precedenza erano state sostituite alla natura alcune idee che il vero socialista desidera veder realizzate nella società umana. Specchio della natura è qui l'intera società, come prima il singolo uomo. Dalle idee che sono state sostituite alla natura si può ora ricavare un'ulteriore conclusione concernente la società umana. Poiché l'autore non si cura di esaminare lo sviluppo storico della società e si contenta di questa povera analogia, non si vede perché la società non dovrebbe essere stata in ogni tempo un'immagine fedele della natura. Le frasi sulla società che si contrappone ai singoli come forza limitatrice ecc. si adattano quindi a tutte le forme sociali. È naturale che in questa costruzione della società scivolino alcune incoerenze. Qui per esempio si deve ammettere una *lotta* nella natura, che contrasta con l'armonia del prologo.

La società, la « vita totale », è concepita dal nostro autore non come azione reciproca delle « vite individuali » che la compongono, ma come un'esistenza particolare che è in rapporto con queste « vite individuali » in virtù di un'azione reciproca speciale. Se tutto ciò ha un qualche rapporto con le condizioni reali, si tratta qui dell'illusione dell'indipendenza dello Stato nei confronti della vita privata e della fede in questa indipendenza apparente considerata come qualche cosa di assoluto. Anche qui del resto, non meno che in tutto l'articolo, si tratta non della natura e della società, ma unicamente delle due categorie di singolarità e universalità, alle quali vengono dati nomi diversi e delle quali vien detto che formano un'antitesi che è quanto mai desiderabile venga conciliata.

Riconoscendo i diritti della « vita individuale » di contro alla « vita totale » si viene a dire che la soddisfazione dei bisogni, lo sviluppo delle disposizioni, l'amor proprio, ecc. sono « manifestazioni di vita naturali, razionali ». Considerando la società come riflesso della natura si viene a dire che in tutte le passate forme sociali, compresa l'attuale, queste manifestazioni di vita sono arrivate al loro sviluppo più completo e che i loro diritti sono riconosciuti.

A p. 159 veniamo a sapere inaspettatamente che « nella nostra odierna società » queste manifestazioni di vita razionali, naturali, vengono tuttavia « tanto spesso represses » e « solo per questo di solito degenerano nell'anormalità, nel perversimento, nell'egoismo, nel vizio, ecc. ».

Siccome dunque la società non corrisponde, nonostante tutto, alla natura, suo modello, il vero socialista le « chiede » di conformarsi secondo la natura e dimostra di avere diritto a questo postulato con l'infelice esempio della pianta. Prima di tutto la pianta non « chiede » alla natura tutte le condizioni di esistenza sopra enumerate: se non le trova non diventa una pianta ma resta un seme. In secondo luogo le qualità delle « foglie, fiori e frutti » dipendono in buona parte dal « terreno », dal « calore », ecc., dalle condizioni climatiche e geologiche nelle quali la pianta cresce. Mentre le « richieste » attribuite alla pianta si risolvono dunque in una completa dipendenza dalle condizioni di esistenza incontrate, queste stesse richieste dovrebbero autorizzare il nostro vero socialista a richiedere che la società si conformi secondo la particolare « individualità » sua, del vero socialista. Il postulato della vera società socialista si fonda sull'immaginario postulato dell'albero

di cocco che chiede alla « vita totale » di procurargli « terreno, calore, sole, aria e pioggia » al Polo nord.

Il postulato avanzato dal singolo nei confronti della società è dedotto dal preteso rapporto delle persone metafisiche singolarità e universalità, non dallo sviluppo reale della società: basta interpretare i singoli individui come rappresentanti, incarnazioni della singolarità, e la società come incarnazione dell'universalità, e il gioco è fatto. Con ciò si riconduce anche alla sua giusta espressione e al suo vero fondamento la frase sansimoniana sul libero sviluppo delle disposizioni. Questa giusta espressione consiste nell'assurdità di dire che gli individui che formano la società conservano la loro « individualità », che vogliono restare quelli che sono, mentre chiedono alla società una trasformazione che può derivare soltanto dalla loro *propria* trasformazione.

Seconda pietra

« E chi non sa continuare
ricomincia da capo a cantare. »¹

L'infinita molteplicità di tutti i

singoli esseri come unità è l'organismo del mondo, p. 160.

E così siamo ricacciati al principio dell'articolo e assistiamo per la seconda volta a tutta la commedia della vita individuale e della vita totale. Ancora una volta si rivela a noi il profondo mistero dell'azione reciproca fra le due vite, *restauré a neuf*² grazie alla nuova espressione « *rapporto polare* » e alla trasformazione della vita individuale in un puro *simbolo*, « immagine » della vita totale. Questo articolo si riflette in se stesso come in un caleidoscopio, secondo un modo di procedere comune a tutti i veri socialisti. Nelle loro frasi essi fanno come quella fruttivendola che smerciava le ciliege al disotto del prezzo di costo, regolandosi secondo il giusto principio economico: quello che conta è la *quantità*. Per il vero socialista questo sistema è tanto più necessario in quanto le sue ciliege erano marce prima di maturare.

Qualche esempio di questo rispecchiamento in se stesso:

¹ Ritornello di una canzoncina infantile tedesca.

² Rimesso a nuovo.

Pietra N. I, pp. 158, 159.

« Ogni vita individuale esiste e si sviluppa solo attraverso il suo antagonismo... riposa soltanto sulla sua azione reciproca con la vita totale »

« con la quale essa a sua volta è legata formando un tutto. »

« Unità organica dell'universo. »

« La vita individuale da una parte trova il suo *fondamento*, la sua fonte e il suo *alimento* nella vita totale, »

« e d'altra parte la vita totale cerca di divorare, in una *lotta* incessante, la vita individuale. »

Pertanto (p. 159):

« La vita generale, incosciente, del mondo è, rispetto alla vita individuale incosciente, ciò che la società umana è per la vita... *cosciente*. »

« Io non posso svilupparmi se non nella comunità e attraverso la comunità con altri uomini... Anche nella società l'antagonismo tra il *singolo* e la *vita generale* diventa » ecc.

Pietra N. II, pp. 160, 161.

« Ogni vita individuale esiste e si sviluppa nella vita totale e per la vita totale, la vita totale soltanto nella vita individuale e per la vita individuale », (azione reciproca).

« La vita individuale si sviluppa... come *parte* della vita generale. »

« Come unità è l'organismo del mondo. »

« La quale » (vita totale) « diventa il *terreno* e l'*alimento* del suo » (della vita individuale) « sviluppo... che ciascuna di esse serve da *fondamento* all'altra... »

« Che si *combattono* e si affrontano ostilmente. »

Ne segue (p. 161):

« che anche la *vita individuale cosciente* è condizionata dalla vita totale cosciente e »... (viceversa).

« Il *singolo uomo* si sviluppa soltanto nella *società* e attraverso la *società*, la *società* » viceversa, ecc.

« La natura... è un'unità... che *abbraccia* tutte le infinite *molteplicità* dei suoi fenomeni. »

« La società è l'*unità* che comprende in sé e *abbraccia* la *molteplicità* dei singoli sviluppi della vita umana. »

Non contento di questi riflessi caleidoscopici, il nostro autore ripete ancora, in maniera diversa, i suoi assiomi sull'individualità e la generalità. Innanzi tutto pone queste aride astrazioni come principi assoluti e ne conclude che nella realtà deve riprodursi lo stesso rapporto. Ciò fornisce già l'occasione di ripetere tutto due volte, sotto il pretesto della deduzione, prima in forma astratta e poi, come conclusione, in forma apparentemente concreta. Ma poi cambia, con i *nomi* concreti che dà alle sue due categorie. La generalità appare così, successivamente, come natura, vita totale incosciente, idem cosciente, vita generale, organismo del mondo, unità comprensiva, società umana, comunità, unità organica dell'universo, felicità universale, bene di tutti, ecc., e l'individualità sotto i nomi corrispondenti di vita individuale incosciente e coscienze, felicità del singolo, bene personale, ecc. A ciascuno di questi nomi sono applicate le stesse frasi che sono già state ripetute a sufficienza a proposito dell'individualità e della generalità.

La seconda pietra dunque contiene né più né meno che quel che era già contenuto nella prima. Ma siccome nei socialisti francesi ricorrono le parole *égalité, solidarité, unité des intérêts*, il nostro autore cerca, traducendole, di squadrarle a guisa di « pietra da costruzione » del vero socialismo.

« In quanto membro cosciente della società io riconosco in ogni altro membro un essere diverso da me e a me opposto, ma in pari tempo simile a me, riposante sul fondamento comune dell'essere e da esso derivante. Riconosco che ogni altro uomo è opposto a me per la sua natura particolare e simile a me per la sua natura generale. Il riconoscimento dell'uguaglianza umana, il diritto di ciascuno alla vita, riposano *pertanto* sulla coscienza della natura umana comune, che è di tutti. Amore, amicizia, giustizia e tutte le virtù sociali riposano parimenti sul sentimento della naturale affinità e unità umana. Se finora le si sono definite e imposte come doveri, in una società fondata non sulla costrizione esteriore ma sulla *coscienza* dell'intima natura umana, ossia sulla ragione, esse diventeranno manifestazioni libere e naturali della vita. Nella so-

cietà conforme alla natura, ossia conforme alla ragione, le condizioni della vita debbono *perciò* essere uguali per tutti i membri, ossia generali », pp. 161, 162.

L'autore dimostra un grandissimo ingegno nell'enunciare dapprima una frase in forma assertoria e legittimarla poi come conseguenza di se stessa mediante un *perciò*, *pure*, ecc. Altrettanto abile è nel lasciar cadere formule socialiste tradizionali in questo singolare tipo di deduzione servendosi, durante il discorso, di qualche « se ha », « se è » — « debbono », « diventa ».

Nella prima pietra avevamo da una parte il singolo e dall'altra la generalità, di contro al singolo, come società. Qui l'opposizione ritorna in tal forma che il singolo è scisso in se stesso, in una natura particolare e in una natura generale. Dalla natura *generale* vien fatta risultare l'« uguaglianza umana » e la comunità. Le condizioni comuni agli uomini appaiono qui dunque come prodotto dell'« essenza dell'uomo », della *natura*, mentre sono prodotti storici non altrimenti che la coscienza dell'uguaglianza. Non contento di ciò, l'autore motiva l'uguaglianza affermando che tutti riposano « sul fondamento comune dell'essere ». Nel prologo avevamo trovato, p. 158, che l'uomo « è formato dagli stessi elementi, è dotato delle stesse forze e proprietà generali che animano tutte le cose ». Nella prima pietra avevamo trovato che la natura è il « fondamento di ogni vita », e quindi « il fondamento comune dell'essere ». L'autore dunque è andato ben al di là dei francesi in quanto, « come membro cosciente della società », ha dimostrato non soltanto l'uguaglianza esistente tra gli uomini, ma anche l'uguaglianza tra gli uomini e una qualsiasi pulce, o strofinaccio, o pietra.

Vogliamo credere volentieri che « tutte le virtù sociali » del nostro vero socialista riposino « sul sentimento della naturale affinità e unità umana », sebbene su questa « naturale affinità » riposino anche le servitù feudali, la schiavitù e tutte le disuguaglianze sociali di tutte le epoche. Questa « naturale affinità umana », sia detto per inciso, è un prodotto storico che gli uomini ogni giorno trasformano, che è sempre stato perfettamente naturale per quanto possa apparire inumano e innaturale non soltanto di fronte al tribunale « *dell'uomo* », ma anche agli occhi di una successiva generazione rivoluzionaria.

Apprendiamo ancora, casualmente, che la società attuale riposa

« sulla costrizione esteriore ». Per « costrizione esteriore » i veri socialisti non intendono la limitazione costituita dalle condizioni di vita materiale di dati individui, ma soltanto la costrizione *di Stato*, le baionette, la polizia, i cannoni, i quali, ben lungi dall'essere il fondamento della società sono soltanto una conseguenza della sua propria struttura. La cosa è già stata discussa nella *Sacra famiglia* e ora nuovamente nel primo volume della presente pubblicazione.

Alla società attuale, che « riposa sulla costrizione esteriore », il socialista contrappone l'ideale della vera società, la quale riposa sulla base « della coscienza dell'*intima* natura umana, ossia della ragione ». Vale a dire, sulla coscienza della coscienza, sul pensiero del pensiero. Il vero socialista non si distingue più dai filosofi, neppure nell'espressione. Egli dimentica che tanto l'« intima natura » degli uomini quanto la « coscienza » che ne hanno, « ossia » la loro « ragione », sono state in ogni tempo un prodotto storico, e che anche quando la loro società, come lui crede, riposava « sulla costrizione esteriore », la loro « intima natura » corrispondeva a questa « costrizione esteriore ».

A p. 163 vengono l'individualità e la generalità col solito seguito, sotto forma di bene individuale e bene generale. Sul loro rapporto si possono trovare spiegazioni analoghe in qualsiasi manuale di economia politica, a proposito della concorrenza, e tra l'altro, ma espresse meglio, anche in Hegel. Per esempio, *Rhein. Jahrb.*, p. 163:

« Favorendo il bene generale io favorisco il mio bene individuale, e favorendo il mio bene individuale io favorisco il bene generale ».

Hegel, *Rechtsphilosophie*, p. 248 (1833): « Favorendo il mio fine io favorisco la generalità, e questa a sua volta persegue il mio fine ».

Cfr. anche *Rechtsphilosophie*, p. 323 sgg. sul rapporto fra il cittadino e lo Stato.

« Come ultimo risultato appare quindi l'unità cosciente della vita individuale e della vita totale, l'armonia. » (*Rhein. Jahrb.*, p. 163.)

Cioè, « come ultimo risultato » del fatto che « questo rapporto polare fra la vita individuale e la vita generale consiste in ciò, che da una parte esse si combattono e si contrappongono

ostilmente, mentre dall'altra parte si condizionano e si sostengono a vicenda ».

« Come ultimo risultato », da ciò tutt'al più si ricava l'armonia della disarmonia con l'armonia, e da tutta la continua ripetizione delle note frasi si ricava soltanto la fede dell'autore, il quale crede che il suo inutile arrabattarsi con le categorie dell'individualità e della generalità sia la vera forma per risolvere le questioni sociali.

L'autore termina con i seguenti squilli di tromba: « *La società organica ha per fondamento l'uguaglianza generale e sviluppandosi attraverso le opposizioni dei singoli contro la generalità diventa libero accordo, unità del singolo con la felicità generale, armonia sociale* » (!) « *della società* » (!!), « *riflesso dell'armonia universale*, p. 164.

Bisogna essere proprio modesti per chiamare « pietra da costruzione » questa frase, che è piuttosto una roccia primordiale del vero socialismo.

Terza pietra

« Sull'opposizione polare, sull'azione reciproca tra la mia vita particolare e la vita naturale generale riposa la lotta dell'uomo con la natura. Quando questa lotta si presenta come attività cosciente, si chiama *lavoro* », p. 164.

Non sarà, al contrario, che l'idea dell'« opposizione polare » riposa sull'osservazione di una lotta dell'uomo con la natura? Prima ricava un'astrazione da un fatto; poi spiega che questo fatto riposa su quell'astrazione. È il metodo meno costoso per apparire tedescamente profondo e speculativo.

Per esempio: *fatto*: il gatto mangia il topo.

Riflessione: gatto = natura, topo = natura, il gatto mangia il topo = la natura mangia la natura = la natura mangia se stessa.

Rappresentazione filosofica del fatto: se il gatto mangia il topo, ciò riposa sul fatto che la natura mangia se stessa.

Dopo che la lotta dell'uomo con la natura è stata così mistificata, anche l'attività cosciente dell'uomo in rapporto alla natura viene mistificata, essendo intesa come *fenomeno* di questa mera astrazione da lotte reali. Infine, come risultato di questa mistificazione, viene introdotta di soppiatto la parola profana *lavoro*, parola

che il nostro vero socialista aveva sulla punta della lingua fin dal principio ma che non osava pronunciare prima di averla convenientemente giustificata. Il lavoro viene costruito in base alla mera rappresentazione astratta dell'uomo e della natura e per conseguenza determinato anche in modo tale che si adatta e non si adatta ugualmente a tutti i gradi di sviluppo del lavoro.

« Il lavoro *pertanto* è qualsiasi attività cosciente mediante la quale l'uomo si sforza di sottomettere la natura al suo dominio sotto l'aspetto spirituale e materiale, al fine di utilizzarla per il godimento cosciente della sua vita e di adoperarla per la sua soddisfazione spirituale e fisica. » (Ivi)

Ci limitiamo a segnalare la brillante deduzione: « Quando questa lotta si presenta come attività cosciente, si chiama lavoro: il lavoro *pertanto* è qualsiasi attività cosciente dell'uomo », ecc. Per questa profonda intuizione dobbiamo render grazie all'« opposizione polare ».

Si ricordi la citata frase sansimoniana sul *libre développement de toutes les facultés*. Si ricordi altresì che Fourier voleva sostituire il *travail attrayant* all'attuale *travail répugnant*¹. Dobbiamo render grazie all'« opposizione polare » per avere dato di queste frasi la seguente motivazione e spiegazione filosofica:

« *Ma* » (questo « *ma* » serve a far capire che qui non si ha alcun nesso) « poiché in ogni esplicazione, esercizio e manifestazione delle sue forze e delle sue capacità la vita *deve* pervenire al suo godimento, alla sua soddisfazione, *ne consegue* che il lavoro stesso *deve* essere un esplicarsi e uno svilupparsi di disposizioni umane e *deve* procurare godimento, soddisfazione e felicità. Il lavoro stesso *deve quindi* diventare una *libera* manifestazione della vita e *perciò* un godimento. » (Ivi)

Qui si vede ciò che era stato promesso nella prefazione dei *Rheinische Jahrbücher*, ossia « fino a che punto la scienza tedesca della società, così come si è venuta formando fino ad oggi, differisca da quella francese e inglese », e che cosa significhi « esporre scientificamente la dottrina del comunismo ».

È difficile mettere in luce ogni *lapsus* logico contenuto in queste poche righe senza diventare noiosi. Cominciamo dagli spropositi contro la *logica formale*.

Per dimostrare che il lavoro, che è una manifestazione della

¹ Lavoro attraente... Lavoro ripugnante.

vita, deve procurare godimento, vien supposto che la vita debba procurare godimento in *ogni* manifestazione, e se ne conclude che la vita debba farlo anche manifestandosi come lavoro. Non contento di aver così trasformato, in forma perifrastica, un postulato in una conclusione, l'autore falsifica anche la conclusione. Dal fatto che « in ogni esplicazione la vita deve pervenire al godimento » risulta secondo lui che il lavoro, il quale è una di queste esplicazioni della vita, « deve essere » esso stesso « un esplicarsi e uno svilupparsi di disposizioni umane » e quindi, ancora una volta, della vita. Esso dunque deve essere ciò che è. Come potrebbe mai fare il lavoro per *non* essere un « esplicarsi di disposizioni umane »? Non basta. *Poiché* il lavoro *deve* essere ciò, esso « *quindi* » « *deve* » « *esserlo* », o meglio ancora: poiché « *deve* essere un esplicarsi e uno svilupparsi di disposizioni umane », esso *quindi deve* essere qualche cosa di *affatto* diverso, cioè « una libera manifestazione della vita » della quale prima non si era parlato affatto. E mentre prima dal postulato del godimento della vita si deduceva direttamente il postulato del lavoro come godimento, quest'ultimo postulato è presentato qui come conseguenza del nuovo postulato della « libera manifestazione della vita nel lavoro ».

Per quanto riguarda il *contenuto* di questa frase, non si capisce come mai il lavoro non è sempre stato ciò che deve essere e perché debba diventarlo ora, o perché deve diventare qualche cosa che finora non doveva diventare. Ma finora, certo, non si era sviluppata l'essenza dell'uomo né l'opposizione polare dell'uomo e della natura.

Segue una « motivazione scientifica » del principio comunista della proprietà comune dei prodotti del lavoro:

« *Ma* il prodotto del lavoro » (quest'altro « *ma* » ha lo stesso valore del precedente) « deve servire nello stesso tempo alla felicità del singolo, del lavoratore, e alla felicità generale. Ciò avviene in virtù della reciprocità, dell'integrazione reciproca di tutte le attività sociali. » (*Ivi*)

Questa frase non è altro che una copia, resa traballante dall'inserimento della parola « felicità », di ciò che qualsiasi economista dice in gloria della concorrenza e della divisione del lavoro.

Ed ecco alla fine la motivazione filosofica dell'organizzazione francese del lavoro:

« Il lavoro come libera attività che procuri godimento e soddi-

sfazione e che serva in pari tempo al bene generale è il fondamento dell'*organizzazione del lavoro* », p. 165.

Dal momento che il lavoro *deve* ancora diventare una « libera attività, ecc. », e dunque ancora non lo è, ci si dovrebbe aspettare piuttosto che l'organizzazione del lavoro, al *contrario*, sia il fondamento del « lavoro come libera attività che procuri godimento ». Ma il *concetto* del lavoro inteso come una tale attività è piú che sufficiente.

Alla fine dell'articolo l'autore crede di essere giunto a dei « risultati ».

Queste « pietre da costruzione » e questi « risultati », insieme con gli altri blocchi di granito che si trovano negli *Einundzwanzig Bogen*, nel *Bürgerbuch* e nei *Neue Anekdoten*¹, formano la roccia sulla quale il *vero socialismo*, altrimenti detto *filosofia sociale tedesca*, edificherà la sua Chiesa.

Avremo occasione di ascoltare alcuni degli inni, alcuni frammenti del *cantique allégorique hébraïque et mystique* che si cantano in questa Chiesa.

¹ *Neue Anekdoten*, diretti da Karl Grün, Darmstadt 1845.

IV. Karl Grün:
« Il movimento sociale in Francia e in Belgio »¹
(Darmstadt 1845)
ovvero
La storiografia del vero socialismo

« Davvero, se qui non fosse questione di ritrarre tutta una banda... getteremmo via la penna. Ed ora essa » (la *Storia della società* del Mundt²) « si presenta con la stessa presunzione al grande circolo di lettori costituito dal pubblico, dal pubblico che si getta voracemente su tutto ciò che porta in fronte la parola *sociale* perché un istinto sicuro gli dice quanti segreti dell'avvenire siano celati in questa paroletta. Doppia responsabilità per lo scrittore, e doppio castigo se si accinge all'opera senza sentirvisi chiamato! »

« Veramente non vogliamo disputare col signor Mundt sul fatto che egli ignora del tutto l'effettiva produzione della letteratura sociale di Francia e d'Inghilterra, a parte ciò che gli ha rivelato il signor L. Stein, il cui libro poteva essere apprezzato quando apparve... Ma ancora oggi... fare delle frasi su Saint-Simon, definire Bazard e Infantin i due rami del sansimonismo, far seguire Fourier, ripetere sciocchezze insufficienti su Proudhon, ecc.!... Eppure chiuderemmo volentieri un occhio se almeno la *genesì* delle idee sociali fosse esposta in forma originale e nuova. »

Con questa sentenza imperiosa, degna di un Radamanto, il signor Grün comincia (*Neue Anekdoten*, pp. 122, 123) una recensione della *Storia della società* del Mundt.

Il lettore sarà ben sorpreso del talento artistico del signor Grün, il quale sotto la maschera che abbiamo visto nascondeva semplicemente un'autocritica del suo proprio libro, che a quella data non era ancora nato.

Il signor Grün ci offre lo spettacolo divertente di una mesco-

¹ KARL GRÜN, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Briefe und Studien*.

² THEODOR MUNDT, *Geschichte der Gesellschaft*, Berlin 1844.

lanza fatta di vero socialismo e di roba letteraria giovane tedesca ¹. Quel suo libro è in forma di lettere a una signora, e già da questo il lettore può immaginare come in esso gli dèi pensosi del vero socialismo vadano attorno coronati delle rose e i mirti della « giovane letteratura ». Cogliamo subito qualche rosa:

« La Carmagnola si cantava da sé nella mia testa... ma in ogni caso resta una cosa terribile che la Carmagnola possa se non installarsi completamente, almeno far colazione nella testa di uno scrittore tedesco », p. 3.

« Se avessi avuto qui il vecchio Hegel, gli avrei tirato gli orecchi: come, la natura sarebbe l'esser-altro dello spirito? Come, inetto che sei! », p. 11.

« Bruxelles rappresenta in certo senso la Convenzione francese: ha la Montagna e la Pianura », p. 24.

« La Landa lüneburghese della politica », p. 80.

« Crisalide multicolore, poetica, incoerente, fantastica », p. 82.

« Il liberalismo della Restaurazione, il cactus senza base che si avvolgeva come una pianta parassita intorno ai banchi della Camera dei deputati », pp. 87, 88. Veramente il cactus non è « senza base » e non è una « pianta parassita », né esistono crisalidi o larve « multicolori », né « poetiche », né « incoerenti », ma ciò non guasta la bella immagine.

« Ma in mezzo a questo flutto » (dei giornali e dei giornalisti nel gabinetto Montpensier) « mi sembra di essere un secondo Noè che manda le sue colombe per sapere se da qualche parte è possibile costruire capanne e piantare viti, se è possibile concludere un accordo ragionevole con gli dèi adirati », p. 259. Qui il signor Grün parlerà della sua attività di corrispondente di un giornale.

« Camille Desmoulins era un *uomo*. La Costituente era composta di *filistei*. Robespierre era un *magnetizzatore virtuoso*. La storia moderna, in una parola, è la lotta mortale contro i bottegai e i magnetizzatori!!! », p. 311.

« La felicità è un piú, ma un piú elevato alla potenza x », p. 203. Dunque: felicità = $+^x$, formula che si trova soltanto nella matematica estetica del signor Grün.

« L'organizzazione del lavoro, che cos'è? E i popoli rispondono alla sfiga con mille voci di giornali... La Francia canta la

¹ Si riferisce al movimento politico-letterario della Giovane Germania che si diffuse fra la borghesia radicale tedesca dal 1830 al 1835 e che contava tra i suoi aderenti gli scrittori Gutzkow, Heine, Börne, Laube, Mundt, Wienberg.

strofe, la Germania, la vecchia Germania mistica, canta l'antistrofe », p. 259.

« Il Nordamerica mi ripugna persino piú del vecchio mondo, perché questo egoismo del mondo dei bottegai ha il color rosso di una salute impertinente... perché là tutto è cosí superficiale, senza radici, direi quasi cosí *provinciale*... Voi chiamate l'America il nuovo mondo: è il piú vecchio di tutti i vecchi mondi, vi si può fare sfoggio dei nostri vestiti logori », pp. 101, 324. Finora si sapeva che laggiú si indossano calze tedesche non ancora indossate, sebbene siano troppo cattive per « farne sfoggio ».

« La garanzia logicamente solida di queste istituzioni », p. 461.

Chi non si gode di tali fiori
D'essere un « uomo » degno non è¹

Che graziosa petulanza! Che impertinente ingenuità! Che maniera eroica di scavarsi un passaggio attraverso l'estetica! Che *non-chalance* e che genialità heiniane!

Abbiamo ingannato il lettore. La belletristica del signor Grün non è un abbellimento della scienza del vero socialismo: la scienza, invece, serve soltanto da riempitivo fra le ciance letterarie. Essa ne forma, per cosí dire, lo « sfondo sociale ».

In un articolo del signor Grün, « Feuerbach e i socialisti » (*Deutsches Bürgerbuch*, p. 74), si trova il passo seguente: « Quando si *nomina* Feuerbach, si è nominato tutto il lavoro della filosofia da Bacone fino ad oggi, si è detto in pari tempo ciò che in ultima istanza la filosofia vuole e significa, si ha *l'uomo* come risultato ultimo della storia universale. In tal modo ci si mette all'opera con un metodo *piú sicuro, perché piú profondo*, di quando si mette sul tappeto il salario, la concorrenza, la manchevolezza delle costituzioni e degli ordinamenti... Abbiamo acquistato *l'uomo*, l'uomo che si è spogliato della religione, delle idee morte, di ogni essenza a lui estranea insieme con tutte le loro trasposizioni nella pratica, il *puro, il verace uomo* ».

Basta questa frase per chiarire appieno la specie di « *sicurezza* » e di « *profondità* » che ci si possono aspettare dal signor Grün. Egli trascura le questioni piccole. Fornito di una fede imperturbabile nei risultati della filosofia tedesca, cosí come sono custoditi

¹ Parodia del *Flauto magico* di Mozart (libretto di E. SCHIKANEDER), atto II, aria di Sarastro.

da Feuerbach, ossia che « l'uomo », « il puro, il verace uomo », è il fine ultimo della storia universale, che la religione è l'essenza umana estraniata, che l'essenza umana è l'essenza umana e la misura di tutte le cose; fornito delle altre verità del socialismo tedesco (vedi sopra), ossia che anche il denaro, il lavoro salariato, ecc. sono estraniamenti dell'essenza umana, che il socialismo tedesco è la realizzazione della filosofia tedesca e la verità teorica del socialismo e del comunismo stranieri, ecc., il signor Grün se ne va a Bruxelles e a Parigi con tutta la boria del vero socialismo.

I potenti squilli di tromba con cui il signor Grün esalta il vero socialismo e la scienza tedesca superano tutto ciò che i suoi correligionari hanno prodotto in questo campo. Per quanto riguarda il vero socialismo, queste esaltazioni vengono evidentemente dal cuore. La modestia non permette al signor Grün di pronunciare una sola frase che non sia già stata rivelata prima di lui da un altro vero socialista negli *Einundzwanzig Bogen*, nel *Bürgerbuch* e nei *Neue Anekdoten*. Anzi, tutto il suo libro non ha altro scopo se non quello di riempire uno schema costruttivo del movimento sociale francese tracciato da Hess negli *Einundzwanzig Bogen*, pp. 14-88, e di soddisfare così un'esigenza espressa nella stessa sede, p. 88. Per quanto riguarda invece le esaltazioni della filosofia tedesca, questa deve essergli tanto più grata quanto meno egli la conosce. L'orgoglio nazionale dei veri socialisti, l'orgoglio della Germania, paese « dell'uomo », dell'« essenza dell'uomo », di contro alle altre nazioni profane, raggiunge in lui l'apogeo. Ne diamo subito alcuni esempi:

« Vorrei proprio sapere se essi non dovrebbero cominciare tutti a imparare da noi, i francesi e gli inglesi, i belgi e i nordamericani », p. 28.

Il concetto viene poi sviluppato:

« I nordamericani mi sembrano fondamentalmente prosaici e nonostante tutta la loro libertà legale devono cominciare con l'imparare da noi il socialismo », p. 101. Specialmente da quando hanno una loro scuola socialista-democratica, dal 1829, che nel 1830 era già combattuta dal loro economista Cooper.

« I democratici belgi! Credi tu che abbiano fatto la metà del cammino percorso da noi tedeschi? Ho dovuto accapigliarmi con uno il quale ritiene che la realizzazione della libera umanità sia una chimera! », p. 22. Qui la nazione « dell'uomo », dell'« essenza

dell'uomo », dell'« umanità », si pavoneggia di fronte alla nazione belga.

« Voi *francesi*, lasciate in pace Hegel finché non lo capite. » (A nostro parere la critica della filosofia del diritto di *Lerminier*¹, del resto assai debole, dimostra più comprensione di Hegel di tutto ciò che ha scritto il signor Grün, sia sotto il suo vero nome, sia sotto quello di « Ernst von de Haide ».) « State un anno senza bere né caffè né vino; non riscaldate il vostro spirito con passioni eccitanti; lasciate governare Guizot e lasciate che Algeri passi sotto la dominazione del Marocco » (come potrebbe mai Algeri passare sotto la dominazione del Marocco, anche se i francesi vi rinunciassero!); « stabilitevi in una soffitta e studiate la "Logica" nonché la "Fenomenologia". Quando poi in capo a un anno, magri e con gli occhi arrossati, scendete nelle strade e v'imbattete nel primo *dandy* o nel primo pubblico banditore, non vi fate confondere. Perché nel frattempo siete diventati uomini grandi e potenti, il vostro spirito assomiglia a una quercia, nutrita da succhi miracolosi; » (!) « ciò che voi vedete, vi rivela le sue più segrete debolezze; spiriti creati, penetrare però nell'intimo della natura; il vostro sguardo è mortale, la vostra parola trasporta le montagne, la vostra dialettica è più tagliente della ghigliottina più tagliente. Se vi accostate all'Hôtel de Ville, la borghesia ha vissuto; se vi accostate al Palais Bourbon, esso crolla e tutta la sua Camera dei deputati si dissolve nel nulla. Guizot scompare, Luigi Filippo impallidisce e diventa uno schema storico, e da tutti questi elementi annientati s'innalza, orgogliosa della sua vittoria, l'idea della libera società. Senza scherzo, voi potete aver ragione di Hegel soltanto se prima diventate voi stessi Hegel. Come dicevo sopra: "L'amata di Moor può morire soltanto per mano di Moor"² », pp. 115, 116.

Il profumo letteristico che aleggia attorno a queste frasi del vero socialismo monterà al naso di tutti. Il signor Grün, come tutti i veri socialisti, non dimentica di tirar fuori un'altra volta la vecchia chiacchiera della superficialità dei francesi:

« Però, ogni volta che mi accosto allo spirito francese, sono condannato a trovarlo insoddisfacente e superficiale », p. 371.

Il signor Grün non ci nasconde che il suo libro è destinato a glorificare il socialismo tedesco in quanto questo è la critica di quello francese:

¹ JEAN LOUIS EUGÈNE LERMINIER, *Philosophie du droit*, Paris 1831.

² Verso dei *Masnadi* di Schiller.

« La marmaglia della presente letteratura tedesca ha detto che le nostre ricerche socialiste sarebbero l'imitazione di aberrazioni francesi. Finora nessuno ha ritenuto che valesse la pena di ribattere una sola sillaba. Questa marmaglia deve vergognarsi — sempre che conservi il senso del pudore — se legge *questo libro*. Non ha mai lontanamente pensato che il *socialismo tedesco è la critica di quello francese*, che esso, ben lungi dal considerare i francesi come gli inventori del nuovo *Contrat social*, li invita invece a *completarsi intanto ricorrendo alla scienza tedesca*. In questo momento qui a Parigi si prepara la pubblicazione di una traduzione dell'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach. Che la scuola tedesca possa giovare ai francesi! Qualunque cosa possa nascere dalla situazione economica del paese, dalla costellazione della politica di qui, soltanto la concezione umanistica del mondo renderà possibile nel futuro una vita *umana*. Il popolo incapace di politica e reietto dei tedeschi, questo popolo che addirittura non è un popolo, avrà posto la pietra angolare per la costruzione del futuro », p. 353. Senza dubbio, non occorre che un vero socialista, abituato a commerciare familiarmente con l'« *essenza dell'uomo* », sappia quello che « *nasce* » in un paese « *dalla situazione economica e dalla costellazione della politica* ».

In qualità di apostolo del vero socialismo il signor Grün non si contenta, come gli altri apostoli suoi colleghi, di contrapporre orgogliosamente all'ignoranza degli altri popoli l'onniscienza dei tedeschi. Egli fa appello alla sua pratica letteraria, si insinua, secondo il più invisibile sistema dei viaggiatori, fra i rappresentanti dei vari partiti socialisti, democratici e comunisti, e dopo averli annusati da tutte le parti si contrappone ad essi come apostolo del vero socialismo. Non gli resta che istruirli, comunicare loro gli insegnamenti più profondi sulla libera umanità. La superiorità del vero socialismo sui partiti di Francia si trasforma qui nella superiorità personale del signor Grün di fronte ai rappresentanti di questi partiti. Ciò infine fornisce l'occasione non solo di far servire i capi dei partiti francesi da piedistallo per il signor Grün, ma anche di smerciare una massa di balordaggini e indennizzare così il provinciale tedesco dello strapazzo che gli hanno causato le frasi più dense del vero socialismo.

« Kats fece una smorfia assumendo un'espressione di gaiezza plebea, quando gli manifestai la mia alta soddisfazione per il suo discorso », p. 50. Il signor Grün fa subito a Kats una lezione sul

terrorismo francese ed « ebbi la fortuna di otteneré il plauso del mio nuovo amico », p. 51.

Altrimenti importante è il suo effetto su *Proudhon*: « Ebbi l'infinito piacere di fare per così dire da *professore* all'uomo che dopo Lessing e Kant forse non è stato superato », p. 404.

Louis Blanc non è altro che « il suo nero ragazzo », p. 314. « Avidissimo di sapere, ma anche molto ignorante, chiedeva della nostra situazione. Noi tedeschi conosciamo » (?) « i francesi quasi quanto i francesi stessi; per lo meno li studiamo » (?), p. 315.

E sul conto di « papà *Cabet* » apprendiamo che è « limitato », p. 382. Il signor Grün gli pone delle questioni, sulle quali *Cabet* « confessò di non averle proprio approfondite. Questo *io* » (Grün) « lo avevo notato da un pezzo, e allora naturalmente fu tutto finito, tanto più che mi era venuto in mente che la missione di *Cabet* si era conclusa da un pezzo », p. 383. Vedremo in seguito come il signor Grün abbia saputo dare a *Cabet* una nuova « missione ».

Richiamiamo intanto l'attenzione sullo schema e sulle due o tre idee generali tradizionali che formano l'ossatura del libro grüniiano. Tutto è copiato da Hess, che in generale il signor Grün parafrasa nella maniera più grandiosa. Cose che sono affatto vaghe e mistiche in Hess ma che all'inizio — negli *Einundzwanzig Bogen* — meritavano un riconoscimento e che sono diventate noiose e reazionarie solo a forza di essere eternamente e fastidiosamente ripetute nel *Bürgerbuch*, nei *Neue Anekdoten* e nei *Rheinische Jahrbücher* quando erano già antiche, queste cose nelle mani del signor Grün diventano perfette assurdità.

Hess fa una sintesi fra lo sviluppo del socialismo francese e lo sviluppo della filosofia tedesca: fra Saint-Simon e Schelling, Fourier e Hegel, Proudhon e Feuerbach. Cfr. per esempio *Einundzwanzig Bogen*, pp. 17, 79, 326, 327; *Neue Anekdoten*, pp. 194, 195, 196, 202 sgg. (Parallelo fra Feuerbach e Proudhon, per esempio Hess: « Feuerbach è il Proudhon tedesco », ecc., *Neue Anekdoten*, p. 202; Grün: « Proudhon è il Feuerbach francese », p. 404.) — Questo schematismo, così come è sviluppato da Hess, costituisce tutta la connessione interna del libro grüniiano. Con la differenza però che il signor Grün non trascura di colorire letterariamente le frasi di Hess. E persino gli spropositi evidenti di Hess sono fedelissimamente ricopiati da Grün, come per esempio l'idea che le costruzioni teoriche formino lo « sfondo sociale » e

la « base teorica » dei movimenti pratici (per esempio: *Neue Anekdoten*, p. 192; cfr. Grün, per esempio p. 264: « Lo sfondo sociale che aveva la questione politica del XVIII secolo... era contemporaneamente il prodotto delle due tendenze filosofiche » dei sensualisti e dei deisti). Altrettanto va detto per l'opinione che basterebbe rendere pratico Feuerbach, applicarlo alla vita sociale, per fare la critica completa della società esistente. Se si aggiunge la restante critica del comunismo e socialismo francese come la fa Hess, il quale dice per esempio che « Fourier, Proudhon, ecc. non si sono spinti oltre la categoria del lavoro salariato » (*Bürgerbuch*, p. 40 e altrove), che « Fourier voleva far contento il mondo con nuove associazioni dell'egoismo » (*Neue Anekdoten*, p. 196), che « gli stessi comunisti radicali francesi non hanno ancora superato l'opposizione di lavoro e godimento, non si sono ancora innalzati all'unità di produzione e consumo, ecc. » (*Bürgerbuch*, p. 43), che « l'anarchia è la negazione del concetto della dominazione politica » (*Einundzwanzig Bogen*, p. 77 ecc. ecc.), se si aggiunge tutto questo si ha in tasca tutta quanta la critica che il signor Grün fa dei francesi, precisamente come il signor Grün l'aveva già in tasca prima di andare a Parigi. Oltre ai testi citati, la resa dei conti del signor Grün con i socialisti e comunisti francesi è poi facilitata da alcune frasi che circolano tradizionalmente in Germania sulla religione, la politica, la nazionalità, l'umano e l'inumano, ecc., frasi che sono passate dai filosofi ai veri socialisti. Egli si è soltanto limitato a cercare « l'uomo » e la parola « umano » e a pronunciare la sua condanna quando non la trova. Per esempio: « Tu sei politico, tu sei limitato », p. 283. In maniera analoga il signor Grün può quindi gridare: tu sei nazionale, religioso, ti occupi di economia politica, hai un Dio: non sei umano, sei limitato; e così in tutto il libro. Inutile dire come questo procedimento serva per criticare a fondo la politica, la nazionalità, la religione, ecc., e per illuminare in pari tempo le caratteristiche individuali degli scrittori criticati e la loro connessione con lo sviluppo sociale.

Basta questo per capire che il lavoro messo insieme da Grün resta molto al disotto del libro di *Stein*, il quale per lo meno ha tentato di descrivere la connessione della letteratura socialista con lo sviluppo reale della società francese. Ma non c'è neppure bisogno di dire che il signor Grün, tanto nel presente libro quanto nei *Neue Anekdoten*, guarda il suo predecessore dall'alto in basso e con molto sussiego.

Ma per lo meno ha il signor Grün copiato correttamente i dati che gli sono stati forniti da Hess e da altri? Nell'ambito dello schema da lui accettato ad occhi chiusi senza la minima critica, ha egli almeno inserito il materiale necessario, ha fatto un'esposizione corretta e completa, in base alle fonti, di ciascuno scrittore socialista? Questo è davvero il minimo che si possa pretendere dall'uomo dal quale devono imparare i nordamericani e i francesi, gli inglesi e i belgi, dall'uomo che è stato il professore di Proudhon e che ad ogni momento vanta la profondità tedesca di fronte alla superficialità dei francesi.

Sansimonismo

Di tutta la letteratura sansimonista il signor Grün non ha preso in mano *neppure un solo libro*. Le sue fonti principali sono: innanzi tutto il molto disprezzato *Lorenz Stein*, poi la fonte principale di Stein, *L. Reybaud*¹ (per cui a p. 260 vuole dare una lezione al signor Reybaud e lo definisce un filisteo; nella stessa pagina parla come se Reybaud gli fosse capitato tra le mani per caso, parecchio tempo dopo aver regolato i conti con i sansimonisti), e qua e là *L. Blanc*. Lo dimostreremo con prove dirette.

Confrontiamo intanto ciò che il signor Grün dice della vita dello stesso Saint-Simon.

Le fonti principali per la vita di Saint-Simon sono i frammenti della sua autobiografia² nelle *Oeuvres de Saint-Simon* pubblicate da Olinde Rodrigues e l'*Organisateur*³ del 19 maggio 1830. Qui dunque abbiamo sott'occhio tutti i documenti: 1) le fonti originali, 2) Reybaud, che le compendia, 3) Stein, che utilizzò Reybaud, 4) il rifacimento letterario del signor Grün.

Signor Grün: « Saint-Simon partecipa alla lotta per l'indipendenza americana senza avere particolare interesse alla guerra stessa; *gli viene l'idea* che si possano collegare i *due* grandi oceani », p. 85.

¹ LOUIS REYBAUD, *Etudes sur les Réformateurs ou Socialistes Modernes*, 3 voll., Bruxelles 1844.

² *Vie de Saint-Simon. Ecrite par lui-même*, in: *Oeuvres. Publiées en 1832 par Olinde Rodrigues*, Paris 1841.

³ *L'Organisateur. Journal de la doctrine de Saint-Simon*, 1819 sgg.

Stein, p. 143: « Dapprima entrò nel servizio militare... e andò con Bouillé in America... In questa guerra, della quale del resto ben comprendeva l'importanza... la guerra *in sé*, dice, non mi interessava, ma soltanto lo scopo di questa guerra, ecc. » ... « Dopo avere inutilmente cercato di interessare il viceré del Messico a un grande progetto di canale per collegare i *due oceani* ».

Reybaud, p. 77: « *Soldat de l'indépendance américaine, il servait sous Washington... la guerre en elle-même ne m'intéressait pas, dit-il, mais le seul but de la guerre m'intéressait vivement, et cet intérêt m'en faisait supporter les travaux sans répugnance*¹ ».

Il signor Grün copia soltanto che Saint-Simon non aveva « particolare interesse alla guerra » in sé, ma tralascia la battuta piú importante, cioè il suo interesse per lo scopo di questa guerra.

Il signor Grün tralascia poi di dire che Saint-Simon voleva far riuscire il suo piano presso il viceré, e quindi lo riduce a una semplice « idea ». E non dice neppure, siccome Stein accenna soltanto all'anno, che Saint-Simon fece questo passo « *à la paix*² ».

Il signor Grün continua senza interruzione: « *Piú tardi* » (quando?) « *progetta* il piano per una spedizione franco-olandese nelle Indie inglesi ». (*Ivi*)

Stein: « Nel 1785 si recò in Olanda, per progettare una spedizione comune franco-olandese contro le colonie inglesi in India », p. 143.

Qui Stein racconta una cosa falsa e Grün la copia fedelmente. Secondo lo stesso Saint-Simon il duca de La Vauguyon aveva indotto gli Stati generali a intraprendere una spedizione comune con la Francia contro le colonie inglesi in India. Di se stesso egli dice di avere « *perseguito* » (*poursuivi*) « per un anno l'esecuzione di questo piano ».

Signor Grün: « In Spagna egli *vuole scavare* un canale da Madrid al mare », (*ivi*). Saint-Simon che *vuole scavare un canale*, che assurdità! Prima gli *venne l'idea*, ora *vuole*. Qui Grün falsifica i fatti non perché copia Stein troppo fedelmente, come ha fatto prima, ma perché lo copia troppo superficialmente.

Stein, p. 144: « Tornato in Francia nel 1786, già l'anno seguente si recò in Spagna per sottoporre al governo un piano per il

¹ Soldato dell'indipendenza americana, serviva sotto Washington... la guerra in sé non mi interessava, dice, ma soltanto lo scopo della guerra mi interessava vivamente, e questo interesse mi faceva sopportare i disagi senza ripugnanza.

² Alla pace, finita la guerra.

completamento di un canale da Madrid al mare ». Il signor Grün poté ricavare, a seguito di una rapida lettura, la sua frase citata da quella di Stein, poiché in Stein sembra almeno che il piano di costruzione e l'idea di tutto il progetto siano venuti da Saint-Simon, mentre questi tracciò semplicemente un progetto per superare le difficoltà finanziarie intervenute nella costruzione del canale iniziata da parecchio tempo.

Reybaud: « *Six ans plus tard il proposa au gouvernement espagnol un plan de canal qui devait établir une ligne navigable de Madrid à la mer*¹ », p. 78. Lo stesso errore di Stein.

Saint-Simon, p. XVII: « *Le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer; cette entreprise languissait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent; je me concertai avec M. le comte de Cabarrus, aujourd'hui ministre de finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant*² », ecc.

Signor Grün: « In Francia egli specula sui beni nazionali³ ».

Stein descrive dapprima la posizione di Saint-Simon durante la Rivoluzione e passa poi, pp. 144 sgg., alla sua speculazione in beni nazionali. Donde il signor Grün abbia preso l'espressione priva di senso « speculare sui beni nazionali », invece che *in* beni nazionali⁴, anche questo il lettore può capirlo esaminando il modello:

Reybaud, p. 78: « *Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua sur les domaines nationaux*⁵ ».

Il signor Grün non fornisce alcuna motivazione per quella sua frase. Non si viene a sapere affatto per quale ragione Saint-Simon speculava in beni nazionali e per quale ragione questo fatto in sé banale ha importanza nella sua vita. Insomma il signor Grün ritiene superfluo copiare da Stein e da Reybaud che Saint-Simon

¹ Sei anni più tardi propose al governo spagnolo un piano di canale che doveva stabilire una linea navigabile da Madrid al mare.

² Il governo spagnolo aveva intrapreso la costruzione di un canale che doveva far comunicare Madrid col mare; questa impresa languiva perché questo governo mancava di operai e di denaro; io mi accordai col conte Cabarrus, oggi ministro delle finanze, e presentammo al governo il progetto seguente.

³ Beni nazionali erano le proprietà della Casa reale francese passate allo Stato dopo la Rivoluzione.

⁴ In tedesco: *auf Nationalgüter spekulieren* e *in Nationalgüter spekulieren*.

⁵ Tornato a Parigi, rivolse la sua attività alle speculazioni e trafficò sui beni nazionali.

voleva fondare in via sperimentale una scuola scientifica e uno stabilimento industriale e procurarsi con queste speculazioni il capitale necessario. Questa è la motivazione fornita dallo stesso Saint-Simon. (*Oeuvres*, p. XIX).

Signor Grün: « Si sposa per poter ospitare la scienza, per sperimentare la vita degli uomini, per sfruttarli psicologicamente », (*ivi*). Qui il signor Grün salta di colpo uno dei periodi più importanti della vita di Saint-Simon, quello degli studi di scienze naturali e dei viaggi. Che vuol dire sposarsi per *ospitare la scienza*, sposarsi per sfruttare psicologicamente *gli uomini* (che uno non può sposare), ecc.? La questione sta così: Saint-Simon si sposò per tenere un salotto e per potervi studiare, tra l'altro, la gente colta.

Stein, p. 149, espone il fatto così: « Nel 1801 si sposa... Ho approfittato del matrimonio per studiare la gente colta ». (Cfr. Saint-Simon, p. 23). Confrontando l'originale l'assurdità del signor Grün diventa comprensibile e spiegabile.

Lo « sfruttamento psicologico degli *uomini* » in Stein e nello stesso Saint-Simon si riduce all'osservazione della *gente colta* nella vita sociale. In perfetta coerenza con la sua fondamentale concezione socialista, Saint-Simon voleva conoscere l'influenza esercitata dalla scienza sulla personalità della gente colta e sulla sua condotta nella vita ordinaria. Nel signor Grün questo proposito si trasforma in un'idea insensata, vaga e romanzesca.

Signor Grün: « Diventa povero » (come, perché?), « fa il copista *in un monte di pietà* con una paga annuale di mille franchi l'anno — lui, il conte, il discendente di Carlo Magno; *poi* » (quando e perché?) « vive grazie ai soccorsi di un suo ex servo; più tardi » (quando e perché?) « tenta di spararsi, viene salvato e comincia una nuova vita di studio e di propaganda. Soltanto ora scrive le sue *due opere principali* ».

« Diventa », « poi », « più tardi », « ora », hanno il compito, per il signor Grün, di sostituire la cronologia e il nesso tra i vari momenti della vita di Saint-Simon.

Stein, pp. 156, 157: « Sopravvenne un nuovo e terribile nemico, l'estrema miseria che l'opprimeva sempre più... Dopo sei mesi di ansia penosa ottiene... un posto — » (il signor Grün ha ripreso da Stein anche il trattino, ma è stato tanto scaltro da metterlo dopo il monte di pietà) « di copista *al Monte di pietà* » (e non « in un monte di pietà » secondo la modifica apportata da quello scaltro uomo del signor Grün: è risaputo che a Parigi c'è

un solo monte di pietà pubblico) « per una paga annuale di mille franchi. Straordinari cambiamenti di fortuna a quell'epoca! Il nipote del famoso cortigiano alla corte di Luigi XIV, l'erede di una corona ducale, di un immenso patrimonio, pari di Francia per nascita e grande di Spagna, fare il copista *in un* monte di pietà! » Ecco come si spiega l'abbaglio preso dal signor Grün nella questione del monte di pietà; qui, in Stein, l'espressione è al suo posto. Per differenziarsi di piú da Stein il signor Grün chiama Saint-Simon soltanto « conte » e « discendente di Carlo Magno ». Il quale ultimo epiteto è ripreso da Stein, p. 142, da Reybaud, p. 77, i quali però sono abbastanza accorti da dire che la discendenza da Carlo Magno è affermata dallo stesso Saint-Simon. Invece dei fatti positivi di Stein, che fanno apparire sorprendente *sotto la Restaurazione* la povertà di Saint-Simon, nel signor Grün si trova soltanto la sua meraviglia per il fatto che in generale un conte e preteso discendente di Carlo Magno possa trovarsi malridotto.

Stein: « Visse ancora due anni » (dopo il tentativo di suicidio) « e in questo periodo fece forse piú che in due decenni della sua vita precedente. Il *Catechisme des industriels*¹ fu terminato » (il signor Grün trasforma questo compimento di un'opera preparata da lungo tempo in: « Soltanto ora scrive », ecc.) « cosí come il *Nouveau christianisme*², ecc. », pp. 164, 165. — A p. 169 Stein chiama questi due scritti « *le due opere principali della sua vita* ».

Il signor Grün dunque non si limita a copiare gli errori di Stein, ma ne fabbrica anche di nuovi ricavandoli da passi indeterminati di Stein. Per dissimulare i suoi plaghi egli prende i fatti piú rilevanti, ma li priva del loro carattere di fatti, staccandoli dalla successione cronologica e da qualsiasi motivazione e tralasciando persino i termini intermedi piú indispensabili. Infatti ciò che abbiamo riferito qui sopra è letteralmente tutto quello che il signor Grün riporta sulla vita di Saint-Simon. In questa esposizione la vita movimentata, attiva, di Saint-Simon è trasformata in una serie di idee improvvisate e di avvenimenti i quali offrono meno interesse della vita di un qualsiasi contadino o speculatore vissuto a quel tempo in una provincia irrequieta della Francia. E poi, dopo aver abbozzato questo aborto biografico, esclama: « Questa vita intera, *autenticamente civile!* »

¹ HENRI DE SAINT-SIMON, *Catéchisme politique des industriels*, Paris 1824.

² HENRI DE SAINT-SIMON, *Nouveau christianisme, dialogue entre un conservateur et un novateur*, Paris 1825.

E neppure ha ritengo a dire, p. 85: « La vita di Saint-Simon è lo specchio del sansimonismo stesso — », come se questa vita grü-niana di Saint-Simon fosse lo specchio di qualche cosa di diverso dal modo « stesso » impiegato dal signor Grün per far libri.

Ci siamo soffermati piuttosto a lungo su questa biografia perché essa è un esempio classico del modo e della maniera in cui il signor Grün tratta a *fondo* i socialisti francesi. Qui egli, con apparente *nonchalance*, butta giù, tralascia, falsifica, traspone, per non far vedere che copia: allo stesso modo vedremo in seguito che il signor Grün continua sempre a perfezionare tutti i sintomi di un plagiatario poco tranquillo: disordine intenzionale per rendere difficile il confronto, omissione di frasi e parole che ignorando l'originale non riesce a capire nelle citazioni dei suoi predecessori, squarci lirici e abbellimenti fatti di frasi vaghe, perfidi attacchi proprio contro le persone che copia. Anzi, il signor Grün è talmente affrettato e precipitoso nella sua attività di plagiatario che spesso rinvia il lettore a cose delle quali non ha mai parlato ma che ha per la testa in quanto lettore di Stein.

Passiamo ora all'esposizione grü-niana della dottrina di Saint-Simon.

1. « *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* »

Il signor Grün non è riuscito a capire, leggendo lo Stein, in quale rapporto stiano il piano per l'assistenza ai dotti, esposto nello scritto or ora citato, e l'appendice fantastica del libretto. Egli parla di questo scritto come se in esso fosse questione, principalmente, di una nuova organizzazione della società, e conclude come segue:

« Il potere spirituale nelle mani dei dotti, il potere temporale nelle mani dei proprietari, l'elezione per tutti », p. 85. Cfr. Stein, p. 151, Reybaud, p. 83.

La frase « *le pouvoir de nommer les individus appelés à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde*¹ », che Reybaud cita da Saint-Simon (p. 47) e che Stein traduce in maniera quanto mai maldestra, questa frase si ri-

¹ Il potere di nominare gli individui chiamati a rivestire le funzioni di capi dell'umanità, nelle mani di ognuno.

duce nel signor Grün all'« elezione per tutti », perdendo così ogni significato. In Saint-Simon si tratta dell'elezione del Consiglio di Newton¹, nel signor Grün delle elezioni in generale.

Dopo avere finito da un pezzo di parlare delle *Lettres*, ecc., limitandosi a copiare quattro o cinque frasi di Stein e di Reybaud, e dopo avere già parlato del *Nouveau christianisme*, il signor Grün torna inaspettatamente a parlare delle *Lettres*.

« Ma la scienza astratta senza dubbio non basta. » (E tanto meno l'ignoranza concreta, come si vede.) « Dal punto di vista della scienza astratta i “proprietari” e “ognuno” erano davvero ancora divisi », p. 87.

Il signor Grün dimentica che finora ha parlato soltanto dell'« elezione per tutti » e non di « ognuno ». Ma in Stein e in Reybaud ha trovato « *tout le monde* » e quindi mette « ognuno » tra virgolette. Dimentica poi di non avere citato la seguente frase di Stein dalla quale deriva il « davvero » della sua frase:

« Oltre ai saggi o sapienti, per lui » (Saint-Simon) « si dividono anche i *propriétaires* e *tout le monde*. È vero che entrambi sono ancora in rapporto reciproco senza un limite vero e proprio... tuttavia in quella vaga immagine “*tout le monde*” si nasconde già il germe della classe che più tardi la sua teoria, nella sua tendenza fondamentale, si sforzò di comprendere e di innalzare, della *classe la plus nombreuse et la plus pauvre*, di questa parte del popolo che nella realtà di allora esisteva soltanto allo stato potenziale », p. 154.

Stein mette in rilievo che Saint-Simon fa già una distinzione fra *propriétaires* e *tout le monde*, ma fa una distinzione ancora molto indeterminata. Il signor Grün capovolge tutto e dice che Saint-Simon fa ancora la distinzione. Questo naturalmente è un grande errore di Saint-Simon, spiegabile solo in quanto nelle *Lettres* egli si pone dal punto di vista della scienza astratta. Ma disgraziatamente nel passo in questione Saint-Simon non parla affatto, come crede il signor Grün, di distinzioni in un ordinamento sociale futuro. Egli si rivolge in vista di una sottoscrizione a tutta l'umanità, che gli pare di veder divisa in tre classi: in tre classi che non sono, come crede Stein, *savants*, *propriétaires* e *tout le monde*, ma sono 1) i *savants* e *artistes* e tutte le persone di idee liberali, 2) gli avversari del rinnovamento ossia i *propriétaires*, per quella

¹ In base alla quale si dovevano nominare gruppi di scienziati e di artisti attraverso una sottoscrizione.

parte che non aderiscono alla prima classe, 3) il *surplus de l'humanité qui se rallie au mot Égalité*¹. Queste tre classi formano *tout le monde*. Cfr. Saint-Simon, *Lettres*, pp. 21, 22. Del resto, siccome Saint-Simon in un passo successivo dice di considerare vantaggiosa per tutte le classi la sua ripartizione del potere, è chiaro che nel passo in cui parla di questa ripartizione, p. 47, *tout le monde* corrisponde al *surplus* che si raccoglie sotto la parola uguaglianza, senza però escludere le altre classi. Stein dunque è nel giusto, in complesso, per quanto trascuri il passo di pp. 21, 22, e il signor Grün, il quale non conosce affatto l'originale, si aggrappa alla svista insignificante di Stein per ricavare una pura assurdità dal suo ragionamento.

Subito dopo troviamo un esempio ancora piú lampante. A p. 94, dove il signor Grün non parla piú di Saint-Simon ma della sua scuola, ci attende un'informazione inaspettata:

« In uno dei suoi libri Saint-Simon dice queste parole *misteriose*: le donne saranno ammesse, esse potranno anche essere nominate. Da questo seme quasi sterile è scaturito tutto l'immenso chiasso sull'emancipazione delle donne ».

Indubbiamente, se in una qualche opera Saint-Simon ha parlato, senza che se ne sappia il perché, dell'ammissione e della nomina delle donne, sono davvero « parole misteriose ». Ma questo mistero esiste soltanto per il signor Grün. « Uno dei libri » di Saint-Simon non è altro che le *Lettres d'un habitant de Genève*. Dopo aver detto che ognuno può sottoscrivere per il Consiglio di Newton o per una delle sue sezioni, Saint-Simon continua: « *Les femmes seront admises à soucrire, elles pourront être nommées*² ». Naturalmente a un posto in questo Consiglio o in una delle sue sezioni. Stein ha citato questo passo, opportunamente, in riferimento al libro stesso e osserva quanto segue: qui, ecc., « si trovano in *germe* tutte le tracce della sua concezione futura e anche della sua scuola, e anche la prima idea di una *emancipazione delle donne* », p. 152. In una nota Stein rileva anche giustamente che Olinde Rodrigues, nella sua edizione del 1832, per ragioni di polemica fece stampare in carattere grande questo passo come unica testimonianza, in Saint-Simon, a favore dell'emancipazione delle donne. Grün, per non far vedere che copia, trasporta questo passo dal libro che lo contiene alla scuola, ne ricava l'assurdità che ab-

¹ Il resto dell'umanità che si raccoglie sotto la parola uguaglianza.

² Le donne saranno ammesse a sottoscrivere, esse potranno essere nominate.

biamo visto, trasforma il « germe » di Stein in un « seme » e s'immagina puerilmente che la teoria dell'emancipazione delle donne sia derivata da questo passo.

Il signor Grün si azzarda ad esprimere l'opinione che esista una contraddizione fra le *Lettere di un abitante di Ginevra* e il *Catechismo degli industriali*, la quale consisterebbe in ciò, che nel *Catechismo* viene affermato il diritto dei *travailleurs*. Era inevitabile, senza dubbio, che il signor Grün scoprisse questa contraddizione fra le *Lettres* a lui tramandate da Stein e Reybaud e il *Catéchisme* a lui tramandato nello stesso modo. Se avesse letto Saint-Simon stesso, nelle *Lettres* avrebbe potuto già trovare, invece di questa contraddizione, il « seme » della concezione ulteriormente sviluppata, tra l'altro, nel *Catéchisme*. Per esempio: « *Tous les hommes travailleront*¹ », *Lettres*, p. 60. « *Si sa cervelle* » del ricco « *ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planète... des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier*² », p. 64.

2. « *Catéchisme politique des industriels* »

Siccome Stein cita di solito questo scritto come *Catéchisme des industriels*, il signor Grün non conosce altro titolo. Dal momento che a questo scritto dedica soltanto dieci righe, quando ne parla *ex officio*, ci si aspetterebbe che almeno ne indicasse il titolo esatto.

Dopo aver trascritto da Stein che in quest'opera Saint-Simon vuol dare il potere al lavoro, il signor Grün continua:

« Per lui il mondo si divide ora in oziosi e industriali », p. 85.

Qui il signor Grün commette un falso. Egli attribuisce al *Catéchisme* una distinzione che si trova molto più tardi in Stein, a proposito della scuola sansimoniana.

Stein, p. 206: « La società attualmente è composta soltanto di oziosi e lavoratori », (Enfantin). In luogo di questa pretesa suddivisione, nel *Catéchisme* si trova la suddivisione in tre classi, le

¹ Tutti gli uomini lavoreranno.

² Se il suo cervello non sarà abile al lavoro, sarà obbligato a far lavorare le braccia; giacché Newton non lascerà sicuramente su questo pianeta... operai volontariamente inutili nell'officina.

classes féodale, intermédiaire et industrielle, sulle quali naturalmente il signor Grün non poteva soffermarsi senza copiare Stein, dal momento che non ha conoscenza diretta del *Catéchisme*.

Dopo di che il signor Grün ripete ancora una volta che il contenuto del *Catéchisme* è la dominazione del lavoro, e quindi conclude così la sua definizione di questo scritto:

« Come il repubblicanesimo dice: tutto per il popolo, tutto ad opera del popolo, così Saint-Simon dice: tutto per l'industria, tutto ad opera dell'industria ». (*Ivi*)

Stein, p. 165: « Siccome tutto avviene ad opera dell'industria, tutto deve essere per l'industria ».

Come riferisce esattamente Stein (p. 160, nota), il motto: *tout par l'industrie, tout pour elle*¹ si trova già sullo scritto *L'industrie*² di Saint-Simon, apparso nel 1817. La definizione del *Catéchisme* come vien data dal signor Grün consiste dunque, oltre che nel falso già indicato, nella falsa citazione del motto appartenente ad uno scritto molto anteriore, a lui affatto ignoto.

Con ciò la tedesca profondità ha bastantemente criticato il *Catéchisme politique des industriels*. Tuttavia in altri passi del guazzabuglio grüniiano si trovano sparse altre glosse isolate che si riferiscono a questo punto. Intimamente soddisfatto della sua astuzia, il signor Grün dissemina le cose che ha trovato riunite nell'esame di questo scritto fatto da Stein, e le manipola con un coraggio degno di lode.

Signor Grün: « La libera concorrenza era un concetto impuro, confuso, un concetto che racchiudeva in sé un nuovo mondo di lotta e di infelicità, la lotta fra capitale e lavoro e l'infelicità del lavoratore senza capitale. Saint-Simon purificò il concetto di industria e lo ridusse al concetto di operai, formulò i diritti e le lagnanze del quarto stato, del proletariato. Egli dovette abolire il diritto di successione perché era ingiusto per l'operaio, per l'industriale. Questo è il significato del suo *Catechismo degli industriali* ».

Il signor Grün aveva trovato in Stein, p. 169, a proposito del *Catéchisme*: « È questo dunque il vero significato di Saint-Simon: avere previsto come certa questa opposizione » (tra *bourgeoisie* e *peuple*). Questo è l'originale del « significato » del *Catechismo* nel signor Grün.

¹ Tutto ad opera dell'industria, tutto per essa.

² HENRI DE SAINT-SIMON, *L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques*, Paris 1817-1818.

Stein: « Egli » (Saint-Simon nel *Catéchisme*) « comincia col concetto di operaio industriale ». Da questa frase il signor Grün ricava la colossale assurdità secondo cui Saint-Simon, il quale aveva trovato la libera concorrenza come « concetto impuro », « purificò il concetto di industria e lo ridusse al concetto di operai ». Il signor Grün non perde occasione per dimostrare che il suo concetto della libera concorrenza e dell'industria è quanto mai « impuro » e « confuso ».

Non contento di questa assurdità, egli tenta anche la menzogna diretta affermando che Saint-Simon avrebbe reclamato l'abolizione del diritto di successione.

Continuando ad appoggiarsi al suo modo di intendere il *Catéchisme*, attraverso l'intermediario di Stein, a p. 88' egli dice: « Saint-Simon aveva fissato i diritti del proletariato, aveva già dato la nuova parola d'ordine: gli industriali, gli operai, devono essere elevati al grado piú alto del potere. In questo c'era della partigianeria, ma ogni lotta porta con sé la partigianeria; chi non è partigiano non può combattere ». Il signor Grün, con la sua massima eloquente sulla partigianeria, commette a sua volta un atto di partigianeria, fraintendendo Stein e facendogli dire che Saint-Simon avrebbe voluto « elevare al piú alto grado del potere » gli operai in senso stretto, i *proletari*. Cfr. p. 102, dove dice di Michel Chevalier: « M. Chevalier parla ancora con grande simpatia degli *industriali*... ma per il discepolo gli industriali non sono piú i *proletari*, come per il maestro; egli riunisce in un solo concetto il capitalista, l'imprenditore e l'operaio, includendo dunque anche gli oziosi in una categoria che dovrebbe comprendere soltanto la classe piú povera e piú numerosa ».

Secondo Saint-Simon appartengono al numero degli industriali, oltre agli operai, anche i *fabricants*, i *négociants*, e in una parola *tutti i capitalisti industriali*, ai quali anzi si rivolge di preferenza. Il signor Grün poteva vederlo già alla prima pagina del *Catéchisme*. Ma si vede bene come egli costruisca fantastiche da letterato su quello scritto in base a quello che ne ha sentito dire, senza averlo mai visto.

Trattando del *Catéchisme* Stein dice: « Da... Saint-Simon giunge a una *storia dell'industria* nei suoi rapporti col potere statale... per primo ha avuto coscienza che nella scienza dell'industria è celato un momento *statale*... è innegabile che ha saputo dare un impulso essenziale. Solamente dopo di lui, infatti, la Francia ha

una *Histoire de l'économie politique* », ecc., pp. 165, 170. Anche Stein è confuso al massimo grado, quando parla di un « momento statale » nella « scienza dell'industria », ma mostra di avere una intuizione giusta aggiungendo che la storia dello Stato è intimamente connessa alla storia dell'economia politica.

Vediamo come il signor Grün piú tardi, quando parla della scuola sansimoniana, si appropria questi frammenti di Stein:

« Nel suo *Catechismo degli industriali* Saint-Simon aveva tentato una *storia dell'industria*, sottolineando in essa l'elemento statale. Il maestro stesso *d u n q u e* aprí la strada dell'economia politica », p. 99.

Il signor Grün trasforma « dunque » il « momento statale » di Stein in un « elemento statale » e ne fa una frase senza senso, in quanto tralascia i dati precisi forniti da Stein. Questa « pietra ¹ che gli edificatori avevano rigettata » è diventata davvero la « pietra angolare » delle *Lettere e studi* del signor Grün. Ma anche la pietra dello scandalo. Non basta. Mentre Stein dice che sottolineando questo momento statale nella scienza dell'industria Saint-Simon ha aperto la strada della storia dell'economia politica, il signor Grün ragiona press'a poco cosí: l'economia esisteva già *prima* di Saint-Simon; come afferma Stein, *egli* sottolineò il momento statale nell'industria, e dunque rese statale l'economia — economia statale — economia politica, e dunque Saint-Simon aprí la strada dell'economia politica. Indubbiamente il signor Grün rivela una grande allegria quando si abbandona alle congetture.

Il modo in cui Saint-Simon, secondo il signor Grün, apre la strada all'economia politica, ha un parallelo nel modo in cui, sempre secondo il signor Grün, egli apre la strada al socialismo scientifico: « Esso » (il sansimonismo) « contiene il socialismo scientifico, *in quanto* Saint-Simon durante tutta la vita cercò la nuova scienza! », p. 82.

3. « *Nouveau christianisme* »

Alla solita maniera brillante il signor Grün ci dà estratti degli estratti di Stein e di Reybaud, decorandoli letterariamente e spargliando le membra che in essi erano unite.

¹ Gioco di parole in tedesco: pietra = *Stein*.

Diamo soltanto *un* esempio per dimostrare che non ha mai avuto tra le mani neppure questo scritto.

« Per Saint-Simon importava stabilire una concezione unitaria del mondo, quale conviene a periodi storici organici, che *egli espressamente* contrappone ai periodi critici. Da Lutero in poi noi viviamo, a suo giudizio, in un periodo *critico*; egli pensava di gettare le fondamenta per iniziare il nuovo periodo *organico*. Di qui il *Nuovo cristianesimo* », p. 88.

In nessun momento e da nessuna parte Saint-Simon ha contrapposto i periodi storici organici ai periodi critici. Questa è una assoluta menzogna del signor Grün. Questa distinzione fu fatta per la prima volta da *Bazard*. Il signor Grün ha trovato in Stein e in Reybaud che nel *Nouveau christianisme* Saint-Simon riconosce la *critica* di Lutero ma trova manchevole la sua *dottrina* positiva, dogmatica. Il signor Grün mescola questa frase con le reminiscenze tratte dalle medesime fonti riguardanti la scuola sansimoniana, e da tutto ciò fabbrica l'affermazione sopra citata.

Dopo avere così messo insieme qualche bella frase letteraria sulla vita e le opere di Saint-Simon, avendo per unica fonte Stein e la sua guida Reybaud, il signor Grün conclude con queste esclamazioni:

« E questo è il Saint-Simon che i filistei della morale, il signor Reybaud e con lui tutto il nugolo dei riecheggiatori tedeschi, hanno creduto di dover prendere sotto la loro protezione sentenziando, con la loro solita sapienza oracolare, che un simile uomo, una simile vita, non sarebbe da misurare col metro *ordinario*! — Dite un po', il vostro metro è di legno? Dite la verità, avremmo proprio piacere che fosse di legno di quercia ben solido. Date qua, vogliamo accettarlo come dono prezioso e gradito. Non vogliamo bruciarlo. Dio ne guardi! Vogliamo usarlo per misurare la schiena dei filistei », p. 89.

Con queste frasi ornate e goliardiche il signor Grün documenta la sua superiorità di fronte ai suoi modelli.

4. Scuola sansimoniana

Dal momento che ha letto i sansimoniani come ha letto Saint-Simon, ossia non li ha letti affatto, il signor Grün avrebbe dovuto

per lo meno fare un estratto decente di Stein e Reybaud, rispettare la successione cronologica, riferire il corso dei fatti secondo un certo nesso, menzionare i punti necessari. Invece, istigato dalla cattiva coscienza, fa tutto il contrario, imbroglia le cose il piú possibile, tralascia i fatti piú necessari e crea una confusione ancora piú grande di quella che ha fatto esponendo Saint-Simon. Qui dobbiamo ancor piú limitarci perché se volessimo mettere in luce ogni plagio e ogni sproposito dovremmo scrivere un libro grosso come quello del signor Grün.

Nulla è detto del periodo che va dalla morte di Saint-Simon alla rivoluzione di luglio, del periodo che coincide con lo sviluppo teorico piú importante del sansimonismo: in tal modo scompare di colpo, per il signor Grün, la parte piú importante del sansimonismo, la critica delle condizioni esistenti. E in realtà sarebbe stato difficile dire qualche cosa in proposito senza conoscere le fonti stesse, in particolare i giornali.

Il signor Grün dà inizio al suo corso sul sansimonismo con la frase seguente: « A ciascuno secondo la sua capacità, a ciascuna capacità secondo le sue opere: questo è il dogma pratico del sansimonismo ». Come Reybaud, il quale a p. 96 presenta questa frase come il punto di transizione da Saint-Simon ai sansimoniani, altrettanto fa il signor Grün che continua: « E esso deriva direttamente dalle ultime parole di Saint-Simon: assicurare a tutti gli uomini il piú libero sviluppo delle loro disposizioni ». Qui il signor Grün voleva distinguersi da Reybaud. Reybaud ricollega questo « dogma pratico » al *Nouveau christianisme*. Il signor Grün pensa che questa sia una trovata di Reybaud e al *Nouveau christianisme* sostituisce tranquillamente le ultime parole di Saint-Simon. Egli ignorava che Reybaud non faceva altro che dare un estratto letterale della *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, première année*, p. 70. Il signor Grün non riesce a spiegarsi come mai qui in Reybaud, dopo alcuni estratti relativi alla gerarchia religiosa del sansimonismo, capiti all'improvviso il « dogma pratico ». Mentre questa frase può essere riferita a una nuova gerarchia soltanto se intesa nel contesto delle idee religiose del *Nouveau christianisme*, mentre al di fuori di queste idee essa tutt'al piú chiede una classificazione profana della società, il signor Grün immagina che da questa sola frase derivi la gerarchia. Egli dice, p. 91: « A ciascuno se-

condo la sua capacità, ossia fare della gerarchia cattolica la legge dell'ordinamento sociale. A ciascuna capacità secondo le sue opere, ossia, ancora una volta, trasformare l'officina in una sacrestia, ancora una volta trasformare tutta la vita civile in un dominio del prete ». Infatti egli aveva trovato in Reybaud, nel citato estratto dell'*Exposition*: « *L'église vraiment universelle va paraître... l'église universelle gouverne le temporel comme le spirituel... la science est sainte, l'industrie est sainte... et tout bien est bien d'église et toute professions est une fonction religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale. — A chacun selon sa capacité, a chaque capacité selon ses oeuvres*¹ ». Evidentemente il signor Grün non doveva far altro che capovolgere questo passo, trasformare le frasi che precedono in conseguenza della frase finale, per arrivare alla sua frase del tutto incomprensibile.

L'immagine grüniiana del sansimonismo « si fa così confusa ed imbrogliata » che a p. 90 egli fa scaturire soltanto dal « dogma pratico » un « proletariato spirituale », da questo proletariato spirituale una « gerarchia degli spiriti » e da questa gerarchia degli spiriti una sommità della gerarchia. Se avesse letto anche la sola *Exposition*, avrebbe visto come la concezione religiosa del *Nouveau christianisme*, unitamente alla questione di come si debba fissare la *capacité*, introduce la necessità della gerarchia e della sua sommità.

La sola frase « *A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres* » basta al signor Grün per concludere tutto il suo esame e la sua critica dell'*Exposition* del 1828-1829. Appena una volta nomina il *Producteur*² e l'*Organisateur*. Sfoglia Reybaud e nella sezione « Terza epoca del sansimonismo », p. 126, Stein, p. 205, trova: « ... *et les jours suivants le Globe parut avec le sous-titre de Journal de la doctrine de Saint-Simon, laquelle était résumée ainsi sur le première page:*

¹ La Chiesa veramente universale apparirà... la Chiesa universale governa il temporale come lo spirituale... la scienza è santa, l'industria è santa... e ogni bene è un bene ecclesiastico e ogni professione è una funzione religiosa, un grado nella gerarchia sociale. — *A ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuna capacità secondo le sue opere.*

² *Le producteur. Journal philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts*, 1825-1826. Era un settimanale dei sansimoniani.

Religion

Science *Industrie*

*Association universelle*¹ ».

Dalla frase che abbiamo riportato il signor Grün salta direttamente all'anno 1831, manipolando Reybaud come segue:

« I sansimoniani fissarono il seguente *schema* del loro sistema, la cui formulazione fu soprattutto opera di Bazard:

Religione

Scienza *Industria*

Associazione universale ».

Il signor Grün tralascia tre frasi che si trovano anch'esse sulla prima pagina del *Globe* e che si riferiscono tutte a riforme sociali pratiche. Esse si trovano tanto in Stein che in Reybaud. Ciò egli fa per poter trasformare questa semplice insegna di un giornale in uno « schema » del sistema. Tace che esso si trovava sulla testata del *Globe* e nel titolo monco di questo giornale può quindi criticare l'intero sansimonismo facendo la saggia osservazione che la religione si trova *in testa*. Del resto avrebbe potuto trovare in Stein che questo non è affatto il caso del *Globe*. Il *Globe* — cosa che il signor Grün naturalmente non poteva sapere — contiene le critiche più circostanziate e più importanti delle condizioni esistenti, particolarmente delle condizioni economiche. Difficile è dire dove il signor Grün abbia trovato la notizia importante che la « formulazione di questo schema » di quattro parole « fu *soprattutto* opera di Bazard ».

Dal gennaio 1831 il signor Grün fa un salto indietro, all'ottobre 1830:

« Durante il *periodo Bazard* » (dove viene?), « poco dopo la rivoluzione di luglio, i sansimoniani indirizzarono alla Camera dei deputati una professione di fede breve ma completa, dopo che Dupin e Mauguin li avevano accusati dalla tribuna di predicare la comunità dei beni e delle donne ». Segue poi questo indirizzo e il

¹ E nei giorni seguenti il *Globe* uscì col sottotitolo *Giornale della dottrina di Saint-Simon*, la quale era così riassunta sulla prima pagina:

Religione

Scienza *Industria*

Associazione universale.

signor Grün lo accompagna con l'osservazione: « Quanto è ancora ragionevole e misurato tutto ciò. Bazard redasse la petizione alla Camera », pp. 92-94. Per quanto riguarda, intanto, questa osservazione finale, Stein dice, p. 205: « In base alla forma e al tono non esitiamo un istante ad attribuirlo » (questo documento), « come fa Reybaud, *piuttosto* a Bazard che ad Entantin ». E Reybaud, p. 123: « *Aux formes, aux pretentions assez modérées de cet écrit il est facile de voir qu'il provenait plutôt de l'impulsion de M. Bazard que de celle de son collègue*¹ ». Con geniale audacia il signor Grün trasforma la supposizione di Reybaud che l'iniziativa per questo indirizzo venisse *piuttosto* da Bazard che da Entantin, nella certezza che l'avesse redatta interamente lui. Il passaggio a questo documento è tradotto da Reybaud, p. 122: « *MM. Dupin et Mauguin signalèrent du haut de la tribune une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes*² ». Il signor Grün tralascia soltanto la data indicata da Reybaud e in cambio dice: « poco dopo la rivoluzione di luglio ». La cronologia in genere non si addice al metodo seguito dal signor Grün di emanciparsi dai suoi predecessori. Qui egli si differenzia da Stein mettendo nel testo ciò che in Stein si trova in una nota, tralasciando il brano iniziale dell'indirizzo, traducendo *fonds de production* (capitale produttivo) con « *capitali di fondo* » e *classement social des individus* (classificazione sociale degli individui) con « ordine sociale dei singoli ».

Seguono alcune sciatte notizie sulla storia della scuola sansimoniana, ricavate da Stein, Reybaud e L. Blanc e messe insieme con la stessa abilità già notata nella vita di Saint-Simon. Il lettore potrà cercarle da sé nel libro.

A questo punto abbiamo comunicato al lettore tutto ciò che il signor Grün sa dire del sansimonismo nel periodo Bazard, cioè dalla morte di Saint-Simon fino al primo scisma. Ora egli può giocare una briscola letteraria, definendo Bazard « cattivo dialettico » e continuando:

« Ma i repubblicani sono così. Sanno soltanto morire, Catone

¹ Dalle forme, dalle richieste assai moderate di questo scritto è facile vedere che esso proveniva *piuttosto* dall'iniziativa del signor Bazard che da quella del suo collega.

² I signori Dupin e Mauguin segnarono, dall'alto della tribuna, una setta che predicava la comunità dei beni e la comunità delle donne.

come Bazard; quando non si uccidono col pugnale, lasciano che gli si *spezzi il cuore* », p. 95.

« Pochi mesi dopo questa contesa *gli* » (a Bazard) « *si spezzò il cuore* », Stein, p. 210.

Quanto sia giusta questa osservazione del signor Grün, lo dimostrano repubblicani come Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Varennes, Buonarroti, Teste, d'Argenson, ecc. ecc.

Seguono poi alcune frasi banali su *Enfantin*, dove ci limitiamo a richiamare l'attenzione sulla seguente scoperta del signor Grün: « Chiarisce finalmente, questo fenomeno storico, che la religione altro non è se non sensualismo, che il materialismo può coraggiosamente rivendicare la stessa origine del santo dogma? ». Il signor Grün si guarda intorno compiaciuto: « *Ci aveva mai pensato* qualcun altro? ». Egli non ci avrebbe mai « pensato » se non ci avessero « pensato » gli *Hallische Jahrbücher* a proposito dei romantici ¹. E si sarebbe potuto sperare che da allora il pensiero del signor Grün avesse fatto progressi.

Il signor Grün non sa nulla, come abbiamo visto, di tutta la critica economica dei sansimoniani. Eppure utilizza *Enfantin* per dire la sua parola anche sulle conseguenze economiche di Saint-Simon, delle quali aveva già favoleggiato sopra. In Reybaud, p. 129, e in Stein, p. 206, egli trova infatti degli estratti dall'*Economia politica* ² di *Enfantin*, ma anche qui commette un falso facendo dell'abolizione delle imposte che gravano sui generi di prima necessità — presentata giustamente da Reybaud e da Stein, che seguono qui *Enfantin*, come conseguenza delle proposte sul diritto di successione — una misura insignificante e indipendente accanto a quelle proposte. Egli dimostra la sua originalità anche *falsificando* l'ordine cronologico, parlando prima del *prete* *Enfantin* e di *Ménilmontant* e poi dell'*economista* *Enfantin*, mentre i suoi predecessori trattano l'*Economia* di *Enfantin* nel periodo Bazard, contemporaneamente al *Globe* per il quale fu scritta. Egli introduce qui il periodo Bazard nel periodo *Ménilmontant*, ma più tardi torna a introdurre il periodo di *Ménilmontant* quando parla dell'*Economia* di *Chevalier*. L'occasione gli è offerta dal *Libre nouveau*, e

¹ Allusione a KARL ROSENKRANZ, « Ludwig Tieck und die romantische Schule », in: *Hallische Jahrbücher*, 1838, nn. 155-158, 160-163.

² BARTHÉLEMY PROSPER ENFANTIN, « Economie politique et politique », articolo estratto dal *Globe*, Paris 1831.

come al solito trasforma in una affermazione categorica l'ipotesi di Reybaud che l'autore di questo scritto sia Chevalier.

Ora il signor Grün ha esposto il sansimonismo « nel suo insieme », p. 82. Ha mantenuto la sua promessa di « non seguirlo criticamente nella sua letteratura » (*ivi*) e si è trovato quindi assai poco criticamente in tutt'altra « letteratura », in Stein e Reybaud. In compenso ci dà alcune notizie sulle lezioni economiche di Chevalier¹, che risalgono al 1841-1842, quando aveva cessato da un pezzo di essere sansimoniano. Quando scriveva sul sansimonismo aveva a disposizione, nella *Revue des deux mondes*, una critica di queste lezioni che poteva utilizzare precisamente come finora ha utilizzato Stein e Reybaud. Daremo alcuni esempi del suo acume critico:

« Egli sostiene qui che non si produce abbastanza. Questa è un'affermazione in tutto degna della vecchia scuola economica con i suoi pregiudizi inveterati... Fintanto che l'economia politica non avrà capito che la produzione dipende dal consumo, questa pseudoscienza non approderà a nulla », p. 102.

Si vede bene come il signor Grün, con le frasi sulla produzione e il consumo che ha ripreso dal vero socialismo, sia superiore a qualsiasi opera di economia politica. A parte il fatto che in qualsiasi economista si può trovare che l'offerta dipende anche dalla domanda, ossia la produzione dal consumo, in Francia c'è addirittura una speciale scuola economica, quella di Sismondi, che vuol fare dipendere la produzione dal consumo in maniera diversa che per la libera concorrenza, e che forma il contrasto più netto con gli economisti attaccati dal signor Grün. Ma soltanto in seguito vedremo come il signor Grün fa fruttare il talento che gli è stato affidato, l'unità di produzione e consumo.

Per compensare il lettore della noia che gli ha procurato con i suoi estratti di Stein e di Reybaud, estratti inconsistenti, falsificati e adulterati con belle frasi, il signor Grün gli regala questo fuoco d'artificio sfavillante alla maniera giovane tedesca, umanisticamente infiammato e socialisticamente fiorito:

« Tutto il sansimonismo come sistema sociale non fu altro che una pioggia scrosciante di idee, versata sulla terra di Francia da una nube benefica » (più sopra, pp. 82, 83, era una « massa di luce, ma ancora un caos di luce » (!), « non una *chiarezza ordi-*

¹ MICHEL CHEVALIER, *Cours d'économie politique fait au Collège de France. Année 1841-1842*, Paris 1842.

nata » !!). « Fu uno spettacolo dei piú commoventi e, insieme, dei piú divertenti. Il poeta morí ancor prima della rappresentazione; gli altri registi e tutti gli attori deposero i loro costumi, indossarono i vestiti borghesi, tornarono a casa e fecero come se niente fosse accaduto. Fu uno spettacolo, uno spettacolo interessante, da ultimo un po' confuso, alcuni attori dettero nella caricatura: questo fu tutto », p. 104.

Ha proprio ragione Heine, quando dice di quelli che gli abbaiano dietro: « Ho seminato denti di drago e ho raccolto pulci ».

Fourierismo

A parte alcune traduzioni sull'amore, tratte dai *Quatre mouvements*¹, anche qui non troviamo niente che non sia già, e in forma piú completa, in Stein. La morale è liquidata dal signor Grün con una frase che era già stata detta prima di Fourier da cento altri scrittori: « La morale, secondo Fourier, non è altro che il tentativo sistematico di reprimere le passioni degli uomini », p. 147. La morale cristiana non ha mai definito diversamente se stessa. Sulla critica fatta da Fourier dell'agricoltura e dell'industria attuali il signor Grün non si sofferma affatto, e per la critica del commercio si limita a tradurre alcune frasi generali dell'introduzione (« *Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile* », pp. 332, 334 dei *Quatre mouvements*) a una parte dei *Quatre mouvements*. Segue poi qualche estratto dei *Quatre mouvements* e uno del *Traité de l'association*² sulla Rivoluzione francese, oltre alle Tavole della civiltà già note attraverso Stein. Così la parte critica di Fourier, la piú importante, è liquidata con la massima superficialità e frettolosità in 28 pagine di traduzioni letterali che, salvo pochissime eccezioni, si limitano alle cose generalissime e piú astratte e uniscono alla rinfusa ciò che è importante e ciò che non è importante.

Il signor Grün passa poi alla descrizione del sistema di

¹ CHARLES FOURIER, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Paris 1841.

² CHARLES FOURIER, *Traité de l'association domestique-agricole*, 2 voll., Paris 1822.

Fourier. Da un pezzo avevamo qualche cosa di meglio e di piú completo nello scritto di *Chouroa* già citato da Stein. Il signor Grün ritiene bensí « assolutamente necessario » fornire profondi giudizi sulle serie di Fourier, ma a questo scopo non sa fare di meglio che tradurre alla lettera passi dello stesso Fourier e poi, come vedremo, fare qualche bella frase sul numero. Non gli viene in mente di mostrare come Fourier sia arrivato alle serie e come lui e i suoi scolari abbiano costruito le serie; nessuna informazione fornisce sulla costruzione interna di queste serie. Costruzioni di questo genere possono essere criticate, precisamente come il metodo hegeliano, soltanto se si mostra come possono essere fatte provando cosí di saperle dominare. Nel signor Grün infine resta in sott'ordine l'opposizione tra *travail répugnant* e *travail attrayant* che invece da Stein è in certa misura messa in rilievo.

In tutta questa esposizione la cosa principale è la critica di Fourier fatta dal signor Grün. Richiamiamo alla memoria del lettore quanto abbiamo detto sopra sulle fonti della critica grüniiana, e con qualche esempio dimostreremo come il signor Grün prima accetti i princípi del vero socialismo e poi li esageri e li falsifichi. Non occorre spendere altre parole per ricordare che la divisione fourieriana fra capitale, talento e lavoro offre eccellente materia per fare della saccenteria, che qui si può parlare per lungo e per largo dell'impossibilità e dell'ingiustizia della divisione, dell'introduzione del salario, ecc., senza criticare quella divisione partendo dal rapporto *reale* fra lavoro e capitale. Proudhon ha già detto tutto questo infinitamente meglio prima del signor Grün, senza avere però neppure sfiorato il nocciolo della questione.

La critica della *psicologia* di Fourier è attinta dal signor Grün, come ogni altra sua critica, dall'« essenza dell'uomo ».

« Giacché l'essenza umana è tutto in tutto », p. 190.

« Anche Fourier si appella a questa essenza umana, e ce ne rivela l'intimo ricettacolo » (!), « a modo suo, nella tavola delle dodici passioni; egli vuole anche fare dell'intima essenza dell'uomo una realtà, *una prassi*, come vogliono tutte le menti oneste e ragionevoli. Ciò che è all'interno deve essere anche all'esterno, e *cosí deve essere abolita in generale la differenza fra l'interno e l'esterno*. La storia dell'umanità brulica di socialisti, se vogliamo riconoscerli da questa caratteristica... nel caso di ciascuno di essi importa soltanto sapere che cosa intende per *essenza dell'uomo* », p. 190.

O piuttosto ai veri socialisti importa soltanto di attribuire a ciascuno idee sull'essenza dell'uomo e trasformare i diversi gradi del socialismo in diverse filosofie dell'essenza dell'uomo. Questa astrazione storica porta qui il signor Grün a proclamare l'abolizione di ogni differenza fra interno ed esterno, abolizione che metterebbe addirittura fine alla riproduzione dell'essenza dell'uomo. D'altronde non si vede affatto come mai i tedeschi menino un così gran vanto per la loro sapienza, dal momento che il contenuto della loro sapienza, le tre proprietà generali di intelletto, cuore e volontà, è già abbastanza universalmente noto fin dai tempi di Aristotele e degli stoici. Da questo punto di vista il signor Grün rimprovera a Fourier di « scindere » l'uomo in dodici passioni. « Della completezza di questa tavola, *psicologicamente* parlando, non voglio discutere; io la ritengo insufficiente » (di che il pubblico, « *psicologicamente* parlando », può contentarsi); « si sa forse, per questo numero di dodici, *che cosa* è l'uomo? Nemmeno per sogno. Fourier avrebbe potuto benissimo nominare soltanto le cinque passioni dei sensi; in esse risiede *l'uomo intero*, se si sanno spiegare, se si sa interpretare il loro contenuto umano » (come se questo « contenuto umano » non dipendesse interamente dal grado della produzione e delle relazioni degli uomini). « Anzi, tutto l'uomo risiede in *un solo* senso, il sentimento: sente diversamente dall'animale », ecc. p. 205.

Come si vede, il signor Grün si sforza qui, per la prima volta in tutto il libro, di dire almeno qualche cosa sulla psicologia di Fourier, ponendosi dal punto di vista di Feuerbach. Si vede altresì che razza di cosa immaginaria sia questo « uomo intero » che « risiede » in una sola proprietà di un individuo reale e ne è estratto dall'interpretazione del filosofo; e che tipo di uomo sia questo, che non è considerato nella sua attività e nella sua esistenza storica reale ma è dedotto dal lobo del suo orecchio o da qualche altro segno caratteristico che lo distingue dall'animale. Quest'uomo « risiede » in se stesso, come il suo proprio comedone. L'intuizione che il sentimento umano è umano e non animale è un'intuizione che naturalmente non soltanto rende superfluo ogni esperimento psicologico, ma costituisce in pari tempo la critica di ogni psicologia.

Il signor Grün può criticare facilmente la trattazione fourieriana dell'amore commisurando la critica fourieriana dei rapporti amorosi attuali con le fantasie mediante le quali Fourier cercava

di farsi un'idea dell'amore libero. Il signor Grün, da buon filisteo tedesco, prende sul serio queste fantasie. È la sola cosa che prende sul serio. Una volta che voleva approfondire questo lato del sistema non si capisce perché non si sia soffermato anche sulle idee di Fourier sull'educazione, che sono di gran lunga quanto esiste di meglio in proposito e contengono le osservazioni più geniali. Del resto nel trattare dell'amore il signor Grün rivela di avere imparato pochissimo, da autentico letterato giovane-tedesco, dalla critica fourieriana. Secondo lui è indifferente che si parta dall'abolizione del matrimonio o dall'abolizione della proprietà privata, perché l'una deve sempre trascinare con sé l'altra. Ma è pura fantasia da letterato voler partire da una dissoluzione del matrimonio diversa da quella che oggi si trova già praticamente nella società borghese. Egli poteva accorgersi che Fourier stesso parte sempre e soltanto dalla trasformazione della produzione.

Il signor Grün si meraviglia che Fourier, il quale pure parte sempre dall'inclinazione (ossia dall'attrazione), faccia ogni sorta di esperimenti « matematici », per cui lo definisce anche, p. 203, il « socialista matematico ». Anche lasciando da parte le circostanze della vita di Fourier, il signor Grün avrebbe dovuto studiare meglio l'attrazione, e avrebbe trovato ben presto che un rapporto naturale di questo genere non può essere precisato senza calcolo. Invece egli ci regala una filippica contro il numero, infarcita di tradizioni hegeliane, nella quale ricorrono passi di questo genere: Fourier « calcola le molecole del tuo gusto più anormale » — un vero miracolo — e poi: « La civiltà così aspramente combattuta era fondata sull'insensibile tavola pitagorica... il numero non è niente di determinato... Che cosa è l'uno? L'uno non ha tregua, diventa due, tre, quattro »: gli capita come al pastore di campagna tedesco che non « ha tregua », anche lui, finché non ha moglie e nove figli... « Il numero uccide tutto ciò che è essenziale e reale; che cos'è una mezza ragione, un terzo di verità? », e avrebbe anche potuto chiedersi: che cos'è un logaritmo tinto di verde?... « Nello sviluppo organico il numero diventa insensato », principio sul quale sono fondate la fisiologia e la chimica organica, pp. 203, 204. « Chi prende il numero come misura delle cose diventa, anzi è egoista. » A questa frase egli può ricollegare, esagerandola, quella che ha ripreso da Hess (v. sopra). « Tutto il piano di organizzazione fourieriano è fondato su nient'altro che l'egoismo... La peggiore espressione dell'egoismo incivilito è proprio Fourier », pp.

206, 208. E ne dà subito la prova raccontando come nell'ordinamento fourieriano i piú poveri mangiano ogni giorno quaranta piatti, si fanno ogni giorno cinque pasti, la gente vive fino a centoquarantaquattro anni, e cosí via. La concezione grandiosa che Fourier si fa degli uomini, e che contrappone con ingenuo humour alla piccola mediocrità degli uomini della Restaurazione, offre semplicemente al signor Grün l'occasione di estrarne il lato piú innocente e di commentarlo con glosse moraleggianti da filisteo.

Nel rimproverare a Fourier il suo modo di interpretare la Rivoluzione francese, il signor Grün coglie il destro per darci un saggio del suo proprio acume nell'intendere l'epoca della Rivoluzione: « Se si fosse conosciuta l'associazione soltanto quarant'anni prima » (egli fa dire a Fourier) « la rivoluzione sarebbe stata evitata. Ma come si spiega allora » (chiede il signor Grün) « che il ministro Turgot conosceva il diritto al lavoro, eppure la testa di Luigi XVI cadde lo stesso? Sarebbe piú facile pagare il debito pubblico col diritto al lavoro che con le uova di gallina », p. 211. Il signor Grün dimentica soltanto l'inezia che il diritto al lavoro di cui parla Turgot è la libera concorrenza e che proprio questa libera concorrenza aveva bisogno della rivoluzione per affermarsi.

Il signor Grün può riassumere tutta la sua critica di Fourier in una sola frase, dicendo che Fourier non ha sottoposto « la civiltà » a una « critica approfondita ». E perché Fourier non l'ha fatto? Udite:

« Essa è stata criticata nei suoi *fenomeni*, non nei suoi *fondamenti*; essa è stata rigettata, ridicolizzata, in quanto *cosa esistente*, ma non indagata nella sua *radice*. Né la *politica* né la *religione* sono state tratte dinanzi al foro della critica, e perciò non è stata indagata l'*essenza dell'uomo* », p. 209.

Il signor Grün dunque interpreta qui le condizioni reali di esistenza degli uomini come *fenomeni*, mentre religione e politica sono per lui *il fondamento e la radice* di questi fenomeni. Da questa frase balorda si vede come i veri socialisti proclamino le frasi ideologiche della filosofia tedesca come verità superiore di fronte alle esposizioni reali dei socialisti francesi, si vede come si sforzino di ricollegare il loro vero oggetto, l'essenza dell'uomo, ai risultati della critica francese della società. È perfettamente naturale che, se religione e politica vengono intese come fondamento delle condizioni materiali di esistenza, tutto si riduca in ultima istanza a condurre delle indagini sull'essenza dell'uomo, ossia sulla

coscienza che l'uomo ha di se stesso. Si vede altresí come al signor Grün importi poco quello che copia; in un passo successivo, come pure nei *Rheinische Jahrbücher*, egli si appropria a modo suo di ciò che era stato detto nei *Deutsch-Französische Jahrbücher*¹ sul rapporto tra *citoyen* e *bourgeois* e che contraddice direttamente la frase ora citata.

Abbiamo riservato fino a questo momento la spiegazione sulla produzione e il consumo che è stata affidata al signor Grün dal vero socialismo. Essa costituisce un esempio lampante di come il signor Grün applica i principi del vero socialismo, come unità di misura, ai lavori dei francesi e, spogliandoli della loro vaga oscurità, ne rivela l'assoluta assurdità.

« Produzione e consumo possono essere separati nel tempo e nello spazio, nella teoria e nella *realtà esterna*, ma per ciò che tocca l'essenza essi sono una cosa sola. L'esercizio del mestiere piú comune, per esempio quello del fornaio, non è una produzione che per cento altri diventa consumo? Anzi, essa è tale per il fornaio stesso, il quale consuma grano, acqua, latte, uova, ecc. Il consumo di scarpe e vestiti non è la produzione per i calzolai e i sarti?... Non produco se mangio del pane? Produco un'infinità di cose, produco mulini, madie, forni, e di conseguenza aratri, erpici, trebbie, ruote di mulino, il lavoro del falegname, il lavoro del muratore » (« e di conseguenza » falegnami, muratori e contadini, « e di conseguenza » i loro genitori, « e di conseguenza » tutti i loro antenati, « e di conseguenza » Adamo). « Non consumo quando produco? Anche qui consumo un'infinità di cose... Quando leggo un libro io consumo bensí, innanzi tutto, il prodotto di interi anni; quando me lo conservo o lo sciupo consumo il materiale e l'attività della cartiera, della tipografia, del rilegatore. Ma non produco nulla? Produco forse un nuovo libro, e quindi nuova carta, nuovi caratteri, nuovo inchiostro tipografico, nuovi arnesi da legatoria; se mi limito a leggerlo e anche altri cento lo leggono, col nostro consumo noi produciamo una nuova edizione e quindi tutti i materiali che la sua preparazione richiede. E coloro che la preparano consumano a loro volta una massa di materia prima che vuole essere prodotta e non può essere prodotta che attraverso il consumo... In una parola, *attività e consumo* sono una cosa sola; soltanto un mondo alla rovescia li ha separati a forza ed ha insi-

¹ Nel citato articolo di Marx. « Sulla questione ebraica ».

nuato tra essi il concetto di *valore* e di *prezzo*, con questo concetto ha diviso a metà l'uomo e, con l'uomo, la società », pp. 191, 192.

Nella realtà produzione e consumo stanno spesso in contraddizione. Ma basta *interpretare* esattamente questa contraddizione, comprendere la vera *essenza* della produzione e del consumo, per instaurare la loro unità e abolire ogni contraddizione. Questa teoria tedesco-ideologica si applica dunque perfettamente anche al mondo esistente; l'unità di produzione e consumo è dimostrata con esempi tratti dalla società odierna, essa esiste *in sé*. Per prima cosa il signor Grün dimostra che esiste in genere un rapporto tra produzione e consumo. Egli spiega che non può portare un vestito, non può mangiare del pane, senza che l'uno e l'altro siano prodotti, e che nella società attuale ci sono persone le quali producono vestiti, scarpe, pane, di cui altre persone sono i consumatori. Il signor Grün crede che questa sia una idea nuova. La esprime in un linguaggio letterario-ideologico classico. Per esempio: « Si crede che il consumo del caffè, dello zucchero, ecc. sia mero consumo ma questo consumo non è produzione nelle colonie? » Avrebbe potuto benissimo chiedersi: questo consumo non è il consumo della frusta per gli schiavi negri e la produzione di bastonate nelle colonie? Come si vede, questo modo di ragionare strampalato porta soltanto all'apologia dello stato di cose esistente. La seconda idea del signor Grün consiste nel dire che quando produce consuma materia prima, e in generale i costi di produzione; l'idea consiste nel dire che da niente non si ricava niente, che egli ha bisogno di *materiale*. In qualsiasi manuale di economia politica, nel capitolo sul « Consumo riproduttivo », egli poteva trovare spiegato quali complicazioni implichi questo rapporto, a meno che non ci si limiti a constatare banalmente, come fa il signor Grün, che senza cuoio non si possono fare stivali.

Fino a questo punto il signor Grün si è convinto che per consumare bisogna produrre e che nella produzione c'è consumo di materia prima. La difficoltà reale comincia per lui quando vuol dimostrare che produce quando consuma. Qui il signor Grün fa un tentativo, completamente fallito, di chiarirsi un poco le idee sul rapporto più banale e più generale tra domanda e offerta. Egli arriva a convincersi che il suo consumo, ossia la sua domanda, produce una nuova offerta. Ma dimentica che la sua domanda, deve essere una domanda *effettiva*, che deve offrire un equivalente per il prodotto richiesto, perché essa provochi una nuova produ-

zione. Anche gli economisti si richiamano all'inseparabilità di consumo e produzione e all'identità assoluta di domanda e offerta, proprio quando vogliono dimostrare che non c'è mai sovrapproduzione; ma non arrivano a dire cose goffe e triviali come il signor Grün. Questo del resto è proprio il modo di ragionare col quale tutti i nobili, i preti, i *rentiers*, ecc. hanno sempre dimostrato la loro produttività. Inoltre il signor Grün dimentica che al giorno d'oggi il pane viene prodotto per mezzo dei mulini a vapore, mentre prima veniva prodotto per mezzo dei mulini a vento o ad acqua e prima ancora per mezzo dei mulini a mano, che questi diversi modi di produzione sono affatto indipendenti dal semplice fatto che si mangia il pane e che dunque interviene uno sviluppo storico della produzione al quale il signor Grün, « produttore di infinite cose », non pensa affatto. Il signor Grün non sospetta che a questi diversi gradi della produzione si accompagnano anche rapporti diversi tra la produzione e il consumo e contraddizioni diverse tra essi, che per comprendere e risolvere queste contraddizioni è necessario considerare e modificare praticamente, volta per volta, il modo di produzione e l'intera situazione sociale che su di esso è fondata. Con gli altri esempi il signor Grün si trova già molto al di sotto degli economisti piú ordinari, ma con l'esempio del libro dimostra che essi sono assai piú « umani » di lui. Essi non pretendono affatto che, quando ha consumato un libro, ne produca subito un altro! Basta loro che egli con la lettura produca la sua propria cultura ed eserciti cosí un'azione favorevole sulla produzione in generale. Tralasciando il termine intermedio, il pagamento in contanti, che il signor Grün rende superfluo semplicemente ignorandolo, ma che rende *effettiva*, esso solo, la sua domanda, il signor Grün trasforma in uno straordinario portento il suo consumo riproduttivo. Egli legge, e mediante la semplice *lettura* mette i fonditori di caratteri, i cartai e i tipografi in condizione di produrre nuovi caratteri, nuova carta, nuovi libri. Col suo semplice consumo egli libera tutta questa gente dai costi di produzione. Tra l'altro abbiamo largamente dimostrato in precedenza il virtuosismo col quale il signor Grün sa fare libri nuovi leggendo libri vecchi e meritare la gratitudine del mondo commerciale come produttore di nuova carta, di nuovi caratteri, di nuovo inchiostro tipografico e di nuovi arnesi da legatoria. La prima lettera del libro grüniiano termina con le parole: « Sono sul punto di lanciarmi

nell'industria ». Da un capo all'altro del libro il signor Grün non viene mai meno a questo motto.

In che cosa consiste dunque tutta l'attività del signor Grün? Per dimostrare il principio vero socialista dell'unità di produzione e consumo il signor Grün ricorre ai principi economici più triviali concernenti la domanda e l'offerta, e per adattarli al suo scopo toglie ad essi i necessari termini intermedi, trasformandoli così in pure fantasie. Al fondo di tutto ciò c'è dunque una trasfigurazione ignorante e fantasiosa dello stato di cose esistente.

Caratteristica è anche la sua conclusione socialista, che ripete goffamente tutto ciò che hanno detto i suoi predecessori tedeschi. Produzione e consumo sono divisi perché un mondo alla rovescia li ha separati a forza. Come ha fatto questo mondo alla rovescia? Ha insinuato tra essi un *conceito*. Facendo questo ha diviso l'uomo a metà. Non contento, ha diviso in tal modo la società, ossia se stesso, anch'essa a metà. Questa tragedia è accaduta nell'anno 1845.

L'unità di consumo e di produzione, che nei veri socialisti significava originariamente che l'attività stessa deve procurare godimento (concezione per loro puramente immaginaria, senza dubbio), viene ulteriormente determinata dal signor Grün, il quale dice che « consumo e produzione, economicamente parlando, devono *coprirsi* » (p. 196), che non può aversi un'eccedenza della massa dei prodotti sui bisogni immediati del consumo, per cui naturalmente cessa ogni movimento. Quindi rimprovera a Fourier, dandosi aria d'importanza, di voler *disturbare* questa unità con una *sovrapproduzione*. Il signor Grün dimentica che la sovrapproduzione provoca crisi solo attraverso la sua influenza sul valore di scambio dei prodotti, e che il valore di scambio è scomparso non soltanto in Fourier ma anche nel migliore dei mondi del signor Grün. Di questa balordaggine da filistei si può dire soltanto che è degna del vero socialismo.

Il signor Grün ripete a più riprese, con grande compiacimento, il suo commento alla teoria vero socialista sulla produzione e il consumo. Per esempio a proposito di Proudhon: « Predicate la libertà sociale dei consumatori, ed ecco che avete la vera uguaglianza della produzione », p. 433. Niente di più facile che fare questa predica! Tutto l'errore finora è stato soltanto che « i consumatori non sono educati, non sono formati, non consumano *umanamente* », p. 432. « Questo punto di vista, che il consumo è l'unità di misura della produzione, e non viceversa, è la morte di

tutte le concezioni economiche del passato », (*ivi*). « La vera solidarietà tra gli uomini rende vero il principio che il consumo di ognuno presuppone il consumo di tutti », (*ivi*). Nell'ambito della concorrenza il consumo di ognuno presuppone *plus ou moins* continuamente il consumo di tutti, così come la produzione di ognuno presuppone la produzione di tutti. Si tratta soltanto di sapere *come*, in che modo ciò avviene. A questa domanda il signor Grün sa rispondere soltanto col postulato morale del consumo *umano*, della conoscenza della « vera essenza del consumo », p. 432. Dal momento che ignora tutto sul conto delle condizioni reali della produzione e del consumo non gli resta altra via di scampo che l'essenza dell'uomo, ultimo rifugio dei veri socialisti. Per la stessa ragione egli si ostina a partire non dalla produzione ma dal consumo. Quando si parte dalla produzione è necessario che ci si preoccupi delle condizioni reali della produzione e dell'attività produttiva degli uomini. Ma se si parte dal consumo si può essere soddisfatti quando si è dichiarato che oggi non si consuma « umanamente » e quando si è enunciato il postulato del « consumo umano », dell'educazione al vero consumo, e frasi di questo genere, senza soffermarsi neppur lontanamente sulle reali condizioni di vita degli uomini e sulla loro attività.

Occorre ancora osservare, infine, che proprio gli economisti che partono dal consumo sono reazionari e ignorano l'elemento rivoluzionario nella concorrenza e nella grande industria.

Il « limitato papà Cabet » e il signor Grün

Il signor Grün conclude il suo *excursus* sulla scuola fourieriana e sul signor Reybaud con le seguenti parole:

« Io voglio dare agli organizzatori del lavoro la *coscienza della loro essenza*, voglio *mostrare* loro *storicamente* donde provengono... questi ibridi... che *non hanno ricavato da se stessi neppure la più piccola idea*. E poi forse troverò il tempo di dare una lezione al signor Reybaud, e non soltanto al signor Reybaud, ma anche al signor Say. In fondo il primo non è tanto cattivo, è soltanto stupido; ma il secondo è più che stupido, è dotto.

« Dunque », p. 260.

L'atteggiamento gladiatorio assunto dal signor Grün, le sue minacce contro Reybaud, il suo disprezzo per la dottrina, le sue promesse altisonanti, sono tutti indizi sicuri che in lui si agitano qui cose grandi. Nella piena « coscienza della sua essenza » noi ricaviamo da questi sintomi il presentimento che il signor Grün è in procinto di sfoderare uno dei suoi piú tremendi colpi da plagiatario. Una volta che si è presa dimestichezza con la sua tattica, la sua ciarlataneria perde la sua innocenza e rivela dappertutto di essere un subdolo calcolo.

« Dunque »:

Segue un capitolo dal titolo:

« L'organizzazione del lavoro! »

« Dove è nata quest'idea? — In Francia. — Ma come? »

Il quale porta anche l'etichetta:

« Sguardo retrospettivo al diciottesimo secolo ».

« Dove è nato questo » capitolo del signor Grün? « In Francia. Ma come? » Il lettore lo saprà subito.

Ponga mente il lettore, ancora una volta, che qui il signor Grün vuole dare agli organizzatori francesi del lavoro, per mezzo di una dimostrazione storica condotta alla profonda maniera tedesca, la coscienza della loro essenza.

Dunque.

Quando il signor Grün ebbe notato che Cabet era « limitato » e che la sua « missione si era conclusa da un pezzo », cosa che indubbiamente lui da un pezzo aveva notato, « naturalmente » non « fu tutto finito ». Al contrario, egli dette a Cabet la nuova missione di costituire, per mezzo di alcune citazioni messe insieme alla rinfusa, lo « sfondo » francese per la storia tedesca del movimento socialista del XVIII secolo fatta dal signor Grün.

E come fa? Legge « *produttivamente* ».

Nei capitoli dodicesimo e tredicesimo del suo *Voyage en Icarie* Cabet accumula le opinioni di autori antichi e moderni a favore del comunismo. Non ha affatto la pretesa di esporre un movimento storico. Agli occhi del borghese francese il comunismo passa per essere un pregiudicato. Bene, dice Cabet, io vi produrrò le testimonianze delle persone piú rispettabili di tutti i tempi che garantiscono il carattere del mio cliente; e Cabet procede alla maniera degli avvocati. Trasforma in testimonianze favorevoli al

suo cliente anche quelle sfavorevoli. A un'arringa non si può chiedere la fedeltà storica. Se una volta un uomo famoso ha lasciato cadere per caso una frase contro il denaro, contro l'ingiustizia, contro la ricchezza, contro i mali sociali, Cabet la mette in risalto, chiede che sia ripetuta, ne fa una professione di fede di chi l'ha detta, la fa stampare, batte le mani e grida al suo borghese indignato: *Ecoutez, écoutez, n'était-il pas communiste?*¹ Nessuno gli sfugge, né Montesquieu, né Sieyès, né Lamartine, neppure Guizot: tutti comunisti *malgré eux. Voilà mon communiste tout trouvé!*².

Il signor Grün, tutto preso dal suo umore produttivo, legge le citazioni raccolte da Cabet per il XVIII secolo; non esita un istante a credere che tutto sia esatto, inventa per il lettore un rapporto mistico tra gli autori che in Cabet s'incontrano per caso nella stessa pagina, condisce tutto con la sua brodaglia letteraria giovane-tedesca e lo battezza poi come abbiamo visto sopra.

Dunque.

Signor Grün:

Il signor Grün comincia il suo sguardo retrospettivo con queste parole:

« L'idea sociale non è caduta dal cielo, essa è sorta organicamente, vale a dire per la via dello sviluppo progressivo. Io non posso scriverne qui la storia completa, non posso cominciare con gli indiani e i cinesi, passare alla Persia, all'Egitto e alla Giudea, chiedere ai greci e ai romani quale fosse la loro coscienza sociale, ascoltare il cristianesimo, il neoplatonismo e la patristica, far parlare il Medioevo e gli arabi, esaminare la Riforma e la rinascita fi-

Cabet:

Cabet comincia le sue citazioni con queste parole:

« *Vous prétendez, adversaires de la communauté, quelle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids; eh bien, je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes: écoutez! Je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, qui pratiquaient ou avaient pratiqué la communauté des biens! Je ne m'arrête non plus aux Hébreux... ni aux prêtres égyptiens, ni à Minos... Lycurgue et Pythagore... je ne vous parle non plus de Confucius et de*

¹ Sentite, sentite, non era comunista?

² Loro malgrado. Ecco il mio comunista colto sul fatto!

losofica, e arrivare così al diciottesimo secolo », p. 261.

*Zoroastre, qui l'un en Chine et l'autre en Perse... proclamèrent ce principe*¹. *Voyage en Icarie*, deuxième édition, p. 470.

Dopo il passo citato Cabet si sofferma sulla storia greca e romana, ascolta il cristianesimo, il neoplatonismo, la patristica, il Medioevo, la Riforma, la rinascita filosofica. Cfr. Cabet, pp. 471, 482. La copiatura di queste undici pagine è lasciata dal signor Grün ad altre « persone piú pazienti, a patto che la polvere dei libri abbia lasciato sussistere nel loro cuore l'umanesimo necessario » (per copiare): Grün, p. 261. Soltanto la coscienza sociale degli *arabi* conviene al signor Grün. Attendiamo con bramosia i lumi che in proposito deve dare al mondo. « Devo limitarmi al diciottesimo secolo. » Seguiamo il signor Grün nel diciottesimo secolo, ma notiamo intanto che Grün sottolinea quasi *le stesse parole* che sono sottolineate in Cabet.

Signor Grün: « Locke, il fondatore del sensualismo, dice: Colui che possiede in piú dei suoi bisogni oltrepassa i limiti della ragione e della giustizia primitiva e sottrae ciò che appartiene ad altri. Ogni *superfluo* è un'*usurpazione* e la vista dell'indigente deve risvegliare i rimorsi di coscienza nell'anima del ricco. Uomini perversi, che nuotate nel *superfluo* e nella *voluttà*, tremate, che un giorno l'infelice che manca del necessario *imparerà*

Cabet: « *Mais voici Locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable Gouvernement civil: "Celui qui possède au delà de ses besoins, passe les bornes de la raison et de la justice primitive et enlève ce qui appartient aux autres. Toute superfluité est une usurpation, et la vue de l'indigent devrait éveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers, qui nagez dans l'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du nécessaire n'ap-*

¹ Voi, avversari della comunità, pretendete che essa abbia per sé soltanto alcune opinioni senza credito e senza peso; ebbene, interrogherò davanti a voi la storia e tutti i filosofi: ascoltate! Non mi soffermo a parlare di parecchi popoli antichi che praticavano o avevano praticato la comunità dei beni! E nemmeno mi soffermo a parlare degli ebrei... né dei sacerdoti egiziani, né di Minosse... Licurgo e Pitagora... non vi parlo nemmeno di Confucio e di Zoroastro i quali, l'uno in Cina e l'altro in Persia, proclamarono questo principio.

veramente a conoscere i diritti dell'uomo — la frode, la malfede, l'avarizia, hanno prodotto l'ineguaglianza nelle fortune, che fa l'infelicità della specie umana, accumulando tutti i mali da un lato con le ricchezze e dall'altro con la miseria. Il filosofo deve dunque considerare l'uso della moneta come una delle invenzioni piú funeste dell'industria umana », p. 266.

prenne à connaître vraiment les droits de l'homme". Ecoutez-le s'écrier encore: "La fraude, la mauvaise foi, l'avarice ont produit cette inégalité dans les fortunes, qui fait le malheur de l'espèce humaine, en amoncelant d'un coté tous les vices avec la richesse et de l'autre tous les maux avec la misère" (frase che il signor Grün trasforma in un'assurdità). *Le philosophe doit donc considérer l'usage de la monnaie comme une des plus funestes inventions de l'industrie humaine* »¹, p. 485.

Da queste citazioni di Cabet il signor Grün conclude che Locke sarebbe stato « un avversario del sistema monetario » (p. 264), « l'avversario piú dichiarato del denaro e di ogni possesso che oltrepassa il bisogno », p. 266. Disgraziatamente Locke fu uno dei primi difensori scientifici del sistema monetario, uno specialissimo sostenitore della frusta per i vagabondi e i poveri, uno dei decani dell'economia politica moderna.

Signor Grün: « Bossuet, il vescovo di Meaux, già dice nella sua Politica derivata dalla Sacra scrittura: "Senza i go-

Cabet: « Ecoutez le baron de Puffendorff, professeur de droit naturel en Allemagne et conseiller d'état à Stockholm et

¹ Ma ecco Locke, ascoltatelo esclamare, nel suo mirabile *Governo civile*: « Colui che possiede in piú dei suoi bisogni oltrepassa i limiti della ragione e della giustizia primitiva e sottrae ciò che appartiene agli altri. Ogni superfluo è un'usurpazione, e la vista dell'indigente dovrebbe risvegliare i rimorsi nell'anima del ricco. Uomini perversi, che nuotate nell'opulenza e nelle voluttà, tremate, che un giorno l'infelice che manca del necessario non impari a conoscere veramente i *diritti dell'uomo* ». Ascoltatelo esclamare ancora: « La frode, la malfede, l'avarizia, hanno prodotto questa *ineguaglianza nelle fortune*, che fa l'*infelicità della specie umana*, accumulando da un lato tutti i vizi con la ricchezza e dall'altro tutti i mali con la miseria ». Il filosofo deve dunque considerare l'uso della *moneta* come una delle invenzioni piú *funeste* dell'industria umana.

verni" ("senza la politica": ridicola aggiunta del signor Grün) "la terra e tutti i suoi beni sarebbero così comuni agli uomini come l'aria e la luce; secondo il diritto primitivo della natura nessuno ha il diritto particolare su alcunché. Tutto è di tutti, dal governo civile nasce la proprietà". Un prete del diciassettesimo secolo ha la onestà di dire simili cose, di esprimere simili idee! Anche il germanico Puffendorf, che si » (*id est* il signor Grün) « conosce soltanto da un epigramma schilleriano, diceva: "L'attuale ineguaglianza dei beni è un'ingiustizia, che può portare con sé le altre ineguaglianze a causa dell'insolenza dei ricchi e della viltà dei poveri." », p. 270. Il signor Grün aggiunge ancora: « Non divaghiamo, ma restiamo in Francia ».

à Berlin, qui dans son droit de la nature et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitive, et qui reconnaît que la propriété est une institution humaine, qu'elle résulte d'un partage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailleur une possession perpétuelle, indivise ou divisée, et que par conséquent l'inégalité actuelle de fortune est une injustice qui n'entraîne les autres inégalités » (tradotto assurdamamente dal signor Grün) « que par l'insolence des riches et la lâcheté des pauvres.

Et Bossuet, l'évêque de Meaux, le précepteur du Dauphin de France, le célèbre Bossuet, dans sa Politique tirée de l'Écriture sainte, rédigée pour l'instruction du Dauphin, ne reconnaît pas aussi que sans les gouvernements la terre et tous les biens seraient aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière: Selon le droit primitif de la nature nul n'a le droit particulier sur quoi que ce soit: tout est à tous, et c'est du gouvernement civil que naît la propriété¹ », p. 486.

¹ Ascoltate il barone di Puffendorf, professore di diritto naturale in Germania e consigliere di Stato a Stoccolma e a Berlino, il quale nel suo Diritto della natura e delle genti confuta la dottrina di Hobbes e di Grozio sulla monarchia

La « divagazione » che porta il signor Grün fuori della Francia consiste nel fatto che Cabet cita un tedesco. Egli arriva a scrivere i nomi tedeschi secondo l'ortografia sbagliata dei francesi. Senza contare che all'occasione traduce falsamente e saltando le frasi, quel che ci meraviglia sono le sue correzioni. Cabet parla prima di Pufendorf e poi di Bossuet, il signor Grün parla prima di Bossuet e poi di Pufendorf. Cabet parla di Bossuet come di un uomo famoso; il signor Grün lo chiama « un prete ». Cabet cita Pufendorf col suo titolo; il signor Grün osserva francamente che lo conosce soltanto da un epigramma schilleriano. Ora lo conosce anche da una citazione di Cabet, e si vede che il limitato francese Cabet ha studiato meglio del signor Grün non soltanto i suoi compatrioti, ma anche i tedeschi.

Cabet dice: « Mi affretto a passare ai grandi filosofi del diciottesimo secolo, e comincio con Montesquieu », p. 487; il signor Grün, per arrivare a Montesquieu, comincia col descrivere « il genio legislativo del diciottesimo secolo », p. 282. Si confrontino, dell'uno e dell'altro, le citazioni da Montesquieu, Mably, Rousseau, Turgot. Qui basterà confrontare quanto dicono Cabet e il signor Grün su Rousseau e Turgot. Cabet passa da Montesquieu a Rousseau; il signor Grün costruisce questo passaggio: « Rousseau era il politico radicale, Montesquieu il politico costituzionale ».

Il signor Grün cita da Rousseau: « Il più gran male è già fatto quando si devono difendere dei poveri e contenere dei ricchi, ecc. »

.

Cabet: «*Ecoutez maintenant Rousseau, l'auteur de cet immortel Contrat social... écoutez: "Les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs... dans*

assoluta, il quale proclama l'uguaglianza naturale, la fraternità, la comunità primitiva dei beni, e riconosce che la proprietà è un'istituzione umana, che essa risulta da una ripartizione consentita per assicurare a ciascuno e soprattutto al lavoratore un possesso perpetuo, indiviso o diviso, che per conseguenza l'attuale ineguaglianza di beni è un'ingiustizia che porta con sé le altre ineguaglianze soltanto a causa dell'insolenza dei ricchi e della viltà dei poveri. — E Bossuet, il vescovo di Meaux, il precettore del Delfino di Francia, il famoso Bossuet, nella sua *Politica derivata dalla Sacra scrittura*, composta per l'istruzione del Delfino, non riconosce anche lui che senza i governi la terra e tutti i beni sarebbero cosí comuni per gli uomini come l'aria e la luce? Secondo il diritto primitivo della natura nessuno ha il diritto particolare su alcunché: tutto è di tutti, e dal governo civile nasce la proprietà.

.

 (finisce con le parole:)

« donde segue che lo stato sociale è vantaggioso per gli uomini solo quando hanno tutti qualche cosa e nessuno di essi ha troppo ».

Secondo il signor Grün Rousseau diventa « confuso e assolutamente vago quando deve dichiararsi intorno alla questione: quale trasformazione avviene nel primitivo possesso quando l'uomo allo stato di natura entra nella società? Che cosa risponde? Risponde: la natura ha reso comuni tutti i beni »... (finisce con le parole:) « in caso di ripartizione la parte di ciascuno diventa sua proprietà », pp. 284, 285.

le cas de partage la part de chacun devient sa propriété. Dans tous les cas la société est toujours seule propriétaire de tous les biens". (Cenno significativo che il signor Grün ha tralasciato). *Ecoutez encore:...* (finisce): *d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.*

Ecoutez, écoutez encore Rousseau dans son Economie politique: "Le plus grand mal est déjà fait quand on a des pauvres à défendre, et des riches à contenir", ecc. ecc. », pp. 489, 490.

Le geniali innovazioni del signor Grün consistono in questo: in primo luogo egli mescola le citazioni dal *Contrat social* e dalla *Economie politique*; in secondo luogo mette al principio quello che Cabet mette alla fine. Cabet dice i titoli degli scritti di Rousseau dai quali cita, il signor Grün li tace. Questa tattica secondo noi è spiegata dal fatto che Cabet parla di una *Economie politique* di Rousseau che il signor Grün non può conoscere neppure da un epigramma schilleriano. Il signor Grün ha penetrato tutti i misteri dell'*Enciclopedia* (cfr. p. 263), ma per lui era un mistero che

¹ Ascoltate ora Rousseau, l'autore di questo immortale *Contratto sociale*... ascoltate: « Gli uomini sono uguali per diritto. La natura ha reso comuni tutti i beni... in caso di ripartizione la parte di ciascuno diventa sua proprietà. In tutti i casi la società è sempre sola proprietaria di tutti i beni ». Ascoltate ancora: ... donde segue che lo stato sociale è vantaggioso per gli uomini solo quando hanno tutti qualche cosa e nessuno di essi ha troppo. — Ascoltate, ascoltate ancora Rousseau nella sua *Economia politica*: « Il più gran male è già fatto quando si devono difendere dei poveri e contenere dei ricchi ».

la *Economie politique* di Rousseau non è altro che l'articolo dell'*Enciclopedia* sull'*économie politique*.

Veniamo ora a *Turgot*. Qui il signor Grün non si contenta piú di copiare semplicemente le citazioni, ma trascrive il ritratto che Cabet fa di Turgot.

Signor Grün: « Uno dei tentativi piú nobili e piú vani per impiantare il nuovo sul terreno dell'antico, che da ogni parte era minacciato di rovina, fu fatto da Turgot. Tutto inutile. L'aristocrazia crea una carestia artificiale, organizza rivolte, ordisce intrighi e sparge calunnie finché il condiscendente Luigi licenzia il suo ministro. L'aristocrazia non voleva sentire ragioni, e doveva perciò imparare a sue spese. L'evoluzione dell'umanità vendica sempre, nel modo piú terribile, quei buoni angeli che fanno udire l'ultimo e urgente avvertimento prima di una catastrofe. Il popolo francese benediceva Turgot, Voltaire volle baciargli la mano prima di morire, il re lo aveva chiamato suo amico... Turgot, barone, ministro, uno degli ultimi signori feudali, meditò sull'idea che si dovesse inventare una macchina per stampare a domicilio per assicurare interamente la libertà di stampa », pp. 289, 290.

Cabet: « *Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre (Turgot) sont dans la cour les amis du peuple; tandis que le peuple le comble de ses bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veut, avant de mourir, baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les salons de Paris contre le réformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait* », p. 497. « *Revenons à Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut réformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut faire établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui-même à l'invention d'une presse à domicile* ¹ », p. 495.

¹ Eppure, mentre il re dichiara che a corte soltanto lui e il suo ministro (Turgot) sono amici del popolo, mentre il popolo lo copre di benedizioni, men-

Cabet chiama Turgot barone e ministro, e il signor Grün lo copia. Per abbellire Cabet egli trasforma il figlio minore del *prévôt* dei mercanti di Parigi in « uno dei *più antichi* signori feudali ». Cabet è in errore quando attribuisce la carestia e la rivolta del 1775 alle macchinazioni dell'aristocrazia. Finora non si è messo in chiaro chi fossero gli autori delle proteste per la carestia e del movimento che le accompagnò. In ogni caso vi ebbero molto più parte i parlamenti e i pregiudizi popolari che l'aristocrazia. Che il signor Grün ricopi questo errore del « limitato papà Cabet » è nell'ordine delle cose. Egli crede in lui come a un vangelo. Appoggiandosi all'autorità di Cabet il signor Grün annovera Turgot fra i comunisti, Turgot, uno dei capi della scuola fisiocratica, il più deciso sostenitore della libera concorrenza, il difensore dell'usura, il maestro di Adam Smith. Turgot era un grand'uomo perché corrispondeva ai suoi tempi, e non alle immaginazioni del signor Grün, delle quali abbiamo già mostrato l'origine.

Veniamo ora agli uomini della Rivoluzione francese. Cabet mette nel più grande imbarazzo il suo borghese, contro il quale pronuncia la sua requisitoria, includendo fra i precursori del comunismo Sieyès, e ciò perché Sieyès riconosceva l'uguaglianza dei diritti e voleva che la proprietà fosse sancita dallo Stato: Cabet, pp. 499-502. Il signor Grün, il quale « ogni volta che si accosta allo spirito francese è condannato a trovarlo insufficiente e superficiale », ricopia tranquillamente tutto questo e immagina che un vecchio dirigente di partito come Cabet sia chiamato a preservare l'« umanesimo » del signor Grün « dalla polvere dei libri ». Cabet continua: « *Ecoutez le fameux Mirabeau!* », p. 504, e il signor Grün dice: « Sentiamo Mirabeau! », p. 292, e cita alcuni dei passi messi in rilievo da Cabet, nei quali Mirabeau si pronuncia per una divisione uguale dell'eredità tra fratelli e sorelle. Il signor Grün esclama: « Comunismo per la famiglia! », p. 292. Seguendo que-

tre i filosofi lo coprono della loro ammirazione, mentre Voltaire, prima di morire, vuole baciargli la mano che ha sottoscritto tanti miglioramenti popolari, l'aristocrazia cospira, organizza persino una grande carestia e delle sommosse per perderlo e tanto fa, con i suoi intrighi e le sue calunnie, che arriva a scatenare i *salons* di Parigi contro il riformatore e a perdere lo stesso Luigi XVI costringendolo a licenziare il virtuoso ministro che lo avrebbe salvato. — Torniamo a Turgot, barone, ministro di Luigi XVI durante il primo anno del suo regno, che vuole riformare gli abusi, che fa una quantità di riforme, che vuole far stabilire una nuova lingua e che, per assicurare la libertà della stampa, lavora egli stesso all'invenzione di una macchina per stampare a domicilio.

sto metodo il signor Grün può passare in rivista tutte le istituzioni borghesi e trovare dappertutto un pezzo di comunismo, cosicché tutte insieme esse costituiscono il comunismo perfetto. Egli può battezzare *Code de la communauté*¹ il *Code Napoléon* e scoprire colonie comuniste nelle case di tolleranza, nelle caserme e nelle prigioni.

Terminiamo queste noiose citazioni con *Condorcet*. Qui il confronto fra i due libri mostrerà in maniera del tutto speciale come il signor Grün sopprime, confonde, a volte cita i titoli e a volte no, tralascia i dati cronologici, ma segue sempre alla perfezione l'ordine di Cabet, anche quando questi non osserva esattamente la cronologia, eppure alla fine non riesce a dare altro che un estratto malamente e timidamente mascherato di Cabet.

Signor Grün: Il girondino radicale è *Condorcet*. Il quale riconosce l'ingiustizia della ripartizione della proprietà, scusa il povero popolo... se il popolo per principio è un po' ladro, è colpa delle istituzioni.

Nel suo giornale *L'istruzione sociale*... egli tollera persino dei grandi capitalisti...

Condorcet fece all'Assemblea legislativa la proposta di dividere in 100.000 parti i 100 milioni dei tre principi emigrati... organizza l'istruzione e l'istituzione di soccorsi pubblici». (Cfr. il testo originario.)

Cabet: «*Entendez Condorcet soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin*»... (in Cabet segue un lungo passo, che termina:) «*C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est si souvent un peu voleur par principe.*

Ecoutez-le dans son journal L'istruzione sociale... il tolère même de grands capitalistes, ecc.

Ecoutez l'un des chefs Girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'Assemblée législative; "Décrétez que les biens des trois princes français (Louis XVIII, Charles X, et le prince de Condé)" — tralasciati dal signor Grün — «soient sur-le-champ mis en vente... ils montent à près de 100 mil-

¹ Codice della comunità.

lions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens... organisez l'instruction et les établissements de secours publics".

« Nel suo rapporto sull'educazione pubblica all'Assemblea legislativa Condorcet dice: "Offrire a tutti gli individui del genere umano i mezzi per soddisfare i loro bisogni... questo è il primo scopo dell'istruzione e il dovere di un potere pubblico, ecc." » (Qui il signor Grün trasforma il rapporto del comitato sul piano di Condorcet in un rapporto di Condorcet.) Grün, pp. 293, 294.

Mais écoutez le comité d'instruction publique présentant à l'Assemblée législative son rapport sur le plan d'éducation rédigé par Condorcet, 20 avril 1792: "L'éducation publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir à leurs besoins... tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice¹" », ecc. pp. 502, 503, 505, 509.

Il signor Grün, il quale copiando così spudoratamente da Cabet vuol dare agli organizzatori francesi del lavoro, per via storica, la coscienza della loro essenza, applica tra l'altro il principio: *divide et impera*. Tra una citazione e l'altra egli pronuncia il suo giudizio definitivo su persone che ha appena conosciuto da un passo del libro, inoltre vi inserisce alcune frasi sulla Rivoluzione fran-

¹ Ascoltate *Condorcet*, il quale nella sua risposta all'Accademia di Berlino... Dunque il popolo è così spesso un po' ladro per principio unicamente perché le istituzioni sono cattive. — Ascoltatelo nel suo giornale *L'istruzione sociale*... egli tollera persino dei grandi capitalisti, ecc. — Ascoltate uno dei girondini, il filosofo Condorcet, il 6 luglio 1792 alla tribuna dell'Assemblea legislativa: « Decretate che i beni dei tre principi francesi (Luigi XVIII, Carlo X e il principe di Condé) siano immediatamente messi in vendita... essi ammontano a quasi 100 milioni, e sostituirte tre principi con centomila cittadini... organizzate l'istruzione e le istituzioni di soccorsi pubblici ». — Ma ascoltate il comitato d'istruzione pubblica che presenta all'Assemblea legislativa il suo rapporto sul piano per l'educazione redatto da Condorcet, 20 aprile 1792: « L'educazione pubblica deve offrire a tutti gli individui il mezzo di provvedere ai loro bisogni... questo deve essere il primo scopo di una istruzione nazionale e da questo punto di vista essa è un dovere di giustizia per il potere politico ».

cese e divide il tutto in due metà introducendo alcune citazioni da Morelly, che era stato messo *en vogue* a Parigi da Villegardelle¹ proprio al momento giusto per il signor Grün, e i cui passi principali erano già stati tradotti, molto tempo prima del signor Grün, sul parigino *Vorwärts*. Diamo solo qualche esempio luminoso della sciatteria con cui traduce il signor Grün:

Morelly: « *L'intérêt rend les coeurs dénaturés et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaînes que détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes* »².

Signor Grün: « L'interesse rende i cuori *innaturali* e diffonde amarezza sui legami piú dolci, che trasforma in pesanti catene *che i nostri coniugi detestano e per giunta se stessi* », p. 274. Assurdità pura e semplice.

Morelly: « *Notre âme... contracte une soif si furieuse qu'elle se suffoque pour l'étancher* »³.

Signor Grün: « La nostra anima... è presa... da una sete così furiosa *che la soffoca per spegnerla* ». Altra assurdità pura e semplice.

Morelly: « *Ceux qui prétendent régler les moeurs et dicter des lois* »⁴, ecc.

Signor Grün: « Coloro che *vogliono far credere* di regolare i costumi e di dettare le leggi », ecc. p. 275. Tutti e tre gli errori da un solo passo di Morelly, quattordici righe nel signor Grün. Anche nell'esposizione di Morelly ci sono molte cose copiate da Villegardelle.

Il signor Grün può riassumere nelle parole seguenti tutto quello che sa sul diciottesimo secolo e sulla Rivoluzione: « Per dare l'assalto al vecchio mondo si unirono il sensualismo, il deismo e il teismo. Il vecchio mondo crollò. Quando si dovette edificare un nuovo mondo il deismo vinse nella Costituente, il teismo nella Convenzione, il sensualismo puro fu decapitato o ridotto al silenzio », p. 263. Come si vede, il metodo filosofico di liquidare la

¹ MORELLY, *Code de la Nature. Avec l'Analyse raisonnée du Système social de Morelly par Villegardelle*, Paris 1841. Estratti del *Code de la nature* apparvero nel 1844 sul *Vorwärts!* (*Pariser Deutsche Zeitschrift*).

² L'interesse snatura i cuori e diffonde l'amarezza sui legami piú dolci, che esso trasforma in pesanti catene che da noi i coniugi detestano detestando se stessi.

³ La nostra anima... è presa da una sete così furiosa che *si soffoca* per spegnerla.

⁴ Coloro che *pretendono* di regolare i costumi e di dettare delle leggi.

storia per mezzo di alcune categorie derivate dalla storia ecclesiastica è ridotto dal signor Grün al livello piú basso, al livello delle formule letterarie pure e semplici, che ornano di un arabesco i suoi plagi. *Avis aux philosophes!*¹

Tralasciamo quello che il signor Grün dice del comunismo. Le notizie storiche sono copiate dagli scritti di Cabet, il *Voyage en Icarie* è considerato dal punto di vista fatto proprio dal vero socialismo (cfr. *Bürgerbuch* e *Rheinische Jahrbücher*). Il signor Grün dimostra la sua conoscenza della situazione francese, come pure di quella inglese, definendo Cabet l'« O'Connell comunista di Francia », p. 282, e dicendo poi: « Egli sarebbe pronto a farmi impiccare se ne avesse il potere e se sapesse quello che penso e scrivo di lui. Questi agitatori sono pericolosi per gente come noi, perché sono *limitati* », p. 283.

Proudhon

« Il signor Stein si è dato da sé il piú brillante certificato di povertà trattando *en bagatelle*² questo Proudhon » (cfr. *Einundzwanzig Bogen*, p. 84). « Certo ci vuole qualche cosa di piú di un hegelismo trito e ritrito per seguire questa logica incarnata », p. 411.

Pochi esempi dimostreranno che anche in questa sezione il signor Grün non smentisce se stesso.

A pp. 437-444 egli traduce alcune delle prove con le quali Proudhon dimostra, sul terreno dell'economia politica, che la proprietà è impossibile, e alla fine esclama: « Non occorre aggiungere niente a questa critica della proprietà che ne è la *dissoluzione completa!* Non vogliamo scrivere qui una nuova critica che superi a sua volta l'uguaglianza della produzione e l'isolamento degli operai uguali. Piú sopra ho già accennato l'indispensabile, il resto » (cioè quello che il signor Grün non ha accennato) « si vedrà quando la società sarà ricostruita, quando saranno fondati i veri rapporti di proprietà », p. 444.

Cosí il signor Grün cerca di evitare l'esame delle argomentazioni di Proudhon in materia di economia politica e in pari tempo

¹ Avviso ai filosofi!

² Alla leggera.

di innalzarsi al di sopra di esse. Le prove di Proudhon sono tutte false, ma ciò si vedrà, per il signor Grün, appena altri lo avranno dimostrato.

Il signor Grün copia le osservazioni su Proudhon fatte nella *Sacra famiglia*, ossia che Proudhon critica l'economia politica dal punto di vista dell'economia politica e il diritto dal punto di vista giuridico. Ma ha così poco compreso di che cosa si trattasse che tralascia il punto essenziale ossia che Proudhon afferma le *illusioni* dei giuristi e degli economisti intorno alla loro pratica, e in cambio dell'osservazione citata ci offre delle frasi affatto prive di senso.

La cosa più importante, nel libro di Proudhon *De la création de l'ordre dans l'humanité*¹, è la sua *dialectique sérielle*, il tentativo di dare un metodo del pensiero mediante il quale i pensieri indipendenti siano sostituiti dal *processo* del pensiero. Proudhon cerca, dal punto di vista francese, una dialettica quale è stata realmente data da Hegel. La parentela con Hegel qui dunque esiste *realiter*, non per semplice analogia fantastica. Qui dunque sarebbe stato facile dare una critica della dialettica proudhoniana, qualora fosse stata criticata a fondo la dialettica hegeliana. Ma questo non si poteva chiederlo ai veri socialisti, tanto più che il filosofo al quale si appellano, Feuerbach, non c'era riuscito. Il signor Grün si sbarazza del suo compito con un gioco di bussolotti veramente comico. Proprio nel punto in cui dovrebbe far entrare in campo le sue pesanti batterie tedesche batte in ritirata con un gesto sconveniente. Prima riempie diversi fogli di traduzioni e poi dichiara a Proudhon, con una verbosa *captatio benevolentiae*, che con tutta la sua *dialectique sérielle* egli vuole soltanto *giocare al sapiente*. Però cerca di consolarlo: « Ah; mio caro amico, quanto ad essere *sapienti* » (e *professori*), « non ti fare illusioni. Noi abbiamo dovuto *disimparare tutto* ciò che i nostri scolarchi e le nostre macchine universitarie » (ad eccezione di Stein, Reybaud e Cabet) « hanno cercato di insegnarci con infinita fatica, con tanta loro e nostra ripugnanza », p. 457.

Per dimostrare che ora non impara più « con infinita fatica », seppure sempre con « tanta ripugnanza », il signor Grün comincia il 6 novembre a Parigi i suoi studi e lettere socialisti e il 20 gennaio seguente ha finito non solo gli *Studi*, ma anche l'*esposizione* « della vera impressione generale del corso completo ».

¹ P.-J. PROUDHON, *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, Paris 1843.

V. « Il Dr. Georg Kuhlmann di Holstein »
ovvero
La profezia del vero socialismo

« Il nuovo mondo
ovvero il regno dello spirito sulla terra.
Annunciazione »¹

« Mancava un uomo », è detto nella prefazione, « che desse voce con la sua parola a tutti i nostri dolori e a tutte le nostre aspirazioni e speranze, in una parola a tutto ciò che agita nell'intimo la nostra epoca. E occorre che in mezzo a questo urgere e a questo affannarsi del dubbio e dell'attesa egli emergesse dalla solitudine dello spirito con la soluzione dell'enigma che ci circonda tutti con i suoi simboli così viventi. Quest'uomo, che la nostra epoca attende, è apparso, È il dr. Georg Kuhlmann di Holstein ».

August Becker, l'autore di queste righe, si è dunque lasciato mettere in testa da un individuo di mente sciocca e di carattere ambiguo che nessun enigma è stato ancora risolto, che nessuna energia è stata ancora suscitata, che il movimento comunista, il quale ha già conquistato tutti i paesi civili, sarebbe una noce vuota di cui non si può scoprire il nucleo, un uovo universale fatto dalla grande gallina universale senza intervento del gallo: il vero nucleo e il vero gallo del villaggio sarebbe il dottor Georg Kuhlmann di Holstein!...

Ma questo grande gallo universale è un comunissimo capone che per qualche tempo si è fatto ingrassare dagli artigiani tedeschi in Svizzera e che non può sfuggire al suo destino.

Non che noi consideriamo il dottor Kuhlmann di Holstein un ciarlatano di quelli comuni e un sottile imbrogliatore, che non crede all'efficacia del suo elisir di lunga vita e che con tutta la sua

¹ GEORG KUHLMANN, *Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung*, Genf 1845.

macrobiotica mira soltanto a mantenere in vita la sua propria persona — no, sappiamo benissimo che questo dottore ispirato è un ciarlatano *spiritualista*, un *pio* imbroglione, un furbone *mistico*, il quale però, come tutti i suoi pari, non è troppo coscienzioso nella scelta dei mezzi perché la sua stessa persona è intimamente connessa con i suoi sacri fini. I sacri fini, infatti, sono sempre intimamente uniti alle persone sacre, giacché essi sono di natura *meramente* idealistica e la loro esistenza è confinata *soltanto* nelle *teste*. Tutti gli idealisti, filosofici o religiosi, antichi o moderni, credono in qualche ispirazione, in qualche rivelazione, in qualche salvatore o in qualche taumaturgo, e dipende soltanto dal loro grado di cultura se questa fede assume una forma rozza, religiosa, o una forma colta, filosofica, così come dipende soltanto dalla misura della loro energia, dal loro carattere, dalla loro posizione sociale, ecc., se verso la credenza nei miracoli essi assumono un atteggiamento passivo o attivo, ossia se in materia di miracoli fanno da pastori o da pecore, e inoltre se in ciò perseguono fini teorici o pratici. Kuhlmann è un uomo assai energico e non privo di cultura filosofica; verso la credenza nei miracoli ha un atteggiamento niente affatto passivo e in ciò persegue fini molto pratici. August Becker ha in comune con Kuhlmann soltanto la malattia mentale nazionale. Il brav'uomo « compiange coloro i quali non sanno risolversi a vedere che la volontà e il pensiero dell'epoca non possono mai essere espressi se non da individui ». Per l'idealista ogni movimento che trasforma il mondo esiste soltanto nella testa di qualche eletto, e il destino del mondo dipende dal fatto che quest'unica testa, che possiede tutta la sapienza come proprietà privata, sia o non sia colpita a morte da qualche pietra realistica prima di aver fatto le sue rivelazioni. « O non deve essere così? », aggiunge August Becker con tono provocatore. « Riunite tutti i filosofi e teologi del mondo e fateli deliberare e votare: vedrete poi che ne vien fuori! ».

Per l'ideologo tutto lo sviluppo storico si riduce alle astrazioni teoriche dello sviluppo storico, quali si sono formate nelle « teste » di tutti i « filosofi e teologi del mondo », e siccome è impossibile « riunire » e far « deliberare e votare » tutte le « teste », bisogna che vi sia una sacra testa la quale si elevi a guisa di vetta acuta su tutte quelle teste filosofiche e teologiche, e questa *testa acuta* è l'*unità* speculativa di quelle *teste ottuse*: è il salvatore.

Questo sistema di teste è antico come le piramidi d'Egitto,

con le quali ha molti punti di contatto, e nuovo come la monarchia prussiana, nella cui capitale esso, ringiovanito, è risorto non molto tempo fa. I Dalai Lama idealistici hanno in comune con quelli reali che vorrebbero persuadersi che il mondo, dal quale traggono il nutrimento, non potrebbe esistere senza i loro sacri escrementi. Non appena questa follia idealistica passa *nella pratica*, si rivela subito il suo carattere *maligno*: la loro pretesca sete di potere, il loro fanatismo religioso, la loro ciarlataneria, la loro ipocrisia pietista, le loro pie frodi. Il miracolo è il *ponte dell'asino* che porta dal regno dell'idea alla *pratica*. Il signor dr. Georg Kuhlmann di Holstein è un ponte dell'asino di questo genere — egli è ispirato — e quindi la sua parola magica sposta immancabilmente le montagne piú ferme; è un conforto per le creature pazienti che non sentono in sé energia bastante per far saltare queste *montagne* con la *polvere naturale*, una fonte di sicurezza per i ciechi e gli indecisi che non sanno vedere il nesso materiale nei fenomeni variamente divisi del movimento rivoluzionario. « Mancava finora », dice August Becker, « un punto di unione ». San Giorgio supera agevolmente tutti gli ostacoli reali, trasformando tutte le cose reali in idee e costruendo se stesso come loro unità speculativa, per cui può « reggerle e governarle »:

« La *società delle idee* è il mondo. E la loro unità *governa e regge il mondo* », p. 138.

In questa « *società delle idee* » il nostro profeta fa alto e basso a suo piacimento.

« Qui muoviamoci attorno, guidati dalla nostra propria idea, e osserviamo tutto nei particolari, per quel tanto che il nostro tempo lo esige », p. 138.

Unità speculativa dell'assurdo!

Ma la carta è paziente e il pubblico tedesco, al quale il profeta declamava i suoi oracoli, sapeva così poco dello sviluppo filosofico della sua patria da non accorgersi neppure che il grande profeta nei suoi oracoli speculativi non fa altro che ripetere la fraseologia filosofica piú consumata e arrangiarla per i suoi fini pratici.

Come in medicina i taumaturghi e le cure miracolose sono possibili per l'ignoranza delle leggi del mondo *naturale*, così nel campo delle cose *sociali* i taumaturghi e le cure miracolose sono possibili per l'ignoranza delle leggi del mondo *sociale*. E il taumaturgo di Holstein è appunto il *pastore miracoloso socialista* di Niederempt.

Questo pastore miracoloso comincia col rivelare alle sue pecore:

« Io mi vedo dinanzi un'assemblea di *eletti*, i quali mi hanno *preceduto* nell'operare con la parola e con l'azione per la salvezza del nostro tempo, ed ora sono venuti per ascoltare ciò che *io* dirò sul bene e il male dell'umanità ».

« Molti hanno già parlato e scritto in suo nome, ma *nessuno* ancora ha detto di che cosa esso propriamente soffra, che cosa spera e attenda, e come possa giungervi. Questo è ciò che *io farò*. »

E le sue pecore ci credono.

In tutta l'opera di questo « spirito santo », il quale riduce alle astrazioni più vuote e generiche teorie socialiste già invecchiate, non c'è neppure un pensiero originale. Lo stile sacro della Bibbia è già stato imitato con maggior successo da altri. In questo Kuhlmann ha preso come modello Lamennais, ma riesce ad essere soltanto la caricatura di Lamennais. Daremo ai nostri lettori qualche esempio della bellezza di questo stile:

« Ditemi intanto, come vi sentite quando pensate a ciò che dovrà essere di voi per l'eternità?

« Molti ridono e dicono: "Che m'importa dell'eternità?"

« Altri si stropicciano gli occhi e chiedono: "L'eternità... che cos'è?"

« E ancora, che cosa sentite quando pensate all'ora che la tomba v'inghiottirà? »

« E sento molte voci. » Fra le quali una che dice:

« In questi ultimi tempi si insegna che lo spirito è eterno, che alla morte tornerà soltanto a dissolversi in Dio, dal quale è uscito. Ma coloro che così insegnano non mi sanno dire che cosa resta poi di me. Oh, se non fossi mai nato! E ammesso che io continui ad esistere... oh, genitori miei, sorelle mie, fratelli miei, figli miei, e voi tutti che amo, vi rivedrò mai? Oh, se non vi avessi mai visto! », ecc.

« E ancora, come vi sentite quando pensate all'infinito? »...

Ci sentiamo male, signor Kuhlmann, non per il pensiero della morte, ma per la vostra *idea fantastica* della morte, per il vostro stile, per i *mezzi pietosi* che impiegate per agire sui *sentimenti*!

« Come ti senti », caro lettore, quando senti un *prete* che tormenta le sue pecore e intenerisce i loro sentimenti, che con tutta la sua eloquenza si limita a mettere in attività le *glandole lacrimali*

dei suoi ascoltatori, e che non fa altro che speculare sulla *viltà* della comunità?

Per quanto riguarda il *contenuto* della « annunciazione », la prima parte, o introduzione al « Nuovo Mondo », può intanto essere ridotta al semplice concetto che il signor *Kublmann* è venuto da Holstein per fondare sulla terra il « regno dello spirito », il « *regno celeste* »; che nessuno prima di lui aveva saputo che cosa fosse il vero inferno e il vero cielo — ossia che quello è la società passata e presente, questo la società futura — e che lui stesso è il tanto atteso « spirito » santo...

Tutte queste grandi idee non sono precisamente idee originali di san Giorgio, il quale avrebbe potuto risparmiarsi la fatica di andare da Holstein in Svizzera, di abbandonare la « solitudine dello spirito » e discendere tra gli artigiani e di « rivelarsi » per mostrare al « mondo » questa « faccia ».

Invece l'idea che il signor dr. *Kublmann di Holstein* sarebbe il « tanto atteso spirito santo » è e resta sua proprietà privata ed esclusiva.

La Sacra scrittura del nostro san Giorgio prende ora, come « rivela » egli stesso, il corso seguente:

« Essa rivelerà », egli dice, « il regno dello spirito sotto forma terrestre, in modo che ne contemplate lo splendore e vediate che non c'è altra salvezza se non nel regno dello spirito. D'altra parte essa *svelerà* la vostra valle di lacrime, in modo che contemplate la vostra miseria e riconosciate la causa di tutti i vostri mali. Poi mostrerò la strada che conduce da questo penoso presente a un avvenire gioioso. A questo fine seguitemi in spirito su un'*altura* donde possiamo avere una libera vista sull'ampia contrada ».

Per prima cosa dunque il profeta ci fa contemplare la sua « *bella contrada* », il suo *regno celeste*. Noi non vediamo altro che la pietosa messinscena di un malinteso sansimonismo in una caricatura di costume lamennaisiano, guarnito con reminiscenze del signor Stein.

Citiamo ora le più importanti rivelazioni del *regno celeste*, a documentazione del metodo profetico. Per esempio, pagina 37:

« La scelta è libera e si conforma alle inclinazioni di ognuno. L'inclinazione si conforma alle sue disposizioni ».

« Se nella società », sentenza l'oracolo di san Giorgio, « ognuno segue la sua inclinazione, tutte le disposizioni si sviluppano complessivamente, e se così è viene sempre prodotto ciò di cui

tutti complessivamente abbisognano, così nel regno dello spirito come nel regno della materia. Infatti la società possiede sempre tante disposizioni e tante forze quanti sono i suoi bisogni »... « *Les attractions sont proportionnelles aux destinées* »; confronta anche Proudhon.

Qui il signor Kuhlmann si distingue dai socialisti e dai comunisti solo per un *equivoco*, la cui origine è da ricercare nei *fini pratici* che persegue e indubbiamente anche nei limiti della sua intelligenza. Egli confonde la *diversità* delle disposizioni e delle capacità con l'*ineguaglianza* del *possesso* e del *godimento* condizionato dal possesso, e quindi *polemizza* contro il *comunismo*.

« Nessuno », declama con fervore il profeta, « deve avere qui » (cioè nel comunismo) « *un privilegio* sull'altro, nessuno deve *possedere di più e vivere meglio* dell'altro... E se sollevate dei dubbi e non vi associate alle loro grida, allora essi vi insultano, vi condannano, vi perseguitano e vi impiccano anche alla forca », p. 100.

Eppure qualche volta le profezie di Kuhlmann sono proprio esatte.

« Nelle loro file si trovano poi tutti coloro che gridano: Abbasso la Bibbia! Abbasso la religione cristiana, soprattutto, perché è la religione dell'umiltà e del servilismo! Abbasso ogni fede, quale che sia! Noi non sappiamo di Dio né dell'immortalità. Sono soltanto fantasie cervelotiche perpetuate e sfruttate a loro vantaggio » (dovrebbe dire: sfruttate dai preti a loro vantaggio) « dai mentitori e dagli imbroglioni. È veramente un gran pazzo di credere ancora a cose simili! »

Kuhlmann polemizza con particolare veemenza contro gli avversari radicali della dottrina della *fede*, dell'*umiltà* e dell'*ineguaglianza*, ossia della dottrina della « *differenza di stato sociale e di nascita* ». Egli fonda il suo socialismo sulla nefanda dottrina della schiavitù predestinata che, espressa alla maniera di Kuhlmann, ricorda molto *Friedrich Rohmer*: lo fonda sulla gerarchia teocratica e, in ultima istanza, sulla sua *propria persona sacra*!

« Ogni ramo del lavoro », egli dice a p. 42, « è diretto dal più capace, il quale anche collabora, e ogni ramo nel regno del godimento è diretto dal *più allegro*, il quale pure partecipa al godimento. Ma siccome la società è indivisa ed ha soltanto *uno* spirito, l'intero ordinamento è diretto e governato da *un solo* uomo. E questo è il *più saggio*, il *più virtuoso* e il *più felice* ».

A p. 34 apprendiamo quanto segue:

« Quando cerca la *virtù* nello *spirito*, *l'uomo agita e muove* le sue *membra* e sviluppa e forma e configura tutto, in sé e fuori di sé a seconda del suo piacimento. E quando *sta bene* nello *spirito*, deve *sentirlo* in tutto ciò che compone il suo corpo. *Perciò l'uomo beve e mangia* ed ha *appetito*; *perciò canta e suona e balla e bacia e piange e ride* ».

Anche quest'idea dell'influenza esercitata dalla *visione di Dio* sull'appetito, e dalla *felicità spirituale* sull'*istinto sessuale*, non è precisamente proprietà privata del kuhlmannismo; ma almeno illumina parecchi *passi oscuri* nel *profeta*.

Per esempio, p. 36: « Entrambi » (possesso e godimento) « si conformano secondo il suo lavoro » (cioè dell'uomo). « Questo è la misura dei suoi bisogni. » (Così Kuhlmann deforma l'affermazione secondo cui la *società comunista nel suo complesso* ha sempre tante disposizioni ed energie quanti sono i suoi bisogni.) « Infatti il lavoro è la manifestazione delle idee e degli istinti, e qui risiedono i bisogni. Ma *poiché* le disposizioni e i bisogni degli uomini sono sempre diversi e ripartiti in modo che quelle possono essere sviluppate e questi possono essere soddisfatti soltanto se uno lavora sempre per tutti e il prodotto di tutti viene scambiato e ripartito secondo il merito » — ? —, « ciascuno riceve soltanto il *valore* del suo lavoro. »

Tutto questo imbroglio tautologico — come pure le frasi seguenti e molte altre ancora che risparmiamo al lettore — sarebbe assolutamente *incomprensibile*, nonostante la « superiore *semplicità e chiarezza* » della « rivelazione », tanto lodate da A. Becker, se non ci servissero da *chiave* i fini *pratici* che il profeta persegue. Tutto allora sarà comprensibile.

« Il valore », continua oracolandolo il signor Kuhlmann, « determina se stesso in base al bisogno di tutti ». (?) « Nel valore è sempre contenuto il lavoro di ognuno, e in cambio » (?) « egli si può procurare ciò che il suo cuore desidera ».

« Vedete, amici miei », dice a p. 39, « la società di veri uomini considera sempre la *vita* come una *scuola*... per... *educarsi*. E in ciò essa *vuole* essere *felice*. La qual cosa » (?) « però deve *manifestarsi* e diventare visibile » (?), « altrimenti ciò » (?) « non è *possibile* ».

Che cosa intenda il signor Georg Kuhlmann di Holstein dicendo che « la qual cosa » (la vita? o la felicità?) deve « manife-

starsi » e diventare « visibile », perché altrimenti « ciò » non è « possibile » — che il « lavoro » è « contenuto nel valore » e che in cambio (di che?) ci si può procurare ciò che il cuore desidera — e che infine il valore determina se stesso in base al « bisogno »: tutto ciò non si riesce a capirlo, ancora una volta, se non si tiene conto del *sottinteso* di tutta la rivelazione, del *sottinteso* pratico.

Tentiamo dunque di dare una spiegazione pratica.

San Giorgio Kuhlmann di Holstein non ha fatto fortuna in patria, come ci informa August Becker. Va in Svizzera e ci trova tutto un « nuovo mondo »: le società comuniste degli artigiani tedeschi. La cosa gli va a genio e si accosta subito al comunismo e ai comunisti. Come ci racconta August Becker, egli « ha lavorato incessantemente per *sviluppare* la sua dottrina ed *elevarla* all'*altezza* del grande momento », ossia diventa comunista fra i comunisti *ad maiorem Dei gloriam*. Fin qui tutto andava per il meglio. Ma uno dei principi piú essenziali del comunismo, in virtù del quale esso si distingue da qualsiasi socialismo reazionario, consiste nella considerazione empirica che le differenze di *testa* e di capacità intellettuali non determinano in genere alcuna differenza di *stomaco* e di *bisogni* fisici; che di conseguenza il falso principio: « A ciascuno secondo le sue capacità », fintanto che si riferisce al godimento in senso stretto, deve essere trasformato nel principio: *A ciascuno secondo il bisogno*; che, in altri termini, la *differenza* nell'attività, nei lavori, non determina l'*ineguaglianza* né il *privilegio* nel possesso e nel godimento. Ma il profeta non poteva ammetterlo, giacché il privilegio, il vantaggio, la condizione di eletto nei confronti degli altri, sono appunto il *prurito* del profeta. « La qual cosa però deve manifestarsi e diventare visibile, altrimenti ciò non è possibile. » Ché, appunto, senza vantaggio pratico, senza *prurito sensibile*, il profeta non sarebbe profeta, non sarebbe *pratico*, ma sarebbe soltanto un eletto da Dio *teorico*, un filosofo. Il profeta deve dunque far capire ai comunisti che la differenza di *attività*, di *lavoro*, deve determinare una differenza di *valore* e di *felicità* (o di godimento, di beneficio, di piacere, che è tutt'uno), e che, siccome ognuno determina da sé la sua *felicità* come determina il suo *lavoro*, ne segue che lui, il profeta, — è questo il *sottinteso* pratico della rivelazione, — deve pretendere una *vita migliore* di quella dei *comuni artigiani*¹. Dopo di che tutti i passi

¹ In una conferenza non pubblicata, del resto, il profeta lo ha dichiarato *apertamente*. (Nota di Marx ed Engels)

oscuri del profeta diventano chiari: che il « possesso » e il « godimento » si conformano secondo il « lavoro » di ciascuno; che il « lavoro » dell'uomo è la misura dei suoi « *bisogni* »; che ciascuno quindi riceve il « valore » del suo lavoro; che il « valore » determina *se stesso* in base al « bisogno »; che il lavoro di ognuno è sempre « contenuto » nel valore e che in cambio egli si può procurare ciò che il suo « cuore » desidera; che infine la « felicità » dell'eletto deve « manifestarsi e diventare visibile », perché altrimenti non è « possibile ». Ora tutte queste assurdità si spiegano.

Non sappiamo fino a che punto arrivino nella realtà le pretese pratiche avanzate dal dr. Kuhlmann nei confronti degli artigiani. Ma sappiamo che la sua dottrina è il dogma fondamentale di ogni bramosia di potere spirituale e temporale, il velo mistico di ogni bramosia ipocrita di godimento, il pretesto per giustificare ogni bassezza e la fonte di molte follie.

Non dobbiamo fare a meno di indicare al lettore la strada che, secondo il signor Kuhlmann di Holstein, « conduce da questo penoso presente a un avvenire gioioso ». Questa strada è amena e dilettevole come la primavera in una campagna fiorita — o come una campagna fiorita in primavera. « Soavemente e gentilmente — con mano calda — e mette le gemme — le gemme diventano fiori — e chiama l'allodola e l'usignolo — e sveglia il grillo tra l'erba. Come la primavera, così venga il nuovo mondo », pp. 114 sgg.

Tratti davvero idillici adopera il profeta per descrivere il passaggio dal presente isolamento sociale alla comunità. Così come trasforma la società reale in una « società di idee », per « muoversi attorno, guidato dalla sua propria idea, e osservare tutto nei particolari, per quel tanto che il suo tempo lo esige », allo stesso modo egli trasforma il movimento sociale reale, che già si annuncia in tutti i paesi civili come precursore di un rivolgimento terribile della società, in una *conversione placida e tranquilla*, in una *vita quieta* nella quale i padroni e i dominatori del mondo potranno dormire in *completa serenità*. Le *astrazioni teoriche* degli avvenimenti reali, i loro segni ideali, sono per l'idealità la *realtà* e gli *avvenimenti reali* sono soltanto « *segni* che il vecchio mondo si avvia alla tomba ».

« Perché vi affannate tanto per afferrare i fenomeni del momento », tuona il profeta a p. 118, « i quali non sono altro che segni che il *vecchio* mondo si avvia alla tomba, e dissipate le vo-

stre energie in sforzi che non possono soddisfare le vostre speranze e le vostre aspettative? »

« Voi non dovete abbattere e distruggere ciò che attraversa la vostra strada, ma scansarlo e lasciarlo stare. E quando lo avrete scansato e lasciato stare, esso cesserà da sé, perché non trova più nutrimento. »

« Se cercate la verità e diffondete la luce, scompariranno tra voi la menzogna e le tenebre », p. 116.

« Ma molti diranno: "Come possiamo fondare una nuova vita, fintanto che continua ad esistere il vecchio ordine, il quale ce lo impedisce? Non è necessario distruggere prima questo?" — "Mai più", risponde il più saggio, il più virtuoso e il più felice, "Mai più. Se voi abitate con altri in una casa che minaccia ormai di crollare e per voi è troppo stretta e scomoda, e gli altri vogliono continuare ad abitarci, non la demolite e non abitate allo scoperto, ma costruitene prima una nuova, e quando è pronta trasferitevi in essa e abbandonate la vecchia al suo destino" », p. 120.

A questo punto il profeta fa seguire due pagine di regole per spiegare come ci si possa *insinuare* nel nuovo mondo. Poi diventa bellicoso.

« Ma non basta che stiate uniti e che rinunciate al vecchio mondo: dovete impiegare contro di esso anche le armi, per combatterlo e per estendere e rafforzare il vostro regno. *Ma non ricorrendo alla violenza, bensì facendo uso della libera convinzione.* »

Se *nondimeno* si dovesse arrivare a impugnare una spada *reale* e rischiare la vita *reale* per « conquistare il cielo con la violenza », allora il profeta promette alla sua sacra schiera un'immortalità russa (i russi credono che, se vengono uccisi in guerra dal nemico, risusciteranno nelle rispettive località):

« E coloro che cadono lungo la strada rinasceranno e rifioriranno più belli di prima. Perciò » (perciò!) « non curatevi della vita e non temete la morte », p. 129.

Dunque — dice il profeta rassicurando la sua sacra schiera — anche nella lotta con armi *reali* non occorre che voi rischiate *realmente* la vita, ma solo *in apparenza*.

La dottrina del profeta è *rassicurante* da ogni punto di vista, e dopo gli esempi citati non è certo da meravigliarsi che la sua Sacra scrittura abbia riscosso gli applausi di qualche *placido pantofolaio*.

Indice dei nomi

- Abacuc*, 341.
 Abd el Kader, 145.
Abigail, 140.
Adamo, 89, 513.
 Adoratskij V.V., xIn.
 Adorno Theodor W., xxIII.
 Aikin John, 49.
 Alessandro Magno, 44, 340, 418.
 Alexis Willibald (*pseud. di Georg Wilhelm Häring*), 321.
 Althusser Louis, xIx, xx, xxIV, xLI, LxxVI, LxxXI, LxxXIII, LxxXIVn., LxxXV.
Amadigi di Gaula, 328.
Amon, 87.
 Annibale, 145.
Antigone, 117.
 Arago Dominique François, 132, 382, 383.
 Argenson Marc René de Voyer, marquis de, 506.
 Aristotele, 118-121, 123, 143n., 454, 510.
 Arndt Ernst Moritz, 338.
 Arnim Bettina von, 321.
 Ascheri Carlo, xXI, LxxIVn.
 Auerbach Berthold, LxIIn.
Augia, 179.
 Augusto, 17.
 Avicenna (Ibn Sina), 145.

Baal, 87.
 Babeuf François Noël, LxVI, 192, 207, 310.
 Bacon (Bacone) Francis, 154, 155, 483.
 Bailly Jean Sylvain, 182.

 Bakunin Michail Aleksandrovic, LIn.
Balaam, 82.
 Barère de Vieuzac Bertrand, 161, 506.
 Barmby John Goodwin, 454.
 Barth Karl, xxII.
 Bauer Bruno (« san Bruno »), xxII, xxV, xxVI, xLIIn, xLIV, xLVI, LX, LXIII, 16, 18, 32-35, 71-73, 75, 76, 78-95, 147, 182, 197, 217, 220, 221, 320, 342, 353, 423, 424, 432, 434, 439, 443, 444, 452n.
 Bauer Edgar, xxxIn., 182n., 320.
 Bayle Pierre, 76.
 Bayrthoffer Karl Theodor, 166.
 Bazard Saint-Amand, 501, 504-506.
 Beaulieu Claude François, 162.
 Beaumont de la Bonninière Gustave Auguste de, xLV.
 Becker August, 307, 320, 533-535, 539, 540.
 Becker Nicolaus, 33n.
 Bentham Jeremy, 195, 226, 398, 402, 403.
 Bernstein Eduard, xIII.
 Bessel Friedrich Wilhelm, 382.
 Billaud-Varenne Jean Nicolas, 506.
 Blanc Louis, 181, 320, 487, 489, 505.
 Blanqui Louis Auguste, LxII.
 Bluntchli Johann Kaspar, 192, 199, 320.
 Bodin (Bodinus) Jean, 305.
 Boisguillebert Pierre le Pesant, sieur de, 182n.
 Bonald Louis Gabriel Ambroise, vicomte de, 332.
 Börne Ludwig, 482n.
 Bossuet Jacques Bénigne, 521-523.

- Bouillé François Claude Amour, marquis de, 490.
 Bravo Gian Mario, XLIIIn., LIn.
 Brissot Jacques Pierre, 182.
 Browning G., 165.
 Buchez Philippe Joseph, 208, 209.
 Buhl Ludwig Heinrich Franz, 181.
 Buonarroti Filippo Michele, LXVI, 506.
- Cabarrus François, comte de, 491.
 Cabet Étienne, xxxvii, LXVI, LXVII, 208, 209, 454-456, 487, 518-521, 523-528, 530, 531.
Caino, 82.
 Calderon de la Barca Pedro, 442.
 Camões Luiz Vaz de, 418n., 419n.
 Carlo X, re di Francia, 297, 527.
 Carlo Magno, 62, 202, 492, 493.
 Carnot Joseph François Claude, 506.
Caronte, 81.
 Carriere Moritz, 321.
 Catone Marco Porcio, 505.
 Cervantes Saavedra Miguel de, 217, 220, 221, 251, 252, 255, 265, 290, 329, 356, 390, 414, 435, 436, 442.
 Cesa Claudio, xxi, xxxin.
 Cesare Gaio Giulio, 436.
 Chamisso Adalbert von, 301n.
 Chastellux François Jean, marquis de, 454n.
 Cherbuliez Antoine Elisée, 62.
 Chevalier Michel, 286, 499, 506, 507.
 Child Sir Josiah, 182n.
 Chouroa, *vedi* Rochau.
 Cieszkowski August von, xxiii.
 Clavelin G., 161n.
 Clemente Alessandrino Tito Flavio, 122.
 Cobbett William, 458.
 Cobden Richard, 437.
 Comte François Charles, 291.
- Condé Louis Joseph de Bourbon, prince de, 527.
 Condorcet Marie Jean, marquis de, 527, 528.
 Confucio, 519.
 Considérant Victor, 455n.
 Constant-Rebecque Henri Benjamin de (Benjamin Constant), 332.
 Cooper Thomas, 381, 484.
Core, 82.
 Cornu Auguste, xxi, xxviii., LVIn., LXIIn., LXXXVII.
 Courier de Méré Paul Louis, 458.
 Cousin Victor, xxii.
Creso, 340.
 Cristo, 86, 124, 136, 139, 140, 172, 236, 287, 368, 369, 417, 419.
- Dähnhardt Marie Wilhelmine (« casta cucitrice di Berlino », « libera cucitrice », « Maritornes », « Dulcinea del Toboso », « fantasma del frontespizio »), 163, 175, 187, 264, 282, 352, 356, 386, 387, 390.
 Dalton John, 121.
Danaidi, 139.
 Danton Georges Jacques, 323.
 Darthé, LXVI.
 Della Volpe Galvano, xxxn.
 Democrito, 120, 121.
 Descartes (Cartesio) René, 155.
 Desmoulins Camille, 482.
 Destutt de Tracy Antoine Louis Claude, 210, 213.
 Dézamy Théodore, LXVI, LXVII.
 Diderot Denis, LXVI.
 Diogene Laerzio, 119-121.
 Duchâtel Charles Marie Tanneguy, 346.
 Dunoyer Barthélemy Charles Pierre Joseph, 437.
 Dupin André Marie Jacques, 504, 505.
 Duvergier de Hauranne Prosper, 145.

- Eckart, il fedele*, 130.
 Eden Sir Frederick Morton, 202.
 Edmonds Thomas Rowe, 454.
 Edoardo VI, re d'Inghilterra, 186.
 Eichhorn Johann Albrecht Friedrich, 355.
Elia, 286.
Emanuel, 119.
 Encke Johann Franz, 382.
 Infantin Barthélemy Prosper, 145, 497, 505, 506.
 Engels Friedrich, XI-XVII, XIX-XXIV, XXVII, XXVIII, XLII, LVIII, LXI-LXV, LXVIII, LXX, LXXIII, LXXVn., LXXXVI-LXXXVIII.
Ennom, 87.
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 46.
 Enrico LXXII, principe di Reuss-Loebenstein-Ebersdorf, 251.
 Epicuro, 120-122.
 Eraclito, 119.
Eumenidi, 101, 281.
Eva, 89.
 Ewald Johann Ludwig, 101.

 Faucher Julius, 92.
 Fauchet Claude, 182.
Faust, 405.
 Federico Guglielmo IV, re di Prussia, xxvii, 315, 324, 352.
Fetonte, 357.
 Feuerbach Ludwig Andreas, XIII, XIX, XXII, XXV, XXVII, XXX, XXXI, XXXIX, XLI, XLIV, XLVI, L, LI, LIII, LIX, LXI, LXIII, LXXIV-LXXVII, LXXIX, LXXXIV, 14n., 15-18, 30n., 34, 35, 54n., 72, 75-86, 94, 95, 97, 110, 118, 126, 141, 176, 216-220, 235, 239n., 266, 320, 353, 368, 436, 438, 439, 462, 483, 484, 486-488, 510, 531.
 Fichte Johann Gottlieb, xxv, LXIII, 76, 85.
 Fiévée Joseph, 332.
 Fourier François Marie Charles, xxiii, LXVI, 188, 238, 406, 455, 478, 481, 487, 488, 508-512, 516.
 Francesco I, re di Francia, 255, 320.
 Freud Sigmund, xxiii.
 Fröbel Julius, LXII.

 Gelert Christian Fürchtegott, 370.
Geova, 86.
Geremia, 87.
Giacobbe, 82.
 Giannini Alfredo, 189n.
Ginesio di Passamonte, 331, 332.
Giobbe, 224.
Giosuè, 170.
 Giovanni, battista, 365.
 Giovanni, evangelista, 124, 203, 369, 422.
Giove, 87.
 Giovenale Decimo Giunio, 155n.
 Godwin William, 391, 402.
 Goethe Johann Wolfgang von, 16n., 314n., 405, 425n.
 Gramsci Antonio, LXXXVI.
 Greaves James Pierrepont, 454.
 Gregorio VII, papa, 161.
 Grimm Wilhelm, 441.
 Grozio Ugo, 522.
 Grün Karl (Ernst von der Haide), xin., 480n., 481-531.
 Guizot François Pierre Guillaume, 127, 202, 294, 391, 485, 519.
 Gutzkow Karl, 482n.

 Halm Friedrich, 285.
 Hamilton Alexander, XLVI.
 Hampden John, 182n.
 Harney Georg Julian, 454.
 Heeren A. H., 221n.
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, xi, XII, XXIII, XXV, XXVI, XXIX, XXXI-XXXIII, XXXV-XXXVII, XXXIX-LI, XLIII, XLV, LXXI, LXXVII, LXXXVIII, 6, 18n., 31, 38, 78-80, 85, 91, 92,

- 94, 109, 110, 114, 117, 118, 122, 126, 127, 134, 135, 139, 146, 148, 149, 151-154, 156-160, 166, 168n., 169, 174, 176, 177, 181, 190, 191, 218, 224, 237, 246-248, 258, 259, 288, 302, 308, 310, 312, 313, 334, 340, 399, 400, 425, 454, 467, 476, 482, 485, 487, 531.
- Heine Heinrich, 97n., 318n., 396, 453n., 461n., 464n., 482n., 508.
- Helvétius Claude Adrien, LXVI, 226, 399-402.
- Herschel Sir John Frederick William, 382.
- Herwegh Georg, XXVII, LXVIII., 452n., 460.
- Hess Moses, XXV-XXVII, XXXIII, LVI LXI, LXII, LXVII, 73, 93, 94, 97, 218, 242, 243, 321, 324, 405-407, 437, 452n., 460-462, 484, 487-489, 511.
- Hinrichs Hermann Friedrich Wilhelm, 92, 94, 321.
- Hobbes Thomas, 305, 313, 399, 401, 402, 467, 522.
- Hobson Joshua, 194, 454.
- Hoffmann von Fallersleben August Heinrich, 168.
- Holbach Paul Henri, baron de, 399-402, 454n.
- Holyoake (Holyoke) George Jacob, 454.
- Hume David, 154, 402.
- Ibn Sina, *vedi* Avicenna.
- Innocenzo III, papa, 161.
- Isaia*, 215.
- Jachmann, 183n.
- Jean Paul (*pseud. di* Johann Paul Friedrich Richter) 119, 179.
- Josia*, 87.
- Jussieu Antoine de, 454.
- Kant Immanuel, xxv, XLVII, LXIII, 177, 179, 487.
- Kats Jacob, 486.
- Kaulbach Wilhelm von, 71.
- Kautsky Karl, XII, XVI.
- Kerverseau F. M., 161n.
- Kett (Ket) Robert, 186.
- Kind F., 388n.
- Klopstock Friedrich Gottlieb, 267, 295.
- Konrad von Würzburg, 441n.
- Krummacher Friedrich Wilhelm, 218.
- Kuhlmann Georg, 365, 381, 533-541.
- Labriola Antonio, XVII, LXXXIV.
- Lafayette Marie Joseph de Motier, marquis de, 182.
- Lamartine Alphonse Marie Louis de, 519.
- Lamennais Félicité Robert de, 536.
- Laube Heinrich, 482n.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, 76, 162, 433.
- Lenin Vladimir Ilic, XVI, XVIII, LXIV.
- Leonardo da Vinci, 382.
- Lerminier Jean Louis Eugène, 485.
- Leroux Pierre, 214.
- Lessing Gotthold Ephraim, 487.
- Levasseur René (de la Sarthe), 161, 506.
- Licurgo*, 519.
- Linguet Simon Nicolas Henri, 182.
- Linné (Linneo) Carl von, 454.
- Locke John, LXXI, 399, 401, 402, 520, 521.
- Louvet de Couvray Jean Baptiste, 162.
- Luciano, 123, 171.
- Lucrezio Caro Tito, 119, 122.
- Luigi XIV, re di Francia, 493.
- Luigi XVI, re di Francia, 127, 512, 525.
- Luigi XVIII, re di Francia, 527.
- Luigi Filippo, re di Francia, 485.

- Lukács György, xvii, xxiii.
 Lutero Martin, LXXIVn., 122, 127, 153, 501.
 Luxemburg Rosa, xvi.

 Mably Gabriel Bonnot de, 182, 523.
 MacCulloch John Ramsay, 353.
 Machiavelli Niccolò, LV, 305.
 Maistre Joseph Marie, comte de, 332.
 Malthus Thomas Robert, 346.
Malvolio, 84.
Mambrino, 220, 221.
 Mandel Ernst, LXXIII, LXXVIII.
 Marat Jean Paul, 182.
 Marco, evangelista, 117.
 Marcuse Herbert, xxiii.
 Massolo Arturo, xxiii.
 Matteo, evangelista, 117, 144, 369.
 Matthäi Rudolf, 465n.
 Mauguin François, 504, 505.
 Mehemed Alí, 145.
 Mehring Franz, xin., xv, xvi, xx, lin., LXII.
 Mercier de la Rivière Paul Pierre, 182.
Merlino, 189, 326.
 Metternich Klemens Lothar Wenzel, Fürst von, 297.
 Michelet Carl Ludwig, 100, 165, 166.
 Mill James, 402.
Minosse, 519.
 Mirabeau Honoré Gabriel de Riqueti, comte de, 526.
 Mönke Wolfgang, xxviii.
 Montale Eugenio, 212n.
 Monteil (Montheil) Amans Alexis, 202, 328.
 Montesquieu Charles de Secondat, baron de la Brède et de, 268, 519, 523.
 Montgaillard Guillaume Honoré, 161.
 Montjoie Christophe, Ventre de la Touloubre, 162.
 Montpensier, 482.

Moor, 485.
 Morelly, 529.
 Morgan John Minter, 454.
 Moro Tommaso, 454.
Mosè, 414.
 Mozart Wolfgang Amadeus, 381, 382, 483n.
 M. R., *vedi* Régnier d'Estourbet Hippolyte.
 Mundt Theodor, 481, 482.

Nabal, 140.
 Napoleone I, 27, 71, 117, 145, 179, 371.
 Nauwerck Karl Ludwig Theodor, 321.
 Newton Sir Isaac, 50.
Noè, 482.
 Nougaret Pierre Jean Baptiste, 161.

 O' Connel Daniel, 270, 530.
 Oelckers Hermann Theodor, 447.
 Orazio Flacco Quinto, 120.
 Orsola, santa, 265.
 Ottone il Fanciullo, duca di Brunswick-Lüneburg, 340.
 Owen Robert, 198, 381, 454, 455.

 Panzieri Raniero, xliiii.
 Paolo, apostolo, 122.
 Peltier Jean Gabriel, 162.
 Pereire Isaak, 213n.
 Pericle, 118.
 Persiani Fanny, 431, 432.
 Petty Sir William, 182n.
 Pfeffel Gottlieb Konrad, 281.
 Pfister Johann Christian, 221.
 Philippson (Dessau) Ludwig, 93.
 Pietro, apostolo, 172.
 Pilato Ponzio, 118, 124.
 Pinto Isaak, 49, 348.
 Pitagora, 519.
 Platone, LXVI, 123, 156.
 Plutarco, 122.

- Posidone*, 101, 281.
Procuste, 267.
 Proudhon Pierre Joseph, XI, LXV, LXVI, LXVII, 163, 198, 207, 320, 340, 351, 352, 368, 414, 481, 487-489, 509, 516, 530, 531, 538.
 Pufendorf Samuel, Freiherr von, 521-523.

 Rabelais François, 175.
Radamanto, 481.
 Raffaello Sanzio, 379, 381, 382.
 Ragionieri Ernesto, xvii.
 Rambaldi Enrico, xxi.
 Ranke Leopold von, 284.
 Régnier d'Estourbet Hippolyte (M. R.), 162.
 Reichardt Carl, 201n., 214.
 Reybaud Marie Roch Louis, 489-491, 493-495, 497, 500-507, 517, 518, 531.
 Ricardo David, 393.
 Rjazanov N. (*pseud. di D.B. Golden-dach*), xvii, xix, lIn.
 Robespierre Maximilian Marie Isidor, 161-163, 225, 226, 323, 393.
 Rochau August Ludwig von (Chou-*roa*), 509.
 Rodrigues Benjamin Olinde, 489, 496.
 Rohmer Friedrich, 538.
 Roland Manon Jeanne Phlipon, 161.
 Rosenkranz Karl, 506n.
 Rothschild, 340.
 Rotteck Karl von, 340.
 Rousseau Jean Jacques, I, 391, 523-525.
 Ruge Arnold (« dottor Graziano »), xxvii, li-lIii, lv-lvii, lx, lxi, lXiii, lXv, 111, 218, 229.
 Rumford Benjamin Thomson, Graf von, 217, 253.
 Rutenberg Adolf, 320.
 Saint-Just Louis Antoine Lion, 161-163, 225, 226, 323, 393.
 Saint-Simon Claude Henri, comte de, 458, 468, 470, 481, 487, 489-503, 505, 506.
Salomone, 195, 354, 411.
Samuele, 140.
 Sand George, 163.
Sarastro, 483n.
 Sarran Jean Raimond Pascal (Sarrans aîné), 332.
 Say Jean Baptiste, 517.
 Schaper von, xxviii.
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, lXiii, 114, 176, 487.
 Schikaneder E., 483n.
 Schiller Friedrich von, 83n., 92n., 485n.
 Schlegel August Wilhelm von, 396.
 Schlosser Friedrich Christoph, 320.
 Schuffenhauer Werner, xxi, lIn., lIii, lXXivn.
 Semmig F. Hermann, 451n.
 Senior William Nassau, 347.
 Sesostri, 116, 145.
 Shakespeare William, 84, 212.
 Sieyès Emmanuel Joseph, 519, 526.
 Sigismondo I, imperatore tedesco, 255.
 Sismondi Jean Charles Léonard Simond de, 62, 63n., 184, 507.
 Smith Adam, lxx, 49, 381, 526.
 Socrate, 118, 119, 127, 135.
 Sofocle, 117.
 Southwell Charles, 454.
 Spartaco, 202.
 Spence Thomas, 454.
 Spinoza Benedictus, 76, 85, 162, 305.
 Starcke Carl Nicolai, xii.
 Stein Heinrich Friedrich Karl, Freiherr vom und zum, 339.
 Stein Lorenz von, lviii, lXvi-lXviii,

- 192, 447, 481, 488-502, 504-509, 530, 531, 537.
- Stirner Max (*pseud. di Johann Caspar Schmidt*: « san Max », « san Sancio », « Jacques le bonhomme »), xv, xxiv, LXXVII, LXXIX, LXXXII, LXXXIII, LXXXV, 6, 7, 32, 35, 38, 53, 58, 72, 75, 77-81, 85, 93-95, 97, 99, 100, 102-110, 113, 114, 116-128, 130-177, 181-207, 209-211, 213, 222, 224-288, 290-313, 315, 317-324, 326-334, 338-379, 381-398, 400, 401, 404-407, 409-428, 430-434, 436-444, 457, 461.
- Stolone Gaio Licinio, 10n.
- Strauss David Friedrich, xxii, LXIII, 5, 6.
- Szeliga, *vedi* Zychlinsky.
- Temistocle, 340.
- Tertulliano Quinto Settimio Florenzio, 145.
- Teste Jean Baptiste, 506.
- Thompson William, 454.
- Timone di Fliunte, 118, 123, 124.
- Tiziano, 382.
- Tocqueville Alexis Charles Henri Maurice Clérel de, xxxvi, XLV.
- Togliatti Palmiro, LX, LXIN.
- Tolomei, 145.
- Traiano, imperatore, 418.
- Turgot Anne Robert Jacques, baron d'Aulne, 512, 523, 525, 526.
- Ukert F. A., 221n.
- Vauguyon Paul François, duc de la, 490.
- Venedey Jakob, 33.
- Vernet Horace, 382.
- Villegardelle François, 529.
- Vincke Friedrich Ludwig Wilhelm, 339.
- Virgilio Marone Publio, 414.
- Visnu*, 437.
- Voltaire François Marie Arouet de, 525.
- Wade John, 184.
- Washington George, 490.
- Watts John, 194, 454.
- Wat Tyler, 186.
- Weber Carl Maria, 388n.
- Weitling Wilhelm Christian, xiv, LVI, LXII, LXIII, LXVI, LXVII, 189, 454.
- Wienbarg Ludolf, 482n.
- Wigand Otto, 97, 156.
- Wöniger August Theodor, 201n., 214.
- Zanardo Aldo, xvi, xxi, xxvii.
- Zanco Aurelio, 84n.
- Zenone di Cizio, 120.
- Zenone, imperatore bizantino, 186.
- Zoroastro, 520.
- Zychlinsky Franz Szeliga Zychlin von, 97, 100, 101, 130-134, 136, 137, 142, 153, 174-176, 206, 220, 221, 250-252, 258, 267, 277, 329, 331, 356, 386-388, 441.

Finito di stampare nel giugno 1975
nella Tipo-litografia L. Chiovini in Roma
per conto degli Editori Riuniti
Viale Regina Margherita, 290 - 00198 Roma