

Friedrich Engels
Ludwig Feuerbach
och den klassiska tyska
filosofins slut

1886 och 1888

Översättning: Bertil Wagner

Utgiven av Arbetarkultur 1946

Innehåll:

Inledning.....	1
I. Från Hegel till Feuerbach.....	2
II. Idealism och materialism.....	7
III. Feuerbachs religionsfilosofi	13
IV. Den dialektiska materialismen	18
Bilagor	29
Marx om Feuerbach	29
Utelämnat ur ”Feuerbach” 1886.....	30

Inledning

I förordet till ”Till kritiken av den politiska ekonomin”, Berlin 1859, berättar Karl Marx, hur vi båda år 1845 i Brüssel skred till att ”gemensamt klargöra motsatsförhållandet mellan vår åsikt” – den framför allt av Marx utarbetade materialistiska historieuppfattningen – ”och den tyska filosofins ideologiska uppfattning, vilket faktiskt innebar att göra upp räkningen med vårt gamla filosofiska samvete. Föresatsen sattes i verket i form av en kritik av den efter-hegelska filosofin. Manuskriptet, två digra oktavband, hade redan länge legat hos förlaget i Westfalen, då vi fick underrättelse om att ändrade omständigheter omöjliggjorde tryckningen. Vi överlämnade manuskriptet åt rättornas gnagande kritik och det desto hellre som vi nått vårt viktigaste syfte – att reda ut begreppen för oss själva”.

Sedan dess har mer än fyrtio år förflutit och Marx har dött utan att någon av oss fått tillfälle att återvända till ämnet. Angående vårt förhållande till Hegel har vi här och där fällt några yttranden men ingenstades i utförligare sammanhang. Till Feuerbach, som ju i många avseenden utgör ett mellanled mellan den hegelska filosofin och vår åskådning, har vi aldrig återkommit.

Under tiden har den marxska världsåskådningen vunnit företrädare långt utanför Tysklands och Europas gränser och på alla civiliserade språk i världen. Å andra sidan upplever den klassiska tyska filosofin ett slags pånyttfödelse i utlandet, särskilt i England och Skandinavien, och till och med i Tyskland tycks man ha fått nog av den eklektiska fattigsoppa, som man där vid universiteten slevar i sig under namnet filosofi.

Under sådana förhållanden syntes det mig allt mera nödvändigt med en kort, sammanhängande framställning av vårt förhållande till den hegelska filosofin, hur vi utgått från denna filosofi och hur vi brutit med densamma. Likaså syntes det mig som en ännu inte inlöst hedersskuld att fullständigt erkänna det inflytande, som Feuerbach mer än alla andra efter-hegelska filosofer utövade på oss under vår Sturm- und Drangperiod. Jag begagnade mig därför med glädje av tillfället, när redaktionen för ”Neue Zeit” bad mig skriva en kritisk anmälan av Starckes bok om Feuerbach. Mitt arbete publicerades i denna tidskrift i nummer 4 och 5 år 1886 och utges härmed i reviderat särtryck.

Innan jag sänder dessa rader till tryck, har jag ännu en gång letat fram och sett igenom det gamla manuskriptet från 1845/46.¹ Avsnittet om Feuerbach är inte avslutat. Den färdiga delen består av en framställning av den materialistiska historieuppfattningen, vilken endast visar, hur ofullständiga våra kunskaper på den ekonomiska historiens område vid denna tid ännu var. Någon kritik av själva Feuerbachs lära innehåller manuskriptet inte; för mitt nuvarande syfte var det alltså oanvändbart. Däremot har jag i en av Marx' gamla anteckningsböcker funnit de i bilagan avtryckta elva teserna om Feuerbach. De är anteckningar, avsedda att senare utarbetas, hastigt nedkastade på papperet och absolut inte avsedda för trycket. Men de är ovärderliga såsom det första dokument, vilket innehåller det geniala fröet till den nya världsåskådningen.

London, 21 februari 1888.

Friedrich Engels.

¹ Detta arbete har numera (med undantag av några få kapitel som gått förlorade) offentliggjorts i den av Marx-Engels-Lenin-Institutet i Moskva ombesörjda Marx-Engels-Gesamtausgabe, avd. I, bd 5.

I. Från Hegel till Feuerbach

Föreliggande skrift¹ för oss tillbaka till en period, som till tiden ligger en dryg mansålder bakom oss, men som för den nuvarande generationen i Tyskland blivit något så främmande, som om den redan låg ett helt århundrade tillbaka. Och ändå var det den period, då Tyskland förberedde sig till revolutionen av år 1848; och allt som sedan dess hänt i detta land är blott en fortsättning av 1848, blott ett verkställande av revolutionens testamente.

Alldeles som i Frankrike på 1700-talet var det också i Tyskland på 1800-talet den filosofiska revolutionen, som inledde det politiska sammanbrottet. Men hur olika varandra var inte dessa filosofiska revolutioner! Fransmännen i öppen kamp med hela den officiella vetenskapen, med kyrkan, ofta också med staten; deras skrifter tryckta utomlands, i Holland eller England, och de själva ofta nog nära att få vandra till Bastiljen.² Tyskarna däremot – professorer, ungdomens lärare, insatta av staten, deras skrifter officiellt erkända läroböcker, och det system som avslutar hela utvecklingen, det hegelska, rentav i viss mån upphöjt till rangen av kunglig preussisk statsfilosofi! Och bakom dessa professorer, bakom deras pedantiskt dunkla ord, i deras tunga, långtråkiga perioder skulle revolutionen dölja sig? Var då inte just de män, som vid denna tid ansågs representera revolutionen – liberalerna – de häftigaste motståndarna till denna filosofi, som förvred huvudena? Men vad varken regeringen eller liberalerna såg, det var det redan 1833 åtminstone *en* man som såg, men han hette också Heinrich Heine.³

Låt oss ta ett exempel. Ingen filosofisk sats har i så hög grad ådragit sig inskränkta regeringars tacksamhet och lika inskränkta liberalers vrede som Hegels berömda sats: ”Allt som är verkligt är förnuftigt, och allt som är förnuftigt är verkligt.” Det var ju ett påtagligt glorifierande av allt bestående, filosofins välsignelse över despotismen, polisstaten, kabinetsjustisen, censuren. Så uppfattade Friedrich Wilhelm III det, likaså hans undersåtar. Men hos Hegel är ingalunda allt, som existerar, utan vidare också verkligt. Attributet⁴ verklighet tillkommer hos honom blott det, som tillika är nödvändigt. ”Verkligheten visar sig i sin utveckling som nödvändighet.” För Hegel gäller därför inte heller första bästa regeringsåtgärd – Hegel anför själv exemplet ”en viss skatteförordning” – redan utan vidare som verklig. Men vad som är nödvändigt, det visar sig i sista hand också som förnuftigt, och tillämpad på den dåvarande preussiska staten innebär således den hegelska satsen blott: denna stat är förnuftig, motsvarar förnuftet, i den mån den är nödvändig. Och om den förefaller oss dålig men det oaktat trots sin dålighet fortsätter att existera, så finner regeringens dålighet sitt berättigande och sin förklaring i motsvarande dålighet hos undersåtarna. Den tidens preussare hade den regering de förtjänade.

Nu är emellertid verklighet enligt Hegel ingalunda ett attribut, som under alla omständigheter och vid varje tidpunkt tillkommer en given samhällelig eller politisk ordning. Tvärtom. Den romerska republiken var verklig, men det romerska kejsardömet, som trängde undan den, ävenledes. Den franska monarkin hade 1789 blivit så överklig, d.v.s. hade till den grad berövats all nödvändighet, hade blivit så oförnuftig, att den måste krossas av den stora revolu-

¹ Ludwig Feuerbach von C. N. Starcke, Dr. phil. - Stuttgart, Ferd. Enke, 1885. (*Engels anmärkning.*)

² Fängelse för politiska fångar i Paris. Under den franska revolutionen stormades Bastiljen (14 juli 1789) av folket och jämnades med marken. – *Red.*

³ Engels avser antagligen *Heines* artiklar ”Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland” (Till religionens och filosofins historia i Tyskland), där Heine i en för fransk publik avfattad framställning av det tyska folkets kulturhistoria (i tre delar: 1. till Luther; 2. från Luther till Kant; 3. från Kant till Hegel) ger en karaktäristik av den tyska filosofin och den roll, som den på sin tid spelat. – *Red.*

⁴ *Attribut* - ett tings egenskap, kännetecken, som är ouplösligt förbundet med detsamma. Så till exempel betraktar den dialektiska materialismen rörelsen som ett av materiens viktigaste attribut: ingen materia utan rörelse. – *Red.*

tionen, om vilken Hegel alltid talar med den största entusiasm. Här var alltså monarkin det överkliga, revolutionen det verkliga. Och så blir under utvecklingens lopp allt, som tidigare var verkligt, överkligt, förlorar sin nödvändighet, sitt existensberättigande, upphör att vara förnuftigt. Det bortdöende verkliga avlöses av en ny, livsduglig verklighet – fredligt, om det gamla är klokt nog att utan motstånd avgå med döden, våldsamt, om det spjärnar emot denna nödvändighet. Och så slår den hegelska satsen genom själva den hegelska dialektiken om i sin motsats: allt, som är verkligt på den mänskliga historiens område, blir med tiden oförnuftigt, är alltså redan till själva sin natur oförnuftigt, är redan på förhand behäftat med oförnuftighet; och allt, som är förnuftigt i människornas huvuden, är bestämt att bli verkligt, hur mycket det än motsäger den bestående, skenbara verkligheten. Satsen att allt verkligt är förnuftigt upplöser sig enligt alla den hegelska tankemetodens regler i denna andra sats: allt bestående är värt att gå under.

Men den verkliga betydelsen och den revolutionära karaktären hos den hegelska filosofin (till vilken vi här måste begränsa oss, då den utgör avslutningen på hela utvecklingen efter Kant) låg just däri, att den en gång för alla gav dödsstöten åt föreställningen om det slutgiltiga i alla resultat av det mänskliga tänkandet och handlandet. Sanningen, som det gällde att lära känna i filosofin, var hos Hegel inte längre en samling färdiga dogmatiska satser, vilka man, sedan man en gång funnit dem, blott behöver lära utantill; sanningen låg nu i själva kunskapsprocessen, i vetenskapens långa historiska utveckling, under vilken denna stiger från lägre till allt högre grad av kunskap, utan att emellertid någonsin genom att finna någon s.k. absolut sanning nå den punkt, då den inte kan komma längre, då det inte återstår den något annat än att lägga armarna i kors och begäpa den vunna absoluta sanningen. Och detta är fallet inte bara beträffande den filosofiska kunskapen, utan också i fråga om varje annan kunskap och på det praktiska handlandets område. Lika litet som kunskapen kan historien få en definitiv avslutning i ett fulländat idealtillstånd för mänskligheten; ett fulländat samhälle, en fulländad ”stat” är något som blott kan existera i fantasin. Tvärtom, alla på varandra följande historiska tillstånd är endast övergående stadier i det mänskliga samhällets ändlösa utvecklingsgång från det lägre till det högre. Varje stadium är nödvändigt, alltså berättigat för den tid och de betingelser det har att tacka för sin uppkomst. Men det blir moget att falla och förlorar sitt berättigande inför de nya, högre betingelser, som så småningom utvecklas i dess eget sköte. Det måste lämna plats för ett högre stadium, vilket i sin tur också kommer att förfalla och gå under. Liksom bourgeoisin genom storindustrin, konkurrensen och världsmarknaden praktiskt upplöser alla gamla stabila, ärevördiga institutioner, så upplöser denna dialektiska filosofi alla föreställningar om någon slutgiltig absolut sanning och därtill svarande absoluta tillstånd för mänskligheten. För denna filosofi existerar ingenting slutgiltigt, absolut, heligt. Den påvisar alltings förgänglighet och det förgängliga i allt, och ingenting annat blir bestående för densamma än den oavbrutna processen av vardande och utslocknande, än den ändlösa rörelsen uppåt från det lägre till det högre. Den utgör själv blott en återspeglning av denna process i den mänskliga hjärnan. Denna filosofi har utan tvivel också en konservativ sida: den erkänner det berättigade i bestämda kunskaps- och samhällsstadier för motsvarande tid och omständigheter, men längre går den inte. Detta åskådningssätts konservatism är relativ, dess revolutionära karaktär är absolut – det enda absoluta, som det erkänner.

Vi behöver här inte ingå på frågan, huruvida detta åskådningssätt helt och fullt överensstämmer med naturvetenskapens nuvarande ståndpunkt, som förutspår att jorden själv eventuellt kommer att gå under men att den tämligen säkert kommer att bli obeboelig, och som därmed alltså tillerkänner mänsklighetens historia inte bara en uppåtstigande utan också en nedåtgående gren. Vi befinner oss i varje fall ännu tämligen långt från den vändpunkt, där samhällshistorien kommer in på den nedåtgående linjen, och vi kan inte kräva av den hegelska filoso-

fin, att den skall befatta sig med en sak, som den tidens vetenskap ännu inte alls satt på dagordningen.

Men vad som här faktiskt måste sägas är detta: ovanstående framställning finner man i denna pregnans inte hos Hegel. Den är en nödvändig konsekvens av hans metod, en slutsats som han emellertid själv aldrig drog i denna påtagliga form. Och det av den enkla anledningen, att han var tvungen att åstadkomma ett system, och ett filosofiskt system måste enligt de traditionella kraven avslutas med något slags absolut sanning. Hur mycket alltså Hegel – i synnerhet i ”Logiken” – än betonar, att denna eviga sanning inte är något annat än själva den logiska, respektive historiska processen, så ser han sig dock själv tvungen att ge denna process ett slut, emedan han ju på något sätt måste få en avslutning på sitt system. I ”Logiken” kan han göra detta slut till en ny början, då här slutpunkten, den absoluta idén – som endast såtillvida är absolut, att han absolut ingenting kan säga om densamma – ”manifesterar” sig såsom natur, d.v.s. förvandlar sig till natur, och sedan åter blir sig själv i anden, d.v.s. i tänkandet och i historien. Men vid slutet av hela filosofin är en dylik återgång till början möjlig endast på *en* väg. Nämligen att man föreställer sig historiens slut så, att mänskligheten kommer till insikt om just denna absoluta idé och förklarar, att denna kunskap om den absoluta idén uppnåtts i den hegelska filosofin. Därmed förklaras emellertid hela det dogmatiska innehållet i det hegelska systemet för den absoluta sanningen, detta i motsats till dess dialektiska, allt dogmatiskt upplösande metod. Därmed kväves den revolutionära sidan under den allting över-skuggande konservativa. Och vad som gäller om den filosofiska kunskapen gäller också om den historiska praxisen. Mänskligheten, som i Hegels person nått fram till kunskapen om den absoluta idén, måste också i praktiken ha kommit så långt, att den kan omsätta denna absoluta idé i verklighet. Den absoluta idéns praktiska politiska krav på samtiden får alltså inte vara alltför högt ställda. Och så finner vi i slutet av ”Rättsfilosofin”, att den absoluta idén skall förverkligas i den ståndsmonarki, som Friedrich Wilhelm III så ofta lovade men aldrig gav sina undersåtar, alltså i ett de besittande klassernas inskränkta och modererade indirekta herravälde, anpassat till de småborgerliga förhållandena i det dåtida Tyskland. Och därvid får vi också adelns nödvändighet demonstrerad på spekulativ väg.

Redan systemets inre krav räcker alltså för att ge förklaringen till varför en alltigenom revolutionär tankemetod ledde till en mycket tam politisk slutsats. Den specifika formen för denna slutsats får utan tvivel sin förklaring därav att Hegel var tysk och att man bakom honom liksom bakom hans samtida Goethe kunde skymta litet av kälkborgarens stångpiska. Goethe och Hegel var var och en på sitt område en olympisk Zeus, men ingen av dem kunde någonsin helt frigöra sig från den tyska kälkborgerligheten.

Allt detta hindrade emellertid inte det hegelska systemet att omfatta ett ojämförligt mycket större område än något tidigare system eller att på detta område utveckla en tankens rikedom, som ännu idag är ägnad att väcka förvåning. Andens fenomenologi (som man skulle kunna kalla en parallell till andens embryologi och paleontologi, en det individuella medvetandets utveckling i dess olika stadier, betraktade som en reproduktion i förminskad skala av de stadier, som det mänskliga medvetandet historiskt genomgått), logik, naturfilosofi, andens filosofi, och denna sistnämnda återigen utarbetad i sina skilda historiska underavdelningar: historiens, rättens, religionens filosofi, filosofins, estetikens historia o.s.v. – på alla dessa olika historiska områden strävar Hegel att finna och påvisa utvecklingens röda tråd. Och då han inte bara var ett skapande geni utan också en man av encyklopedisk lärdom, så bildar han epok på varje område. Det säger sig självt, att han här ofta nog, till följd av ”systemets” krav, måste ta sin tillflykt till de våldsamma konstruktioner, om vilka hans dvärglika vedersakare ända till idag väsnats så förskräckligt. Men dessa konstruktioner är endast ramen till hans verk, endast byggnadsställningarna kring detsamma. Om man inte i onödan dröjer vid dessa utan tränger djupare in i den väldiga byggnaden, så finner man där omätliga skatter, som ännu idag bevarar

sitt fulla värde. Hos samtliga filosofer är det just ”systemet” som är det förgängliga, och det just därför att systemen uppstår ur ett evigt behov hos människoanden: behovet att övervinna alla motsägelser. Men om alla motsägelser en gång för alla röjts ur vägen, så har vi nått fram till den så kallade absoluta sanningen, världshistorien är slut, och ändå måste den fortsätta, ehuru den inte har något mer att uträtta – alltså en ny, olöslig motsägelse. Att kräva av filosofin att den skall lösa alla motsägelser är detsamma som att kräva, att en enda filosof skall prestera det, som endast hela mänskligheten i sin fortskridande utveckling kan prestera. Så snart vi en gång insett detta – och i själva verket har ingen i högre grad än Hegel själv hjälpt oss fram till denna insikt – är det också slut med hela filosofin i ordets gamla betydelse. Man avstår från den på detta sätt och för den enskilda människan ouppnåeliga ”absoluta sanningen” och sätter i stället kurs på de relativa sanningar, som kan uppnås på de positiva vetenskapernas väg samt genom en sammanfattning av dessa vetenskapers resultat med hjälp av det dialektiska tänkandet. Med Hegel avslutas filosofin överhuvudtaget, detta å ena sidan därför att han i sitt system på det mest storartade sätt sammanfattar hela dess utveckling, å andra sidan därför att han om också omedvetet visar oss vägen ut ur denna labyrint av system till verklig positiv kunskap om världen.

Det är inte svårt att förstå, vilken oerhörd verkan detta hegelska system måste framkalla i den filosofiskt färgade atmosfären i Tyskland. Det var ett triumftåg, som varade i decennier och ingalunda upphörde med Hegels död. Tvärtom, just från 1830 till 1840 härskade ”hegeleriet” som mest oinskränkt och hade mer eller mindre smittat till och med sina motståndare; just under denna period trängde Hegels åsikter medvetet eller omedvetet som ymnigast in i vetenskaper av de mest skilda slag och genomsyrade också den populära litteraturen och dagspressen, ur vilka det genomsnittliga ”skapande medvetandet” hämtar sitt tankestoff. Men denna seger utefter hela linjen var blott förspelet till en inre kamp.

Hegels lära i sin helhet lämnade som vi sett riklig plats för inrymmande av de mest olikartade praktiska partiåskådningar. Och praktisk betydelse hade i den tidens teoretiska liv i Tyskland framförallt två ting: religionen och politiken. Den som lade tyngdpunkten på Hegels *system* kunde vara tämligen konservativ på båda områdena; den som betraktade den dialektiska *metoden* som det viktigaste kunde såväl i religiöst som i politiskt avseende tillhöra den yttersta oppositionen. Hegel själv föreföll i det stora hela att – trots de tämligen ofta förekommande revolutionära vredesutbrotten i hans verk – mera luta åt den konservativa sidan: hans system hade ju kostat honom långt mer ”besvärligt tankearbete” än hans metod. Mot slutet av 30-talet blev splittringen inom hans skola alltmera märkbar. I kampen mot de ortodoxa pietisterna och de feodala reaktionärerna uppgav den vänstra flygeln¹, de så kallade unghegelianerna, undan för undan den filosofiskt-högdragna inställning till de brännande dagsfrågorna, som hittills hade säkrat deras lära tolerans och till och med protektion från statens sida. Och då år 1840 det ortodoxa bigotteriet och den feodal-absolutistiska reaktionen i Friedrich Wilhelm IV:s gestalt besteg tronen, blev ett öppet ställningstagande oundvikligt. Kampen fördes fortfarande med filosofiska vapen men inte längre för abstrakt-filosofiska mål – det gällde direkt att krossa den nedärvda religionen och den bestående staten. Och om i ”*Deutsche Jahrbücher*”² de praktiska slutmålen ännu företrädesvis utpräglades i filosofisk förklädning, så avslöjade sig den unghegelianska skolan i ”*Rheinische Zeitung*” av år 1842 direkt som den uppåtsträvande

¹ I motsats till högerhegelianerna, som förfäktade konservativa åsikter, som understödde den oinskränkta furst-
emakten, adelns privilegierade ställning och den härskande religionen (den ortodoxt protestantiska), ville
vänsterhegelianerna, unghegelianerna, med Bruno Bauer i spetsen, dra ateistiska och revolutionära slutsatser av
Hegels filosofi. – *Red.*

² ”*Deutsche Jahrbücher*” (Tyska krönikor) - en tidskrift, som under åren 1838-1843 utgavs av
vänsterhegelianerna A. Ruge och Th. Echtermeyer. – *Red.*

radikala bourgeoisins filosofi; den använde den filosofiska täckmanteln endast till att föra censuren bakom ljuset.

Men politiken var vid denna tid en synnerligen törnbeströdd väg, och därför kom kampen huvudsakligen att rikta sig mot religionen. Detta var ju, i synnerhet efter 1840, indirekt också en politisk kamp. Den första impulsen hade Strauss' ”Leben Jesu” givit år 1835. Mot den teori om de evangeliska myternas uppkomst, som utvecklades i detta verk, uppträdde senare Bruno Bauer och påvisade att en hel rad av de evangeliska berättelserna är fabricerade av evangelieförfattarna själva. Striden mellan Strauss och Bauer fördes under masken av en filosofisk kamp mellan ”självmédvetandet” och ”substansen”¹, frågan om hur de evangeliska mirakelberättelserna uppkommit – om de uppstått i församlingens sköte genom omedveten mytbildning eller om de fabricerats av evangelisterna själva – blåstes upp till att gälla frågan, om det är ”substansen” eller ”självmédvetandet” som är den viktigaste verkande kraften i världshistorien. Och slutligen kom Stirner, den moderna anarkismens profet – Bakunin har hämtat utomordentligt mycket från honom – och övertrumpade det suveräna ”självmédvetandet” med sitt suveräna ”den ende”.²

Vi skall inte längre dröja vid denna sida av den hegelska skolans upplösningsprocess. Viktigare för oss är att rikta uppmärksamheten på följande: största delen av de mest utpräglade unghelianerna drevs genom de praktiska konsekvenserna av deras kamp mot den positiva religionen tillbaka till den engelsk-franska materialismen.³ Och här kom de i konflikt med sin skolas system. Under det att materialismen betraktar naturen som det enda verkliga, utgör naturen i det hegelska systemet endast ”manifesteringen” av den absoluta idén, så att säga en degradering av idén; i varje fall är här tänkandet och dess produkt, idén, det ursprungliga och naturen det härledda, som överhuvud endast existerar tack vare den omständigheten, att idén sänkt sig så djupt. Och inom ramen av denna motsägelse rörde man sig nu, så gott sig göra lät.

Då kom Feuerbachs ”Wesen des Christentums” (Kristendomens väsen). Med ett slag smulade den sönder motsägelsen genom att utan vidare återinsätta materialismen på tronen. Naturen existerar oberoende av all filosofi. Den är den grundval, på vilken vi människor, som själva är produkter av naturen, växt upp. Ingenting existerar utanför naturen och människan, och de högre väsen, som vår religiösa fantasi skapat, är blott den fantastiska återspeglings av vårt eget väsen. Förtrollningen var bruten; ”systemet” hade sprängts och kastats åt sidan, motsägelsen hade lösts sedan det visat sig, att den endast existerade i inbillningen. – Man måste själv ha upplevt denna boks befriande verkan för att kunna göra sig en föreställning därom. Hänförelsen var allmän: alla var vi med ens feuerbachianer. Med vilken entusiasm Marx hälsade den nya åskådningen och hur starkt han – trots alla kritiska förbehåll – påverkades av densamma, kan man se i ”Die Heilige Familie”.⁴

¹ I sin bok ”Leben Jesu” (Jesu levnad) skildrar Strauss Jesus som en framstående historisk personlighet och inte som gud. Evangeliernas berättelser betraktade Strauss som myter, vilka uppkommit i de kristna församlingarna. Strauss var följaktligen av den meningen, att evangeliernas berättelser uppkommit så att säga omedvetet. Bruno Bauer, som kritiserade Strauss, förebrådde denne att han inte tillmätte medvetandet tillbörlig betydelse. – Red.

² Engels syftar på det av Max Stirner (pseudonym för Kaspar Schmidt) år 1845 utgivna verket ”Der Einzige und sein Eigentum” (Den ende och hans egendom). En kritik av detta verk levererade Marx och Engels i manuskriptet ”Die Deutsche Ideologie”. Se ”Marx-Engels-Gesamtausgabe” avd. I, bd 5. – Red.

³ Såväl i England på 1600-talet som i Frankrike på 1700-talet upplevde naturvetenskaperna och den materialistiska filosofin i samband med det borgerliga produktionssättets utveckling ett väldigt uppsving. (Representanter för den engelska materialismen var Bacon, Hobbes, Locke o.a.) De materialistiska filosoferna i 1700-talets Frankrike (Diderot, Helvetius, Holbach o.a.), det revolutionära borgerskapets representanter, förde en hänsynslös kamp ”mot livegenskapen i institutionerna och idéerna”, varvid de tillgodogjorde sig den engelska revolutionens lärdomar; i filosofin var de den engelska materialismens lärjungar och fortsättare. – Red.

⁴ Den fullständiga titeln till detta verk av Marx och Engels lyder ”Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten” (Den heliga familjen eller kritik av den kritiska kritiken. Mot Bruno

Till och med bokens brister bidrog till den verkan den för tillfället fick. Den belletristiska, på sina håll rentav svulstiga stilen tillförsäkrade boken en stor läsekrets och var i varje fall uppfriskande efter de många åren av abstrakt och tungrott hegeleri. Detsamma gäller om det översvallande förgudandet av kärleken, vilket kunde ursäktas om också inte rättfärdigas såsom en reaktion mot det ”rena tänkandets” suveränitet, som blivit fullständigt outhärdligt. Vi får emellertid in glömma, att det just var till dessa båda svaga sidor hos Feuerbach som den ”sanna socialismen” knöt an, vilken efter 1844 som en farsot härjade bland ”bildat” folk i Tyskland och vilken i stället för den vetenskapliga forskningen satte den belletristiska frasen, i stället för proletariats frigörelse genom en ekonomisk omgestaltning av produktionen satte mänsklighetens befriande genom ”kärleken”, kort sagt förföll till den vedervärdiga belletristik och det kärleksdaltande, för vilket herr Karl Grün¹ var en typisk representant.

Vad vi inte heller får glömma är: den hegelska skolan var upplöst, men den hegelska filosofin hade ännu inte kritiskt övervunnits. Av dess båda sidor tog Strauss den ena och Bauer den andra och vände dem polemiskt mot varandra. Feuerbach slog sönder systemet och vräkte det helt enkelt åt sidan. Men man besegrar inte en filosofi bara genom att förklara den för oriktig. Och ett så gigantiskt verk som den hegelska filosofin, som utövat ett så väldigt inflytande på nationens andliga utveckling, kunde inte röjas ur vägen bara med att man ignorerade detsamma. Den måste ”upphävas” i sin egen anda, d.v.s. kritiken måste förinta dess form men rädda det nya innehåll, som vunnits genom denna filosofi. Vi skall i det följande se, hur denna uppgift löstes.

Tills vidare sköt emellertid 1848 års revolution hela filosofin åt sidan lika ogenerat som Feuerbach sin Hegel. Och därmed trängdes också Feuerbach själv i bakgrunden.

II. Idealism och materialism

Den stora huvudfrågan för all filosofi, speciellt den nyare, är frågan om förhållandet mellan tänkande och vara. Alltsedan den långt avlägsna tid, då människorna, som ännu inte hade den ringaste föreställning om sin kropps byggnad och inte kunde ge någon förklaring till drömbilderna², kom till den föreställningen att deras tänkande och förnimmande inte var en verksamhet av deras kropp utan av en särskild princip, själen, som bodde i denna kropp och efter döden lämnade densamma – alltsedan denna tid måste de grubbla över förhållandet mellan denna själ och yttervärlden. Om den i dödsögonblicket skilde sig från kroppen och fortsatte att leva, så fanns det ingen anledning att tänka ut en särskild död åt densamma. Så uppstod föreställningen om själens odödlighet, som på detta utvecklingsstadium ingalunda innebar en tröst utan föreföll som ett oblidkeligt öde och ofta nog, exempelvis hos grekerna, såsom en verklig olycka. Det var inte det religiösa tröstebehovet, som överallt ledde till den ledsamma inbillningen om personlig odödlighet, utan helt enkelt den omständigheten, att

Bauer et consortes). ”Den 'heliga familjen' är en ironisk beteckning för filosoferna bröderna Bauer och deras anhängare. Dessa herrar predikade en kritik, som skulle vara upphöjd över varje verklighet, över partier och politik, som avvisade varje praktisk verksamhet och endast 'kritiskt' betraktade världen omkring sig såväl som de händelser, som utspelade sig i densamma. Proletariatet behandlades av herrarna Bauer överlägset som en okritisk massa. Just mot denna absurda, skadliga riktning uppträdde Marx och Engels med all beslutsamhet. I den verkliga mänskliga personlighetens namn - nämligen den av de härskande klasserna och av staten förtryckta arbetarens personlighet - krävde de inte en åskådning utan kamp för en bättre samhällsordning. Den kraft, som är i stånd att föra en dylik kamp och har intresse av densamma, såg de naturligtvis i proletariatet.” (Lenin, ”Friedrich Engels”). – *Red.*

¹ Beträffande den tyska ”sanna socialismen” se ”Kommunistiska Manifestet”. – *Red.*

² Ännu idag är den föreställningen allmänt utbredd bland vildar och lägre stående folk, att de mänskliga gestalter som visar sig i drömmen är själar, som tillfälligt lämnat kroppen; den verkliga människan betraktas därför också som ansvarig för de handlingar, som hennes drömgestalt begått mot den som haft drömmen. Detta kunde t.ex. Imthurn år 1884 iakttaga hos indianerna i Guyana. (*Engels' anmärkning.*)

människorna – sedan de en gång förutsatt att själen existerade – på grund av den hjälplöshet, som den allmänna okunnigheten medförde, inte visste vad de skulle göra av denna själ efter döden. Alldeles på samma sätt uppkom genom personifiering av naturmakterna de första gudarna, vilka under religionens fortsatta utveckling antog en allt mera övernaturlig gestalt, tills slutligen genom en abstraktionsprocess – jag skulle nästan vilja säga destillationsprocess – som är fullständigt naturlig under den andliga utvecklingens gång, ur de många mer eller mindre begränsade och varandra begränsande gudarna i människornas hjärnor föreställningen om de monoteistiska religionernas enda, uteslutande gud uppstod.¹

Frågan om förhållandet mellan tänkandet och varat, mellan anden och naturen, den högsta frågan i hela filosofin, har alltså i inte mindre grad än varje religion sin rot i människornas begränsade och okunniga föreställningar på vildhetens stadium. Men först då den europeiska mänskligheten vaknade upp ur den kristna medeltidens långa vintersömn, kunde frågan ställas i hela sin skärpa och få sin fulla betydelse. Frågan om förhållandet mellan tänkandet och varat, frågan: vilket är det primära, anden eller naturen, denna fråga – som för övrigt spelade en stor roll i medeltidens skolastik – tillspetsades gentemot kyrkan till att lyda: har gud skapat världen eller har världen evigt existerat?

Allteftersom denna fråga besvarades, delade sig filosoferna i två stora läger. De som hävdade, att anden existerade före naturen och som således sist och slutligen förutsatte en världsskapelse av ett eller annat slag – och denna världsskapelse är ofta hos filosoferna, exempelvis hos Hegel, långt mera tilltrasslad och omöjlig än hos kristendomen – bildade idealismens läger. De andra, som betraktade naturen som det primära, tillhör materialismens olika skolor.

De båda uttrycken idealism och materialism hade ursprungligen ingen annan betydelse än denna, och endast i denna betydelse användes de här. Vi skall i det följande se, vilken villervalla som uppstår, om man inlägger någon annan betydelse i dem.

Frågan om förhållandet mellan tänkandet och varat har emellertid ännu en sida: hur förhåller sig våra tankar om den oss omgivande världen till denna värld själv? Är vårt tänkande istånd att lära känna den verkliga världen, kan vi i våra föreställningar och begrepp om den verkliga världen skapa oss en riktig spegelbild av verkligheten? Denna fråga kallas på det filosofiska språket frågan om identiteten mellan tänkande och vara, och det övervägande antalet filosofer besvarar denna fråga i positiv riktning. Hos Hegel exempelvis är det positiva svaret något självklart: det som vi lär känna i den verkliga världen är just dess förnuftiga innehåll, just det som gör världen till ett gradvist förverkligande av den absoluta idén, vilken absoluta idé i evighet existerat någonstades, oberoende av världen och före världen. Men att tänkandet kan lära känna ett innehåll, som från första början är tankens innehåll, är utan vidare klart. Lika klart är det, att det som här skulle bevisas i stillhet redan inbegreps i förutsättningen. Men detta hindrar ingalunda Hegel att ur sitt bevis för identiteten mellan tänkande och vara dessutom draga den slutsatsen, att då *hans* tänkande erkänner hans filosofi som riktig, så betyder det att den också är den enda riktiga filosofin och att mänskligheten – i kraft av identiteten mellan tänkande och vara – genast måste omsätta hans filosofi ur teori i praxis och omgestalta hela världen enligt hegelska grundsatser. Detta är en illusion, som han delar med så gott som alla filosofer.

Men därjämte finns det en rad andra filosofer, som bestrider möjligheten av någon kunskap om världen eller åtminstone någon fullständig kunskap om densamma. Till dessa hör bland de nyare filosoferna Hume och Kant, och de har spelat en synnerligen betydande roll i den filosofiska utvecklingen. Det avgörande för vederläggandet av denna åsikt framfördes redan av

¹ *Monoteism* – erkännande och dyrkan av en enda gud, såsom i den judiska religionen, buddismen, islam, kristendomen. – *Red.*

Hegel, i den mån detta var möjligt från idealistisk ståndpunkt. De materialistiska invändningar som Feuerbach tillfogat är mer spirituella än djupa. Den mest slående vederläggningen av denna liksom av alla andra filosofiska konstigheter är praktiken, nämligen experiment och industri. Om vi kan bevisa riktigheten av vår uppfattning om en naturföreteelse genom att vi själva producerar den, framkallar den ur dess betingelser och därtill tvingar den att tjäna våra syften, så är det slut med Kants ofattbara ”ting i sig”. De kemiska ämnen, som alstras i växt- och djurkroppen, förblev sådana ”ting i sig”, till dess den organiska kemin började framställa dem det ena efter det andra; därmed blev ”tinget i sig” ett ting för oss, som exempelvis färgämnet alizarin i krapproten, vilket vi inte längre får från krapproten ute på fälten utan betydligt billigare och enklare framställer ur koltjära. Det kopernikanska¹ solsystemet var under loppet av trehundra år en hypotes, på vars riktighet man kunde våga hundra, tusen, tiotusen mot ett, men i alla fall bara en hypotes. Men då Leverrier med ledning av detta systems uppgifter inte endast bevisade, att det måste existera en ännu okänd planet, utan också beräknade den plats på himlen, där denna planet måste befinna sig, och då sedan Galle verkligen fann denna planet,² så var det kopernikanska systemet bevisat. Och om nykantianerna i Tyskland försöker blåsa nytt liv i Kants uppfattning och agnostikerna i England försöker detsamma med Humes uppfattning (den har där aldrig helt dött ut), så är detta, med hänsyn till att de för länge sedan teoretiskt och praktiskt vederlagts, i vetenskapligt avseende ett steg tillbaka och i praktiken endast ett förläget sätt att i stillhet acceptera materialismen och förneka den inför världen.³

Under denna långa period från Descartes till Hegel och från Hobbes till Feuerbach drevs filosoferna emellertid ingalunda, som de själva trodde, framåt uteslutande av den rena tankens kraft. Tvärtom. Vad som faktiskt drev dem framåt var framför allt naturvetenskapens och industrins gigantiska och i allt snabbare tempo fortskridande framsteg. Hos materialisterna visade sig detta redan vid första ögonkastet, men också de idealistiska systemen fylldes mer och mer med materialistiskt innehåll och försökte att på panteistisk väg⁴ försona motsatsen mellan ande och materia. I det hegelska systemet gick det slutligen därhän, att den såväl till metod som till innehåll utgjorde en idealistisk, upp och nedvänd materialism.

Man förstår nu, varför Starcke i sin karakteristik av Feuerbach framför allt undersöker dennes inställning till denna huvudfråga – om förhållandet mellan tänkandet och varat. Efter en kort inledning – i vilken de tidigare filosofernas uppfattning, särskilt efter Kant, återges i ett onödigt tungt filosofiskt språk, och i vilken Hegel, därigenom att författaren alltför formalistiskt dröjer vid enskilda ställen i dennes verk, långt ifrån vederfares rättvisa – följer en utförlig framställning av den feuerbachska ”metafysikens” utvecklingsgång, sådan denna utveckling kommer till uttryck i den rad skrifter, i vilken filosofen behandlar detta ämne. Denna framställning är omsorgsfullt gjord och utmärker sig för klarhet i uppbyggnaden. Den tynges bara,

¹ *Kopernikus* uppställde år 1543 den vetenskapliga hypotesen, att planeterna rör sig i kretsformiga banor omkring solen. – *Red.*

² Planeten Neptunus. – *Red.*

³ ”Grunddraget i den kantska filosofin - skriver Lenin - är materialismens försonande med idealismen, en kompromiss mellan båda, förknippandet av olikartade, varandra motsatta filosofiska riktningar i ett system. I den mån som Kant antar, att våra föreställningar motsvarar ett något utanför oss, ett eller annat ting i sig, är han materialist. Då han förklarar detta ting i sig som något, vilket man inte kan lära känna, något transcendent [d.v.s. för det mänskliga förståndet otillgängligt], hinsides, uppträder han som idealist. Då Kant erkänner erfarenheten, förmimmelserna som den uteslutande källan för vår kunskap, orienterar han sin filosofi i riktning mot sensualismen och över sensualismen under vissa betingelser också mot materialismen. Då han erkänner rummets, tidens, kausalitetens o.s.v. aprioritet [d.v.s. oavhängighet av all erfarenhet], orienterar Kant sin filosofi i riktning mot idealismen. På grund av denna Kants halvhet har såväl de konsekventa materialisterna som de konsekventa idealisterna (liksom också de 'rena' agnostikerna, Humes anhängare) skoningslöst bekämpat honom.” (*Lenin*, ”Materialism och empiriokriticism”.)

⁴ *Panteism* - världsåskådning som identifierar gud med naturen. – *Red.*

liksom Starckes bok i sin helhet, av en ballast av ingalunda överallt oundvikliga filosofiska uttryckssätt. Denna ballast verkar desto mer störande, som författaren inte håller sig till uttryckssätt, som stämplat av en enda skola, eller ens det uttryckssätt, som Feuerbach själv använder, utan blandar in uttryck från de mest skilda skolor, framför allt från de nu grasserande riktningar, som kallar sig filosofiska.

Feuerbachs utvecklingsgång är en – visserligen aldrig riktigt ortodox – hegelians utvecklingsgång mot materialismen. På ett visst stadium av denna utveckling ställdes han inför nödvändigheten att fullständigt bryta med sin föregångares idealistiska system. Med oemotståndlig kraft bemäktigade sig honom slutligen den övertygelsen, att det som Hegel säger om den ”absoluta idéns” eviga existens, de ”logiska kategoriernas preexistens”¹ före världens uppkomst inte än något annat än en fantastisk kvarleva av tron på en överjordisk skapare; att den materiella, sinnligt förnimbara värld, till vilken vi själva hör, är den enda verkliga världen, och att vårt medvetande och tänkande, hur översinnligt det än må synas, är produkten av ett materiellt, kroppsligt organ, hjärnan. Materien är inte en produkt av anden, utan anden själv är blott materiens högsta produkt. Detta är naturligtvis ren materialism. Men vid denna punkt blir Feuerbach med ens stående. Han kan inte övervinna den vanliga filosofiska fördomen, fördomen inte mot saken i och för sig utan mot ordet ”materialism”. Han säger:

”Materialismen är för mig grundvalen till det mänskliga väsendets och vetandets byggnad; men den är för mig inte vad den är för fysiologen, för naturforskaren i inskränkt betydelse, t.ex. Moleschott, nämligen vad den för dem måste vara med utgångspunkt från deras ståndpunkt och specialitet: själva byggnaden. Bakåt är jag fullständigt ense med materialisterna, men inte framåt.”

Feuerbach blandar här ihop materialismen såsom en allmän världsåskådning, vilken baserar sig på en bestämd uppfattning av förhållandet mellan materia och ande, med den särskilda form, i vilken denna världsåskådning kom till uttryck på en bestämd historisk nivå, nämligen på 1700-talet. Och än mer, han blandar ihop den med den slätstrukna vulgariserade form, under vilken 1700-tals-materialismen i dag fortsätter att existera i naturforskarens och läkares hjärnor och i vilken form den på femtiotalet utkolporterades av Büchner, Vogt och Moleschott. Men materialismen har liksom idealismen genomgått en rad utvecklingsstadier. Med varje epokgörande upptäckt enbart på det naturvetenskapliga området måste materialismen ändra sin form. Och sedan också historien börjat förklaras materialistiskt, öppnar sig också här en ny väg för materialismens utveckling.

Det förra århundradets [1700-talets] materialism var företrädesvis mekanisk, ty av alla naturvetenskaper hade vid denna tid endast mekaniken, och det till och med endast mekaniken för himlarymdens och jordens fasta kroppar, kort sagt tyngdens mekanik, utarbetats något så när fullständigt. Kemin existerade ännu blott i sin naiva flogiston-gestalt.² Biologin låg ännu i sin

¹ Hegel undersöker i sin ”Logik” grundbegreppen vara, vardande, kvalitet, kvantitet, mått, väsen, företeelse, möjlighet, tillfällighet, nödvändighet, verklighet o.s.v. Enligt Hegel har dessa logiska kategorier en självständig, ”urevig” existens, oberoende av människorna (objektiv idealism). I verkligheten är emellertid begrepp och slutledningar endast en återspeglning i människans hjärna av de processer, som försiggår i den materiella världen. ”Moment av människans kunskap (= ’idé’) om naturen - det är logikens kategorier.” ”... Människans praxis, som återupprepas miljarder gånger, inpräglar sig i människans medvetande som logiska gestalter. Dessa gestalter har just (och blott) till följd av denna miljardfaldiga upprepning en fördoms styrka, axiomatisk karaktär.” (Lenin, ”Ur efterlämnade filosofiska skrifter, utdrag och randanmärkningar”, ryska uppl. 1938, sid. 190, 207.) Logiska kategorier är just det ideella, om vilket Marx i efterskriften till andra upplagan av ”Kapitalets” första band skriver: ”... det ideella är ingenting annat än det i människans hjärna omsatta och översatta materiella.” . – Red.

² Enligt flogiston-teorin består förbränningsväsen däri, att under förbränningen en hypotetisk kropp, ett absolut brännämne, kallat flogiston, skiljer sig från den kropp, som håller på att förbrinna. Med stöd av den engelska kemisten Priestleys undersökningar uppställde den franska kemisten Lavoisier i slutet av 1700-talet den riktiga teorin, enligt vilken vid förbränningen inte flogiston lämnar den brinnande kroppen utan ett tidigare obekant element, syre, förenar sig med kroppen. Därmed ställde Lavoisier, såsom Engels säger, ”hela kemin - som i sin flogistiska form stått på huvudet - äntligen på fötterna”. (Engels, Förord till ”Kapitalets” andra band.) . – Red.

linda: växt- och djurorganismen hade utforskats endast i grova drag och förklarades ur rent mekaniska orsaker. För 1700-talets materialister var människan en maskin, liksom djuret var det för Descartes. Detta att uteslutande använda mekanikens måttstock på processer av kemisk och organisk natur – ett område där de mekaniska lagarna visserligen också gäller men tränges i bakgrunden av andra, högre lagar – utgör den klassiska franska materialismens ena specifika men på sin tid oundvikliga begränsning.

Den andra specifika begränsningen hos denna materialism var dess oförmåga att uppfatta världen såsom en process, såsom materia, som befinner sig i oavbruten historisk utveckling. Detta stod i överensstämmelse med den dåvarande nivån för naturvetenskapen och den därmed sammanhängande metafysiska, d.v.s. antidialektiska metoden för det filosofiska tänkandet. Naturen befann sig, det visste man, i evig rörelse. Men denna rörelse försiggick enligt den dåtida föreställningen i en likaledes evig kretsgång och kom därför inte ur fläcken: den ledde till ständigt samma resultat. En dylik föreställning var vid denna tid oundviklig. Kants teori om solsystemets uppkomst¹ hade vid denna tid just uppställts och betraktades ännu bara som ett kuriosum. Historien om jordens utveckling, geologin, var ännu fullständigt okänd, och teorin om att de levande varelser, som nu finnes på jorden, skulle vara resultatet av en lång utveckling, som går från det enkla till det komplicerade, kunde vetenskapen vid denna tid överhuvudtaget inte uppställa. Den ohistoriska uppfattningen av naturen var alltså oundviklig. Och man kan desto mindre rikta någon förebråelse mot 1700-talsfilosoferna för denna ohistoriska uppfattning, som inte ens Hegel var främmande för densamma. Hos honom är naturen såsom idéns blotta ”manifestation” inte mäktig någon utveckling i tiden; den kan endast utveckla sin mångfald i rummet, så att den samtidigt och bredvid varandra uppvisar alla de utvecklingsstadier, som rymmes inom densamma, och sålunda är dömd att evigt upprepa ständigt samma processer. Och denna absurditet: en utveckling i rummet men utanför tiden – grundbetingelsen för all utveckling – påbörjar Hegel naturen just vid en tidpunkt, då geologin, embryologin, växt- och djurfysiologin och den organiska kemin höll på att utarbetas, och då det överallt på grundvalen av dessa nya vetenskaper dök upp geniala förmodanden (exempelvis hos Goethe och Lamarck), som föregrep den senare utvecklingsteorin. Men så krävde systemet, och då måste metoden för systemets skull svika sig själv.

Samma ohistoriska uppfattning gällde också på historiens område. Här förblindades man av kampen mot kvarlevorna från medeltiden. Medeltiden betraktade man helt enkelt som ett avbrott i historiens gång, framkallat av ett tusenårigt allmänt barbari. Man såg inte de stora framstegen under medeltiden: det europeiska kulturområdets utvidgande, de livsdugliga stora nationer som där uppstod vid sidan av varandra, slutligen de väldiga tekniska framstegen på 1300- och 1400-talen. Därmed hade emellertid en riktig uppfattning av det stora historiska sammanhanget omöjliggjorts, och historien tjänstgjorde på sin höjd som en samling exempel och illustrationer till filosofernas tjänst.

De vulgariserande stympare, som på femtiotalet fuskade i materialism i Tyskland, förmådde i intet avseende gå utöver denna skranka som hindrat deras lärare. Alla nya framsteg, som naturvetenskapen kunnat notera, tjänade dem blott som nya argument² mot existensen av en världsskapare. De hade faktiskt inte den ringaste tanke på att vidare utveckla teorin. Om idealismen drivits in i en återvändsgränd och genom revolutionen 1848 tillfogats ett dödligt sår, så fick den nu uppleva den tillfredsställelsen, att materialismen för tillfället fallit ännu djupare. Feuerbach gjorde fullständigt rätt, då han frånsade sig varje ansvar för denna

¹ En teori enligt vilken solen och planeterna uppkommit ur roterande, glödande nebulosor. – *Red.*

² Ett fragment, som befann sig bland Engels' litterära kvarlåtenskap, innehåller detta och de två följande styckena i utförligare framställning. Vi återger detta fragment i bilagorna till detta band. – *Red.*

materialism; han hade bara inte rätt att förväxla kolportörernas lära med materialismen överhuvud.

Emellertid måste man här lägga märke till två omständigheter. För det första befann sig naturvetenskapen på Feuerbachs tid ännu mitt i en våldsam jäsningsprocess, som först under de sista femton åren nått en relativ avslutning, som möjliggör en klarare överblick. Nytt kunskapsstoff hade samlats i hittills aldrig skådad mängd, men först helt nyligen har det blivit möjligt att fastställa sammanhanget och därmed upprätta ordning i detta kaos av tätt på varandra följande upptäckter. Feuerbach fick visserligen uppleva de tre avgörande upptäckterna – upptäckten av cellen, av energins förvandling och av den efter Darwin uppkallade utvecklingsteorin¹. Men hur skulle den ensamma filosofen på landet tillräckligt kunna följa med vetenskapen för att förstå hela betydelsen av upptäckter, som naturforskarna vid denna tid dels ännu bestred, dels inte förstod att tillräckligt utnyttja? Skulden faller här uteslutande på de bedrövliga förhållandena i Tyskland, som lät snusförnuftiga, eklektiska loppdräpare lägga beslag på de filosofiska lärostolarna, under det att Feuerbach, som var dem alla oändligt överlägsen, måste förslöas och andligt gå under i en liten bondby. Det är alltså inte Feuerbachs skuld, att han inte förmådde tillägna sig den historiska naturuppfattning, som nu hade blivit möjlig och som avlägsnade alla den franska materialismens ensidigheter.

För det andra hade Feuerbach fullständigt rätt, då han sade, att den rent naturvetenskapliga materialismen visserligen är ”grundvalen för det mänskliga vetandets byggnad, men inte byggnaden själv”. Ty vi lever inte bara i naturen utan också i det mänskliga samhället, vilket i inte mindre grad än naturen har sin utvecklingshistoria och sin vetenskap. Det gällde alltså att bringa vetenskapen om samhället, d.v.s. totaliteten av de så kallade historiska och filosofiska vetenskaperna, i överensstämmelse med den materialistiska grundvalen och rekonstruera den på denna grundval. Men detta var inte Feuerbach förunnat. I detta avseende förblev han, trots ”grundvalen”, fången i de nedärvda idealistiska banden, och detta erkänner han själv med orden: ”Bakåt är jag fullständigt ense med materialisterna, men inte framåt.” Men den som här på det samhällseliga området inte kom ”framåt”, inte gick utöver den ståndpunkt han intagit 1840 eller 1844 var just Feuerbach, och detta återigen huvudsakligen till följd av hans isolering, vilken tvang honom – den filosof som mer än alla andra hade behov av sällskapligt umgänge – att utarbeta sina tankar i ensamheten i stället för under vänskapligt eller fientligt meningsutbyte med andra människor av hans virke. Vi skall i fortsättningen närmare få se, i hur hög grad han på detta område förblev idealist.

Vi skall här bara konstatera ytterligare en sak, nämligen att Starcke söker Feuerbachs idealism på orätt håll.

”Feuerbach är idealist, han tror på mänsklighetens framåtskridande.” (sid. 19.) – ”Grundvalen, fundamentet för det hela förblir inte desto mindre idealismen. Realismen är endast något som skyddar oss för att gå vilse, då vi följer våra ideella böjelser. Är inte medlidande, kärlek och hänförelse för sanning och rätt ideella makter?” (sid. VIII.)

För det första betyder idealism här ingenting annat än en strävan mot ideella mål. Men dessa mål har på sin höjd ett nödvändigt samband med Kants idealism och hans ”kategoriska imperativ”.² Emellertid kallade Kant själv sin filosofi ”transcendental idealism” ingalunda därför att det i densamma bland annat också är fråga om sedliga ideal, utan av helt andra

¹ Vid dessa tre upptäckter dröjer Engels utförligt i kapitelet om den dialektiska materialismen (nedan). – *Red.*

² *Det kategoriska imperativet* betyder ordagrant: obetingat bud. Med detta uttryck betecknade Kant sin högsta sedelag, som han formulerade på följande sätt: Handla så, att maximen för din vilja samtidigt skulle kunna gälla som princip för en allmän lagstiftning. Denna ”eviga”, ”oföränderliga” moraliska lag framgår enligt Kant inte av erfarenheten, utan före all erfarenhet och oavhängigt av denna, a priori - av förnuftet. I verkligheten var denna ”eviga lag” blott ett uttryck för den borgerliga klassmoralen på ett bestämt stadium av den historiska utvecklingen. – *Red.*

grunder, vilket Starcke naturligtvis känner till. Den fördomen, att det väsentliga i den filosofiska idealismen skulle vara tron på sedliga, d.v.s. samhälleliga ideal, har uppstått utanför filosofin, hos den tyska kälkborgaren, som i Schillers dikter lär sig utantill de smulor av filosofisk bildning han anser sig behöva. Ingen har skarpare än just den fulländade idealisten Hegel kritiserat Kants vanmäktiga ”kategoriska imperativ” (vanmäktigt därför att det kräver det omöjliga och följaktligen aldrig resulterar i något verkligt); ingen har blodigare än han förlöjligat det genom Schiller förmedlade kälkborgerliga svärmeriet för ideal, som inte kan förverkligas (se exempelvis ”Fenomenologin”).

För det andra kan man nu en gång för alla inte komma ifrån det faktum, att allt som bringar människan i verksamhet måste passera genom hennes huvud – till och med ätandet och drickandet, som börjar med förnimmelser av hunger och törst, vilka förmedlas genom huvudet, och som slutar med förnimmelse av mättnad, vilken likaledes förmedlas genom huvudet. De olika slag av inverkan, som yttervärlden utövar på människan, avtryckes i hennes huvud, återspeglas däri som känslor, tankar, drifter, viljeakter, kort sagt som ”ideella strävanden”, och blir i denna gestalt ”ideella makter”. Om nu den omständigheten, att denna människa överhuvudtaget följer ”ideella strävanden” och underordnar sig ”ideella makters” inflytande – om detta är nog för att göra henne till idealist, så är varje något så när normalt utvecklad människa idealist av naturen, och hur kan det då överhuvudtaget finnas materialister? För det tredje har den övertygelsen, att mänskligheten – åtminstone för närvarande – i det stora hela rör sig framåt, absolut ingenting gemensamt med motsättningen mellan materialism och idealism. De franska materialisterna var nästan fanatiskt gripna av denna övertygelse – inte mindre än deisterna Voltaire och Rousseau – och bringade den ofta de största personliga offer. Om någon vigt hela sitt liv åt ”ivrandet för sanning och rätt” – i denna fras' goda betydelse – så var det väl exempelvis Diderot. Och då Starcke förklarar allt detta för idealism, så bevisar det blott, att ordet materialism och hela motsättningen mellan de båda riktningarna här för honom har förlorat varje mening.

Och faktum är, att Starcke här – om också måhända omedvetet – gör en oförlåtlig eftergift åt den kälkborgerliga fördomen mot ordet ”materialism”, en fördom som under inflytande av den mångåriga, avskryvda prästpropagandan gått kälkborgaren i blodet. Med materialism förstår kälkborgaren frosseri, dryckenskap, fåfänga, sinnliga begär och högmod, penningbegär, girighet, vinningslystnad, profitjakt och börssvindlar, kort sagt alla de smutsiga laster, åt vilka han själv i stillhet hängiver sig. Idealism betyder för honom tron på dygden, på kärleken till medmänniskorna och överhuvudtaget på ”en bättre värld”, något om vilket han ivrigt ordar inför andra men på vilket han själv möjligen tror, så länge han har att dras med de kopparslagare eller den bankrutt, som nödvändigt följer på hans sedvanliga ”materialistiska” excesser. Kälkborgarens favoritsentens lyder: Vad är människan – halvt djur, halvt ängel.

I övrigt vinnlägger sig Starcke ivrigt att försvara Feuerbach mot de docenters angrepp och lärosatser, vilka idag under namn av filosofer gör så stort väsen av sig i Tyskland. För folk, som har intresse för denna efterhörd till den klassiska tyska filosofin, är detta naturligtvis viktigt; för Starcke själv kunde det förefalla nödvändigt. Men vi skall skona läsaren.

III. Feuerbachs religionsfilosofi

Feuerbachs verkliga idealism träder i dagen, så snart vi kommer in på hans religionsfilosofi och etik. Han vill ingalunda avskaffa religionen – han vill fullända den. Filosofin själv skall uppgå i religionen.

”Perioderna i mänsklighetens historia skiljer sig blott åt genom förändringar i religionen. En historisk rörelse går på djupet blott då den tränger fram till människans hjärta. Hjärtat är inte en

form för religionen, varför man inte kan säga att religionen måste vara också i hjärtat; hjärtat är religionens väsen.” (Citerat hos Starcke, s. 168.)

Religion är enligt Feuerbach känsloförhållandet, hjärteförhållandet mellan människa och människa, vilket hittills sökt sin sanning i en fantastisk spegelbild av verkligheten – genom förmedling av en eller flera gudar, fantastiska spegelbilder av mänskliga egenskaper – men nu direkt och utan förmedling finner denna sanning i kärleken mellan Jag och Du. Och så blir hos Feuerbach slutligen könskärleken en av de högsta, om inte den högsta formen för utövandet av hans nya religion.

Känsloförhållandet mellan människor, i synnerhet mellan personer av motsatt kön, har emellertid existerat, så länge människor funnits. Vad kärleken mellan könen beträffar, så har den under de sista åttahundra åren fått en sådan utveckling och erövat en sådan ställning, att den blivit den obligatoriska axel, kring vilken all poesi vänder sig. De existerande positiva religionerna har inskränkt sig till att ge det statliga reglerandet av könskärleken, d.v.s. giftermålsbalken, himlens välsignelse och kan samtliga försvinna i morgon dag utan att kärlek och vänskap i praktiken underkastas den ringaste förändring. Under åren 1793-1798 var ju den kristna religionen faktiskt så försvunnen i Frankrike, att till och med Napoleon inte utan motstånd och svårigheter förmådde återinföra densamma.¹ Men under denna tid hade inget behov av en ersättning i Feuerbachs mening gjort sig gällande.

Idealismen hos Feuerbach består här i att han inte låter de på ömsesidig böjelse grundade förhållandena människorna emellan, såsom kärlek mellan könen, vänskap, medlidande, självupppoffring o.s.v., förbli vad de i och för sig är utan att sätta dem i samband med något religiöst system, vilket också enligt hans mening tillhör det förgångna. Han påstår i stället, att dessa förhållanden får sin fulla betydelse först då de helgas med namnet religion. Huvudsaken är för honom inte att dessa rent mänskliga förhållanden existerar utan att man betraktar dem som den nya, sanna religionen. Han är villig att erkänna dem som fullvärdiga endast om de fått religionens hallstämpel. Religionen kommer av ordet religare och betyder från början förbindelse. Alltså är varje förbindelse mellan två människor en religion. Dylika etymologiska konststycken utgör den idealistiska filosofins sista utväg. Ordet tillskrives inte den betydelse, som det fått genom den historiska utvecklingen av sin verkliga användning, utan den betydelse det borde ha haft till följd av sin etymologiska härstamning. På det att inte det för den idealistiska åminnelsen dyra ordet religion skall försvinna ur språket, så apoteoserar man könskärleken och den sexuella förbindelsen till en ”religion”. Just så resonerade på 1840-talet parisreformisterna av Louis Blancs² riktning, för vilka en människa utan religion var ett monstrum och vilka sade till oss: *Donc, l'athéisme c'est votre religion!* (Ateismen är alltså en religion!) Då Feuerbach vill upprätta denna sanna religion på grundvalen av en till sitt väsen materialistisk naturuppfattning, så är detta detsamma som att uppfatta den moderna kemin som den sanna alkemin. Om religionen är möjlig utan sin gud, så är också alkemin möjlig utan de vises sten. Det existerar för övrigt ett mycket intimt samband mellan alkemi och religion. De vises sten har många gudalikhande egenskaper, och de egyptisk-grekiska alkemisterna under de två första århundradena av vår tideräkning har haft sin hand med i spelet vid den kristna lärans utformande, såsom framgår av de uppgifter Kopp och Berthelot lämnat.

¹ Syftar på Napoleons återupprättande av den katolska kyrkan i Frankrike, vilken krossats av det jakobinska konventet. Redan som förste konsul ingick Napoleon den 15 juli 1801 ett konkordat (överenskommelse) med påven. – *Red.*

² I en anmärkning till ”Kommunistiska manifestet” karakteriserade Engels dessa reformister på följande sätt: ”Ett parti, som vid denna tid parlamentariskt representerades av Ledru-Rollin, litterärt av Louis Blanc och i dagspressen av 'Réforme'. Namnet socialdemokrati betydde hos dessa dess uppfinnare en del av det demokratiska eller republikanska partiet med mer eller mindre socialistisk anstrykning.” (*Anmärkning av Engels till engelska upplagan år 1888.*)

Fullständigt oriktigt är Feuerbachs påstående, att ”perioderna i mänsklighetens historia blott skiljer sig åt genom förändringar i religionen”. Blott ifråga om de tre världsreligioner, som hittills existerat: buddismen, kristendomen och islam, kan man säga, att stora historiska vändpunkter *åtföljts* av förändringar i religionen. De gamla primitiva stam- och nationalreligionerna hade inte propagandistisk karaktär och förlorade all motståndskraft, så snart stammarnas och folkens självständighet hade brutits ner. Hos germanerna behövdes det till och med bara att de kom i kontakt med det sönderfallande romerska världsväldet och med den kristna världsreligionen, som detta välde just upptagit och anpassat till sitt ekonomiska, politiska och andliga tillstånd. Endast beträffande dessa mer eller mindre artificiellt uppkomna världsreligioner, särskilt beträffande kristendomen och islam, kan man säga, att mera allmänna historiska rörelser antar en religiös prägel. Och till och med inom kristendomens utbredningssfär antar revolutionerna av verkligt universell betydelse religiös prägel endast under de första stadierna av bourgeoisins frigörelsekamp, från 1200- och fram till 1600-talet. Och detta har sin förklaring inte – som Feuerbach menar – i människohjärtat och dess religiösa behov, utan i hela den föregående medeltida historien, som inte kände någon annan form av ideologi än just religionen och teologin. Men då bourgeoisin på 1700-talet blivit tillräckligt stark för att skapa sin egen ideologi, motsvarande dess klassläge, genomförde den sin stora och slutgiltiga revolution, den franska, varvid den appellerade uteslutande till juridiska och politiska idéer och befattade sig med religionen endast i den mån denna ställde sig hindrande i vägen. Det föll emellertid inte bourgeoisin in att ersätta den gamla religionen med en ny. Som bekant misslyckades Robespierre i ett dylikt försök.¹

I det samhälle, där vi för närvarande är tvungna att leva och vilket grundar sig på klassmot-sättning och klassherravälde, är möjligheten att visa rent mänskliga känslor i umgänget med andra människor redan tillräckligt begränsad, vi har ingen anledning att begränsa denna möjlighet ännu mera genom att upphöja dessa känslor till en religion. Och på samma sätt måste man säga, att den gängse historieskrivningen, särskilt i Tyskland, redan tillräckligt försvårat för oss att förstå de stora historiska klasstriderna, så att det sannerligen inte föreligger något behov att göra dem fullständigt omöjliga att begripa genom att förvandla historien om denna kamp till enbart ett bihang till kyrkohistorien. Redan härav framgår, hur långt vi numera avlägsnat oss från Feuerbach. Hans ”vackraste ställen”, som förhålligarna denna nya kärleksreligion, är i dag absolut omöjliga att läsa.

Den enda religion, som Feuerbach grundligt undersöker, är kristendomen, västerlandets på monoteism grundade världsreligion. Han påvisar, att den kristna guden endast är den fantastiska reflexen, spegelbilden av människan. Nu är emellertid denna gud i sin tur produkten av en långvarig abstraktionsprocess, den koncentrerade kvintessensen av de talrika gamla stam- och nationalgudarna. Och i överensstämmelse härmed är också människan, vars avbild denna gud är, inte en verklig människa utan likaledes kvintessensen av många verkliga människor, den abstrakta människan, alltså återigen endast ett tankefoster. Samme Feuerbach, som på varje sida predikar sinnlighet och uppmanar oss att fördjupa oss i det konkreta, i verkligheten, blir alltigenom abstrakt, så snart han kommer in på andra förhållanden människorna emellan än de rent sexuella.

I alla förhållanden människorna emellan ser han blott en sida: moralen. Och här frapperas vi åter av Feuerbachs förvånansvärda torftighet i jämförelse med Hegel. Hos Hegel är etiken eller läran om det sedliga rättsfilosofin och omfattar: 1. den abstrakta rätten, 2. moraliteten, 3. sedligheten, till vilken i sin tur hör: familjen, det borgerliga samhället, staten. Lika idealistisk som formen är, lika realistiskt är här innehållet. Tillsammans med moralen omfattar det rättens, ekonomins, politikens områden. Hos Feuerbach är det precis tvärtom. Till formen är

¹ Här avses Robespierres försök att införa en religion med dyrkan av det ”högsta väsendet”, förnuftet. – *Red.*

han realistisk, han utgår från människan; men om den värld, i vilken denna människa lever, nämnes inte ett ord, och så förblir denna människa ständigt samma abstrakta människa som figurerade i religionsfilosofin. Denna människa har inte sett dagen ur ett moderliv, hon har framgått ur de monoteistiska religionernas gud. Därför lever hon inte heller i en verklig, historiskt utvecklad och historiskt bestämd värld. Hon umgås visserligen med andra människor, men var och en av dessa är lika abstrakt som hon själv. I religionsfilosofin hade vi dock ännu att göra med man och kvinna, men i etiken försvinner också denna sista skillnad. Visserligen förekommer hos Feuerbach med långa mellanrum sådana satser som: ”I ett palats tänker man annorlunda än i en koja.” – ”Om du av svält och fattigdom inte har några näringsämnen i kroppen, så har du i ditt huvud, i ditt sinne och i ditt hjärta inte heller någon näring för moralen.” – ”Politiken måste bli vår religion” o.s.v. Men Feuerbach förstår absolut inte att använda sig av dessa satser, de förblir rena fraser, och till och med Starcke måste erkänna, att Feuerbach aldrig förmår ta steget över till politiken och att ”samhällsvetenskapen, sociologin, var ett terra incognita för honom”.

Lika yttlig är han i jämförelse med Hegel, då han kommer in på frågan om motsatsen mellan gott och ont.

”Man tror att man säger något mycket djupt – heter det hos Hegel – då man säger: Människan är av naturen god; men man glömmer, att man säger något mycket djupsinnigare med orden: Människan är av naturen ond.”

Hos Hegel är det onda den form, i vilken den drivande kraften i den historiska utvecklingen kommer till uttryck. Häri ligger en dubbelmening. Å ena sidan är varje nytt steg framåt nödvändigtvis ett brott mot något heligt, en revolt mot den gamla, döende, men av vanan helgade ordningen. Å andra sidan är det efter klassmotsättningarnas uppkomst just människornas onda lidelser, vinningslystnad och härsklystnad, som blir hävstänger för den historiska utvecklingen. Feodalismens och bourgeoisins historia är ett enda oavbrutet bevis på detta. Men Feuerbach har inte en tanke på att undersöka det moraliskt ondas historiska roll. Han betraktar historien överhuvudtaget som ett otrevligt, ogästvänligt område. Till och med hans yttrande:

”Den människa, som ursprungligen framgick ur naturens sköte, var endast ett rent naturväsen och alls inte människa. Människan är en produkt av människan, kulturen, historien” -

till och med detta yttrande blir hos honom fullständigt ofruktbart.

Efter vad som här sagts förstår man, att det som Feuerbach meddelar oss angående moralen är ytterst magert. Strävan efter lycka är människan medfödd och måste därför bilda grundvalen för all moral. Men denna strävan efter lycka underkastas en korrigerig från två håll. För det första genom de naturliga följderna av våra handlingar: efter ruset kommer bakruset, efter utsvävningar, som blivit till en vana, följer sjukdomen. För det andra genom de samhälleliga följderna av våra handlingar: om vi inte respekterar denna strävan efter lycka hos andra, så försvarar de sig och stör vår egen strävan efter lycka. Härav följer, att vi för att kunna tillfredsställa denna vår strävan måste förstå att riktigt avväga följderna av våra handlingar och dessutom måste erkänna att motsvarande strävan hos andra har lika stor rätt att göra sig gällande. Rationell självbegränsning i förhållande till oss själva, och kärlek – jämt och ständigt kärlek! – i umgänget med andra, det är alltså den feuerbachska moralens grundregler, ur vilka alla andra härleder sig. Och varken Feuerbachs spirituella formuleringar eller Starckes starkaste lovord förmår dölja det magra och torftiga i denna handfull satser.

Genom att syssla med sig själv tillfredsställer en människa endast i ytterst sällsynta fall – och då ingalunda till nytta för henne själv och andra – sin strävan efter lycka. Hon måste också ha umgänge med yttervärlden, medel att tillfredsställa sina behov, d.v.s. föda, en individ av motsatt kön, böcker, samtal, diskussioner, verksamhet, föremål att förbruka och bearbeta. Antingen förutsätter den feuerbachska moralen att varje människa utan vidare förfogar över

dess medel och föremål, eller också ger den henne endast goda men oanvändbara råd och är alltså inte värd ett ruttet lingon för folk, som saknar ovannämnda medel. Och därom säger Feuerbach själv torrt:

”I ett palats tänker man annorlunda än i en koja. Om du av svält och fattigdom inte har några näringsämnen i kroppen, så har du i ditt huvud, i ditt sinne och i ditt hjärta inte heller någon näring för moralen.”

Är det då bättre beställt med likaberättigandet för andra människors strävan efter lycka? Feuerbach kräver detta likaberättigande obetingat, såsom gällande för alla tider och för alla förhållanden. Men sedan när har detta giltighet? Var det under forntiden någonsin fråga om likaberättigande mellan slavar och herrar och under medeltiden mellan livegna och jorddrottar beträffande deras strävan efter lycka? Offrades inte den undertryckta klassens strävan efter lycka hänsynslöst och ”lagligt” till förmån för den härskande klassens? – Ja, men det var omoraliskt; nu är emellertid likaberättigandet erkänt. – Erkänt i ord, alltsedan och alldenstund bourgeoisin i sin kamp mot feodalismen och under den kapitalistiska produktionens utveckling blivit tvungen att avskaffa alla stånds-, d.v.s. personliga privilegier, och införa juridiskt likaberättigande för människorna först på privaträttens område och därefter så småningom också på statsrättens område. Men strävan efter lycka tillfredsställes endast till ytterst ringa del av ideella rättigheter. Den tillfredsställes framför allt med materiella medel, och här sörjer den kapitalistiska produktionen för, att det stora flertalet av likaberättigade personer endast har det allra nödvändigaste för uppehållet. Sålunda respekterar kapitalismen knappast bättre än slaveriet eller livegenskapen flertalets likaberättigande i dess strävan efter lycka, om den nu överhuvudtaget respekterar detta likaberättigande. Och är det män bättre beställt med de andliga medlen till lycka, bildningsmedlen? Är inte till och med ”skolmästaren från Sadova” en mytisk person?¹

Än mer. Av den feuerbachska moralteorin följer, att fondbörsen är sedlighetens förnämsta tempel – förutsatt bara att man alltid spekulerar riktigt. Om min strävan efter lycka för mig till börsen och jag där förstår att så klokt överväga följderna av mina handlingar, att resultatet blir uteslutande angenämt och utan bakslag, d.v.s. att jag ständigt vinner, så har Feuerbachs föreskrift uppfyllts. Och därigenom ingriper jag inte heller i någon annan människas likaberättigade lyckosträvan. Den andre har liksom jag likaledes frivilligt begett sig till börsen. Då han gör spekulationsaffärer med mig har han alldeles som jag följt sin strävan efter lycka. Och om han förlorar sina pengar, så bevisas just därigenom att hans handling var osedlig, eftersom den var illa beräknad, och då jag tilldelar honom hans välförtjänta straff, kan jag rentav som en modern Rhadamantus² stolt slå mig för mitt bröst. På börsen härskar också kärleken, i den mån denna inte bara är en sentimental fras, ty var och en tillfredsställes med hjälp av den andre sin strävan efter lycka, och det är ju just detta som kärleken skall prestera och i vilket den praktiskt kommer till uttryck. Om jag alltså riktigt förutser följderna av mina operationer, d.v.s. om jag spekulerar med framgång, så uppfyller jag alla den feuerbachska moralens strängaste krav och blir till på köpet en rik man. Med andra ord, Feuerbachs moral är tillskuren efter det nuvarande kapitalistiska samhället, hur föga han nu själv ville eller anade detta.

Men kärleken! – Ja, kärleken är hos Feuerbach överallt och ständigt den undergörare, som det tillkommer att räcka ut en hjälpande hand i alla det praktiska livets svårigheter – och detta i ett samhälle, som är söndrat i klasser med diametralt motsatta intressen. Därmed har hans filosofi förlorat den sista resten av sin revolutionära karaktär, och det enda som återstår är den gamla

¹ I slaget vid byn Sadova, i närheten av staden Königgrätz i Böhmen, den 3 juli 1866 segrade de preussiska trupperna över de österrikiska. Borgerliga tyska historiker och publicister förklarade denna seger vara en seger för den högre kulturen och bildningen. Denna legend gav upphov till det bevingade ordet, att det var den preussiska ”skolmästaren” som segrade vid Sadova. – *Red.*

² *Rhadamantus* blev enligt den grekiska sagan för sin rättrådighet utsedd till domare i dödsriket. – *Red.*

visan: Älsken varandra, fallen i varandras armar utan åtskillnad till kön och stånd – allmänt försoningsrus!

Kort sagt. Det går med den feuerbachska moralteorin som med alla dess föregångare. Den är tillskuren för alla tider, alla folk, alla tillstånd, och just därför kan den aldrig och ingenstädes tillämpas. I förhållande till den verkliga världen förblir den lika vanmäktig som Kants kategoriska imperativ. I verkligheten har varje klass och till och med varje yrke sin egen moral, mot vilken de också bryter, om de kan göra det ostraffat. Men kärleken, som skulle ena allt, kommer till synes i krig, tvister, processer, familjegräl, skilsmässor och den ena människans största möjliga utsugning av den andra.

Men hur kunde det komma sig, att den mäktiga impuls, som Feuerbach givit, blev så ofruktbar för honom själv? Helt enkelt därför att Feuerbach inte kan finna vägen ut ur det abstraktionernas rike, som han själv dödligt hatar, och nå fram till den levande verkligheten. Han klamrar sig krampaktigt fast vid naturen och människan; men natur och människa förblir hos honom endast ord. Han kan inte säga oss något bestämt vare sig om den verkliga naturen eller om den verkliga människan. För att från den feuerbachska abstrakta människan komma över till de verkliga levande människorna måste man emellertid studera dessa människor i deras historiska handlande. Men här spjånade Feuerbach emot, och därför betydde året 1848, som han inte förstod, för honom endast att han slutgiltigt bröt med den verkliga världen och drog sig tillbaka till ensamheten. Skulden till detta faller återigen huvudsakligen på de tyska förhållanden, som bringat honom i ett så beklagansvärt läge.

Men det steg, som Feuerbach inte tog, måste likväl tagas. Kulten av den abstrakta människan – kärnan i Feuerbachs nya religion – måste ersättas med vetenskapen om de verkliga människorna och deras historiska utveckling. Denna vidare utveckling av den feuerbachska ståndpunkten utöver Feuerbach inleddes år 1845 av Marx i ”Die Heilige Familie”.

IV. Den dialektiska materialismen

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach var utlöpare av den hegelska filosofin, i den mån de ännu höll sig på filosofins mark. Efter sin ”Leben Jesu” och sin ”Dogmatik” ägnade sig Strauss endast åt filosofisk och kyrkohistorisk belletristik à la Rénan. Bauer presterade någonting endast beträffande kristendomens uppkomsthistoria, men vad han här presterade var också av betydelse. Stirner förblev ett kuriosum, till och med sedan Bakunin sammansmält honom med Proudhon och döpt denna blandning till ”anarkism”. Feuerbach ensam var betydande som filosof. Men filosofin, denna föregivna vetenskapernas vetenskap, vilken var upphöjd över alla specialvetenskaper och sammanfattade dem, blev för honom något, utanför vars gränser man inte kunde gå, något oantastbart heligt. Men också som filosof förblev han stående på halva vägen, var materialist nertill och idealist upptill. Han förmådde inte besegra Hegel med kritikens vapen utan slängde honom helt enkelt åt sidan som obrukbar; samtidigt var han själv ur stånd att gentemot det hegelska systemets encyklopediska rikedom prestera någonting positivt med undantag av en svulstig kärleksreligion och en torftig, vanmäktig moral.

Ur den hegelska skolans upplösning framgick emellertid också en annan riktning, den enda verkligt fruktbringande. Denna riktning är ouplösligt förknippad med namnet Marx.¹

¹ Må man här tillåta mig en personlig förklaring. Man har på sista tiden upprepade gånger hänvisat till min andel i utarbetandet av denna teori, och därför kan jag knappast underlåta att här säga några ord för att riktigt belysa denna punkt. Jag kan inte förneka, att jag före och under mitt fyrtioåriga samarbete med Marx haft en viss självständig andel såväl i grundandet som framför allt i utarbetandet av teorin. Men den största delen av de ledande grundtankarna, särskilt på det ekonomiska och historiska området, och speciellt deras slutgiltiga, utmejslade formulering, tillhör Marx. Mitt bidrag var något, som Marx också utan mig skulle ha kunnat prestera - ett par specialområden möjligen undantagna. Men vad Marx presterat skulle jag inte ha kunnat åstadkomma. Marx stod

Brytningen med Hegels filosofi skedde också här på det sättet, att man återvände till den materialistiska ståndpunkten. Det vill säga, man beslöt att uppfatta den verkliga världen – naturen och historien – så som den möter var och en, vilken betraktar den utan förtutfattade idealistiska griller; man beslöt att hänsynslöst offra varje idealistiskt påfund, som inte överensstämde med fakta, tagna i deras eget och inte i ett fantastiskt sammanhang. Något mer betyder materialismen överhuvudtaget inte. Den nya riktningen utmärkte sig endast däri-
genom, att man här för första gången gjorde fullt allvar av den materialistiska världsåskådningen, att denna genomfördes konsekvent – åtminstone i sina grunddrag – på alla de vetandets områden, som kunde komma ifråga.

Hegel lades inte helt enkelt åt sidan. Tvärtom, man anknöt till den ovan skildrade revolutionära sidan av hans filosofi, den dialektiska metoden. Men i sin hegelska form var denna metod oanvändbar. Hos Hegel är dialektiken begreppets självutveckling. Det absoluta begreppet inte bara existerar – obekant var – av evighet, det är också den egentliga livgivande själen i hela den bestående världen. Det utvecklar sig till sig själv genom att genomgå alla de förstadiet, som rymmes inom det själv och som ingående behandlas i "Logiken". Därefter "manifesterar" det sig, i det det förvandlar sig till natur, där det utan att vara medvetet om sig själv, sedan det antagit formen av naturnödvändighet, genomgår en ny utveckling och slutligen i människan åter kommer till medvetande om sig själv. I historien arbetar sig nu detta självmedvetande åter ut ur det råa tillståndet, tills slutligen det absoluta begreppet åter fullständigt blir sig själv i den hegelska filosofin. Hos Hegel är alltså den dialektiska utveckling, som kommer till synes i naturen och historien, d.v.s. orsakssammanhanget i den fortskridande rörelse, som tvärs igenom alla sicksackrörelser och tillfälliga steg tillbaka tvingar sig fram från det lägre till högre – denna utveckling är hos Hegel blott ett avtryck av den begreppets självrörelse, som evigt försiggår, obekant var, men i alla händelser fullständigt oberoende av varje tänkande människohjärna. Denna ideologiska förvrängning gällde det att röja ur vägen. I det vi åter ställde oss på materialistisk ståndpunkt uppfattade vi begreppen i vårt huvud som avbilder av de verkliga tingen, i stället för att i de verkliga tingen se avbilder av det absoluta begreppet på det ena eller andra utvecklingsstadiet. Därmed reducerades dialektiken till vetenskapen om de allmänna rörelselagarna för såväl yttervärlden som det mänskliga tänkandet – två serier av lagar, som till sitt väsen är identiska men till sitt uttryck såtillvida är olika som den mänskliga hjärnan kan tillämpa dem medvetet, under det att de i naturen – och hittills till stor del också i mänsklighetens historia – banar sig väg omedvetet, i form av yttre nödvändighet, mitt i en ändlös rad av skenbara tillfälligheter. Men därmed blev begrepps-dialektiken själv blott den medvetna reflexen av den verkliga världens dialektiska rörelse. Därmed vände man upp och ner på den hegelska dialektiken eller rättare sagt vände den rätt och ställde den på fötter. Och denna materialistiska dialektik, som nu sedan många år är vårt bästa arbetsverktyg och vårt skarpaste vapen, återupptäcktes egendomligt nog inte bara av oss utan dessutom också – oberoende av oss och till och med oberoende av Hegel – av en tysk arbetare, Joseph Dietzgen.¹

Men därmed hade man återupptagit den revolutionära sidan i Hegels filosofi och samtidigt befriat den från den idealistiska inramning, som hos Hegel förhindrat dess konsekventa genomförande. Den stora grundtanken – att världen inte bör uppfattas som ett komplex av färdiga *ting* utan som ett komplex av *processer*, i vilket de skenbart oföränderliga tingen

högre, såg längre, överblickade mer och snabbare än vi alla andra. Marx var ett geni, vi andra på sin höjd talanger. Utan honom skulle teorin i dag vara långt ifrån vad den är. Därför bär den också med rätta hans namn. (*Engels' anmärkning.*)

¹ Se "Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft." (Det mänskliga hjärnarbetets väsen, skildrat av en handens arbetare. En förnyad kritik av det rena och praktiska förnuftet.) Hamburg, Meissner 1869. (*Engels' anmärkning.*)

liksom också deras avbilder i vår tänkande hjärna, begreppen, befinner sig i oavbruten förändring, där det ena blir till och det andra går under, varvid en fortskridande utveckling, trots all skenbar tillfällighet och trots alla momentana bakslag, ändå till slut gör sig gällande – denna stora grundtanke har, i synnerhet efter Hegel, i så hög grad ingått i det allmänna medvetandet, att den i denna allmänna form nu knappast bestrides från något håll. Men det är en sak att erkänna den i ord och en annan sak att verkligen tillämpa den i varje enskilt fall och på varje givet forskningsområde. Om vi emellertid vid forskningen ständigt utgår från denna synpunkt, så är det en gång för alla slut med kravet på slutgiltiga lösningar och eviga sanningar; vi är ständigt medvetna om all vunnen kunskaps med nödvändighet begränsade karaktär, dess beroende av de omständigheter, under vilka den vunnits. Men vi låter oss inte heller längre imponeras av motsättningen mellan sant och falskt, mellan gott och ont, mellan identitet och olikhet, mellan nödvändighet och tillfällighet – den motsättning inför vilken det gamla, ännu synnerligen utbredda metafysiska tänkandet står maktlöst. Vi vet, att denna motsättning endast har relativ giltighet, att det som nu erkännes som sant har sin dolda, felaktiga sida, som så småningom kommer i dagen, precis på samma sätt som det, vilket nu erkännes som felaktigt, har sin sanna sida, i kraft av vilken det tidigare kunde gälla som sant; vi vet, att det som påstås vara nödvändigt är sammansatt av idel tillfälligheter och att det så kallade tillfälliga är den form, under vilken nödvändigheten döljer sig – o.s.v.

Den gamla forsknings- och tankemetoden, som Hegel kallar den ”metafysiska”, vilken företrädesvis sysslade med *tingen* såsom något fullständigt färdigt och avslutat och vilken ännu i hög grad fortsätter att spöka i hjärnorna, hade på sin tid sitt stora historiska berättigande. Man måste först utforska tingen, innan processerna kunde utforskas. Man måste först veta, vad ett visst ting var, innan man kunde syssla med de förändringar, som försiggick i detsamma. Så var förhållandet också inom naturvetenskapen. Den gamla metafysiken, som betraktade tingen såsom färdiga, hade växt fram ur en naturvetenskap, som undersökte de döda och levande tingen såsom färdiga ting. Men då denna forskning hade kommit så långt, att man kunde göra ett nytt avgörande steg framåt, d.v.s. skrida till en systematisk undersökning av de förändringar, som försiggick med dessa ting i naturen, då var också på det filosofiska området den gamla metafysikens sista timma slagen. Och i själva verket var naturvetenskapen ända fram mot slutet av förra århundradet företrädesvis en *samlande* vetenskap, en vetenskap om färdiga ting, medan den under vårt århundrade väsentligen är en *ordnande* vetenskap, en vetenskap om processer, om dessa tings uppkomst och utveckling och om det sammanhang, som förenar dessa naturprocesser till ett enda stort helt. Fysiologin, som undersöker processerna i växt- och djurorganismen, embryologin, som studerar den enskilda organismens utveckling från embryotillståndet till mognaden, geologin, som utforskar hur jordskorpan undan för undan bildats – alla dessa vetenskaper är barn av vårt århundrade.

Det är framför allt tre stora upptäckter, som kommit vår kännedom om sammanhanget i naturprocesserna att taga jättesteg framåt:

För det första upptäckten av cellen som den enhet, ur vars mångfaldigande och differentiering hela växt- och djurkroppen utvecklas. Denna upptäckt har inte bara övertygat oss om att alla högre organismers utveckling och tillväxt försiggår enligt en enda allmän lag, den har också påvisat cellens förmåga till förändring och angett den väg, som leder till artförändringar av organismerna, förändringar som innebär, att organismerna kan genomgå en utvecklingsprocess, som utgör något mer än endast en individuell utveckling.

För det andra upptäckten av energins förvandling, som visat att alla de så kallade krafter, som verkar framför allt i den oorganiska naturen – den mekaniska kraften och dess komplettering, den så kallade potentiella energin, värme, strålning (ljus, resp. strålände värme), elektricitet, magnetism, kemisk energi – utgör olika manifestationsformer av den universella rörelsen, vilka i bestämda måttförhållanden övergår den ena i den andra, så att, då en viss kvantitet av den

ena försvinner, en bestämd kvantitet av en annan kommer i dess ställe, och så att hela rörelsen i naturen reducerar sig till en oavbruten process av förvandling från en form till en annan.

Slutligen för det tredje den av Darwin först framlagda sammanhängande bevisföringen, att alla de organiska naturprodukter, människan inbegripen, som i dag omger oss, har uppkommit som resultat av en lång utvecklingsprocess ur ett fåtal ursprungliga encelliga grodder och att dessa återigen bildats ur på kemisk väg uppkommen protoplasma eller äggvita.

Tack vare dessa tre stora upptäckter och naturvetenskapens övriga kolossala framsteg har vi nu kommit så långt, att vi inte bara kan påvisa sammanhanget mellan processerna i naturen på dess olika områden utan också i det stora hela det sammanhang, som råder mellan dessa olika områden. Sålunda kan man med hjälp av de fakta, som den empiriska naturvetenskapen levererat, i tämligen systematisk form ge en allmän bild av naturen som ett sammanhängande helt. Att leverera denna totalbild var tidigare den så kallade naturfilosofins uppgift, vilken kunde göra detta endast på så sätt, att den ersatte de för densamma ännu obekanta sammanhangen med ideella, fantastiska sammanhang, lät fantasin komplettera där fakta saknades och endast i inbillningen utfyllde de verkliga luckorna. Därvid har den givit uttryck åt många geniala tankar och i förväg anat många senare upptäckter, men den har också givit upphov till mycket nonsens. Något annat var vid denna tidpunkt inte heller möjligt. Idag då man bara behöver betrakta naturforskningens resultat dialektiskt, d.v.s. ur synpunkten av deras eget sammanhang, för att komma fram till ett för vår tid tillfredsställande ”naturesystem”, och då den dialektiska karaktären i detta sammanhang tvingar sig på till och med de metafysiskt skolade naturforskarna mot deras vilja – idag har naturfilosofin definitivt skjutits åt sidan. Varje försök att återuppliva den skulle inte bara vara överflödigt, *det skulle vara ett steg tillbaka*.

Men vad som gäller om naturen, vilken vi nu betraktar som en historisk utvecklingsprocess, det gäller också om samhällets historia i alla dettas förgreningar och om totaliteten av alla de vetenskaper, som sysslar med mänskliga (och gudomliga) ting. Också här har historiens, rättens, religionens o.s.v. filosofi bestått däri att man ersatte det verkliga sammanhang, som måste påvisas i händelserna, med ett som konstruerats i filosofens huvud, att man betraktade historien – såväl i dess helhet som i dess enskilda delar – som det gradvisa förverkligandet av idéer, och det naturligtvis alltid vederbörande filosofers egna älsklingsidéer. Enligt denna åsikt strävade historien omedvetet men oundvikligt mot ett visst ideellt, på förhand fastställt mål; så exempelvis var detta mål hos Hegel förverkligandet av hans absoluta idé, och den konsekventa strävan mot denna absoluta idé utgjorde det inre sammanhanget i de historiska händelserna. I stället för det verkliga, ännu obekanta sammanhanget satte man således en ny – omedveten eller gradvis till medvetande vaknande – mystisk försyn. Här gällde det alltså, alldeles som på naturens område, att röja ur vägen dessa konstruerade, konstlade sammanhang genom att uppdaga de verkliga. Men detta var en uppgift som sist och slutligen går ut på att upptäcka de allmänna rörelselagar, vilka såsom de bestämmande gör sig gällande i det mänskliga samhällets historia.

Nu skiljer sig emellertid samhällets utvecklingshistoria på en punkt väsentligen från naturens utvecklingshistoria. I naturen är det – i den mån vi bortser från människornas återverkan på naturen – idel omedvetna, blinda krafter, som påverkar varandra och i vilkas växelverkan den allmänna lagen gör sig gällande. Ingenting har här ett avsett medvetet syfte: vare sig de otaliga skenbara tillfälligheter, som visar sig på ytan, eller de slutliga resultaten, som bevisar det lagbundna i dessa tillfälligheter. I samhällets historia däremot utgöres de handlande av människor, som är begåvade med medvetande, handlar med eftertanke eller under inflytande av sina lidelser och strävar mot bestämda mål. Ingenting sker här utan medveten avsikt, utan avsett mål. Men hur viktig denna skillnad än är för den historiska forskningen – särskilt beträffande enskilda epoker och händelser – kan den inte ändra något i det faktum, att historiens gång är underkastad inre allmänna lagar. Ty också på detta område härskar på

företeelsernas yta – trots alla enskildas medvetna avsedda syften – i det stora hela skenbart tillfälligheten. Blott i sällsynta fall sker det avsedda, i de flesta fall kommer det till kollisioner och motsättningar mellan människornas olika syften, eller också visar sig dessa vara omöjliga att realisera dels på grund av deras egen natur, dels på grund av bristen på medel att realisera dem. Sålunda leder kollisionerna mellan de otaliga enskilda viljorna och enskilda handlingarna på det historiska området till ett tillstånd, som fullständigt överensstämmer med det tillstånd som råder i den själlösa naturen. Handlingarna har ett avsett syfte, men de resultat, som i verkligheten följer av dessa handlingar, är inte de avsedda. Och om de till en början också skenbart motsvarar det avsedda syftet, så har de slutligen helt andra följder än de avsedda. Sålunda förefaller det, som om de historiska händelserna i det stora hela likaledes skulle behärskas av tillfälligheten. Men där, varest tillfälligheten driver sitt spel på ytan, behärskas den alltid av inre, dolda lagar, och det gäller bara att upptäcka dessa lagar.

Hurudan historiens gång än är, gör människorna sin historia på följande sätt: var och en fullföljer sina egna, medvetna avsedda syften, och resultaten av dessa många, i olika riktningar verkande viljor och deras mångfaldiga inverkan på yttervärlden är just historien. Det kommer alltså också an på, vad de många enskilda vill. Viljan bestämmas av lidelserna eller av eftertanken. Men de hävstänger, som i sin tur omedelbart bestämmer lidelserna, eller eftertanken, är av ytterst olikartad karaktär. Dels kan de vara rent yttre föremål, dels ideella bevekelsegrunder: ärelystnad, ”hänförelse för sanning och rätt”, personligt hat eller också rent individuella griller av olika slag. Men å ena sidan har vi redan sett, att de många enskilda viljorna, som är verksamma i historien, i de flesta fall leder till helt andra resultat än de avsedda, ofta de rakt motsatta, varför också dessa bevekelsegrunder endast är av underordnad betydelse i förhållande till totalresultatet. Å andra sidan reser sig den nya frågan: vilka drivande krafter är det, som i sin tur står bakom dessa bevekelsegrunder, vilka är de historiska orsaker, som i de handlandes huvuden antar formen av dylika bevekelsegrunder?

Denna fråga har den gamla materialismen aldrig rest. Dess historieuppfattning – i den mån den överhuvudtaget hade någon – var till sitt väsen pragmatisk: den bedömde allt efter motivet för handlingen, indelade de i historien handlande människorna i hederliga och skälmar och fann, att de hederliga i regel var de lurade och de oärliga de som triumferade. Härav drog den gamla materialismen den slutsatsen, att det är föga uppbyggligt att studera historien, och vi drar den slutsatsen, att den gamla materialismen på det historiska området sviker sig själv, då den betraktar de där verksamma ideella drivkrafterna som yttersta orsaker i stället för att undersöka, vad som döljer sig bakom dem, vad som är drivkrafterna till dessa drivkrafter. Det inkonsekventa ligger inte däri, att man erkänner existensen av *ideella* drivkrafter, utan däri, att man blir stående vid dessa och inte går vidare till de orsaker, som sätter dessa i rörelse. Historiefilosofin däremot, särskilt sådan den företrädes av Hegel, erkänner att varken de skenbara eller ens de faktiskt verksamma bevekelsegrunderna hos de historiskt handlande människorna utgör de yttersta orsakerna till de historiska händelserna, att bakom dessa bevekelsegrunder står andra drivkrafter, som det gäller att utforska. Men historiefilosofin söker inte dessa krafter i historien själv, den inför dem i stället i historien utifrån, nämligen från den filosofiska ideologin. Sålunda påstår exempelvis Hegel beträffande det gamla Greklands historia – i stället för att förklara denna ur dess eget, inre sammanhang – helt enkelt, att denna historia inte är något annat än utarbetandet av ”formerna för den sköna individualiteten”, förverkligandet av ”konstverket” såsom sådant. Han yttrar i detta samband mycket vackert och djupsinnigt om de gamla grekerna, men inte desto mindre låter vi oss idag inte längre avspisas med en sådan förklaring, som inte är annat än en fras.

Då det alltså gäller att utforska de drivande krafter, som – medvetet eller omedvetet, och mycket ofta omedvetet – står bakom de historiskt handlande människornas bevekelsegrunder och som är de verkliga yttersta drivkrafterna i historien, så bör man inte i främsta rummet

fästa sig vid enskilda, om också aldrig så framstående människors bevekelsegrunder. Framför allt bör man rikta uppmärksamheten på de bevekelsegrunder, som sätter i rörelse stora massor, hela folk och hos varje folk i sin tur hela folkklasser. Och av vikt är här inte kortvariga uppflammanden, häftiga men snart åter tynande lågor, utan varaktiga rörelser, som framkallar stora historiska förändringar. Att utforska de drivande orsakerna, vilka klart eller oklart, omedelbart eller i ideologisk, till och med i fantastisk form återspeglas som medvetna bevekelsegrunder i huvudena hos de handlande massorna och deras ledare, de så kallade stora männen – det är den enda väg, som kan leda fram till insikten om de lagar, som råder i historien i allmänhet och i dess enskilda perioder eller i de enskilda länderna. Allt som sätter människorna i rörelse måste passera genom deras huvud; men vilken form det antar i detta huvud är i hög grad beroende av omständigheterna. Arbetarna krossar inte längre maskinerna såsom de ännu år 1848 gjorde vid Rhen, men detta betyder ingalunda att de försonat sig med det kapitalistiska användandet av maskinerna.

Medan det under alla tidigare perioder var så gott som omöjligt att utforska dessa drivande orsaker i historien – detta till följd av de invecklade och dolda sammanhangen mellan dessa orsaker och deras verkningar – har vår tid i så hög grad förenklat dessa sammanhang, att gåtan kunnat lösas. Efter storindustrins införande, alltså åtminstone sedan den europeiska freden 1815¹, var det ingen människa i England, som svävade i okunnighet om, att kärnfrågan för hela den politiska kampen i England var två klassers anspråk på makten, den jordägande aristokratin (landed aristocracy) och bourgeoisin (middle class). I Frankrike blev man i och med Bourbonernas återkomst medveten om samma faktum. Restaurationstidens historiker, från Thierry till Guizot, Mignet och Thiers, pekar ständigt på detsamma såsom nyckeln till förståendet av den franska historien sedan medeltiden. Och efter 1830 erkändes i de båda länderna arbetarklassen, proletariatet, som den tredje medtävlaren i kampen om makten. Förhållandena hade i så hög grad förenklats, att man medvetet måste sluta ögonen för att inte se, att kampen mellan dessa tre klasser och konflikterna mellan deras intressen var den drivande kraften i den moderna historien – åtminstone i de båda mest utvecklade länderna.

Men hur har dessa klasser uppstått? Om man redan vid första ögonkastet kunde tillskriva den en gång feodala storgodsegendomen ett ursprung ur – åtminstone tillnärmelsevis – politiska orsaker, ur besittningstagande med våld, så var detta inte möjligt beträffande bourgeoisin och proletariatet. Här var det tydligt och klart, att de två stora klassernas ursprung och utveckling måste sökas i rent ekonomiska orsaker. Och lika klart var det, att det i kampen mellan jordegendom och bourgeoisin, likaväl som i kampen mellan bourgeoisin och proletariat, framför allt rörde sig om ekonomiska intressen, och att den politiska makten endast var medlet att tillvarataga dessa intressen. Bourgeoisin och proletariatet hade båda uppkommit till följd av förändringar i de ekonomiska förhållandena, närmare bestämt i produktions sättet. Genom övergången först från skråhantverk till manufaktur, därefter från manufaktur till storindustri med ång- och maskinkraft hade dessa båda klasser utvecklats. På ett visst utvecklingsstadium blev de nya produktionskrafter, som bourgeoisin satt i rörelse – framför allt arbetsdelningen och koncentrerandet av många detaljarbetare till ett enda manufaktur företag – och de genom dem utvecklade utbytesbetingelserna och utbytesbehoven oförenliga med den bestående, historiskt nedärvda och av lagen helgade produktionsordningen, d.v.s. den feodala samhällsordningens skrå- och otaliga andra personliga och lokala privilegier (vilka för de icke-privilegierade stånden utgjorde lika många fjättrar). Produktionskrafterna, representerade av bourgeoisin, revolterade mot produktionsordningen, representerad av de feodala godsägarna

¹ Den fred, med vilken Napoleonkrigen slutade. I Frankrike återupprättades den reaktionära Bourbonmonarkin. Också i det övriga Europa triumferade reaktionen. Kejsaren av Österrike, konungen av Preussen och tsaren av Ryssland ingick under den sistnämndes ledning den ”heliga alliansen” i syfte att driva en reaktionär politik. Från denna tid började den ryska tsarregeringen att spela rollen av Europas gendarm. – *Red.*

och skråmästarna. Kampens utgång känner vi. De feodala fjättrarna krossades, i England så småningom, i Frankrike med ett slag, i Tyskland är uppgiften ännu inte slutgiltigt löst. Men liksom manufakturen på ett visst stadium av sin utveckling kom i konflikt med den feodala produktionsordningen, så har nu redan storindustrin råkat i konflikt med den borgerliga produktionsordning som ersatt den feodala. Bunden av denna ordning, innesluten i det kapitalistiska produktionssättets trånga ram, leder storindustrin å ena sidan till en oavbrutet växande proletarisering av folkets stora massa som helhet, å andra sidan till en allt större mängd produkter, som inte finner avsättning. Överproduktion och masselände – det förra orsak till det senare och tvärtom – det är den absurda motsägelse, i vilken storindustrin utmynnar och vilken oundvikligt kräver att produktivkrafterna genom en ändring av produktionssättet lämnas fritt lopp.

Sålunda har, åtminstone beträffande den moderna historien, bevisats, att alla politiska strider är klasstrider, och att klassernas alla frigörelsestrider, trots sin oundvikliga politiska form – ty varje klasskamp är en politisk kamp – sist och slutligen rör sig om *ekonomisk* frigörelse. Sålunda är, åtminstone i den moderna historien, staten, den politiska ordningen det underordnade och medborgarsamhället, de ekonomiska förhållandenas rike det avgörande elementet. Enligt den hävdvunna uppfattningen om staten, som delades också av Hegel, var denna det bestämmande, och medborgarsamhället det bestämda elementet. Så förefaller det ytligt sett. Liksom hos den enskilda människan den drivande kraften bakom hennes handlingar måste passera genom hennes huvud och förvandlas till viljeimpulser för att bringa henne till handling, så måste också alla medborgarsamhällets behov – oavsett vilken klass som för tillfället härskar – gå genom statsviljan för att i form av lagar få allmän giltighet. Detta är den formella sidan av saken och någonting självklart. Men man frågar sig, vilket innehåll denna rent formella vilja – den enskildes såväl som statens – har, och varifrån detta innehåll hämtas, varför man vill just detta och inte något annat. Och då vi kräver ett svar på den frågan, finner vi, att statsviljan i den moderna historien i det stora hela bestäms av medborgarsamhällets växlande behov, av den ena eller andra klassens herravälde, i sista hand av produktivkrafternas och bytesförhållandenas utveckling.

Men om staten inte ens under vår moderna tid med dess gigantiska produktions- och samfärdsmedel är ett självständigt område med självständig utveckling, utan om dess existens såväl som dess utveckling ytterst måste förklaras ur samhällslivets ekonomiska betingelser, så måste detta i ännu högre grad gälla beträffande alla tidigare perioder, då produktionen för att tillfredsställa människornas materiella behov ännu inte bedrevs med dylika rikt utvecklade hjälpmedel, då alltså nödvändigheten av denna produktion i ännu högre grad måste ha behärskat människorna. Om staten än idag, under storindustrins och järnvägarnas tidevarv, i det stora hela blott är en återspeglning i koncentrerad form av de ekonomiska behoven hos den klass som behärskar produktionen, så måste staten i ännu högre grad vara en dylik återspeglning under en epok, då varje generation människor var tvungen att använda en långt större del av sin totala livstid till att tillfredsställa sina materiella behov och alltså var långt mer beroende av dessa än vad som idag är fallet. Studiet av tidigare epokers historia bevisar detta på ett övertygande sätt, om man bara ägnar denna sida av saken tillbörlig uppmärksamhet. I detta sammanhang kan vi naturligtvis inte ingå på en dylik undersökning.

Om staten och statsrätten bestäms av de ekonomiska förhållandena, så är detta givetvis också fallet med privaträtten, vilken ju i huvudsak endast har till uppgift att sanktionera de bestående, under de givna omständigheterna normala ekonomiska förhållandena mellan de enskilda personerna. Den form, under vilket detta sker, kan emellertid vara mycket olika. Man kan till stor del bibehålla den gamla, feodala rättens former och ge dem ett borgerligt innehåll, ja direkt ge de feodala benämningarna en borgerlig innebörd, såsom exempelvis i överensstämmelse med hela den nationella utvecklingen skedde i England. Men man kan också,

såsom fallet var i det kontinentala Västeuropa, antaga som grundval den första världsrätten för ett samhälle av varuproducenter, d.v.s. den romerska rätten, med dess oöverträffat fina utformning av alla väsentliga rättsförhållanden mellan enkla varuägare (köpare och säljare, borgenärer och gäldenärer, kontrakt, obligation o.s.v.). Därvid kan man – till nytta och fromma för ett ännu småborgerligt och halvfeodalt samhälle – antingen helt enkelt genom rättspraxis sänka denna rätt till detta samhälles nivå (allmän rätt) eller med hjälp av föregivet upplysta, moraliserande jurister bearbeta den till en särskild lagbok, anpassad till det givna samhällets nivå, en lagbok som under de givna omständigheterna blir dålig också i juridiskt avseende (den preussiska landsrätten). Slutligen kan man också efter en stor borgerlig revolution, på grundvalen av samma romerska rätt, utarbeta en så klassisk lagbok för det borgerliga samhället som den franska Code civil.¹ Om alltså civilrättens bestämmelser blott är det juridiska uttrycket för samhällslivets ekonomiska betingelser, så kan de alltefter omständigheterna vara ett bra eller dåligt uttryck för dessa.

I staten möter vi den första ideologiska makten över människan. Samhället skapar sig ett organ för försvar av sina gemensamma intressen gentemot inre och yttre angrepp. Detta organ är statsmakten. Det har knappt uppkommit, förrän det gör sig självständigt i förhållande till samhället, och detta desto mer, ju mer det blir organ för en bestämd klass och förverkligar denna klass' herravälde. Den undertryckta klassens kamp mot den förtryckande klassen blir oundvikligen en politisk kamp, en kamp framför allt mot denna klass' politiska herravälde. Medvetandet om denna politiska kamps samband med dess ekonomiska grundval avtrubbas och kan helt och hållet försvinna. Om detta också inte helt och hållet är fallet med de kämpande parterna, så är det nästan alltid fallet med historieskrivarna. Av de gamla historieskrivarna, som behandlat kampen inom den romerska republiken, är det endast Appianus som klart och tydligt säger oss, vad det i själva verket gällde – nämligen jordegendom.

Men sedan staten blivit en självständig makt i förhållande till samhället, ger den omedelbart upphov till en ny ideologi. Hos yrkespolitikerna, statsrättsteoretikerna och privaträttsjuristerna går emellertid sambandet med de ekonomiska fakta slutgiltigt förlorat. För att sanktioneras som lag måste de ekonomiska fakta i varje enskilt fall antaga formen av juridiska motiv. Därvid måste man naturligtvis ta hänsyn till hela det redan gällande rättssystemet. Och därför förefaller det nu, som om den juridiska formen skulle vara allt och det ekonomiska innehållet intet. Statsrätt och privaträtt behandlas som självständiga områden, vilka har sin oberoende historiska utveckling, vilka tillskrives möjlighet till självständig systematisk framställning och kräver en dylik systematisering genom konsekvent utrotande av alla inre motsägelser.

Ideologier av ännu högre ordning, d.v.s. sådana som ännu mera avlägsnar sig från den materiella, ekonomiska grundvalen, antar formen av filosofi och religion. Här blir sambandet mellan föreställningarna och deras materiella existensbetingelser ännu mera invecklat, ännu mera fördunklat av mellanled. Men det finns där. Liksom hela renässansepokan, från mitten av 1400-talet, var också den från och med denna tid återuppväckta filosofin i det väsentliga en frukt av städernas, d.v.s. borgerskapets utveckling. Filosofin gav endast på sitt sätt uttryck åt de tankar, som motsvarade små- och medelborgerskapets utveckling till storbourgeois. Detta kommer klart till synes hos det förra seklets engelsmän och fransmän, vilka ofta var lika mycket ekonomer som filosofer. Och beträffande den hegelska skolan har vi ovan påvisat detta.

Låt oss nu emellertid kasta en blick på religionen, som är det materiella livet mest fjärran och förefaller att vara det mest främmande. Religionen uppkom under en mycket primitiv tid ur människornas oriktiga, primitiva föreställningar om deras egen och den dem omgivande yttre

¹ Den under Napoleon I år 1804 utgivna samlingen *civillagar*, vilken tjänat som förebild för lagstiftningen i andra länder. – *Red.*

naturen. Varje ideologi utvecklar sig emellertid, sedan den en gång kommit till, i anslutning till det givna föreställningsstoffet och utbildar det vidare. Eljest skulle den inte vara en ideologi, d.v.s. syssla med tankar såsom med självständiga väsen, vilka har en egen oavhängig utveckling och endast är underkastad sina egna lagar. Det faktum att de materiella levnadsbetingelserna för de människor, i vilkas hjärnor denna tankeprocess försiggår, ytterst bestämmer förloppet av denna process förblir oundvikligen något för dessa människor omedvetet, ty eljest skulle det vara slut med hela ideologin. Dessa primitiva, religiösa föreställningar, som i allmänhet är gemensamma för varje besläktad grupp av folk, utvecklar sig, sedan gruppen upplösts, på sitt speciella sätt hos varje folk alltefter de levnadsbetingelser, som fallit på dess lott. Hos en hel rad folkgrupper, särskilt hos den ariska (den så kallade indoeuropeiska), har denna de religiösa föreställningarnas utvecklingsprocess i detalj påvisats av den jämförande mytologin. De gudar, som på så sätt utformades hos varje folk, var nationalgudar, vilkas makt inte sträckte sig utöver det nationella område de skulle beskydda, utanför vars gränser andra gudar oinskränkt härskade. De kunde leva kvar i föreställningen blott så länge nationen existerade; de föll då nationen gick under. Denna de gamla nationaliteternas undergång framkallades av det romerska världsväldet, vars ekonomiska uppkomstbetingelser vi här inte skall närmare behandla. De gamla nationalgudarna råkade i förfall, till och med de romerska, som ju också var tillskurna för staden Roms begränsade sfär. Behovet av att komplettera världsväldet med en världsreligion framgår tydligt därav, att man i Rom försökte förskaffa alla något så när respektabla främmande gudar erkännande och altaren vid sidan av de inhemska gudarna. Men en ny världsreligion skapas inte på detta sätt genom kejsrerliga dekret. Den nya världsreligionen, kristendomen, hade redan obemärkt uppstått ur en blandning av generaliserad orientalisk, särskilt judisk teologi och vulgariserad grekisk, särskilt stoisk filosofi. Hur den ursprungligen såg ut måste vi först genom mödosamma forskning utreda, ty den officiella gestalt, i vilken vi mottagit den, är blott den form den antagit som statsreligion, till vilket syfte den anpassades av kyrkomötet i Nicea. Alltnog, det faktum, att den redan efter 250 år blev statsreligion, bevisar att den var den religion som motsvarade tidsläget. Under medeltiden antog kristendomen, allteftersom feodalismen utvecklades, formen av en religion, som motsvarade denna, och med motsvarande feodal hierarki. Och då borgerskapet uppkom, utvecklades i motsättning till den feodala katolicismen det protestantiska kätteriet, till en början hos albigenserna¹, i Sydfrankrike, vid en tidpunkt då städerna här upplevde sin högsta blomstring. Medeltiden hade för teologins räkning lagt beslag på alla andra former av ideologi: filosofi, politik, juridik, och gjort dem till underavdelningar under teologin. Därigenom tvingades varje samhällelig och politisk rörelse att antaga en teologisk form. Massornas sinnen hade uteslutande närts med religion, därför måste dessa massors egna intressen, för att en mäktig rörelse skulle kunna uppstå, ges religiös förklädnad. Och liksom borgerskapet ända från början gav upphov till en skara egendomslösa stadsplebejer, daglönare och tjänstefolk av alla slag – förelöparna till senare tiders proletariat – som inte tillhörde något erkänt stånd, så delade sig också kätteriet redan tidigt i ett borgerligt-moderat och ett plebejiskt-revolutionärt, avskytt till och med av de borgerliga kättarna.

Omöjligheten att utrota det protestantiska kätteriet var en motsvarighet till omöjligheten att besegra det uppväxande borgerskapet. Då detta borgerskap blivit tillräckligt starkt, började dess kamp mot feodaladeln, som hittills varit av övervägande lokal natur, att anta nationella mått. Den första stora aktionen ägde rum i Tyskland – den så kallade reformationen. Borgerskapet var varken tillräckligt starkt eller tillräckligt utvecklat för att kunna förena de övriga

¹ *Albigenser* - medlemmar av en rörelse, som på 11- och 1200-talen spred sig i Sydfrankrike, (namnet härleder sig från den franska staden Albi.) Rörelsen riktade sig mot den utsugande romerska kyrkan med påven i spetsen; den omfattade städernas handelsbourgeoisi, hantverkarna, de fattiga skikten i städerna samt bönderna. I början av 1200-talet organiserade påven ett speciellt korståg mot albigenserna. Det långvariga kriget (det pågick i tjuu år) slutade med albigensernas nederlag. – *Red.*

revolterande stånden – städernas plebejer, lågadeln och bönderna på landsbygden – under sin fana. Adeln besegrades först; då reste sig bönderna till ett uppror, som utgör höjdpunkten i hela denna revolutionära rörelse; städerna lämnade dem i sticket, och så slogs revolutionen ner av landsfurstarnas härar, och dessa furstar tog hem hela vinsten. Från och med nu försvinner Tyskland för tre århundraden ur raden av länder, som självständigt ingriper i historiens gång. Men tysken Luther hade vid sin sida haft fransmannen Calvin. Med äkta fransk skärpa ställde han reformationens borgerliga karaktär i förgrunden och förlänade kyrkan en republikansk och demokratisk karaktär. Under det att den lutherska reformationen i Tyskland urartade och förde landet till undergångens brant, tjänade den calvinska reformationen som en fana för republikanerna i Genève, i Holland, i Skottland, frigjorde Holland från Spanien och Tyska riket och levererade den ideologiska kostymen till den borgerliga revolutionens andra akt, som utspelades i England. Här visade sig calvinismen som den verkliga religiösa förklädnaden för den dåtida bourgeoisins intressen och vann därför inte heller fullt erkännande efter revolutionen 1689, som slutade med en kompromiss mellan en del av adeln och borgarna. Den engelska statskyrkan återupprättades men inte i sin tidigare gestalt, som katolicism med konungen såsom påve, utan starkt färgad av calvinism. Den gamla statskyrkan hade firat den glada katolska söndagen och bekämpat den långtråkiga kalvinistiska. Den nya förborgerligade statskyrkan införde denna senare, och den förskönar England ännu idag.

I Frankrike undertrycktes, katolicerades eller förjagades den kalvinistiska minoriteten år 1685. Men vad hjälpte det? Redan vid denna tid befann sig fritänkaren Pierre Bayle mitt uppe i sin verksamhet, och 1694 föddes Voltaire. Ludvig XIV:s våldsåtgärder gjorde det blott lättare för den franska bourgeoisin att ge sin revolution den irreligiösa, uteslutande politiska form, som ensam passade den utvecklade bourgeoisin. I stället för protestanter satt fritänkare i nationalförsamlingen. Detta innebar att kristendomen inträtt i sitt sista stadium. Den var inte längre i stånd att tjäna någon progressiv klass som ideologisk förklädnad för dess strävanden. Den blev mer och mer en tillgång uteslutande för de härskande klasserna, och dessa använder den blott och bart som ett styrelsemedel, som ett medel att hålla de lägre klasserna i schack. Och därvid använder sig var och en av dessa olika klasser av sin egen speciella religion: de adliga godsägarna av den katolska jesuitismen eller den protestantiska ortodoxin, den liberala och radikala bourgeoisin av rationalismen. Det spelar härvidlag ingen roll, om herrarna själva tror på sina respektive religioner eller ej.

Vi ser alltså, att religionen, sedan den en gång uppkommit, ständigt innehåller ett förråd av nedärvda föreställningar, liksom ju traditionen på alla ideologins områden utgör en stor konservativ makt. Men de förändringar, som dessa föreställningar undergår, bestäms av klassförhållandena, d.v.s. de ekonomiska förhållandena människorna emellan, vilka åstadkommer dessa förändringar. Och detta är här tillräckligt.

Det har här ovan endast kunnat bli fråga om en allmän skissering av den marxiska historieuppfattningen och därutöver på sin höjd om några belysande exempel. Beviset på denna teoriers riktighet kan endast hämtas från historien själv, och här torde jag väl kunna säga, att redan tillräckligt många dylika bevis lämnats i andra skrifter. Den marxiska historieuppfattningen gör emellertid slut på filosofin på historiens område på samma sätt som den dialektiska uppfattningen av naturen gör all naturfilosofi lika onödigt som omöjligt. Vad det överallt gäller är inte längre att uttänka sammanhang i huvudet utan att upptäcka dem i fakta. För filosofin, som drivits ut ur naturen och historien, återstår alltså endast det rena tänkandets rike, i den mån detta ännu återstår: läran om själva tankeprocessens lagar, logiken och dialektiken.

Med revolutionen 1848 tog det "bildade" Tyskland avsked av teorin och gick över på praktikkens mark. Småindustrin och manufakturen som baserade sig på handens arbete, ersattes av

en verklig storindustri. Tyskland visade sig åter på världsmarknaden. Det nya, lilltyska riket¹ undanröjde åtminstone de mest skriande av de missförhållanden, som småstatsväsendet, feodalismens kvarlevor och byråkratväldet lagt som hinder i vägen för denna utveckling. Men i samma mån som spekulativen lämnade den filosofiska studiekammaren för att upprätta sitt tempel på fondbörsen, i samma mån förlorade det bildade Tyskland det stora intresse för teori, som varit Tysklands ära under perioden av dess djupaste politiska förnedring – intresset för rent vetenskaplig forskning, oberoende av om det uppnådda resultatet var praktiskt användbart eller ej, om det stred mot polisföreskrifterna eller ej. Den tyska officiella naturvetenskapen stod visserligen ännu på höjden av sin tids vetenskap, särskilt på den privata forskningens område. Men med rätta påpekar redan den amerikanska tidskriften ”Science”, att de avgörande framstegen ifråga om utforskandet av de stora sammanhangen mellan de skilda fakta och ifråga om deras förallmänligande till lagar nu företrädesvis göres i England och inte som tidigare i Tyskland. Och vad beträffar de historiska vetenskaperna, filosofin inbegripen, har den hänsynslösa anda, som utmärkte den gamla teoretiska forskningen, här fullständigt försvunnit tillsammans med den klassiska filosofin. Denna anda har ersatts med tankefattig eklekticism, ängsliga hänsyn till karriär och inkomst, ända ner till den mest slätstrukna strebervilja. De officiella representanterna för denna vetenskap har öppet blivit ideologer för bourgeoisin och den bestående staten – men detta vid en tidpunkt då båda befinner sig i öppen motsättning till arbetarklassen. Endast hos arbetarklassen fortsätter det tyska intresset för teorin idag att existera i full omfattning. Här kan det inte utrotas. Här existerar inga hänsyn till karriär, till profit, till nådig protektion ovanifrån. Tvärtom, ju hänsynlösare och fördomsfriare vetenskapen uppträder, desto mera befinner den sig i samklang med arbetarnas intressen och strävanden. Den nya riktning, som i arbetets utvecklingshistoria fann nyckeln till förståendet av hela samhällets historia, vände sig redan från början företrädesvis till arbetarklassen och fann här den tacksamma jordmån, som den varken sökte eller väntade att finna hos den officiella vetenskapen. Den tyska arbetarrörelsen är den klassiska tyska filosofins arvtagare.

¹ Det år 1871 under Preussens hegemoni bildade tyska riket, i vilket Österrike inte ingick. – *Red.*

Bilagor

Marx om Feuerbach¹

(Nedskrivet i Brüssel våren 1845)

I

Den största bristen hos all hittillsvarande materialism – inklusive den feuerbachska – är att föremålet, verkligheten, det sinnliga blott tages i form av *objekt* eller i form av *åskådning*, men inte som *mänsklig sinnlig verksamhet*, *inte som praxis*, inte subjektivt. Det var därför som den *verksamma* sidan, i motsättning till materialismen, utvecklades av idealismen – men blott abstrakt, då idealismen naturligtvis inte känner den verkliga, sinnliga verksamheten som sådan. Feuerbach vill ha att göra med sinnliga objekt, som verkligen skiljer sig från tankeobjekten, men han uppfattar inte själva den mänskliga verksamheten som verksamhet genom objekt. I ”Kristendomens väsen” betraktar han därför blott den teoretiska verksamheten som det verkligt mänskliga, under det att praktiken uppfattas och fixeras endast i dess smutsigt-judiska uppenbarelseform. Han begriper därför inte betydelsen av den ”revolutionära”, den praktiskt-kritiska verksamheten.

II

Frågan, huruvida det mänskliga tänkandet besitter objektiv sanning, är inte en fråga för teorin utan en praktisk fråga. Människan måste i praktiken bevisa sitt tänkandes sanning, d.v.s. verklighet och makt, dess egenskap av något på-denna-sidan-om. Tvisten om det verkliga eller icke-verkliga hos ett tänkande, som isolerar sig från praktiken, är en rent skolastisk fråga.

III

Den materialistiska läran, att människorna är produkter av omständigheter och uppfostran, att förändrade människor alltså är produkter av andra omständigheter och ändrad uppfostran, glömmer, att omständigheterna förändras just av människorna och att uppfostraren själv måste uppfostras. Därav följer oundvikligen att samhället delas i två delar, av vilka den ena är upphöjd över samhället (exempelvis hos Robert Owen).

Då förändringar i omständigheterna och i den mänskliga verksamheten sammanfaller, kan det fattas och rationellt förstås endast som revolutionär praxis.

IV

Det faktum, från vilket Feuerbach utgår, är den religiösa ”flykten från sig själv”, världens fördubblande till en religiös, föreställd, och en verklig värld. Hans arbete består i att reducera den religiösa världen till dess världsliga grundval. Han förbiser, att sedan detta arbete utförts det viktigaste ännu återstår att göra. Den omständigheten, att den världsliga grundvalen avskiljer sig från sig själv och fixeras som ett självständigt rike bland molnen, kan nämligen förklaras endast genom denna världsliga grundvals egen inre sönderslitenhet och självmot-sägelse. Denna grundval själv måste alltså för det första förstås i sin motsägelse och därefter genom motsägelsens upphävande praktiskt revolutioneras. Exempelvis: sedan den jordiska familjen upptäckts vara den heliga familjens hemlighet, måste följaktligen nu den förra själv teoretiskt kritiseras och praktiskt revolutioneras.

¹ Dessa teser återges här i den form, i vilken Engels publicerade dem i bilagorna till originalupplagan av ”Ludwig Feuerbach” år 1888. Den skiljer sig från Marx' ursprungliga text genom en del redaktionella ändringar. – Red.

V

Feuerbach, som inte tillfredsställdes av det *abstrakta tänkandet*, appellerar till den *sinnliga åskådningen*; men han fattar inte det sinnliga som praktisk, mänskligt-sinnlig verksamhet.

VI

Feuerbach reducerar det religiösa väsendet till det mänskliga väsendet. Men det mänskliga väsendet är inte ett i den enskilda individen inneboende abstraktum. I sin verklighet är det totaliteten av de samhälleliga förhållandena.

Feuerbach, som inte ingår på någon kritik av detta verkliga väsen, är därför tvungen:

1. att abstrahera från det historiska förloppet och fixera den religiösa känslan i och för sig samt förutsätta en abstrakt – *isolerad* – mänsklig individ;
2. att hos honom därför det mänskliga väsendet fattas endast såsom ”släkte”, såsom något inre, stumt gemensamt, som förbinder de många individerna blott med *naturliga* band.

VII

Feuerbach ser därför inte, att den ”religiösa känslan” själv är en *samhällelig produkt*, och att den abstrakta individ, som han analyserar, i verkligheten tillhör en bestämd samhällsform.

VIII

Det samhälleliga livet är till sitt väsen *praktiskt*. Alla mysterier, som förleder teorin till mysticism, får sin rationella lösning i den mänskliga praktiken och i förståendet av denna praktik.

IX

Höjdpunkten av det, som den *betraktande* materialismen – d.v.s. den materialism som inte fattar det sinnliga som praktisk verksamhet – kan uppnå, är betraktandet av de enskilda individerna i det ”medborgerliga samhället”.

X

Den gamla materialismens ståndpunkt är det ”medborgerliga” samhället; den nya materialismens ståndpunkt är det *mänskliga* samhället eller den församhälleligade mänskligheten.

XI

Filosoferna har endast på olika sätt *förklarat* världen, men vad det gäller är att *förändra* den.

Utelämnat ur ”Feuerbach” 1886

[De vulgariserande stympare, som på femtioalet fuskade i materialism i Tyskland, förmådde i intet avseende gå utöver denna skranka, som hindrat deras lärare. Alla nya framsteg, som naturvetenskapen kunnat notera, tjänade dem blott som nya argument]¹ mot tron på en världsskapare. De hade faktiskt inte den ringaste tanke på att vidareutveckla teorin. Idealismen hade genom 1848 träffats av ett hårt slag, men materialismen i denna sin förnyade gestalt hade fallit ännu djupare. Att Feuerbach frånsade sig varje ansvar för *denna* materialism, däri gjorde han fullständigt rätt; han hade bara inte rätt att blanda ihop kolportörernas lära med materialismens överhuvud.

Vid samma tid upplevde emellertid den empiriska naturvetenskapen ett sådant uppsving och nådde så glänsande resultat, att det inte bara blev möjligt att fullständigt övervinna 1700-talets mekaniska ensidighet, utan naturvetenskapen själv förvandlades – därigenom att de i naturen

¹ Beträffande den fortsatta texten jämför kap III. – Red.

själv existerande sammanhangen mellan de olika forskningsområdena (mekaniken, fysiken, kemin, biologin etc.) påvisades – från en empirisk till en teoretisk vetenskap, och genom att de vunna resultaten sammanfattades förvandlades den till ett den materialistiska naturvetenskapens system. Gasernas mekanik; den nu skapade organiska kemin, som berövade den ena så kallade organiska förbindelsen efter den andra den sista resten av obegriplighet, i det den framställde dem ur oorganiska ämnen; den vetenskapliga embryologin, som daterar sig från år 1818, geologin och paleontologin; den jämförande växt- och djuranatomin – allt detta levererade nytt material i hittills aldrig skådad mängd. Av avgörande betydelse var här emellertid tre stora upptäckter.

Den första var påvisandet av energins förvandling, som åtföljde upptäckten av den mekaniska värmeekvivalenten (Robert Mayer, Joule och Colding). Alla de otaliga verkande orsaker i naturen, vilka hittills som så kallade krafter fört en hemlighetsfull, oförklarlig existens – mekanisk kraft, värme, strålning, (ljus och strålning värme), elektricitet, magnetism, kemisk kraft vid förening och lösning – har nu påvisats vara särskilda former, existenssätt för en och samma energi, d.v.s. rörelse. Vi kan inte endast påvisa deras i naturen ständigt försiggående förvandling från en form till en annan, utan också själva åstadkomma denna förvandling i laboratoriet eller i industrin, och det på sådant sätt att en given mängd energi i den ena formen ständigt motsvarar en bestämd energimängd i någon annan form. Vi kan sålunda uttrycka värmeenheten i kilogrammeter, och enheterna eller vissa mängder av elektrisk eller kemisk energi i värmeenheter och omvänt; vi kan liksom mäta en levande organisms energiförbrukning och energitillförsel och uttrycka detta i en given enhet, exempelvis i värmeenheter. Enheten hos all rörelse i naturen är inte längre ett filosofiskt påstående utan ett naturvetenskapligt faktum.

Den andra – kronologiskt tidigare – var Schwanns och Schleidens upptäckt av den organiska cellen, cellen som den enhet, ur vars mångfaldigande och differentiering alla organismer, med undantag av de lägsta, uppstår och växer fram. Först med denna upptäckt erhöles utforskandet av de organiska, levande väsendena i naturen – såväl den jämförande anatomin och fysiologin som embryologin – en fast grundval. Organismernas uppkomst, tillväxt och struktur hade avlockats sin hemlighet; det hittills obegripliga undret hade reducerats till en process, som försiggick enligt en för alla flercelliga organismer i det väsentliga identiska lag.

Men ännu återstod en viktig lucka. Om alla flercelliga organismer – växter liksom djur, inberäknat människan – var och en uppkommer ur en enda cell enligt celldelningens lag, hur kan man då förklara de oändliga variationerna hos dessa organismer? Denna fråga besvarades genom den tredje stora upptäckten – utvecklingsteorin, som första gången sammanhängande framlades och motiverades av Darwin. Vilka förändringar denna teori än kommer att genomgå beträffande detaljerna, så löser den i det stora hela redan nu problemet på ett mer än tillfredsställande sätt. Utvecklingskedjan av organismer från ett fåtal enkla till allt mera mångfaldiga och komplicerade, sådana vi idag möter dem, och ända upp till människan – har i sina stora grunddrag bevisats. Det har därmed inte bara blivit möjligt att ge en förklaring till de existerande organiska väsendena i naturen, utan därmed har också grundvalen för människoandens förhistoria givits, det har blivit möjligt att följa dess olika utvecklingsstadier, från de lägsta organismernas enkla, strukturlösa men för retning mottagliga protoplasma och upp till den tänkande människohjärnan. Ty utan denna förhistoria förblir den tänkande människohjärnans förekomst ett under.

Med dessa tre stora upptäckter har de viktigaste processerna i naturen fått sin förklaring, reducerats till naturliga orsaker. Det återstår här endast ännu en sak: att förklara livets uppkomst ur den oorganiska naturen. Detta innebär på vetenskapens nuvarande nivå ingenting annat än framställande av äggvite kroppar ur oorganiska ämnen. Kemin närmar sig alltmer denna uppgift. Den befinner sig ännu långt ifrån densamma. Men om vi besinnar, att det var

först år 1828 som Wöhler ur oorganiskt material framställde den första organiska kroppen: urinämnet, och att nu otaliga så kallade organiska sammansättningar framställes på konstlad väg utan några som helst organiska ämnen, bör vi inte bjuda kemin att göra halt inför äggvitan. Hittills har kemin kunnat framställa varje organiskt ämne, vars sammansättning den ingående känner. Så snart äggvitekropparnas sammansättning en gång blivit bekant, kommer den att kunna börja framställa levande äggvita. Men att den i en handvändning skulle kunna prestera det, som naturen själv endast under mycket gynnsamma omständigheter efter miljoner år lyckats med på enstaka himlakroppar – det vore att begära underverk.

Följaktligen vilar den materialistiska naturuppfattningen idag på en helt annan och fastare grundval än under förra århundradet. På den tiden hade man nått en något så när uttömmande insikt endast beträffande himlakropparnas rörelse och den under tyngdens inflytande framkallade rörelsen hos de fasta jordiska kropparna. Så gott som hela området för kemin och hela den organiska naturen förblev oförstådda hemligheter. Idag ligger hela naturen utbredd framför oss såsom ett – åtminstone i de stora grunddragen – utrett och förstått system av sammanhang och processer. Den materialistiska naturuppfattningen innebär förvisso ingenting annat än att naturen helt enkelt uppfattas sådan den är, utan främmande ingredienser, och därför var denna uppfattning ursprungligen, hos de grekiska filosoferna, något självklart. Men mellan dessa gamla greker och oss ligger mer än två årtusenden av i det väsentliga idealistisk världsåskådning, och då är återvändandet till och med till det självklara svårare än det kan förefalla vid första ögonkastet. Ty det är ingalunda fråga om att helt enkelt förkasta hela tankeinnehållet i dessa två årtusenden, utan det är fråga om ett kritiskt förhållande till detsamma, det är fråga om att ur den felaktiga, idealistiska formen – som emellertid var oundviklig för sin tid och för utvecklingens eget förlopp – skala ut de vunna resultaten och befria dem från denna förgängliga form. Och hur svårt detta är, bevisar de talrika naturforskare, som inom sin vetenskap är obevekliga materialister, men utanför densamma är inte bara idealister utan till och med fromma, ja, ortodoxa kristna. Alla dessa epokgörande naturvetenskapliga upptäckter gick Feuerbach förbi utan att i väsentligare mån påverka honom. Skulden faller emellertid inte så mycket på Feuerbach själv som på de eländiga tyska förhållanden, som lät tråskalliga, eklektiska loppdräpare lägga beslag på universitetens lärostolar, under det att Feuerbach, som var dem oändligt överlägsen, så gott som dömdes att andligt gå under i ensamheten på bondlandet. Det är anledningen till att han – fränsett enstaka geniala resumeringar – idisslar så mycket belletristiskt dravel om naturen. Sålunda säger han:

”Livet är förvisso inte en produkt av någon kemisk process, det är överhuvudtaget inte en produkt av någon isolerad naturkraft eller företeelse, något till vilket den metafysiska materialisten vill reducera livet; det är ett resultat av hela naturen”. -

Att livet är ett resultat av hela naturen är något som ingalunda strider mot den omständligheten, att äggvitan, som ensam är den självständiga bäraren av liv, uppstår under bestämda, av natursammanhanget i dess helhet givna betingelser, men uppstår just som produkt av en kemisk process. (Om Feuerbach hade levat under omständigheter, som tillåtit honom att – om också endast ytligt – följa naturvetenskapens utveckling, så skulle han aldrig ha råkat i den situationen att tala om en kemisk process som en verkan av en isolerad naturkraft.)¹ Samma lantliga isolering är orsaken till att Feuerbach förirrar sig in i en rad ofruktbara och i cirkelgående spekulationer om förhållandet mellan tänkandet och det tänkande organet, hjärnan – ett område där Starcke med förkärlek följer honom.

Kort sagt, Feuerbach opponerar sig mot ordet materialism. Och inte alldeles utan rätt, ty han kan aldrig helt frigöra sig från idealisten. På naturens område är han materialist, men på området för den mänskliga ... (här avbrytes fragmentet).

¹ Meningen inom parantes har i manuskriptet överstrukits av Engels. – Red.