

GEORGI PLEKHANOV

**LO SVILUPPO DELLA CONCEZIONE  
MONISTA DELLA STORIA  
1895**

Quando all'inizio venne scritto per la pubblicazione illegale, *Lo sviluppo della concezione monista della Storia*, la migliore delle opere marxiste di Plekhanov, gli venne dato il titolo di *Le nostre differenze*, Parte II. Tuttavia come gli si presentò l'opportunità di pubblicarla legalmente, il titolo venne cambiato perché avrebbe svelato immediatamente l'identità dell'autore. Il libro comparve nel gennaio 1895 col presente titolo, in cui l'autore usava lo pseudonimo di Beltov. La storia di questo libro si è chiarita solo di recente, dalle prime versioni conservate negli archivi di Plekhanov, da prove stampate all'estero che sono state rinvenute e da altro materiale in precedenza sconosciuto (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV). E' interessante notare che il primo capitolo del libro era quello conclusivo che trattava l'applicazione del marxismo in Russia, con le idee di Marx sull'argomento svelate nella sua famosa lettera al comitato di redazione dell'*Otechestvenniye Zapiski*. Un'indagine negli archivi di Plekhanov ha riportato alla luce due versioni originali di questo capitolo che, da tutti i dati disponibili, sembra essere stato scritto alla fine del 1892 per la pubblicazione in un giornale legale. Plekhanov lo voleva pubblicare in *Seventy Vestnik* ma non ci riuscì. In una versione il titolo è «*La strana incomprendione*», e nell'altra «*Lieve incomprendione*». Il capitolo non venne pubblicato e comparve solo dopo la morte dell'autore ne *Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV, 1937. *Lo sviluppo della concezione monista della Storia* è qui riportato secondo il testo del volume VII (1925) delle *Opere* di Plekhanov (1923-1927), controllato con la prima edizione del 1895 e la seconda del 1905.

**Sommario**

p. 1	PREFAZIONE
p. 2	CAPITOLO I - Il materialismo francese del XVIII secolo
p. 7	CAPITOLO II - Gli storici francesi della Restaurazione
p. 15	CAPITOLO III - I socialisti utopisti
p. 33	CAPITOLO IV - La filosofia idealistica tedesca
p. 57	CAPITOLO V - Il materialismo moderno
p. 118	CONCLUSIONE
p. 137	APPENDICE I - Ancora una volta il sig. Mikhailovsky, ancora una volta la «Triade»
p. 141	APPENDICE II - Alcune parole ai nostri oppositori

**PREFAZIONE ALLA SECONDA E TERZA EDIZIONE**

***Audiatur et altera pars***

Qui ho corretto solamente gli *errori di disattenzione e di stampa* capitati nella prima edizione. Non ho ritenuto giusto apportare cambiamenti negli *argomenti* poiché questo è un lavoro *polemico*. Alterare la

sostanza di un'opera polemica è come mostrarsi davanti al tuo avversario con una nuova arma mentre lo costringi a lottare con la vecchia. Questo in generale non è consentito, e ancora meno nel nostro caso perché il mio principale avversario, N.K. Mikhailovsky, non è più vivo. I nostri critici hanno osservato che le nostre tesi sono in primo luogo sbagliate; in secondo, che lo siano in particolare quando applicate alla Russia, destinata a seguire la sua strada originale in campo economico; in terzo luogo, che sono cattive, perché inducono i loro sostenitori all'inazione, al «quietismo». Quest'ultima critica è improbabile che oggi sia reiterata da qualcuno. Anche la seconda è stata confutata dall'intero sviluppo della vita economica russa dell'ultimo decennio. Riguardo alla prima critica, è sufficiente mettersi al corrente della recente letteratura *etnologica* per convincersi della correttezza della nostra *visione della storia*. Ogni serio lavoro sulla «civiltà primitiva» è costretto a ricorrervi ogniqualvolta la questione in discussione sia il collegamento causale tra le manifestazioni della vita sociale e spirituale delle popolazioni «selvagge». L'opera classica di K. Steinen, *Tra i popoli primitivi di Brasile Centrale* lo attesta, ma ovviamente qui non posso dilungarmi su quest'aspetto. Rispondo ad alcuni miei critici in un articolo d'appendice: *Qualche parola ai nostri avversari*, che ho pubblicato con uno pseudonimo, e perciò in esso faccio riferimento al libro come se fosse opera di un'altra persona con le mie stesse idee. Ma quest'articolo non dice niente contro il sig. Kudrin che dopo la sua pubblicazione si era schierato contro di me nella *Russkoye Bogatstvo*, rispetto al quale dirò due parole. Potrebbe sembrare che il più serio dei suoi argomenti contro il materialismo storico sia il fatto che egli noti come una stessa religione, per esempio il Buddismo, sia talvolta professata da popolazioni di livello molto diverso di sviluppo economico. Quest'argomento, però, appare fondato solo a prima vista. L'osservazione dimostra che «una stessa religione» *differisce sostanzialmente nel contenuto* in base al livello di sviluppo economico dei popoli che la praticano. Gradirei anche rispondere al sig. Kudrin su un altro punto. Egli ha trovato nel mio libro un errore nella traduzione di un testo greco di Plutarco e su ciò è molto severo. In realtà «non sono colpevole». Essendo in viaggio al momento della pubblicazione del libro, mandai il manoscritto a San Pietroburgo senza la citazione di Plutarco, indicando soltanto i *paragrafi* che dovevano essere citati. Uno dei curatori della pubblicazione – che, se non sbaglio *si diplomò al liceo classico* come il sig. Kudrin – tradusse i paragrafi da me indicati e ... commise l'errore. Ciò naturalmente è da biasimare, ma si deve riconoscere che quest'errore è l'unica gaffe di cui gli avversari ci possono accusare. Devono pur avere qualche soddisfazione morale. Quindi, «umanamente parlando», sono lieto dell'errore.

*N. Beltov*

## **CAPITOLO I**

### **Il materialismo francese del XVIII secolo**

Il sig. Mikhailovsky sostiene che

«se al giorno d'oggi incontri un giovane ... che con eccessiva sollecitudine si dichiara un materialista, questo non significa che lo sia nel senso filosofico generale in cui, in altri tempi, fummo ammiratori di Buchner e Moleschott. Molto spesso la persona con cui si sta parlando non è minimamente interessata al lato metafisico o scientifico del materialismo, di cui non ha neanche una vaga idea. Egli vuol dire solo di essere un seguace della teoria del materialismo economico,

anche se in un senso particolare e determinato»<sup>1</sup>

Non sappiamo che tipo di giovani abbia incontrato il sig. Mikhailovsky, ma le sue parole possono generare l'impressione che l'insegnamento dei rappresentanti del «materialismo economico» non abbia un qualche collegamento col «materialismo nel senso filosofico generale»; non è vero? Il «materialismo economico» è forse davvero così povero di contenuto come appare al sig. Mikhailovsky? Risponderà una breve descrizione della storia di questa dottrina.

Cos'è il «materialismo nel senso filosofico generale»?

Il *materialismo* è il diretto opposto dell'*idealismo*. L'*idealismo* cerca di spiegare i fenomeni della natura, le qualità della materia, attraverso queste o quelle qualità dello *spirito*. Il *materialismo*, in modo esattamente opposto, cerca di spiegare i fenomeni psichici mediante queste o quelle qualità della *materia*, questa o quella organizzazione del corpo umano o, in termini più generali, del corpo animale. Tutti quei filosofi per i quali il fattore primario è la *materia*, appartengono al campo del *materialismo*; tutti coloro che considerano lo *spirito* tale fattore, sono *idealisti*. Questo è quanto si può dire sul materialismo in generale, sul «materialismo nel senso filosofico generale», dal momento che il tempo ha eretto sul suo principio fondamentale le sovrastrutture più diverse che hanno dato al materialismo di un'epoca un aspetto del tutto diverso dal materialismo di un'altra. Materialismo e idealismo esauriscono le principali tendenze del pensiero filosofico. Certo, dal canto loro, sono sempre esistiti sistemi *dualistici* che considerano *spirito* e *materia* come *sostanze* distinte e indipendenti. Il *dualismo* non è mai riuscito a rispondere adeguatamente all'inevitabile domanda: come possono influenzarsi a vicenda due sostanze distinte che tra loro non hanno nulla in comune? Perciò i pensatori più coerenti e profondi furono sempre inclini al *monismo*, cioè a spiegare i fenomeni con l'aiuto di un *unico principio primario* [*monos*, in greco significa «unico»]. Ogni *idealista* coerente è un monista allo stesso grado di ogni *materialista* coerente. *Al riguardo* non c'è differenza, per esempio, tra Berkeley e Holbach. Uno era un *idealista* coerente, l'altro un *materialista* non meno coerente, ma entrambi ugualmente *monisti*; compresero l'inutilità della *concezione dualistica del mondo*, fino a oggi la più diffusa. Nella prima metà del secolo la filosofia era dominata dal monismo *idealista*. Nella seconda metà nella scienza ha trionfato il monismo *materialista*, non sempre coerente e franco, con cui nel frattempo s'era fusa la filosofia. Non è il caso d'espore tutta la storia del materialismo. Al nostro scopo è sufficiente considerare il suo sviluppo a partire dalla seconda metà del secolo scorso. E anche qui, per noi è importante osservare principalmente una delle sue tendenze, certo la più importante, vale a dire il materialismo di Holbach, Helvetius, e dei loro seguaci.

I materialisti di questa tendenza iniziarono una dura polemica contro i pensatori ufficiali di quel tempo che, appellandosi all'autorità di Cartesio [che difficilmente si può dire abbiano ben compreso] affermavano che l'uomo ha certe *idee innate*, cioè che compaiono indipendentemente dalla sua esperienza. Contestando questa tesi i materialisti francesi di fatto esponevano la dottrina di Locke che alla fine del XVII secolo aveva già dimostrato che «*non esistono principi innati*». Diedero però a quell'insegnamento una forma più coerente, mettendo i puntini su quelle “*i*” che Locke, da buon liberale inglese, non volle mettere. I materialisti francesi erano *sensualisti* indomiti, cioè consideravano tutte le funzioni psichiche dell'uomo *sensazioni trasformate*. Esaminare qui in che misura i loro argomenti su questo o quel caso particolare fossero soddisfacenti dal punto di vista delle scienze odierne sarebbe inutile. E' ovvio che quei materialisti sapevano meno di quanto oggi sappia qualsiasi scolaro: è sufficiente ricordare le teorie fisiche e chimiche di Holbach, anche se conosceva bene la scienza naturale del *suo* tempo. Ma l'incontestabile e l'indispensabile servizio dei materialisti francesi

---

1 *Russkoye Bogatstvo*, gennaio 1894, sez. II, p. 98.

sta nel fatto che pensarono coerentemente dal punto di vista della *scienza del loro tempo*, e questo è quanto si deve esigere dai pensatori. Non sorprende che la scienza odierna li abbia scavalcati: ciò che importa è che *gli avversari di quei filosofi fossero attardati anche rispetto alla scienza di quel periodo*. Certo, gli storici della filosofia di solito oppongono alle idee dei materialisti francesi quelle di Kant, che, naturalmente, sarebbe fuori luogo rimproverare di mancanza di conoscenza. Ma questa contrapposizione è del tutto ingiustificata, e non sarebbe difficile mostrare che Kant e i materialisti francesi partissero essenzialmente dagli stessi principi, sviluppandoli però diversamente e che quindi giungessero a conclusioni diverse sulla salvaguardia delle caratteristiche di quei rapporti sociali sotto la cui influenza vivevano e pensavano. Sappiamo che quest'opinione sarà considerata paradossale da persone abituate a credere ad ogni parola degli storici della filosofia. Qui non ci è possibile dimostrarlo attraverso una discussione circostanziata, ma non esiteremo a farlo se i nostri avversari dovessero richiedercela.

A ogni modo, tutti sanno che i materialisti francesi consideravano l'attività psichica dell'uomo come *sensazioni trasformate* [*sensations transformées*]. Ciò significa considerare tutte le nozioni, tutte le concezioni e i sentimenti dell'uomo come risultato dell'*influenza dell'ambiente circostante*. I materialisti francesi adottarono questo punto di vista; dichiararono molto ardentemente e con continuità che l'uomo, con le sue idee e sentimenti, è ciò che ne fa il suo ambiente, in primo luogo la *natura* poi la *società*. «L'uomo è soltanto educazione» [*l'homme est tout education*] afferma Helvetius, intendendo per educazione l'influenza sociale nel suo complesso. Questa visione dell'uomo come prodotto dell'ambiente era la principale base teorica per le *richieste progressiste* dei materialisti francesi. Se infatti l'uomo dipende dal suo ambiente, se gli deve *tutte* le qualità del proprio carattere, allora gli deve anche i suoi difetti; di conseguenza se si vuole combatterli occorre cambiare in modo appropriato il suo ambiente, e precisamente quello *sociale*, dato che la natura non fa l'uomo né buono né cattivo. Si pongano le persone in rapporti sociali ragionevoli, cioè in condizioni in cui l'istinto di conservazione individuale cessi d'imporre loro la lotta contro le altre; si coordini gli interessi del singolo con quelli della società e apparirà spontaneamente la virtù, proprio come un sasso cade a terra di sua iniziativa quando perde ogni supporto. La virtù non si *predica*, ma si *prepara* con l'assetto ragionevole dei rapporti sociali. Si deve ai conservatori e reazionari del secolo scorso se la morale dei materialisti francesi è a tutt'oggi considerata la morale *dell'egoismo*, dandone al contempo una definizione molto più vera: si confonde totalmente con la *politica*. La teoria secondo cui il mondo spirituale dell'uomo non è che il prodotto dell'ambiente, condusse a volte i materialisti francesi a conclusioni inattese. Non di rado sostennero che le idee dell'uomo non avessero assolutamente influenza sulla sua condotta, e che quindi la diffusione di questa o quell'idea nella società non poteva cambiare di un capello il suo ulteriore destino. Più tardi mostreremo l'errore, per ora poniamo l'attenzione su un altro aspetto del loro pensiero. Se le idee di un *uomo* particolare sono determinate dall'ambiente circostante, allora le idee dell'*umanità*, nel suo sviluppo storico, sono determinate dall'evoluzione dell'ambiente sociale, *dalla storia dei rapporti sociali*. Di conseguenza se volessimo descrivere il «progresso della ragione», e se nel farlo non ci limitassimo alla questione del «*come?*» [*come si è realizzato lo sviluppo storico della ragione?*] e ci ponessimo la domanda del tutto naturale del «*perché?*» [*perché lo sviluppo è avvenuto proprio in quel modo e non altrimenti?*], dovremmo iniziare dalla storia dell'ambiente, della storia dello sviluppo dei rapporti sociali. Il centro di gravità della nostra ricerca sarebbe così spostato, almeno all'inizio, alla ricerca delle leggi dello sviluppo sociale. I materialisti francesi giunsero diritti a questo problema, ma lungi dal risolverlo, non riuscirono neanche a porlo correttamente. Quando iniziavano a trattare dello sviluppo del genere umano dimenticavano la loro visione sensualista dell'«uomo» in generale e, come i filosofi dell'Illuminismo di quel periodo, sostenevano che *il mondo*

[cioè i rapporti sociali del genere umano] fosse governato dalle opinioni [c'est l'opinion qui gouverne le monde]<sup>2</sup>. Questa è la contraddizione fondamentale di cui soffrì il materialismo del XVIII secolo, e che, nel ragionamento dei suoi sostenitori, fu suddivisa in tutta una serie di contraddizioni secondarie e derivate, proprio come una banconota è scambiata con monete di piccolo taglio.

*Tesi.* L'uomo, con le sue opinioni, è il prodotto dell'ambiente, e principalmente del suo ambiente sociale. Era questa la conclusione inevitabile della proposizione fondamentale di Locke: «non esistono principi innati».

*Antitesi.* L'ambiente, con le sue qualità, è il prodotto delle opinioni. E' l'inevitabile conclusione della proposizione fondamentale della filosofia della storia dei materialisti francesi: c'est l'opinion qui gouverne le monde.

Da questa contraddizione basilare seguivano, per esempio, queste contraddizioni derivate:

*Tesi.* L'uomo considera buoni quei rapporti sociali che gli sono utili. Considera cattivi quelli che lo danneggiano. Le opinioni dei popoli sono determinate dai loro interessi. «L'opinion chez un peuple est toujours déterminée par un intérêt dominant», dice Suard<sup>3</sup>. Ciò che qui abbiamo non è neanche una conclusione dell'insegnamento di Locke, è semplicemente la ripetizione delle sue parole: «Non esistono principi pratici innati ... La virtù generalmente viene approvata, non perché innata ma perché vantaggiosa ... bene e male ... altro non sono che piacere e sofferenza, o ciò che ci causa o procura piacere o dolore»<sup>4</sup>.

*Antitesi.* I rapporti esistenti sembrano utili o dannosi alla popolazione secondo il sistema generale delle sue opinioni. Per Suard ogni popolo «desidera, ama e approva solo ciò che ritiene utile». Di conseguenza, tutto si riduce di nuovo alle opinioni che governano il mondo.

*Tesi.* E' un grosso sbaglio ritenere che la morale religiosa – per esempio il comandamento d'amare il prossimo – farebbe avanzare anche parzialmente il miglioramento morale dell'umanità. Tali precetti, come in genere le idee, sono di solito del tutto privi di potere sugli uomini. Tutto dipende dall'ambiente sociale e dai rapporti sociali<sup>5</sup>.

*Antitesi.* L'esperienza storica ci mostra «che le opinioni sacre furono la vera fonte dei mali del genere umano» - e questo è incontestabile, perché se in genere le opinioni governano il mondo, allora quelle false lo governano come tiranni assetati di sangue.

Potremmo allungare l'elenco di simili contraddizioni dei materialisti francesi, ereditate da molti «materialisti in senso filosofico generale» della nostra epoca, ma sarebbe inutile. Piuttosto, cerchiamo il carattere generale di queste contraddizioni. Ci sono contraddizioni e contraddizioni. Quando il sig. V.V. si contraddice a ogni passo nel suo *Destini del capitalismo* o nel primo volume dei suoi *Bilanci di una ricerca economica sulla Russia*, i suoi errori logici hanno soltanto il significato di «documento

---

2 «Con opinione intendo il risultato della massa di verità ed errori diffusa in una nazione: un risultato che determina i suoi giudizi, il suo rispetto o disprezzo, il suo amore o odio, che forma le sue inclinazioni e costumi, i suoi vizi e virtù; in una parola, le sue abitudini. In questo senso va inteso che l'opinione governa il mondo». Suard, *Melanges de Litterature*, Paris, an. XII, t. III, p. 400.

3 Suard, vol. III, p. 401.

4 *Saggio riguardante la comprensione umana*, libro I, cap. 3; libro II, cap. 20-21-28.

5 Questo principio è ripetuto più di una volta nel *Sistema della Natura* di Holbach. E' espresso anche da Helvetius quando dice: «Supponiamo che io abbia diffuso l'opinione più stupida da cui seguono le conseguenze più disgustose; se non ho cambiato nulla nelle leggi, non cambierò nulla neanche nelle abitudini» [*De l'Homme*, sect. VII, Ch. 4]. La stessa opinione è espressa di frequente nella *Corrispondenza Letteraria*, da Grimm che visse a lungo fra i materialisti francesi, e da Voltaire, che lottò contro di loro. Nel suo *Filosofo ignorante*, come in molti altri lavori, il «Patriarca di Ferney» tentò di dimostrare che non un singolo filosofo aveva mai influenzato la condotta dei suoi vicini, poiché essi nelle loro azioni erano guidati dai costumi, non dalla metafisica.

umano»: il futuro storico della letteratura russa invece, dopo l'indicazione di queste contraddizioni, dovrà occuparsi di un problema estremamente interessante dal punto di vista della psicologia sociale, del perché, per quanto evidenti ed incontestabili, esse sono sfuggite a molti lettori del sig. V.V. Così come si presentano sono altrettanto sterili del noto fico, ma esistono contraddizioni di ben altra natura. Diversamente da quelle del sig. V.V. queste ultime si distinguono per il fatto che non mandano il pensiero umano a dormire, non ne ritardano lo sviluppo, ma lo spingono in avanti e talvolta in modo così forte che nelle conseguenze sono più proficue delle teorie armoniose. Di tali contraddizioni si può dire, con le parole di Hegel: «La contraddizione fa progredire». È fra queste che si debbono collocare le contraddizioni dei materialisti francesi del XVIII secolo.

Esaminiamo quella principale: *le opinioni degli uomini sono determinate dal loro ambiente; l'ambiente è determinato dalle opinioni*. Di questo si deve dire ciò che disse Kant delle sue «antinomie» - la *tesi* è tanto valida quanto l'*antitesi*. Perché non c'è dubbio che le convinzioni degli uomini siano determinate dall'ambiente sociale che li circonda. Non un singolo popolo sopporterà un ordine sociale che contraddica le sue idee: si rivolterà contro di esso e lo ricostituirà secondo le sue idee. Di conseguenza è anche vero che le opinioni governano il mondo. Ma allora, in che modo due proposizioni, vere in sé, possono contraddirsi a vicenda? La spiegazione è molto semplice. Si contraddicono l'un l'altra solo perché le stiamo guardando da un punto di vista sbagliato in cui sembra - e deve sembrarlo inevitabilmente - che se la tesi è vera, allora l'antitesi risulta falsa e viceversa. Ma una volta scoperto il punto di vista corretto, la contraddizione scomparirà e ognuna delle proposizioni assumerà un nuovo aspetto, quello di integrazione o, più precisamente *condizione* dell'altra proposizione; e se *una* proposizione fosse falsa, allora lo sarebbe anche *l'altra*, che in precedenza ci era apparsa antagonista.

Ma come si trova il punto di vista corretto? Facciamo un esempio. Si diceva spesso, particolarmente nel XVIII secolo, che l'assetto statale di ogni popolo fosse condizionato dai suoi costumi; e questo è del tutto giusto. Quando le vecchie usanze repubblicane dei Romani scomparvero, la loro repubblica diede luogo a una monarchia. Ma dall'altro lato non era meno frequente dire che le abitudini di un dato popolo fossero condizionate dall'assetto statale. Neanche di questo si può dubitare. Ed effettivamente, come poterono comparire i costumi repubblicani nei Romani d'allora, per esempio al tempo di Eliogabalo? Non è evidente che i costumi dei Romani durante l'Impero fossero destinati a rappresentare qualcosa del tutto opposto ai vecchi costumi repubblicani? E se è chiaro, giungiamo alla conclusione generale che l'assetto statale è condizionato dai costumi e questi dall'assetto statale. Ma si tratta di una conclusione contraddittoria. Probabilmente siamo giunti a ciò perché una delle proposizioni è falsa. Quale in particolare? Per quanto vi spremiate il cervello, non scoprirete niente di errato; entrambi sono inoppugnabili, poiché nella realtà le abitudini di ogni dato popolo influenzano il suo assetto statale, in questo senso sono la sua *causa*, mentre dall'altro lato sono condizionate dall'assetto statale, in tal senso ne sono *l'effetto*. Allora dov'è la soluzione? Di solito, in problemi di questo genere, alcuni si limitano a scoprire *l'interazione*: i costumi influenzano l'assetto statale e questo i costumi. Tutto diventa chiaro come la luce del sole, e chi non è soddisfatto di questa chiarezza, rivela una tendenza all'*unilateralità* degna di biasimo. Ecco come ragionano oggi quasi tutti i nostri intellettuali. Guardano alla vita sociale *dal punto di vista dell'interazione*: ogni aspetto della vita influenza gli altri e a sua volta ne è influenzato. E' il solo modo di vedere degno di un «sociologo» ponderato; ma chi, come i marxisti, cerca le cause più profonde dello sviluppo sociale, semplicemente non vede la sua complessità. Anche gli scrittori francesi dell'Illuminismo furono inclini a questo punto di vista quando sentirono la necessità di portare ordine logico nelle loro visioni della vita sociale e di risolvere le contraddizioni che li bloccavano.

Le menti più sistematiche fra di loro non andarono affatto oltre [qui non ci riferiamo a Rousseau, che in generale aveva poco in comune con gli illuministi]. Così, per esempio, Montesquieu nelle sue famose opere *Grandezza e decadenza dei Romani* e *Dello spirito delle leggi*<sup>6</sup> sostiene il punto di vista dell'interazione. Naturalmente è un punto di vista giusto: *indubbiamente esiste interazione fra tutti gli aspetti della vita sociale*, ma sfortunatamente ciò spiega molto poco, per la semplice ragione che non dà indicazioni sull'*origine delle forze interagenti*. Se l'assetto statale presuppone i costumi che influenza, allora ovviamente non è a esso che dobbiamo la loro prima comparsa. Si può dire lo stesso anche dei costumi: se già presuppongono l'assetto statale che influenzano, allora è chiaro che non sono essi che l'hanno creato. Per liberarci da questa confusione dobbiamo scoprire il fattore storico che ha prodotto sia i costumi del dato popolo che l'assetto statale, e con ciò *ha creato la possibilità stessa della loro interazione*. Scoprendo tale fattore sveleremo il corretto punto di vista che stiamo cercando e risolveremo senza difficoltà la contraddizione che ci confonde. Per ciò che riguarda la contraddizione fondamentale dei materialisti francesi, ciò significa che erano in grave errore quando, contraddicendo la loro usuale visione della storia, sostenevano che le idee non significano *nulla*, dato che l'ambiente significa *tutto*. Non era meno errata la loro visione della storia [*c'est l'opinion qui gouverne le monde*], che proclamava l'opinione essere la ragione principale dell'esistenza di ogni ambiente sociale. Indubbiamente c'è interazione tra opinioni e ambiente. Ma la ricerca scientifica non può fermarsi al riconoscimento di quest'interazione dato che non ci spiega i fenomeni sociali. Per capire la storia del genere umano, nel nostro caso la storia delle sue convinzioni e la storia di quei rapporti sociali attraverso cui è passato nel suo sviluppo, dobbiamo superare il punto di vista dell'interazione e scoprire, se possibile, quel fattore che determina *lo sviluppo dell'ambiente sociale e lo sviluppo delle opinioni*. Il problema della scienza sociale del XIX secolo era proprio questo. *E' l'opinione che governa il mondo*. Ma poi l'opinione cambia. Cosa determina il suo cambiamento? «La diffusione del miglioramento intellettuale», replicò fin dal XVII secolo La Mothe le Vayer. Si tratta dell'espressione più astratta e superficiale dell'idea che le opinioni dominino il mondo, a cui i filosofi del XVIII secolo si attenero fermamente, talvolta integrandola con riflessioni malinconiche sull'incertezza in generale del destino dei lumi. Ma fra i più capaci si notava già la consapevolezza che tale idea fosse inadeguata. Helvetius osservava che lo sviluppo della conoscenza è subordinato a certe leggi, e che, di conseguenza, ci sono alcune cause nascoste e sconosciute da cui esso dipende. Fece un tentativo di grandissimo interesse, ancora non pienamente stimato, di spiegare lo sviluppo sociale e intellettuale dell'uomo attraverso *i suoi bisogni materiali*. Purtroppo fallì, e per molte ragioni non poteva che fallire. Ma restava un'eredità per quei pensatori del secolo successivo che desideravano proseguire l'opera dei materialisti francesi.

## CAPITOLO II

### Gli storici francesi della Restaurazione

«Una delle conclusioni più importanti che si possono trarre dallo studio della storia è che il governo è la causa principale del carattere dei popoli; che le virtù o i vizi delle nazioni, la loro

---

6 N.r. Holbach nella sua *Politica Naturale* sostiene il punto di vista dell'interazione tra le abitudini e l'assetto statale. Ma poiché deve trattare con questioni pratiche, questo punto di vista lo conduce in un circolo vizioso: per migliorare il comportamento si deve perfezionare l'assetto statale, e per migliorarlo, si deve migliorare il comportamento. Holbach viene liberato da questo circolo vizioso da un *principe buono*, che era desiderato da tutti gli scrittori dell'Illuminismo, e che, appearing come *deus ex machina*, risolveva la contraddizione migliorando sia i costumi che l'assetto statale.

energia o debolezza, i loro talenti, il loro miglioramento intellettuale o la loro ignoranza, non sono quasi mai conseguenza del clima o delle qualità della particolare razza, ma sono opera delle leggi; che la natura ha dato *tutto a tutti*, mentre il governo salvaguarda o elimina negli uomini a esso assoggettati le qualità che originariamente costituivano l'eredità propria della razza umana».

In Italia non ci furono cambiamenti climatici o di razza [l'afflusso dei Barbari fu troppo insignificante per alterare quest'ultima]: «La natura è la stessa per gli Italiani di tutte le epoche; sono cambiati solo i governi; questi cambiamenti hanno sempre preceduto o accompagnato i cambiamenti nel carattere nazionale». Sismondi contestava in questo modo la dottrina che faceva dipendere il destino storico dei popoli esclusivamente dall'ambiente geografico<sup>7</sup>. Le sue obiezioni non sono infondate. Infatti la *geografia* è lungi dallo spiegare tutto della storia, proprio perché la storia è *storia*, cioè perché, nelle parole di Sismondi, i governi cambiano nonostante l'ambiente geografico rimanga lo stesso. Ma, di passaggio, qui c'interessa una questione del tutto diversa. Probabilmente il lettore avrà già notato che, confrontando il carattere immutabile dell'ambiente geografico con la mutabilità dei destini storici dei popoli, Sismondi collega questi destini con un fattore principale, «*il governo*», vale a dire con le *istituzioni politiche del dato paese*: il carattere di un popolo è determinato interamente dal carattere del governo. Vero è che Sismondi modifica immediatamente il carattere categorico della proposizione: i cambiamenti politici, dice, hanno preceduto i mutamenti del carattere nazionale, *o li hanno accompagnati*. Qui piuttosto il carattere del governo sembra essere determinato dal carattere del popolo. In tal caso la filosofia della storia di Sismondi cade nella contraddizione che, abbiamo già visto, confuse gli scrittori francesi dell'Illuminismo: i costumi di un popolo dipendono dall'assetto statale; questo dipende dai costumi.

Egli, come gli illuministi, non fu capace di risolvere questa contraddizione: fu costretto a fondare i suoi argomenti ora sull'uno ora sull'altro ramo della sua antinomia. Ma, una volta deciso per uno di essi – cioè quello che proclama che il carattere di un popolo dipende dal governo – attribuisce a questa nozione un significato esageratamente ampio: abbraccia assolutamente tutte le proprietà del dato ambiente sociale, tutte le peculiarità dei rapporti sociali considerati. Sarebbe stato più esatto dire che tutte le qualità dell'ambiente sociale considerato erano opera del «governo», il risultato del regime politico. Questo è il punto di vista del XVIII secolo. Quando i materialisti francesi vollero esprimere sinteticamente e con forza la loro condanna dell'onnipotente influenza dell'ambiente sull'uomo, erano soliti affermare: tutto dipende della legislazione [*c'est la legislation qui fait tout*]. Quando parlavano di legislazione, avevano in mente quasi esclusivamente *l'ordinamento politico, l'assetto statale*. Fra le opere del celebre Gian Battista Vico c'è un opuscolo intitolato *Saggio sul sistema giuridico, in cui il diritto civile dei Romani è spiegato dalle loro rivoluzioni politiche*<sup>8</sup>. Sebbene scritto all'inizio del 700, l'idea che esprime, sul rapporto tra diritto civile e assetto statale, prevalse fino alla Restaurazione francese. Gli illuministi ridussero tutto alla «politica». Ma l'attività politica del «legislatore» in ogni caso è un'attività consapevole sebbene naturalmente non sempre conseguente. L'attività consapevole

---

<sup>7</sup> *Storia delle Repubbliche Italiane del Medioevo*, Parigi, vol. I, Introduzione pp. V-VI.

<sup>8</sup> Traduciamo il titolo del libro dal francese, e con ciò facciamo notare che conosciamo soltanto gli estratti in francese dell'articolo. Non siamo stati in grado di reperire il testo originale italiano, che sappiamo fu stampato solo in un'edizione delle opere di Vico [1818]; già manca nell'edizione di Milano del 1835 in sei volumi. Comunque ciò che è importante in questo caso non è come Vico svolse il compito che si era posto, ma *che compito era*. Preveniamo il rimprovero che i nostri critici non mancheranno di farci: «Voi usate indifferentemente il termine "scrittori dell'Illuminismo" e "materialisti", anche se non tutti gli "illuministi" erano materialisti; molti, per esempio Voltaire, combatterono vigorosamente i materialisti ». E' vero; ma d'altro lato da tempo Hegel aveva dimostrato che gli scrittori dell'Illuminismo che si levarono contro il materialismo erano soltanto *materialisti incoerenti*.



dell'uomo dipende dalle sue «opinioni». In questo modo gli illuministi francesi, senza accorgersene, ritornavano all'idea dell'*onnipotenza delle opinioni*, pur volendo rilevare l'*onnipotenza dell'ambiente*. Sismondi si atteneva al punto di vista del XVIII secolo<sup>9</sup>. Gli storici francesi più giovani stavano già sostenendo idee diverse. Il corso e l'esito della Rivoluzione Francese, con le sue sorprese che lasciarono perplessi i pensatori più «illuminati», furono una vivida confutazione dell'idea dell'*onnipotenza delle opinioni*. Molti allora si disillusero sul potere della ragione, mentre altri, che non si lasciarono demoralizzare, rinsaldarono l'idea dell'*onnipotenza dell'ambiente*, iniziando a studiarne il corso di sviluppo. Ma nel periodo della Restaurazione l'ambiente cominciò a essere esaminato anche da un nuovo punto di vista: i grandi eventi storici si erano beffati dei «*legislatori*» e delle costituzioni politiche, ora sembrava bizzarro far dipendere da queste ultime tutte le qualità di un particolare ambiente sociale. Si cominciò a considerarle qualcosa di derivato, una conseguenza, non una *causa*. «La maggioranza degli scrittori, studiosi, storici o pubblicisti» dice Guizot nel suo libro *Saggi sulla storia di Francia*<sup>10</sup>,

«aveva tentato di spiegare la condizione della società, il grado o la natura della civiltà, dalle sue istituzioni politiche. Sarebbe più saggio cominciare dallo studio della società stessa allo scopo di apprendere e comprendere queste istituzioni. Prima di diventare una causa, le istituzioni sono una conseguenza; la società le crea prima d'iniziare a cambiare sotto la loro influenza; e invece di giudicare la condizione di un popolo dal sistema o dalle forme del suo governo, dobbiamo prima di tutto indagare la condizione del popolo, per giudicare cosa doveva e cosa poteva essere il suo governo ... La società, la sua composizione, il modo di vita delle singole persone nel conservare la loro posizione sociale, le relazioni di varie classi di persone, in una parola, la condizione civile degli uomini [l'*etat des personnes*] – questo è senza dubbio il primo problema che richiama l'attenzione dello storico che voglia indagare la vita dei popoli, e del pubblicista che desideri sapere come fossero governati»<sup>11</sup>.

Si tratta di un'idea del tutto opposta a quella di Vico. Questi spiegava la storia del diritto civile dalle rivoluzioni politiche. Guizot spiega l'ordine politico dalle condizioni civili, cioè dal diritto civile. Ma lo storico francese va anche oltre nella sua analisi della «composizione sociale». Afferma che, fra tutti i popoli che apparvero nell'arena storica dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente, la «*condizione civile*» degli uomini era strettamente connessa con i *rapporti agrari [etat des terres]* e quindi lo studio dei loro rapporti agrari deve precedere lo studio della loro condizione civile.

«Per capire le istituzioni politiche dobbiamo studiare i vari strati esistenti nella società e le loro relazioni reciproche. Per capire questi diversi strati sociali, dobbiamo conoscere la natura e i rapporti di proprietà della terra»<sup>12</sup>. E' da questo punto di vista che Guizot studia la storia della Francia sotto le prime due dinastie, che presenta come storia della lotta dei vari strati sociali. Nella storia della rivoluzione inglese fece un nuovo passo avanti: sia rappresentando questo evento come la lotta della borghesia contro l'aristocrazia, sia riconoscendo tacitamente in questo modo che, per spiegare la vita politica di un paese particolare, è necessario studiarne non soltanto i rapporti agrari ma i rapporti di proprietà in generale<sup>13</sup>. Questa concezione della storia politica d'Europa non era un'esclusiva di

9 Egli cominciò a scrivere la sua *Storia delle Repubbliche Italiane* già nel 1796.

10 La prima edizione comparve nel 1821.

11 *Saggi* [decima edizione], Parigi 1860, pp. 73-74.

12 *Ibid.*, pp. 75-76.

13 La lotta dei partiti politici e religiosi in Inghilterra nel XVII secolo, «era uno schermo per la questione sociale, la lotta delle varie classi per il potere e l'influenza. Vero è che in Inghilterra queste classi non erano nettamente delineate e non così ostili come in altri paesi. La popolazione non aveva dimenticato che i potenti baroni avevano combattuto

Guizot; era condivisa da molti altri storici d'allora, fra cui Augustin Thierry e Mignet. Nei *Prospetti delle Rivoluzioni Inglesi* Thierry vi rappresenta la storia come lotta della borghesia contro l'aristocrazia.

«Chiunque avesse antenati fra i conquistatori dell'Inghilterra», scrive della prima rivoluzione, «lasciò il suo castello passando nel campo monarchico dove prese una posizione appropriata al suo rango. Gli abitanti delle città e dei porti si raccolsero nel campo opposto. Allora si sarebbe detto che gli eserciti si stavano concentrando, l'uno in nome dell'ozio e dell'autorità, l'altro in nome del lavoro e della libertà. Tutti gli oziosi, di qualsiasi origine, tutti quelli che nella vita cercavano soltanto il godimento procurato senza lavoro, si raccolsero sotto la bandiera reale, difendendo interessi simili ai loro; al contrario, anche quei discendenti dei primi conquistatori che allora erano impegnati nell'industria entrarono a far parte del Partito dei Comuni»<sup>14</sup>.

Il movimento religioso dell'epoca era, secondo Thierry, solo il riflesso di interessi profani positivi.

«Da entrambi i lati la guerra era condotta per interessi positivi. Tutto il resto era esteriore o pretestuoso. Gli uomini che difendevano la causa dei sudditi erano in gran parte presbiteriani, cioè neanche nella religione desideravano la sottomissione. Quelli che aderivano al partito opposto appartenevano alla fede cattolica o anglicana, perché, anche nella sfera religiosa, lottavano per l'autorità e per l'esazione delle imposte».

A tal proposito Thierry cita le seguenti parole di Fox dalla *Storia del regno di Giacomo II*,: «I whigs consideravano tutte le opinioni religiose da un'ottica politica. Anche il loro odio per il papismo non veniva tanto dalla superstizione o all'idolatria attribuita a questa setta impopolare, quanto dalla sua tendenza a instaurare il potere assoluto nello Stato»<sup>15</sup>. Secondo Mignet,

«il movimento della società è determinato dagli interessi dominanti. Questo movimento fra vari ostacoli lotta in direzione del suo fine, si ferma una volta che questo fine sia stato raggiunto e dà luogo a un altro movimento che all'inizio è impercettibile e diventa evidente non appena s'intensifica. Fu così per il feudalesimo. Nella prima fase, esso esisteva nei bisogni del popolo prima ancora d'esistere nei fatti; nella seconda fase esisteva di fatto, cessando gradualmente di corrispondere ai bisogni, di conseguenza giunse alla fine della sua esistenza. Nessun'altra rivoluzione ha segnato un corso diverso»<sup>16</sup>.

Nella sua storia della rivoluzione francese, Mignet considera gli eventi proprio dal punto di vista dei «bisogni» delle diverse classi sociali<sup>17</sup>. La lotta delle classi è la molla principale degli avvenimenti politici. Naturalmente questa concezione non poteva essere gradita agli eclettici, nemmeno nel tempo

---

non solo per i loro interessi, ma per la libertà del popolo. I gentiluomini di campagna e i borghesi di città, per tre secoli, sedettero assieme in parlamento in nome della gente comune inglese; ma durante l'ultimo secolo ebbero luogo grandi cambiamenti nei rapporti di forza delle varie classi sociali non accompagnati dai corrispondenti cambiamenti nel sistema politico ... La borghesia, la nobiltà minore, i coltivatori e i piccoli possidenti, all'epoca molto numerosi, non avevano un'influenza sul corso degli affari pubblici proporzionata alla loro importanza nel paese. Erano cresciuti ma non si erano elevati. Da ciò, in questo strato come in altri più in basso, comparve allora un'ambizione orgogliosa e possente, pronta a cogliere il primo pretesto per slanciarsi in avanti». *Discorsi sulla storia della Rivoluzione Inglese*, Berlino, 1850 pp. 9-10. Confrontate, dello stesso autore, i sei volumi della *Storia della prima Rivoluzione Inglese* ed i profili della vita dei vari personaggi pubblici dell'epoca, in cui Guizot raramente abbandona il punto di vista della lotta di classe.

14 *Dieci anni di studi storici*, il sesto volume delle *Opere Complete* di Thierry [decima edizione], p. 6.

15 Londra 1808, p. 275.

16 *Della feudalità delle istituzioni di San Luigi e dell'influenza della legislazione di questo principe*, Parigi 1822, pp. 76-77.

17 N.r. F.A. Mignet, *Storia della rivoluzione francese dal 1789 al 1814*, Parigi 1824.

in cui i loro cervelli lavoravano molto meglio di oggi. Gli eclettici accusavano di fatalismo e di pregiudizio in favore di un sistema [*esprit de système*] i partigiani delle nuove teorie storiche. Come sempre accade in questi casi gli eclettici non si accorsero affatto degli effettivi lati deboli delle nuove teorie, ma al contrario attaccarono con maggiore energia i loro indiscutibili lati forti. Comunque tutto ciò è vecchio come il mondo, quindi di scarso interesse. Degno di nota è invece che queste nuove idee fossero difese dal *sansimoniano* Bazard, uno dei più illustri rappresentanti del socialismo d'allora. Bazard non considerava impeccabile il libro di Mignet sulla rivoluzione francese. Ai suoi occhi il difetto era che l'evento descritto veniva rappresentato come un fatto isolato, senza alcun legame con «quella lunga serie di sforzi che, avendo rovesciato il vecchio ordine sociale, doveva facilitare l'insediamento del nuovo sistema». Ma il libro aveva anche un merito indiscutibile. «L'autore s'è posto il compito di caratterizzare quei partiti che uno dopo l'altro diressero la rivoluzione, di ricollegare questi partiti con le diverse classi sociali, di evidenziare il loro logico susseguirsi alla guida degli eventi, e infine, come essi scomparvero». Proprio questo «spirito di sistema e fatalismo», che gli eclettici contestano agli storici della nuova tendenza, secondo Bazard distingue vantaggiosamente l'opera di Guizot e Mignet da quella «degli storici *letterati* [cioè interessati solo alla bellezza dello stile] che, nonostante il loro numero, fin dal XVIII secolo non hanno fatto avanzare di un passo la scienza storica»<sup>18</sup>. Se si fosse chiesto ad Augustin Thierry, Guizot o Mignet se i costumi di un popolo creano il suo assetto statale, o se al contrario questo ne crea i costumi, avrebbero risposto che nonostante l'ampiezza dell'interazione tra costumi e assetto statale, in ultima analisi entrambi dipendono da un terzo fattore più profondo - «*la condizione sociale degli uomini, i loro rapporti di proprietà*». In questo modo veniva risolta la contraddizione che confuse i filosofi del XVIII secolo, e qualsiasi spirito imparziale avrebbe riconosciuto che Bazard aveva ragione nel dire che la scienza aveva fatto un passo avanti grazie ai sostenitori della nuova concezione della storia. Ma sappiamo già che questa contraddizione è solo un caso particolare della contraddizione fondamentale delle teorie sociali sostenute nel XVIII secolo: 1) L'uomo con tutti i suoi pensieri e sentimenti è prodotto dall'ambiente; 2) L'ambiente è la creazione dell'uomo, il prodotto delle sue «opinioni».

La nuova concezione risolveva questa contraddizione fondamentale dei materialisti francesi? Esaminiamo la spiegazione degli storici francesi della Restaurazione sull'origine della condizione sociale, dei rapporti di proprietà, il cui studio approfondito era il solo in grado di fornire, secondo loro, la chiave per la comprensione degli eventi storici. I rapporti di proprietà degli uomini appartengono alla sfera dei rapporti *giuridici*; la proprietà è prima di tutto un'istituzione giuridica. Affermare che la chiave dei fenomeni storici è nei rapporti di proprietà, significa dire che questa chiave si trova nelle istituzioni giuridiche. Ma da dove vengono queste istituzioni? Guizot dice giustamente che le costituzioni politiche erano un *effetto* prima che diventassero una causa; che la società prima le aveva istituite, e solo poi si è trasformata sotto la loro influenza. Ma non si può dire lo stesso dei rapporti di proprietà? Non erano a loro volta un effetto prima di diventare causa? La società non ha dovuto crearli prima di sperimentarne l'influenza decisiva? A queste domande sensate Guizot dà risposte insoddisfacenti. La condizione sociale dei popoli comparsi nell'arena storica dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente era in stretto legame con la proprietà fondiaria<sup>19</sup>: il rapporto dell'uomo con la terra

---

18 *Considerazioni sulla storia*, parte IV, ne *Le Producteur*\*

\* N.r. *Le Producteur (Il produttore)* – organo dei sansimoniani uscito a Parigi nel 1825-26, fondato da Saint-Simon prima della sua morte; fu curato dai suoi seguaci.

19 Soltanto in questi popoli? Tale restrizione è tanto più strana se pensiamo che già gli scrittori greci e romani avevano visto la stretta connessione tra lo *status* civile e politico del loro paese e i rapporti agrari. Comunque questa strana limitazione non impedì a Guizot di far dipendere la caduta dell'Impero Romano dalla sua organizzazione economica.

determinava la sua posizione sociale. Per tutta l'epoca del feudalesimo le istituzioni sociali furono condizionate in ultima analisi dai rapporti di proprietà del suolo. Per quanto riguarda questi, nelle parole di Guizot, «all'inizio, durante il primo periodo dopo le invasioni barbariche», essi furono determinati dalla posizione sociale del possidente: «la terra che egli occupava acquisiva questo o quel carattere secondo il grado di forza del possidente»<sup>20</sup>. Ma allora cosa determinava la posizione sociale del possidente? Cosa determinava «all'inizio, durante il primo periodo dalle invasioni barbariche» il maggiore o minore grado di libertà, di potere, del possidente? Furono i precedenti rapporti politici dei barbari conquistatori? Ma Guizot ci ha risposto che i rapporti politici sono una conseguenza e non una causa. Per capire la vita politica dei barbari nell'epoca precedente la caduta dell'Impero Romano avremmo dovuto studiare, secondo il consiglio del nostro autore, le loro condizioni civili, l'ordine sociale, i rapporti fra le varie classi e così via. Un tale studio ci porterebbe ancora una volta alla questione di cosa determini i rapporti di proprietà tra gli individui, di cosa crei le forme di proprietà esistenti in una data società.

Sarebbe vano se, per spiegare la posizione delle varie classi nella società, iniziassimo a riferirci ai gradi relativi della loro libertà e del loro potere. Non sarebbe una risposta ma una ripetizione della domanda in una forma nuova, più dettagliata. La questione dell'origine dei rapporti di proprietà non era posta da Guizot nella forma e la precisione di un problema scientifico. Abbiamo visto che per lui era impossibile non tener conto del problema, ma la stessa confusione delle risposte testimonia che non aveva ben formulato la domanda. In ultima analisi spiegava lo sviluppo delle forme di proprietà con confusi riferimenti alla *natura umana*. Non è sorprendente che questo storico, accusato dagli eclettici di «spirito di sistema», finisse per essere non meno eclettico di loro, per esempio nelle sue opere sulla storia della civiltà<sup>21</sup>. Augustin Thierry, che aveva esaminato la lotta delle sette religiose e dei partiti politici dal punto di vista degli «*interessi positivi*» delle varie classi, simpatizzando appassionatamente con la lotta del terzo stato contro l'aristocrazia, spiegò l'origine di queste classi e ceti nella *conquista*. «Tutto questo si attribuisce a una conquista; c'è una conquista alla base di ciò», dice dei rapporti di classe e di stato fra i popoli pre-feudali, che sono il soggetto esclusivo dei suoi scritti. Egli sviluppò incessantemente quest'idea in vari modi, sia nei suoi articoli, che nelle sue ultime opere scientifiche. Ma a parte il fatto che «la conquista» - un atto di politica internazionale - fece ritornare Thierry al punto di vista del XVIII secolo, che spiegava tutta la vita sociale attraverso l'attività del legislatore, cioè dell'autorità politica, ogni fatto di conquista fa sorgere inevitabilmente la domanda: perché le sue conseguenze sociali furono queste e non quelle? Prima dell'invasione dei barbari germanici, la Gallia, aveva già subito una conquista romana. Le conseguenze sociali di *questa* conquista furono molto diverse da quelle prodotte dalla conquista dei *Germani*. Le conseguenze sociali della conquista della Cina da parte dei Mongoli somigliavano molto poco a quelle della conquista dell'Inghilterra da parte dei Normanni. Da dove derivavano tali differenze? Dire che siano determinate dalle differenze della struttura sociale dei vari popoli che entrano in conflitto in tempi diversi, significa non dire nulla, perché rimane ignoto ciò che determina questa struttura sociale. Riferirsi ad alcune conquiste precedenti significa muoversi in un circolo vizioso. Comunque, per quante numerose conquiste si enumerino, si giungerà a lungo andare all'inevitabile conclusione che nella vita sociale dei popoli c'è qualche X, qualche fattore sconosciuto che non solo non è determinato dalle conquiste ma che, al contrario, *condiziona* le conseguenze delle conquiste e frequentemente,

---

Vedi il suo primo saggio: *Dal regime municipale dell'Impero Romano al V secolo dell'era cristiana*.

20 Ovvero, la proprietà fondiaria generava questo o quel carattere giuridico, in altri termini il suo possesso implicava un grado di dipendenza più o meno elevato secondo la forza e la libertà del possidente [op. cit. p. 75].

21 N.r. F.P.G. Guizot, *Storia generale della civiltà in Europa; Storia generale della civiltà in Francia*.

forse sempre, anche *le conquiste stesse*, ed è la ragione fondamentale dei conflitti internazionali. Nella sua *Storia della conquista dell'Inghilterra da parte dei Normanni* lo stesso Thierry indica, sulla base di vecchi monumenti, i motivi che guidarono gli Anglosassoni nella lotta disperata per la loro indipendenza,

«Dobbiamo batterci», diceva uno dei conti, «qualunque sia il pericolo poiché qui non si tratta dell'insediamento di un nuovo signore ... si tratta di ben altra cosa. Il Duca di Normandia ha dato le nostre terre ai suoi baroni, ai suoi cavalieri e a tutti i suoi uomini, che già per questo si considerano suoi vassalli; molti gli hanno reso omaggio, e in vista che il Duca diventi re vorrebbero avere la loro parte; egli stesso sarà vincolato a consegnare le nostre terre, le nostre mogli e figlie: tutto questo è già stato loro promesso. Vengono non soltanto per rovinare noi, ma anche i nostri discendenti, e per toglierci la terra dei nostri antenati», ecc.

Da parte sua Guglielmo il Conquistatore disse ai suoi compagni: «Battetevi bene e uccideteli tutti; perché se vinceremo saremo tutti ricchi. Ciò che io guadagnerò lo guadagnerete voi; se io conquisterò, voi conquisterete; se io prendo la terra, voi l'avrete»<sup>22</sup>. Qui è molto chiaro che la conquista non era un fine in sé, e che «al di sotto» muovevano determinati «*interessi positivi*», vale a dire gli *interessi economici*. La domanda è, cosa diede a questi interessi la forma che allora avevano? Perché sia i nativi che i conquistatori erano inclini proprio al sistema feudale di proprietà fondiaria e non a un altro? In questo caso le «conquiste» non spiegano niente. Nella *Storia del terzo stato* di Thierry, e in tutti i suoi studi di storia francese e inglese, abbiamo già un quadro abbastanza completo dell'avanzata storica della borghesia. E' sufficiente uno sguardo per vedere l'inadeguatezza dell'idea che fa dipendere l'origine e lo sviluppo di un dato sistema sociale dalla conquista: questo sviluppo progrediva in contrasto con gli interessi e i desideri dell'aristocrazia feudale, cioè i conquistatori e i loro discendenti. Non è esagerato affermare che Thierry fece molto per confutare le sue stesse idee sul ruolo storico delle conquiste<sup>23</sup>. In Mignet troviamo la stessa confusione. Egli parla dell'influenza della proprietà fondiaria sulle forme politiche, ma non sa spiegare da cosa dipendono le forme della proprietà fondiaria e perché si sviluppano in quella specifica direzione. In definitiva anche per lui le forme della proprietà fondiaria dipendono dalla *conquista*<sup>24</sup>. Sente che non è con concezioni astratte come «conquistatori» e «conquistati» che si può trattare la storia dei conflitti internazionali, ma con popoli che possiedono carne viva, che hanno diritti e rapporti sociali precisi; ma anche qui la sua analisi non va molto lontano. «Quando due popoli che vivono nello stesso suolo si mescolano», dice, «essi abbandonano i loro lati deboli e si comunicano i loro lati forti»<sup>25</sup>. Ciò non è né profondo né molto chiaro. Di fronte alla questione dell'origine dei rapporti di proprietà, ciascuno di questi storici francesi del periodo della Restaurazione probabilmente avrebbe tentato, come Guizot, d'uscire dalla difficoltà con l'aiuto di riferimenti più o meno ingenui alla «*natura umana*». L'idea della «*natura umana*» come istanza suprema che decide tutti «i casi complicati» nella sfera del diritto, della morale, della politica e

---

22 *Storia della conquista, ecc.*, Parigi, vol. I, pp. 296-300.

23 E' interessante che già i *sansimoniani* videro questo lato debole delle idee storiche di Thierry. Così Bazard, nell'articolo citato in precedenza, asseriva che questa conquista in realtà esercitò sullo sviluppo della società europea un'influenza molto minore di quanto pensasse Thierry. «Coloro che comprendono le leggi dello sviluppo dell'umanità, vedono che il ruolo della conquista è del tutto subordinato». Ma in questo caso Thierry è più vicino alle idee del suo maestro, Saint-Simon, di quanto lo fosse Bazard: Saint-Simon esamina la storia dell'Europa occidentale, a partire dal XV secolo, dal punto di vista dei rapporti economici, ma spiega l'ordine sociale del Medioevo semplicemente come prodotto della conquista.

24 *Della feudalità*, p. 50.

25 *Ibid.*, p. 212.

dell'economia, fu ereditata nella sua interezza dagli illuministi del secolo precedente. Se l'uomo, quando viene al mondo, non porta con sé una provvista bell'e pronta di «idee pratiche»; se la virtù è rispettata non in quanto immanente alla popolazione, ma perché utile, come osserva Locke; se il principio d'utilità sociale è la legge suprema, come dice Helvetius; se l'uomo è la misura delle cose nell'ambito dei rapporti umani, ne consegue che la natura umana è il punto di vista a partire dal quale giudicare determinati rapporti come utili o dannosi, razionali o irrazionali. Era da questa prospettiva che i filosofi del XVIII secolo discutevano dell'ordine sociale esistente e delle riforme che ritenevano auspicabili. La natura umana era per loro la chiave delle controversie con gli avversari. L'osservazione di Condorcet mostra superbamente l'importanza di quest'argomento:

«Le idee di giustizia e di diritto si formano in modo identico per tutti gli esseri dotati di capacità sensoriali e di acquisizione di idee. Quindi esse saranno identiche». Certo, accade che gli uomini le alterino [*les alterent*], «ma ogni uomo che pensi correttamente giungerà inevitabilmente a certe idee nella morale, proprio come nella matematica. Queste idee sono la necessaria conclusione dell'irrefutabile verità che gli uomini sono esseri percettivi e razionali».

In realtà le idee sociali degli illuministi francesi naturalmente non furono dettate da questa magra verità, ma suggerite dall'ambiente. L'«uomo» che loro vedevano non si distingueva solo per la facoltà di percepire e pensare: la sua «natura» richiedeva un determinato sistema borghese [le opere di Holbach includevano proprio quelle rivendicazioni che in seguito saranno poste in atto dall'Assemblea Costituente] e prescriveva il libero commercio, la non-interferenza dello Stato nei rapporti di proprietà dei cittadini [*Laissez faire, laissez passer!*]<sup>26</sup>, ecc.

Gli illuministi vedevano la natura umana attraverso il prisma di certi bisogni e di certi rapporti sociali senza minimamente sospettarlo. Immaginavano che attraverso le loro labbra stesse parlando la «natura umana» finalmente compresa e stimata al suo vero valore dai rappresentanti illuminati dell'umanità. Non tutti gli scrittori del XVIII secolo ebbero una concezione identica della natura umana, talvolta la divergenza era notevole. Ma tutti furono ugualmente convinti che solo una concezione corretta di questa natura potesse fornire la chiave per la comprensione dei fenomeni sociali. Abbiamo detto in precedenza che molti illuministi francesi avevano già notato che lo sviluppo della ragione umana ubbidisce a certe leggi. Fu soprattutto la *storia della letteratura ad alimentare* quest'idea: «quale popolo», chiedevano, «non ha cominciato come poeta e non è finito come filosofo?»<sup>27</sup> Ma come si spiega tale successione? Coi bisogni sociali, che determinano perfino l'evoluzione della lingua, replicavano. «L'arte del parlare, come tutte le arti, è il frutto dei bisogni e degli interessi sociali», affermava l'abate Arnaud nell'indirizzo menzionato in nota. I bisogni sociali cambiano e quindi cambia anche il corso di sviluppo delle «arti». Ma cosa determina i bisogni sociali, i bisogni degli uomini che compongono la società? La natura umana. Di conseguenza è in essa che dobbiamo cercare la spiegazione del corso specifico dello sviluppo intellettuale. Per svolgere il ruolo di criterio supremo, la natura umana doveva essere considerata *immutabile*, fissata una volta per tutte. Gli illuministi infatti la ritenevano tale, come dalle precedenti parole di Condorcet. Ma se la natura umana è immutabile, come spiegare il corso dello sviluppo intellettuale o sociale dell'umanità? Cos'è il processo di sviluppo? Una serie di cambiamenti. E' possibile spiegarli con qualcosa d'immutabile,

26 Non sempre però. Talvolta in nome della stessa natura i filosofi consigliavano al legislatore di «smussare le ineguaglianze della proprietà». Questa era una delle loro molteplici contraddizioni, che per ora non ci riguarda. Ciò che è importante è che l'astratta «natura umana» fosse un argomento in favore delle aspirazioni del tutto concrete di un preciso strato sociale, di una società esclusivamente *borghese*.

27 Grimm, *Corrispondenza letteraria*, agosto 1774. Nel porre questa domanda Grimm ripete solo l'idea sviluppata dall'abate Arnaud in un discorso pronunciato all'Accademia di Francia.

fissato una volta per tutte? Una variabile cambierebbe se una costante non mutasse? Gli illuministi si resero conto che *non* poteva essere così e per uscire da questa difficoltà affermarono che ogni *costante* varia entro certi limiti. L'uomo attraversa diversi periodi: la fanciullezza, la giovinezza, la maturità e così via. In questi diversi periodi i suoi bisogni non sono identici:

«Nella fanciullezza l'uomo ha soltanto i suoi sentimenti, l'immaginazione e la memoria: cerca soltanto distrazioni, canzoni e fiabe. Subentra il periodo delle passioni: l'animo ha bisogno d'emozioni e turbamenti. Poi l'intelligenza si evolve e la ragione si fortifica: entrambi a loro volta richiedono esercizio, e la loro attività si volge a ogni cosa in grado di destare curiosità».

L'individuo si sviluppa in questo modo: i cambiamenti sono condizionati dalla sua natura; in quanto tali li ritroviamo nello sviluppo *dell'intera umanità*: spiegano il fatto che i popoli inizino coi poemi epici e finiscano con la filosofia<sup>28</sup>. E' facile vedere che simili «spiegazioni» non spiegano nulla, colorano soltanto la descrizione del corso dello sviluppo intellettuale dell'uomo con qualche tocco pittoresco [il raffronto fa sempre risaltare i colori dell'oggetto descritto]. E' facile vedere che con tali spiegazioni i pensatori del XVIII secolo si stavano muovendo attorno al citato circolo vizioso: l'ambiente crea l'uomo, l'uomo crea l'ambiente. Risulta infatti da un lato che lo sviluppo intellettuale del genere umano, cioè lo sviluppo della natura umana, fosse dovuto ai bisogni sociali, e dall'altro che lo sviluppo dei bisogni sociali dovesse essere spiegato con lo sviluppo della natura umana.

Così vediamo che anche gli storici francesi della Restaurazione non riuscirono a eliminare questa contraddizione: con loro essa assunse soltanto una forma nuova.

### CAPITOLO III

#### I Socialisti Utopisti

Se la natura umana è immutabile, e se conoscendo le sue qualità principali possiamo dedurne con certezza matematica i principi della morale e della scienza sociale, è facile inventare un ordine sociale che corrisponda pienamente alle necessità della natura umana e che, per questa ragione, sia *l'ordine sociale ideale*. I materialisti del XVIII secolo s'impegnarono volentieri nella ricerca di un *sistema di leggi perfetto* [*legislation parfaite*], i cui studi rappresentano *l'elemento utopistico* nella letteratura dell'Illuminismo<sup>29</sup>. I Socialisti Utopisti della prima metà del XIX secolo vi si dedicarono totalmente, condividendo pienamente le idee antropologiche dei materialisti francesi. Come questi, ritenevano l'uomo essere il prodotto dell'ambiente circostante<sup>30</sup>, e anche loro caddero nel circolo vizioso, spiegando le proprietà variabili dell'ambiente e la sua influenza sull'uomo, attraverso le qualità immutabili della *natura umana*. Le numerose utopie della prima metà del secolo attuale non sono altro

28 Suard, *op. cit.*, p. 383.

29 Nel suo libro *Dell'Uomo*, Helvetius fa uno schema dettagliato di questo «sistema di leggi perfetto». Sarebbe altamente istruttivo e interessante confrontare quest'opera con quelle della prima metà del XIX secolo. Ma sfortunatamente gli storici del socialismo, e gli storici della filosofia in particolare, non hanno avuto finora la minima idea di compiere un tale paragone. In particolare per quanto riguarda gli storici della filosofia, si deve dire che trattano Helvetius in modo inconcepibile. Perfino il calmo e moderato Lange non trova altra definizione che «il superficiale». L'idealista assoluto Hegel fu il più equo nel suo atteggiamento verso il materialista assoluto Helvetius.

30 «Si, l'uomo è solo ciò che la società onnipotente o l'istruzione onnipotente fanno di lui, prendendo questa parola nel senso più ampio, cioè non solo nel significato di scolarità o istruzione libresco, ma l'istruzione dataci dagli uomini e dalle cose, dagli eventi e dalle circostanze, l'istruzione che comincia a influenzarci dalla culla e non ci lascia per un solo momento» Cabet, *Viaggio in Icaria*, ed. 1848, p. 402.

che tentativi d'inventare una legislazione perfetta, prendendo la *natura umana* come criterio supremo. Così Fourier prende come punto di partenza l'analisi delle *passioni*; Robert Owen nel suo *Profilo del sistema razionale di società* parte dai «*primi principi della natura umana*» e afferma che «il governo razionale» prima di tutto deve «accertare cosa sia la natura umana»; allo stesso modo i *sansimoniani* dichiarano che la loro filosofia si fonda su una nuova concezione della natura umana [*sur une nouvelle conception de la nature humaine*]<sup>31</sup>; i fourieristi dicono che l'organizzazione sociale immaginata dal loro maestro si fonda su irrefutabili deduzioni dalle leggi immutabili della natura umana<sup>32</sup>. Ovviamente l'idea della natura umana come criterio supremo non impedì alle varie scuole socialiste di differenziarsi molto nel definirne le qualità. Così, secondo i *sansimoniani*, «i progetti di Owen contraddicono talmente le inclinazioni della natura umana che la popolarità di cui oggi [1825] sembrano godere è inspiegabile»<sup>33</sup>. Nell'opuscolo polemico di Fourier, *Trappole e ciarlatanerie delle due sette di Saint-Simon e Owen che promettono l'associazione e il progresso*, possiamo trovare molte aspre dichiarazioni su come anche gli insegnamenti dei *sansimoniani* contraddicano tutte le inclinazioni della natura umana. Come al tempo di Condorcet, sembrava che concordare sulla definizione della natura umana fosse molto più difficile che definire una figura geometrica. Nella misura in cui i Socialisti Utopisti del XIX secolo aderivano al punto di vista della *natura umana*, ripetevano soltanto gli errori dei pensatori del XVIII secolo, gli stessi, comunque, di tutte le scienze sociali loro contemporanee<sup>34</sup>. Possiamo, però, vedere in loro un energico sforzo per rompere gli stretti confini di una concezione astratta e porsi sul terreno concreto. Le opere di Saint-Simon si distinguono proprio per questo.

Mentre gli illuministi francesi consideravano quasi sempre la storia dell'umanità come una serie di eventi casuali più o meno felici<sup>35</sup>, Saint-Simon cerca nella storia principalmente le *leggi*. La scienza

---

31 Vedi *Le Producteur*, vol. I, Parigi 1825, *Introduzione*.

32 «Il mio scopo è di dare un'esposizione elementare, chiara e facile da capire, dell'organizzazione sociale dedotta da Fourier dalle leggi della natura umana». [V. Considerant, *Destino sociale*, vol. I, terza ed., *Dichiarazione*]. «E' ora d'accordarsi su questo punto: non sarebbe meglio, prima di fare le leggi, indagare nella vera natura dell'uomo per portare la legge, che in sé è modificabile, in armonia con la natura, che è immutabile e sovrana?» [H. Gorse, *Nozioni elementari della scienza sociale francese da parte dell'autore della "Difesa del fourierismo"*, Parigi 1844, p. 35].

33 *Le Producteur*, vol. I, p. 139.

34 Lo abbiamo già dimostrato rispetto agli storici della Restaurazione. Sarebbe molto facile dimostrarlo anche in relazione agli economisti. Nel difendere l'ordine sociale borghese contro i reazionari e i socialisti, gli economisti lo ritenevano più confacente alla natura umana. I loro sforzi di scoprire un'astratta «legge della popolazione» - sia che venissero dai socialisti o dal campo borghese - furono strettamente legati all'idea della «natura umana» come fondamento delle scienze sociali. Per convincersene è sufficiente paragonare la dottrina di Malthus a quella di Godwin o dell'autore dei *Commenti a Mill* \*. Sia Malthus che i suoi avversari cercavano una legge unica, per così dire assoluta legge della popolazione. La nostra economia politica contemporanea la vede diversamente: sa che ogni fase dello sviluppo sociale ha la propria legge della popolazione. Ma di questo in seguito.

\* N.r. L'autore dei *Commenti a Mill* è N.G. Chernyshevsky, che dedicò parecchie pagine alla critica del malthusianismo (Cf. N.G. Chernyshevsky, *Opere Complete*, vol. IX, Casa editrice Goslitizdat 1949, pp. 251-334).

35 A questo riguardo il rimprovero indirizzato da Helvetius a Montesquieu è estremamente caratteristico: «Nel suo libro sulle ragioni della grandezza e decadenza di Roma, Montesquieu ha posto insufficiente attenzione all'importanza dei casi fortuiti nella storia di questo Stato. Ha commesso l'errore caratteristico dei pensatori che desiderano spiegare tutto, e anche quello degli studiosi appartati che, dimenticando la natura degli uomini, attribuiscono ai rappresentanti del popolo idee politiche invariabili e principi uniformi, mentre spesso è un solo uomo che dirige a suo piacimento quelle importanti assemblee chiamate *senato*» [*Pensieri e Riflessioni*, CXL, vol. III, *Opere Complete*, Parigi 1818]. Ciò non ricorda forse la teoria degli «eroi e la folla» ora di moda in Russia? \* Dimostrerò di seguito quanto ci sia poco di originale nella «sociologia» russa.



della società umana deve diventare precisa come le scienze naturali. Dobbiamo studiare i fatti del passato per scoprirvi le leggi del *progresso*. Solo chi ha capito il *passato può prevedere il futuro*. Esprimendo il compito delle scienze sociali in questo modo, Saint-Simon si volse in particolare allo studio della storia dell'Europa occidentale dalla caduta dell'Impero romano. La novità e la portata di queste idee si possono vedere dal fatto che il suo allievo Thierry ha quasi rivoluzionato lo studio della storia francese. Saint-Simon era dell'opinione che anche Guizot avesse adottato le sue concezioni. Lasciando irrisolto il problema della proprietà teorica, dobbiamo notare che Saint-Simon fu in grado di spingere l'analisi delle cause interne dello sviluppo delle società europee più avanti degli *storici specialisti* del suo tempo. Così se Thierry, Mignet e anche Guizot indicarono i rapporti di proprietà come base dell'ordine sociale, Saint-Simon, che più vividamente e per la prima volta fece luce sulla storia di questi rapporti nell'Europa moderna, andò oltre e si chiese: perché sono proprio questi rapporti e non altri che giocano una parte così importante? Secondo lui la risposta va cercata nelle *necessità dello sviluppo industriale*: «Fino al XV secolo l'autorità laica era in mano alla nobiltà, e questo fu utile perché i nobili erano allora gli industriali più abili. Dirigevano i lavori agricoli, che erano l'unico tipo di occupazione industriale importante»<sup>36</sup>. Alla domanda del perché i bisogni dell'industria avessero un'importanza così decisiva nella storia del genere umano, Saint-Simon rispondeva che l'avevano perché lo scopo dell'organizzazione sociale è la produzione [*le but de l'organisation sociale c'est la production*]. Attribui tanta importanza alla produzione da identificarla con l'*utile* [*l'utile, c'est la production*], dichiarando categoricamente che «*la politica ... è la scienza della produzione*». Lo sviluppo logico di queste idee avrebbe dovuto portarlo alla conclusione che le leggi della produzione siano le stesse con cui in ultima analisi è determinato lo sviluppo sociale, e lo studio delle quali dev'essere il compito del pensatore che si sforza di prevedere il futuro. Talvolta egli sfiora quest'idea, ma la sfiora soltanto. La produzione esige strumenti di lavoro. Questi non sono forniti già pronti dalla natura, sono inventati dall'uomo. L'invenzione o il semplice uso di uno strumento presuppone nel produttore un certo grado di sviluppo intellettuale. Lo sviluppo dell'«industria» è, quindi, il risultato indiscutibile dello sviluppo intellettuale del genere umano. Ancora una volta l'opinione [*lumières*] regna immutata sul mondo. Più il ruolo dell'industria diventa evidente e importante, più s'impone quest'idea dei filosofi del XVIII secolo. Saint-Simon la sostiene persino più coerentemente degli illuministi, poiché considerando risolta la questione dell'origine delle idee nelle sensazioni, si occupa meno dell'influenza dell'ambiente sull'uomo. Per lui lo sviluppo della conoscenza è il fattore fondamentale del progresso storico<sup>37</sup>. Cerca di scoprire le leggi di questo sviluppo; così stabilisce la legge dei tre stadi – *teologico, metafisico e positivo* – che in seguito Auguste Comte con molto successo annuncerà come una sua «scoperta»<sup>38</sup>. Ma anche queste leggi si spiegano per lui con *le proprietà della natura umana*. «La

---

\* N.r. Mikhailovsky ha usato per la prima volta il termine «eroi e la folla» nel suo articolo dallo stesso titolo che scrisse nel 1882. (Cf. N.K. Mikhailovsky, *Opere Complete*, vol. II, San Pietroburgo 1907, pp. 95-190).

36 *Opinioni letterarie, filosofiche e industriali*, Parigi 1825, pp.144-45. Confronta anche *Il catechismo politico degli industriali*.

37 Saint-Simon porta la concezione idealistica della storia alla sua ultima ed estrema conclusione. Non soltanto le idee [*principles*] sono il fondamento dei *rapporti sociali*, ma fra esse, le «idee scientifiche» giocano la parte principale; dal «sistema scientifico del mondo» seguono le idee religiose che, a loro volta, condizionano *la concezione morale dell'uomo*. Questo è *intellettualismo*, che prevalse anche fra i filosofi tedeschi ma con loro prese una forma del tutto diversa.

38 Littré protestò fortemente quando Hubbard rivelò questo ... plagio. Egli attribui a Saint-Simon solo «la legge dei due stadi»: teologico e scientifico. Flint citando l'opinione di Littré osserva: «Egli è corretto quando dice che la legge dei tre stadi non è enunciata in nessuno degli scritti di Saint-Simon» [*I filosofi della storia in Europa*, Edimburgo e Londra 1874, p. 158]. Dobbiamo contrapporre a quest'osservazione il seguente estratto da Saint-Simon: «L'astronomo, il

*società è formata da individui», dice, «quindi lo sviluppo della ragione sociale può essere soltanto la riproduzione dello sviluppo della ragione individuale su larga scala».* Partendo da questo principio, egli considera le sue «leggi» dello sviluppo sociale definitivamente accertate e dimostrate ogni qualvolta riesce a scoprire un'analogia con lo sviluppo dell'individuo. Per esempio sostiene che col tempo il ruolo dell'*autorità* nella vita sociale *sparirà completamente*<sup>39</sup>, che la progressiva e lenta diminuzione di tale ruolo è una delle leggi dello sviluppo umano, ma in che modo la dimostra? Facendo riferimento essenzialmente allo sviluppo individuale. Nella scuola elementare il bambino deve obbedire senza riserve agli adulti; nella scuola secondaria e superiore l'elemento dell'*obbedienza* passa gradualmente in secondo piano, per lasciare posto infine all'azione *indipendente* della maturità. Al di là di ciò che si pensi dell'«autorità», il confronto non è una prova. Lo sviluppo embriologico di ogni *individuo* [*ontogenesi*] presenta molte analogie con la storia della *specie* a cui appartiene: l'*ontogenesi* fornisce molte indicazioni importanti sulla *filogenesi*. Ma cosa dovremmo dire oggi di un biologo che sostenesse che la spiegazione definitiva della filogenesi dev'essere cercata nell'ontogenesi? La biologia moderna agisce esattamente in modo opposto: spiega la storia embriologica dell'*individuo* con la storia della *specie*. Il ricorso alla natura umana dava un aspetto singolare alle «leggi» dello sviluppo sociale formulate da Saint-Simon e dai suoi seguaci. Li condusse in un circolo vizioso: *la storia del genere umano si spiega con la natura umana*. Ma qual è la chiave per capire la natura umana? *La storia*. Se ci muoviamo in questo circolo, ovviamente, non possiamo capire né la natura dell'uomo, né la storia. Possiamo solo fare qualche osservazione, più o meno profonda, su questo o quell'aspetto dei fenomeni sociali. Saint-Simon fece alcune osservazioni molto acute, talvolta con vero istinto di genio, ma disattese il suo scopo principale: scoprire una solida base scientifica per la «politica».

«La legge suprema del progresso della ragione umana», dice Saint-Simon, «si subordina tutto, domina su tutto: per essa gli uomini sono solo strumenti. E anche se questa forza [cioè questa legge] deriva da noi [*dérive de nous*], non possiamo sottrarci né contenerla, allo stesso modo in cui non possiamo cambiare la forza che obbliga la Terra a girare attorno al sole ... Possiamo solo sottostare a questa legge (la nostra vera provvidenza) coscienti della direzione che ci prescrive, invece di obbedirle ciecamente. Facciamo notare che il compito del nostro secolo consisterà proprio nello sviluppare maggiormente la coscienza filosofica»<sup>40</sup>.

E così l'umanità è interamente sottomessa alla legge del suo sviluppo intellettuale; non potrebbe sfuggirvi neanche se lo volesse. Esaminiamo più attentamente questa dichiarazione, e portiamo a esempio la legge dei tre stadi. Il genere umano progrediva dallo stadio teologico al metafisico e da questo al positivo. La legge agiva con la forza delle leggi meccaniche. Può essere così, ma sorge la questione: come dobbiamo intendere l'idea che il genere umano non potrebbe alterare questa legge *neanche se lo volesse*? Ciò significa che non avrebbe potuto evitare la metafisica neanche se si fosse

---

fisico, il chimico e il fisiologo non sanno che in ogni ramo della conoscenza la ragione umana, prima di procedere dalle idee puramente teologiche a quelle positive, per lungo tempo ha usato la metafisica? Non sorge allora, in colui che ha studiato la storia delle scienze, la convinzione che questo stadio intermedio sia stato utile e anche assolutamente indispensabile per attuare la transizione?» [*Del sistema industriale*, Parigi 1821, *Prefazione*, pp. VI-VII]. La legge dei tre stadi era di tale importanza agli occhi di Saint-Simon che se ne servì per spiegare fenomeni puramente politici, per esempio il predominio dei «legisti» e dei «metafisici» durante la Rivoluzione Francese. Sarebbe stato facile per Flint «scoprirlo» se avesse letto con cura le opere di Saint-Simon. Sfortunatamente è *molto più facile scrivere una storia erudita del pensiero umano che studiarne il reale sviluppo*.

39 In seguito quest'idea venne ripresa e distorta da Proudhon, che vi costruì sopra la sua teoria dell'*anarchia*.

40 *L'Organizzatore*, p. 119 [vol. I *Opere* di Saint-Simon, oppure vol. XX delle *Opere Complete* di Saint-Simon ed *Enfantin*].

reso conto dei vantaggi del pensiero positivo mentre era ancora alla fine del periodo teologico? Evidentemente no; e se la risposta è questa, allora è evidente che c'è qualche confusione nell'idea di Saint-Simon sulle leggi che presiedono lo sviluppo mentale. In cosa consiste questa confusione e come si manifesta? Consiste nell'*opposizione tra la legge e il desiderio di modificarne l'azione*. Una volta che nel genere umano compare un tale desiderio, diventa un fattore di sviluppo storico, e la legge deve inglobare questo fattore, non confliggerci. Se ammettiamo la possibilità di tale conflitto, la nostra nozione di legge rimarrà oscura e cadremo inevitabilmente in uno dei due estremi: o abbandoniamo il punto di vista della conformità alla legge e assumiamo quello del *desiderabile*, oppure perdiamo di vista il desiderabile – o più esattamente ciò che era *desiderato* dalle persone di un dato periodo – per conferire alla *legge* un po' di significato mistico, trasformandola in una specie di fato. «La legge» diventa appunto fato in Saint-Simon e negli utopisti non appena la invocano. Notiamo di passaggio che quando i «sociologi soggettivisti» russi si levano in difesa della «personalità», dell'«ideale» e altre cose eccellenti, si pongono contro la dottrina *utopistica* del «corso naturale delle cose», teoria oscura, rudimentale e inconsistente, come se non avessero mai sentito parlare di ciò che costituisce *la moderna concezione scientifica delle leggi sottostanti lo sviluppo storico della società*. Da cosa derivava la mancanza di chiarezza utopista della legge? Dal difetto sostanziale, già indicato, nell'idea dello sviluppo dell'umanità sostenuta non soltanto da loro. E' la natura dell'uomo che spiega la storia dell'umanità. Una volta definita questa natura, lo erano anche le leggi dello sviluppo storico; viene definita l'intera storia *an sich* [*in sé*], come disse Hegel. L'uomo non può intervenire nel corso dello sviluppo storico, come non può cessare d'essere uomo. La *legge* dello sviluppo fa la sua comparsa in forma di provvidenza. Questo è fatalismo storico risultante da una teoria che considera i successi della conoscenza – quindi dell'attività consapevole dell'uomo – essere la molla principale del progresso storico. Ma proseguiamo. Se lo studio della natura umana è la chiave per comprendere la storia, l'importante non è tanto lo studio dei fatti storici quanto la comprensione della natura umana. Una volta acquisita la giusta nozione, la *realtà sociale* perde interesse e l'attenzione si concentra sulla vita sociale come *dovrebbe essere nel rispetto della natura umana*. Il fatalismo storico non interferisce minimamente, all'atto pratico, con l'utopismo; al contrario, rompendo il filo della ricerca scientifica, lo promuove. *In generale il fatalismo marcia di pari passo col soggettivismo più estremo*. Il fatalismo considera il suo stato d'animo un'ineluttabile legge della storia. Si può dire nelle parole del poeta:

*Ciò che chiamano lo Spirito della Storia  
è soltanto lo spirito di questi stessi signori*<sup>41</sup>.

I *sansimoniani* asserivano che la quota di prodotto sociale che spetta agli sfruttatori dei lavoratori diminuisce gradualmente, e questa era la legge più importante dello sviluppo economico dell'umanità. Come prova facevano riferimento al graduale ribasso del tasso *d'interesse e della rendita fondiaria*. Se si fossero attenuti ai metodi della rigorosa ricerca scientifica, avrebbero scoperto le cause economiche del fenomeno sottolineato, studiando attentamente la produzione, la riproduzione e la distribuzione dei prodotti. Se l'avessero fatto forse avrebbero visto che il ribasso del tasso d'interesse o della rendita fondiaria, se reale, di per sé non prova affatto una riduzione della quota dei proprietari. Allora la loro «legge» economica avrebbe trovato una nuova formulazione, ma un simile metodo non era di loro interesse. La fiducia nell'onnipotenza delle misteriose leggi derivanti dalla natura umana dirigeva le loro ricerche in ben altra direzione. Una tendenza che ha finora prevalso nella storia, dicevano, in futuro non può che rafforzarsi: la diminuzione costante della quota degli sfruttatori finirà

41 N.r. Goethe, *Faust*, parte I.

necessariamente nella loro completa scomparsa. Bisogna fin d'ora inventare nuove forme di organizzazione sociale in cui non ci sarà più alcun posto per gli sfruttatori. In base alle proprietà della natura umana è evidente che queste forme devono essere così e così ... Il piano della riorganizzazione sociale non tarderà a essere ultimato: l'idea scientifica fondamentale della conformità dei fenomeni sociali alla legge produsse soltanto un paio di ricette utopistiche ... che gli utopisti d'allora ritennero il compito più importante del pensatore. I principi dell'economia politica in sé non erano importanti, se non in funzione delle conclusioni pratiche che ne seguivano. J.B. Say disputò con Ricardo cosa determinasse il *valore di scambio* delle merci. E' probabile che ciò sia un problema importante dal punto di vista degli specialisti, ma occorre maggiormente sapere cosa *deve* determinarlo; sfortunatamente gli specialisti non tentano una risposta. Facciamolo noi per loro: la natura umana con molta chiarezza dice così e così. Una volta che iniziamo a seguirne il discorso, constatiamo con sorpresa che l'argomento, così importante agli occhi degli specialisti, in realtà non è molto importante. Siamo d'accordo con Say, perché dalle sue tesi seguono conclusioni pienamente in armonia con le esigenze della natura umana. Siamo d'accordo pure con Ricardo, perché anche la sua teoria, interpretata e integrata, può solo rafforzare tali esigenze.

In questo modo il pensiero utopistico interferiva nelle discussioni scientifiche il cui significato gli restava oscuro. Per questo uomini colti e molto dotati, come *Enfantin*, intervenivano nei problemi controversi dell'economia politica. Enfantin scrisse una serie di studi di economia politica che non possono essere considerati seri contributi alla scienza, ma che non possono essere ignorati, come hanno fatto finora gli storici dell'economia politica e del socialismo. I lavori economici di Enfantin hanno rappresentato una fase importante nello sviluppo del pensiero socialista. Ecco un esempio che mostra l'atteggiamento dell'autore verso le controversie degli economisti. E' risaputo che *Malthus*, caparbiamente e senza ragione, contestasse la teoria della rendita di *Ricardo*. Enfantin ritenne che Malthus avesse ragione, ma non contestò la teoria di Ricardo: lo considerava inutile. Secondo lui

«ogni discussione sulla natura della rendita e sull'aumento o ribasso effettivo della parte sottratta dai proprietari ai lavoratori, dovrebbe essere ridotta a una sola domanda: qual è la natura di quei rapporti che nell'interesse sociale dovrebbero esistere tra il produttore che si è ritirato dagli affari» [era questo il nome dato da Enfantin ai possidenti] «e i produttori attivi» [cioè i fittavoli]? «Quando questi rapporti diventeranno noti, sarà sufficiente assicurarsi i mezzi per realizzarli tenendo conto anche dell'attuale stato della società; ogni altra domanda» [eccetto quella posta sopra] «diventa secondaria e intralcerrebbe soltanto le combinazioni che devono promuovere l'uso di tali mezzi»<sup>42</sup>.

Il compito principale dell'economia politica, che Enfantin preferirebbe chiamare «*la storia filosofica dell'industria*», consiste nel definire i rapporti reciproci tra le diverse categorie di produttori, e quelli tra la classe dei produttori con le altre classi sociali. Queste indicazioni si devono fondare sullo studio dello sviluppo storico della classe industriale, a sua volta basato sulla «nuova concezione del genere umano», cioè della natura umana<sup>43</sup>. La sfida di Malthus alla teoria della rendita di Ricardo era strettamente legata alla sua confutazione della nota teoria del valore-lavoro. Ponendo poca attenzione alla sostanza della controversia, Enfantin si affrettò a risolverla con un'aggiunta utopistica [o *correzione*] alla teoria della rendita di Ricardo: «se comprendiamo correttamente questa teoria», egli dice, «ci sembra di dover aggiungere che ... i lavoratori pagano [sotto forma di rendita] delle persone affinché si riposino, e per il diritto di far uso dei loro mezzi di produzione». Con lavoratori Enfantin qui

42 Nel suo articolo, *Considerazioni sull'abbassamento progressivo della pigione degli oggetti mobili e immobili*, ne *Le Producteur*, vol. I, p. 564.

43 In particolare vedi l'articolo *Considerazioni sui progressi dell'economia politica*; *Le Producteur*, vol. IV.

intende anche, e forse soprattutto, gli agricoltori fittavoli. Ciò che diceva dei loro rapporti coi possidenti è del tutto vero. Ma la sua «correzione» non fa altro che sottolineare con più forza un fenomeno che Ricardo stesso conosceva bene. Inoltre, quest'espressione più marcata [talvolta Adam Smith parla anche più aspramente] non solo non risolveva la questione del valore o della rendita, ma la rimuoveva del tutto dal suo campo visivo. Per lui questi problemi di fatto non esistevano. Era interessato soltanto all'organizzazione futura della società; era preoccupato più di convincere il lettore che la proprietà privata dei mezzi di produzione *non dovesse più* esistere. Enfantin dice chiaramente che, senza i problemi pratici di questo tipo, tutte le discussioni sul valore sono semplicemente dispute sulle parole. Questo è, per così dire, il *metodo soggettivo* in economia politica.

Gli utopisti non consigliarono mai direttamente questo «metodo», ma che avessero un debole per esso è mostrato, fra le altre cose, dal fatto che Enfantin rimproverò Malthus di eccessiva *obiettività* [!]. L'obiettività era, secondo lui, il difetto principale di questo scrittore. Chi conosce Malthus è consapevole che proprio l'obiettività [così caratteristica in Ricardo] era del tutto estranea all'autore del *Saggio sul principio della popolazione*. Non sappiamo se Enfantin avesse letto Malthus [tutto ci costringe a pensare che, per esempio, le idee di Ricardo gli fossero note solo dagli estratti che ne fecero gli economisti francesi]; anche se lo avesse fatto, difficilmente avrebbe potuto stimarlo al suo giusto valore, difficilmente avrebbe potuto mostrare che la vita reale contraddiceva Malthus; preoccupato da considerazioni su cosa dovrebbe essere, Enfantin non ebbe né il tempo né il desiderio di studiare attentamente ciò che esisteva realmente. «Hai ragione», era pronto a dire al primo sicofante che incontrava, «le faccende dell'odierna vita sociale procedono proprio come le descrivi, ma sei eccessivamente *obiettivo*; guarda la questione dal punto di vista umano, e vedrai che la nostra vita sociale può essere ricostruita su nuove fondamenta». Così il dilettantismo utopistico fu costretto a fare concessioni teoriche a ogni difensore più o meno colto dell'ordine borghese, mentre, per alleviare la coscienza della propria impotenza, l'utopista si consolava accusando i suoi avversari di oggettività: ammettiamo pure che siete più scientifico di me, per contro ho più cuore. Egli non rifiutava i difensori scientifici della borghesia; faceva soltanto «osservazioni» e «correzioni» alle loro teorie. L'occhio attento del lettore riscontra un atteggiamento utopistico verso la scienza sociale in ogni pagina delle opere dei nostri sociologi «soggettivisti». Accontentiamoci per ora di due esempi illuminanti. Nel 1871 apparve la tesi di N. Sieber<sup>44</sup>: *La teoria del valore e del capitale in Ricardo, alla luce degli ultimi chiarimenti*. Nell'introduzione l'autore menziona con benevolenza, ma solo di passaggio, l'articolo del sig. Y. Zhukovsky<sup>45</sup>: *La scuola di Adam Smith e il positivismo nella scienza economica*, che apparve nel *Sovremennik*<sup>46</sup> del 1864. Questo fugace riferimento ispira al sig. Mikhailovsky quanto segue:

«E' un piacere per me ricordare che nel mio articolo *Sull'attività letteraria di Y.G. Zhukovsky* ho reso giustizia al nostro economista, indicando come si fosse da tempo pronunciato sulla necessità di ritornare alle fonti dell'economia politica, che forniscono tutti i dati per una soluzione

44 N.r. *Sieber Nikolai Ivanovich* (1844-1888), economista russo, uno dei primi popolarizzatori della teoria economica di Marx in Russia.

45 N.r. *Zukhovskiy Yuly Galaktionovich* (1822-1907), economista borghese e pubblicista, oppositore dell'economia politica marxista.

46 N.r. *Sovremennik* - un mensile politico, scientifico e letterario fondato da A.S. Pushkin. Fu pubblicato a San Pietroburgo dal 1836 al 1866. Dal 1847 passò sotto la direzione editoriale di A. Nekrasov e I. Panayev. Fra i suoi collaboratori vi erano insigni personalità della democrazia rivoluzionaria russa, Belinsky, Chernyshevsky, Dobroliubov e Saltykov-Shchedrin. Il *Sovremennik* fu il periodico più progressista del suo tempo, il portavoce dei democratici rivoluzionari russi. Venne soppresso dal governo zarista nel 1866.

corretta dei principali problemi della scienza, dati completamente distorti dall'odierna scuola di economia politica. Allora indicavo anche che l'onore della priorità di quest'idea, che in seguito si dimostrò così fruttuosa nelle potenti mani di Karl Marx, apparteneva, nella letteratura russa, non al sig. Zhukovsky, ma a un altro scrittore, l'autore dell'articolo *Attività economica e legislazione* (*Sovremennik*, 1859), *Capitale e lavoro* (1860), *Commenti a Mill*, ecc.<sup>47</sup> Oltre alla diversa età, la differenza fra questo scrittore e il sig. Zhukovsky si può esprimere con chiarezza nel modo seguente. Se, per esempio, il sig. Zhukovsky dimostra in modo particolareggiato, rigorosamente scientifico e anche un po' pedante, che il lavoro è la misura del valore e che ogni valore è prodotto dal lavoro, l'autore degli articoli sopra citati, senza perdere di vista l'aspetto teorico del problema, pone l'accento sulla sua conclusione pratica e logica: poiché il lavoro produce e misura il valore, esso deve appartenere al lavoro»<sup>48</sup>.

Non occorre essere molto versati in economia politica per sapere che l'«autore dei *Commenti a Mill*» non riuscì a comprendere la teoria del valore, che «nelle salde mani di Marx» ricevette in seguito un brillante sviluppo. Chiunque conosca la storia del socialismo capirà *perché* quest'autore, nonostante le assicurazioni del sig. Mikhailovsky, «perse di vista l'aspetto teorico del problema» vaneggiando sulle norme che *dovrebbero* presiedere lo scambio in una società ben regolata. L'autore dei *Commenti a Mill* considerava le questioni economiche dal punto di vista *utopista*. Questo all'epoca era del tutto naturale. Più strano è che il sig. Mikhailovsky non sia riuscito a liberarsene negli anni '70 [e neanche in seguito, altrimenti avrebbe corretto l'errore nell'ultima edizione delle sue opere], quando era facile attingere una visione più corretta delle cose persino dalle opere popolari. Il sig. Mikhailovsky non comprese affatto ciò «che l'autore dei *Commenti a Mill*» scrisse sul valore, in quanto anch'egli «perse di vista l'aspetto teorico del problema» e vaneggiò nella «sua conclusione pratica e logica», cioè nella considerazione che «ogni valore dovrebbe appartenere al lavoro». Già sappiamo che la passione per le conclusioni pratiche ebbe sempre un effetto dannoso sul ragionamento teorico degli utopisti. La «conclusione» che deviò il sig. Mikhailovsky risaliva *addirittura agli utopisti inglesi degli anni '20* che la trassero dalla teoria del valore di Ricardo. Ma come utopista il sig. Mikhailovsky non si interessa neanche della storia delle utopie. Un altro esempio. Il sig. V.V. nel 1882 spiegava nel modo seguente la comparsa del suo libro *I destini del capitalismo in Russia*:

«La seguente raccolta contiene articoli già pubblicati in varie riviste. Nel farne un volume, abbiamo solamente ordinato il materiale ed eliminato le ripetizioni» [al contrario: ne sono rimaste molte nel libro del sig. V.V.]. «Il contenuto è lo stesso; non sono stati aggiunti fatti d'argomenti nuovi; e se ci permettiamo per la seconda volta di presentare il nostro lavoro all'attenzione del pubblico, lo facciamo al solo scopo d'attaccare la visione del mondo degli intellettuali con tutte le armi a nostra disposizione, per costringerli a interessarsi al problema posto» [un quadro impressionante: «usando *tutte le armi* a sua disposizione» il sig. V.V. ne attacca la visione del mondo e l'intelligenza terrorizzata capitola, s'interessa ecc.] «e incitare i nostri dotti pubblicisti votati al capitalismo e al narodismo<sup>49</sup> a studiare la legge dello sviluppo economico della Russia, la base d'ogni altra espressione della vita del paese. Senza la conoscenza di questa legge, è impossibile qualsiasi attività pubblica sistematica ed efficace, del resto l'immagine prevalente

47 N.r. Il riferimento è a Nikolai Gavrilovich Chernyshevsky.

48 N.K. Mikhailovsky, *Opere*, vol. II, seconda edizione, San Pietroburgo 1888, pp. 239-240.

49 N.r. *Narodismo* o *populismo*, corrente del movimento rivoluzionario russo, sorta negli anni '70 del XIX sec. Negava la necessità dello sviluppo capitalistico in Russia, riteneva perciò che i contadini, non il proletariato, fossero la principale forza rivoluzionaria, vedendo nel villaggio comunitario l'embrione del socialismo. Voleva altresì abbattere l'autocrazia e trasferire ai contadini le terre dei proprietari fondiari. Per sollevare i contadini i populistici andarono nelle campagne, verso il popolo (da qui il loro nome), senza trovarvi l'appoggio che s'attendevano.

sull'immediato futuro del nostro paese difficilmente può essere ritenuta una legge» [un'immagine ... può essere ritenuta una legge?!] «e non può fornire alcuna base solida per una concezione pratica del mondo» [Prefazione, p. 1].

Nel 1893, ormai pubblicista «consacrato» al populismo, anche se per niente «dotto», il sig. V.V. ha finito per essere molto distante dall'idea che la legge dello sviluppo economico costituisca «la base di tutte le altre espressioni della vita del paese». Adesso, «usando tutte le armi» attacca la «concezione del mondo» di chi sostiene tale «idea»; oggi considera che in questa «idea il processo storico, invece d'essere creazione dell'uomo, si trasforma in una forza creativa, e l'uomo in suo strumento obbediente»<sup>50</sup>; ora ritiene i rapporti sociali essere «generati dal mondo spirituale dell'uomo»<sup>51</sup>, e guarda con estremo sospetto la teoria della conformità alla legge da parte dei fenomeni sociali, ponendo contro di essa «la filosofia scientifica della storia del professore N.I. Kareyev»<sup>52</sup> [udite o pagani, e tacete, perché il professore stesso è con noi!]<sup>53</sup>. Che cambiamento, con l'aiuto di dio! Cosa l'ha provocato? Perché? Nel 1882 il sig. V.V. stava cercando la «legge dello sviluppo economico della Russia», immaginando che essa fosse solo l'espressione scientifica dei suoi «ideali». Era anche convinto d'aver scoperto tale «legge», secondo cui il capitalismo russo era nato morto. Ma non visse invano gli undici anni successivi. Fu costretto ad ammettere, anche se non ad alta voce, che lo sviluppo del capitalismo nato morto stava diventando la più incontestabile «legge dello sviluppo economico della Russia». Così, il sig. V.V. s'affrettò a capovolgere la sua «filosofia della storia»: lui, che aveva ricercato una «legge», cominciò a dire che tale ricerca era soltanto una perdita di tempo. L'utopista russo invoca molto volentieri le «leggi», ma le rinnega subito, come Pietro con Cristo, se sono in disaccordo con quell'«ideale» che egli predica con passione e coscienza. Comunque il sig. V.V. non ha rotto completamente con le «leggi».

«Lo sforzo naturale per sistematizzare le sue idee dovrebbe spingere l'intelligenza russa a elaborare un proprio schema d'evoluzione dei rapporti economici, adeguato alle esigenze e alle condizioni di sviluppo di questo paese; il compito sarà certamente adempiuto nell'immediato futuro» [Le nostre correnti, p. 114].

Nell'«elaborare» il «proprio schema» l'intelligenza russa evidentemente farà lo stesso del sig. V.V. quando nel suo *Destini del capitalismo*, cercava una «legge». Scoperto lo schema - e il sig. V.V. giura sulla Bibbia che lo sarà nell'immediato futuro - il nostro autore farà solennemente pace col principio di conformità alla legge, come nel Testamento il padre fece pace col figliol prodigo. Gente divertente! E' ovvio che il sig. V.V. anche quando cercava una «legge», non si rese conto del significato che poteva avere questa parola se applicata ai fenomeni sociali. Concepiva la «legge» come gli utopisti degli anni '20. Solo così si può spiegare perché sperasse di scoprire la legge di sviluppo di un paese, la Russia. Ma perché attribuisce i suoi modi di ragionare ai marxisti russi? Sbaglia se crede che, nella loro concezione della conformità dei fenomeni sociali alla legge, non siano andati oltre gli utopisti. Tutti i suoi argomenti lo attestano. E non è il solo: lo pensa il «professore di storia» sig. Kareyev, e così tutti gli avversari del «marxismo». Prima di tutto attribuendo al marxismo un'idea utopistica della

50 *Le nostre correnti*, San Pietroburgo 1893, p. 138.

51 *Ibid.*, pp. 9; 13; 140 e altre.

52 N.r. *Kareyev Nicolai Ivanovich* (1850-1931) storico liberale russo e pubblicista, oppositore del Marxismo.

53 *Ibid.*, p. 143 e seguenti. N.r. Questa è una frase leggermente modificata del Manifesto pubblicato da Nicola I nel 1848 in relazione alle rivoluzioni di Vienna, Parigi e Berlino. La frase originale dice: «Qui, o pagani, e tacete, poiché il Signore stesso è con noi». Il Manifesto aveva intenzione di reprimere gli elementi liberali nella società russa e intimidire l'Europa rivoluzionaria.

conformità alla legge dei fenomeni sociali, per poi confutarla con successo più o meno incerto. Un vero caso di combattimento contro i mulini a vento! A proposito del dotto «professore di storia». Ecco in che termini consiglia la visione soggettivista dello sviluppo dell'umanità:

«Se nella filosofia della storia c'interessa il problema del progresso, questo stesso fatto detta la selezione del contenuto essenziale della scienza, dei fatti e del loro assetto. Ma i fatti non possono essere né inventati, né posti in rapporti immaginati» [di conseguenza non ci dev'essere nulla d'arbitrario nella scelta e nell'assetto? Di conseguenza quest'ultimo deve corrispondere pienamente alla realtà oggettiva? Sì! Ascoltiamo!], «e la presentazione del corso della storia da un certo punto di vista rimarrà obiettiva, nel senso della fedeltà della rappresentazione. Qui appare sulla scena un altro tipo di soggettivismo: la sintesi creativa può produrre un mondo ideale di norme, un mondo come dovrebbe essere, un mondo del vero e del giusto con cui sarà comparata la storia reale, cioè la rappresentazione oggettiva del suo corso ordinato in un certo modo rispetto ai cambiamenti essenziali intervenuti nella vita dell'umanità. Sulla base di questo confronto avviene la valutazione del processo storico, che comunque non sarà arbitraria. Si deve dimostrare che i fatti, nell'ordine in cui li abbiamo, hanno realmente il significato che gli attribuiamo, ponendoci da un preciso punto di vista e adottando un determinato criterio di valutazione».

Shchedrin<sup>54</sup> scrive di un «venerabile storico di Mosca» che, vantata la sua obiettività, era solito dire: «Per me è lo stesso se fosse stato Yaroslav a colpire Izyaslov o questi Yaroslav». Il sig. Kareyev, essendosi creato un «intero mondo ideale di norme, un mondo come dovrebbe essere, un mondo del vero e del giusto», non ha niente a che fare con quel tipo di obiettività. Se simpatizzasse potremmo dire, con Yaroslav, e anche se non si permettesse di rappresentare la sua disfatta come una vittoria [«non si possono inventare i fatti»], nondimeno conserverebbe il prezioso diritto di versare una o due lacrime sul suo triste destino, e non avrebbe nessuna esitazione nel maledire il suo vincitore Izyaslov. E' difficile cavillare su un *simile* «soggettivismo», ma il sig. Kareyev sbaglia a rappresentarlo in una situazione così sbiadita da renderlo inoffensivo. Presentarlo in questo modo significa non capirne la vera natura, e affogarlo in un fiume di fraseologia sentimentale. In realtà, la caratteristica dei pensatori «soggettivisti» consiste nel fatto che per loro il «mondo che dovrebbe essere, il mondo del vero e del giusto» non ha alcun rapporto col corso oggettivo dello sviluppo storico: da un lato c'è «ciò che dovrebbe essere», dall'altro la «realtà», e queste due sfere sono separate da un abisso, lo stesso che nei dualisti separa il mondo materiale da quello spirituale<sup>55</sup>. Il compito della scienza sociale del XIX secolo è stato, fra le altre cose, costruire un ponte attraverso quest'abisso senza dubbio infondato. Se non costruiamo questo ponte, chiuderemo di necessità i nostri occhi alla *realtà* e concentreremo tutta la nostra attenzione su «ciò che dovrebbe essere» [come fecero per esempio i *sansimoniani*]: il che naturalmente avrà soltanto l'effetto di rinviare la realizzazione di «ciò che dovrebbe essere», poiché rende più difficile farsene un'idea precisa.

Abbiamo già visto che, contrariamente agli illuministi del XVIII secolo, gli storici della Restaurazione consideravano le istituzioni politiche di un dato paese il risultato dei suoi costumi civili. Questa nuova idea aveva assunto allora una tale estensione e godeva di un tale credito che si giunse, nella sua applicazione pratica, a sorprendenti esagerazioni quasi inconcepibili. Jean-Baptiste Say affermava,

54 N.r. *Shchedrin* - pseudonimo di M.T. Saltikov (1825-1889) grande satirico russo e democratico rivoluzionario. Le parole di uno «storico di Mosca», liberamente trasformate da Plekhanov, (Shchedrin menziona Mastislav e Rostislav) sono tratte dall'*Idillio moderno*, in cui descrive le faide dei duchi russi nei secoli XII e XIII.

55 N.r. Come formulato da Mikhailovsky, il dualismo sosteneva l'esistenza di due verità: «la verità della verità», cioè la verità di ciò che è effettivamente, e «la verità della giustizia», quella che dovrebbe essere.



per esempio, che l'economista non doveva interessarsi ai problemi politici poiché l'economia nazionale di un dato paese poteva benissimo svilupparsi in regimi politici diametralmente opposti. Una teoria che Saint-Simon sottolineò con elogio, approfondendola maggiormente, e che accomuna, salvo rare eccezioni, tutti gli utopisti del XIX secolo. Dal punto di vista teorico ciò è doppiamente falso. In primo luogo i suoi fautori dimenticavano che, nella vita sociale – come ovunque si tratti di un *processo* e non di un fenomeno isolato – l'effetto si trasforma in causa e questa, a sua volta, in effetto; in breve, poco si accordavano al punto di vista dell'*interazione* al quale, in altri casi limitavano semplicemente le loro analisi. Inoltre, se lo stato *politico* è effetto dello stato *sociale*, non si comprende come effetti tanto diversi [istituzioni politiche di carattere diametralmente opposto] possano provenire dalla stessa causa: uno stesso stato di «ricchezza». È evidente che lo stesso concetto di legame causale tra lo stato economico di un paese e le sue istituzioni politiche rimane alquanto confusa. Potremmo facilmente dimostrare quanto lo fosse in tutti gli utopisti. Nella pratica questa confusione comportava due tipi di conseguenze. La prima, che quegli utopisti che avevano tanto parlato di *organizzazione del lavoro*, erano subito disposti a riprendere il vecchio adagio del XVIII secolo: «*laissez faire, laissez passer!*»; Saint-Simon, per il quale l'organizzazione dell'industria costituisce il primo compito del XIX secolo, afferma che «l'industria ha bisogno d'essere governata il meno possibile»<sup>56</sup>. La seconda, che questi utopisti – salvo qualche eccezione che riguarda un periodo posteriore – erano completamente indifferenti alla politica corrente e ai suoi problemi quotidiani. Considerando il regime politico un effetto, e che quest'effetto rimane tale senza divenire a sua volta causa, la «politica» non può più trasformare in realtà «l'ideale» economico e sociale. Possiamo quindi comprendere l'atteggiamento utopistico che si disinteressa della politica. Ma su cosa contavano questi uomini per realizzare il loro piano di trasformazione sociale? Su cosa fondavano le loro speranze pratiche? *Su tutto e su niente*. *Su tutto*, in quanto si attendevano tranquillamente aiuti dalle correnti più opposte fra loro. *Su niente*, poiché le loro speranze erano completamente prive di fondamento.

Gli utopisti si consideravano spiriti critici per eccellenza; odiavano i «dottrinari»<sup>57</sup> e sacrificavano senza esitazioni i loro principi più altisonanti a favore delle proprie *idee fisse*. Pur di realizzare *praticamente* i loro piani *pratici*, erano disposti a schierarsi *ora con* i conservatori, *ora con* i monarchici, *ora con* i repubblicani. Fra gli utopisti della vecchia generazione, Fourier si distingue in modo particolare in questo senso. Come il Kostanzhoglo di Gogol<sup>58</sup>, egli si sforzava di trarre beneficio da tutti i rifiuti. Fece infatti brillare davanti agli occhi degli usurari i meravigliosi interessi che i loro capitali avrebbero dato nella società futura. Tentò di sedurre i buongustai di meloni e carciofi evocando le straordinarie primizie del futuro. Assicurò Luigi Filippo che nel sistema sociale di domani le principesse della casa d'Orléans, oggi disdegnate dai principi di sangue, sarebbero state sommerse dalle domande di matrimonio. Si aggrappò a ogni filo di paglia. Ma disgraziatamente tutti costoro rimasero sordi, indifferenti; nessuno prestò la minima attenzione alle considerazioni in apparenza tanto convincenti di Fourier. Il suo spirito pratico era votato in anticipo all'insuccesso, a una disperata ricerca del *caso fortunato*. Di questa ricerca si erano già alacremente occupati gli illuministi del XVIII secolo, che

---

56 Gli illuministi del XVIII secolo si contraddicevano comunque, anche se la contraddizione era di un altro tipo. Fattori del non intervento dello Stato, non mancarono di richiedere all'occorrenza al legislatore una dettagliata regolazione. Mancavano anche di una chiara visione del rapporto tra «politica» [che ritenevano la *causa*] e l'economia [che consideravano l'*effetto*].

57 N.r. *Dottrinari* – gruppo di liberali borghesi moderati che ebbe un ruolo importante nella vita politica della Francia all'epoca della Restaurazione (1814-1830). Come monarchici costituzionali, i dottrinari erano contro la democrazia e la repubblica, e negavano la rivoluzione.

58 N.r. Kostanzhoglo, personaggio della seconda parte del poema *Anime Morte*.

avevano tentato di allacciare relazioni di amicizia con tutti i «legislatori» e gli aristocratici più o meno illuminati del tempo. Di solito si crede che quando un uomo dice a se stesso che «l'opinione governa il mondo», non abbia più alcun motivo per scoraggiarsi di fronte al futuro: *la ragione finirà per avere ragione*. Ma non è così. Quando, e attraverso quali vie trionferà la ragione? Gli illuministi dicevano che nella vita sociale tutto dipende, in ultima analisi, dai «legislatori», quindi cercarono di conquistarseli. Ma sapevano perfettamente che il carattere e le idee di un uomo dipendevano dalla sua educazione, e questa in genere non aveva predisposto i «legislatori» ad aderire alle dottrine illuminate. Coscienti che avevano poco da sperare su questo fronte, non restava loro che attendere un caso fortunato. Immaginate una grossa scatola piena di palline nere e solo due o tre palline bianche. Estrahendo una pallina dopo l'altra, è chiaro che avrete meno probabilità di estrarne una bianca rispetto a una nera, ma ripetendo continuamente l'operazione alla fine troverete quella bianca. Lo stesso accade per i «legislatori». Nel caso più probabile avremo ogni volta il legislatore contro i «filosofi». Ma si riuscirà alla fine a trovarne uno che sarà d'accordo con le loro idee e farà tutto ciò che la ragione richiede. Helvetius<sup>59</sup> ragionava *letteralmente così*. *L'idealismo storico soggettivo* [l'opinione governa il mondo], *che sembrava riservare alla libertà umana uno spazio così grande, in realtà faceva dell'uomo il capriccio del caso*. Ecco perché una simile teoria è *in fondo disarmante*.

Nulla è più disarmante, per esempio, della teoria degli utopisti della fine del XIX secolo, vale a dire dei populisti e dei sociologi soggettivisti russi. Ognuno ha un piano bello e pronto per salvare il villaggio comunitario, contadini compresi; ognuno ha la propria «formula del progresso». Ma la vita purtroppo continua il suo corso senza occuparsi delle formule, alle quali non resta altro che seguire anch'esse il proprio corso, diverso dalla vita, in un mondo di aspirazioni, di fantasmi e di contese con la logica. Ascoltiamo in proposito il sig. Mikhailovsky, l'Achille del soggettivismo:

«Il problema operaio, in Europa, è un problema rivoluzionario in quanto bisogna *affidare* nelle mani degli operai le condizioni [?] di lavoro, e l'espropriazione degli attuali proprietari. In Russia, invece, il problema degli operai è un problema di conservazione, perché qui si tratta soltanto di *mantenere* le condizioni di lavoro nelle mani degli operai, e la garanzia della loro proprietà agli attuali proprietari. Da noi, proprio alle porte di San Pietroburgo ... in una regione cosparsa di fabbriche, di officine, di parchi e di case di campagna, ci sono villaggi in cui la gente vive sulla *propria* terra, brucia la *propria* legna, mangia il *proprio* pane e si veste d'*armiak* e di *tulup* tessuti di *propria* mano con la lana delle *loro* pecore. Si garantisca loro a lungo tale proprietà e il problema operaio in Russia verrà risolto. A quest'obiettivo si può sacrificare tutto se si capisce l'importanza di una garanzia durevole. Ci verrà detto: è impossibile restare eternamente all'aratro e all'avvicendamento triennale, con dei procedimenti antidiluviani per la fabbricazione degli *armiak* e dei *tulup*. Senza dubbio! Ma ci sono due modi per superare queste difficoltà. Il primo, accettato nella pratica, è molto semplice e comodo: è sufficiente alzare le tariffe e sopprimere le comuni; l'industria si svilupperà al ritmo di quella inglese, come un fungo dopo la pioggia; ma divorerà gli operai e li esproprierà. Il secondo è certamente più difficile; ma soluzione facile non significa soluzione giusta. Quest'ultimo modo consiste nello sviluppo dei rapporti di lavoro e di proprietà già esistenti, anche se sotto forma estremamente imprecisa e primitiva. Naturalmente tale scopo non si raggiungerà senza un ampio intervento dello Stato, il cui primo compito dovrà consistere nel consolidamento legislativo del villaggio comunitario»<sup>60</sup>.

*In seno al vasto universo*

59 «In un futuro più o meno lontano è necessario, dicono i saggi, che tutte le possibilità si realizzino: perché dunque non aver fiducia nella felicità futura dell'umanità?».

60 N. Mikhailovsky, *op. cit.*, vol. II, pp. 102-03.

## La concezione monista della storia

Due vie si trovano aperte  
Per le anime degli uomini liberi.  
Valuta la tua fierezza,  
La tua forza e la tua volontà  
Per sapere quale via intraprendere<sup>61</sup>.

Ci sembra che tutto questo ragionamento del nostro autore sappia di melone e di carciofo. L'olfatto in questo caso non si sbaglia. Quale errore commetteva Fourier in questa storia di primizie se non quello di darsi alla «sociologia soggettiva»? Un sociologo obiettivo si sarebbe chiesto: c'è qualche probabilità che lo schema da me tracciato seduca i buongustai di meloni e carciofi? In un secondo tempo si sarebbe chiesto: questi buongustai sono in grado di modificare i rapporti sociali esistenti e il corso attuale del loro sviluppo? Probabilmente avrebbe risposto negativamente e non avrebbe perso ulteriore tempo con detti «buongustai». Ma questo sarebbe stato il procedimento di un sociologo *obiettivo*, di un uomo che nei suoi calcoli partisse dall'idea che l'evoluzione sociale obbedisca a certe leggi. Il sociologo soggettivo respinge la *subordinazione alle leggi* in nome di ciò che è «desiderabile» e non gli resta quindi che affidarsi al caso. Nella sfortuna, di ogni legno si fa una freccia ... Il povero sociologo soggettivo non ha che questa massima come gettone di consolazione. Di ogni legno si fa una freccia. Ma non qualsiasi pezzetto di legno è adatto a quest'uso. I nostri populistici e – ci si permetta l'espressione – i nostri soggettivisti hanno provato un'immensa varietà di legni (giungendo perfino a suggerire il pagamento delle imposte arretrate come rimedio magico); Nella maggioranza dei casi queste varietà si sono rivelate inadatte come armi, e quando ciò è accaduto, i tiri si sono rivelati pericolosi proprio per quelli che li avevano scagliati, vale a dire i populistici e i soggettivisti. Ricordiamoci la Banca dei contadini<sup>62</sup>. Quante speranze avevano riposto in questo mezzo per consolidare le «basi sociali»! Che trionfo ebbe presso i populistici l'apertura dei suoi sportelli! Orbene, quale fu il risultato? La freccia si è rivolta su quelli che trionfavano; confessano oggi che la Banca dei contadini – istituzione sicuramente molto utile – disgrega le «basi»; questa confessione equivale a riconoscere che con il loro aspetto di trionfatori avevano, almeno una volta, parlato per non dire nulla<sup>63</sup>.

- Sì, ma la Banca disgrega le «basi» perché il suo statuto e il suo funzionamento non corrispondono esattamente alle nostre idee. Se lo avessero fatto i risultati sarebbero stati diversi ...

- Innanzitutto i risultati non sarebbero stati diversi; in ogni caso la Banca avrebbe contribuito allo sviluppo di un'economia monetaria la quale non avrebbe tardato a disgregare le «basi». Inoltre, al sentire tutti questi «se», ci sembra di sentir gridare un venditore di primizie sotto la nostra finestra: «Meloni buoni, carciofi belli!».

Sul finire del primo quarto di secolo, gli utopisti francesi non trascurarono nemmeno di mettere in evidenza l'aspetto «conservatore» delle riforme da loro immaginate. Saint-Simon agitava agli occhi del governo e, come si dice, agli occhi della «società», lo scettro di un'insurrezione popolare che i «conservatori» si rappresentavano allora con le sembianze terrificanti del *sanculottismo*<sup>64</sup>, ancora vivo

61 N.r. Citazione tratta dal poema *Chi vive bene in Russia*, di N. Nekrasov.

62 N.r. La Banca dei contadini fu istituita dal governo zarista nel 1882 con la falsa pretesa di aiutare i contadini a comprare la terra. Nella realtà questa banca gonfiò i prezzi della terra dei possidenti e favorì la costituzione e il consolidamento del *kulak* nelle campagne.

63 N.r. Le parole «trionfatori» e «per non dire nulla» sono le parafrasi di un passaggio del poema di N. Nekrasov, *Cavaliere per un'ora*.

64 N.r. *Sanculotti* – nome molto diffuso delle masse popolari rivoluzionarie durante la rivoluzione borghese francese della fine del XVIII secolo.

nella memoria. Ma questo spauracchio, lo si intuisce, non servì a nulla, e se la storia ci dà realmente delle lezioni, una tra le più istruttive è quella che testimonia l'assoluta inattuabilità dei piani di tutti questi utopisti cosiddetti pratici. Per mettere meglio in evidenza tale conservatorismo, tramite il quale contavano di convincere il governo ad applicare i loro piani, gli utopisti usavano sostenere le loro idee con uno studio dello sviluppo storico del loro paese per un periodo più o meno lungo, da cui seguiva che in questa o quell'occasione particolare furono commessi «errori» che modificarono in senso negativo i rapporti sociali. Il governo doveva solo conoscere e correggere immediatamente questi «errori» affinché si riformasse una specie di paradiso terrestre. Saint-Simon assicurava in questo modo i Borboni che l'alleanza tra la monarchia e gli industriali costituiva la caratteristica principale della Francia prima della rivoluzione. Entrambi le parti ne avevano tratto egualmente vantaggio. Durante la rivoluzione il governo si era opposto *per un malinteso* alle legittime rivendicazioni degli industriali; questi, *in seguito a un malinteso non meno spiacevole*, si erano ribellati alla monarchia con le conseguenze infelici che tutti conosciamo. Messa a nudo la radice del male, doveva essere più facile correggerla: bastava infatti che gli industriali si riconciliassero con il governo a certe condizioni. Questa soluzione *conservatrice* sarebbe poi quella del buon senso, capace di risolvere ogni difficoltà fra le due parti. Inutile aggiungere che né i Borboni né gli industriali seguirono il cortese invito di Saint-Simon.

«Invece di riconoscere fermamente le nostre secolari tradizioni e promuovere il principio ereditario, vale a dire il principio dell'intimo legame tra i mezzi di produzione e il produttore diretto; invece di approfittare dei risultati della scienza occidentale e applicarli in modo da far progredire una forma d'industria basata sul possesso da parte dei contadini dei mezzi di produzione; invece di accrescere la produzione del loro lavoro concentrando nelle loro mani i mezzi di produzione; invece di utilizzare non la forma di produzione dell'Europa occidentale ma la sua organizzazione ... invece di tutto questo ci siamo inoltrati in una via completamente opposta. Non solo non abbiamo ostacolato il progresso delle forme di produzione capitalistiche che sappiamo basate sull'espropriazione dei contadini, ma al contrario ci siamo accaniti con tutte le nostre forze nell'assecondare uno sconvolgimento della nostra economia agricola che ci ha portato alla carestia del 1891»<sup>65</sup>.

Così si lamenta il sig. N-On, che consiglia alla «società» di riparare a quest'errore non appena avrà risolto il «problema difficile» ma non «impossibile» dello «sviluppo delle forze produttive della popolazione in una forma tale che si possa favorire non un'insignificante minoranza, ma l'intero popolo»<sup>66</sup>. Si tratta quindi unicamente di riparare un errore. E' interessante rilevare come il sig. N-On si creda totalmente immunizzato da ogni tipo di utopia. In ogni momento invoca gli stessi autori ai quali noi siamo debitori della critica scientifica del socialismo utopistico<sup>67</sup>. Sulla loro scia egli ripete in ogni occasione, e spesso a sproposito, che tutto dipende dall'economia e che ogni male deriva da questa: «così, una volta scoperto il male, il modo di sopprimerlo deve consistere nel cambiare le stesse condizioni di produzione». Come ulteriore chiarimento, ecco un nuovo riferimento a una delle critiche del socialismo utopistico: «questi mezzi non vanno inventati con la sola testa, ma, con l'aiuto

---

65 Nikolai-On (Danielson), *Osservazioni sulla nostra economia sociale dopo la riforma*, San Pietrobutgo 1893, pp. 322-23.

66 *Ibid.*, p 343.

67 N.r. Nikolai-On, populista russo, primo traduttore del *Capitale* di Marx. Il primo volume del *Capitale* tradotto in russo uscì (con la collaborazione di Gherman Lopatin) nel 1872, il secondo nel 1885, il terzo nel 1896. In ragione di questo lavoro Nikolai-On ebbe un'intensa corrispondenza con Marx ed Engels.

del pensiero, vanno ricercati nelle condizioni materiali di produzione già esistenti»<sup>68</sup>. In che cosa consistono queste «condizioni materiali di produzione» che condurranno la società a risolvere o almeno a comprendere il problema enunciato dal sig. N-On? Resta un mistero non solo per il lettore, ma ovviamente anche per l'autore in quanto il solo enunciato del suo «problema» dimostra molto chiaramente che la sua concezione della storia rimane quella di un puro utopista, a dispetto delle citazioni di autori tutt'altro che utopisti<sup>69</sup>. Possiamo forse dire che i piani di Fourier fossero contrari alle «condizioni materiali» della produzione del suo tempo? Niente affatto: anzi, lungi dal contraddirle ne rispecchiavano perfino gli errori. Ma questo non ha impedito a Fourier d'essere un utopista: basato il suo piano, «con l'aiuto del pensiero», su queste condizioni materiali, non ha saputo nemmeno tener conto di esse per realizzarlo, ostinandosi a presentare il suo «grande problema» a classi e strati sociali che, in virtù delle stesse condizioni materiali, non potevano avere né l'inclinazione ad affrontare il problema, né la possibilità di risolverlo. Il sig. N-On cade nello stesso errore di Fourier e Rodbertus, che egli non stima affatto; ed è proprio Rodbertus che egli ricorda, poiché i suoi riferimenti alle «assise» secolari sono nello spirito di un conservatore come lui. Allo scopo d'illuminare la «società» il sig. N-On rievoca l'orribile esempio dell'Europa occidentale. E' una vecchia abitudine dei nostri utopisti ricorrere a simili riferimenti per darsi arie d'intelletti positivi che non si lasciano sedurre da fantasie, ma si basano unicamente sulle «lezioni della storia». Questo metodo non è nuovo. Già gli utopisti francesi avevano tentato di far ragionare i loro contemporanei riportando l'orribile esempio dell'Inghilterra, dove «un'incolmabile distanza separa l'imprenditore dall'operaio» sul quale pesa il giogo di un dispotismo di natura particolare.

«Gli altri Stati d'Europa, che seguono la Gran Bretagna nello sviluppo dell'industria», leggiamo ne *Le Producteur*, «devono sentire la necessità di cercare i mezzi per impedire che tale ordine di cose avvenga anche nel loro paese<sup>70</sup>. L'unico mezzo efficace per impedire l'estendersi del sistema inglese negli altri paesi potrebbe essere l'organizzazione sansimoniana «del lavoro e dei lavoratori»<sup>71</sup>.

Mano a mano che si sviluppa il movimento operaio in Francia, il sogno di sfuggire al capitalismo si trasferisce in Germania che, tramite i suoi utopisti, per molto tempo viene opposta all'«Europa occidentale» [*den westlichen Ländern*]. Nei paesi occidentali, spiegano, è la classe operaia che funge da veicolo alle idee di una nuova organizzazione sociale; da noi invece sono le classi istruite [ciò che in Russia chiamano intelligenza]. Sarà l'intelligenza tedesca che di fatto terrà lontano dal paese la

68 N.r. F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. 19 p. 210.

69 Comunque i piani pratici di N-On sono soltanto la ripetizione quasi letterale di «rivendicazioni» presentate da lungo tempo, naturalmente senza il minimo risultato, dai *populisti utopisti*, del tipo di Prugavin. Confrontiamo il seguente passo di quest'autore con le citazioni da noi fatte dell'opera di N-On: «Indubbiamente bisogna considerare quale scopo dell'attività statale nel campo dell'economia manifatturiera [né lo Stato né la società vengono dimenticati] l'acquisto da parte dello Stato di tutti gli strumenti di lavoro per metterli a disposizione del popolo sotto forma di cessione locativa temporanea; inoltre l'instaurazione di un'organizzazione delle condizioni di produzione [Prugavin vuol dire molto semplicemente: un'organizzazione della produzione; ma secondo la tradizione degli autori russi, a cominciare da Mikhailovsky, usa la formula *condizioni* di produzione senza capirne il senso] che si baserebbe sui bisogni del popolo e dello Stato e non sull'interesse di mercato, sullo smercio e sulla concorrenza, come accade nell'organizzazione mercantile capitalistica delle forze economiche del paese» [V.C. Prugavin, *L'artigianato all'esposizione*, Mosca 1882, p. 15].

70 *Le Producteur*, cit., vol. I, p. 140.

71 A proposito di quest'organizzazione vedi *Le Globe*\* 1831-1832, in cui viene fatta una dettagliata esposizione, considerando anche le riforme di transizione.

\* N.r. *Le Globe* – quotidiano edito a Parigi dal 1824 al 1832. A partire dal 1831 organo dei sansimoniani.

cappa del capitalismo<sup>72</sup>. Il capitalismo impauriva a tal punto gli utopisti tedeschi che, per evitarlo, si sarebbero persino rassegnati a una stagnazione totale. Il trionfo del sistema costituzionale, pensavano, avrebbe portato all'egemonia l'aristocrazia finanziaria; meglio dunque non avere un sistema costituzionale<sup>73</sup>. La Germania non è sfuggita al capitalismo. Adesso sono gli utopisti russi che discutono la possibilità di evitarlo. Così, da Occidente a Oriente, viaggiano le utopie, annunciatrici ovunque della vittoria di quello stesso capitalismo contro cui insorgono e si battono. Ma avanzando verso Oriente, il loro significato storico si modifica. Gli utopisti francesi per la loro epoca furono degli *innovatori* di geniale coraggio; i tedeschi si mostrarono inferiori, e i russi ora non possono che impaurire gli occidentali per il loro aspetto preistorico. E' interessante rilevare che l'idea di sfuggire al capitalismo esisteva già tra gli illuministi francesi. Holbach era molto contrariato nel constatare che il trionfo del sistema costituzionale in Inghilterra favorisse il sordido interesse dei mercanti. Deplorava che gli inglesi si affannassero nella ricerca di nuovi mercati: questa corsa a nuovi sbocchi li distoglie dalla filosofia. Condannava pure l'ineguaglianza delle ricchezze che regnava nel suo paese. Come Helvetius, egli intende preparare il trionfo della ragione e dell'uguaglianza e non quello dell'interesse mercantile. Ma come Helvetius e gli altri illuministi, al corso degli eventi poteva opporre solo dei panegirici della ragione e delle virtuose rimozioni al «popolo d'Albione»<sup>74</sup>. In quest'ordine d'idee, l'impotenza di tali uomini eguagliava quella degli utopisti russi di oggi.

Un'ultima osservazione prima di terminare con il socialismo utopistico. Il punto di vista relativo alla *natura umana* nella prima metà del XIX secolo, provocò un abuso dell'analogia *biologica* che continua a farsi sentire in modo impressionante nella sociologia occidentale e, più ancora, nella letteratura russa che ha pretese sociologiche. Se è necessario cercare nella natura umana la spiegazione del divenire della società, e se, come ha rivelato molto giustamente Saint-Simon, le società si compongono di individui, è la natura di questi individui che deve dare la chiave della storia. Questa natura dell'individuo è l'oggetto della *fisiologia* in senso lato, inglobando cioè anche lo studio dei *fenomeni psichici*. Agli occhi di Saint-Simon e seguaci, la fisiologia costituisce dunque il fondamento della *sociologia*, cioè di quella che chiamavano la *fisica sociale*. Nel volume *Opinioni filosofiche*,

---

72 «I nostri economisti tendono con tutte le loro forze a elevare la Germania a quel grado d'industrializzazione grazie al quale oggi l'Inghilterra esercita la propria egemonia su tutti gli altri paesi. L'Inghilterra è il loro ideale. D'accordo: l'Inghilterra si fa ammirare facilmente, ha possedimenti in tutte le parti del mondo, consolida ovunque la propria influenza, dispone delle flotte, sia mercantili che militari, più importanti, sa approfittare di qualsiasi trattato commerciale per ingannare il proprio partner, ha i commercianti più esperti in materia di speculazione, i capitalisti più notevoli, i cervelli più inventivi, le ferrovie più maestose, la formidabile industria meccanica. D'accordo: sotto questo profilo l'Inghilterra è un paese felice. Ma possiamo considerarla da un altro punto di vista; la felicità di questo paese sarà offuscata sensibilmente dalla sua *infelicità*. L'Inghilterra è anche il paese dell'estrema miseria dove, come è noto, muoiono di fame centinaia di esseri umani, dove quasi cinquantamila operai rinunciano al loro lavoro perché malgrado ciò non riescono a guadagnare il minimo necessario per la sussistenza. L'Inghilterra è il paese in cui la carità, sotto forma di imposte per i poveri, ha dovuto essere legalmente *codificata*. Osservate dunque, cari economisti, queste figure dondolanti, rotte, curve, questi visi corrosi, doloranti, osservate tutta questa miseria fisica e morale. E voi volete fare della Germania una seconda Inghilterra? E' soltanto grazie alla sventura e al dolore che l'Inghilterra ha potuto raggiungere il livello industriale attuale, ed è soltanto a prezzo di sacrifici *simili* che la Germania potrebbe raggiungere *analoghi* risultati, cioè l'ulteriore arricchimento dei ricchi e il graduale impoverimento dei poveri» [*Gazzetta di Treviri*, 4 maggio 1864]. Riprodotto nel volume *Lo specchio della società. Stato sociale del mondo civilizzato*, pubblicato sotto la direzione di M. Hess, 1846.

73 «Se i costituzionalisti riuscissero a far cadere i governi tedeschi e a instaurare una monarchia o un'unica repubblica, avremmo un'aristocrazia finanziaria come in Francia, tanto vale che le cose restino come sono» Cfr. Büchner, *Opere Scelte*, pubblicate sotto la direzione di Franzos, p. 122.

74 N.r. *Albione* – antico nome delle isole britanniche.

*letterarie e industriali*, pubblicato quando Saint-Simon era ancora vivo e con la sua diretta collaborazione, notiamo un articolo molto interessante, sfortunatamente incompiuto: *Della fisiologia applicata al miglioramento delle istituzioni sociali*. L'autore, un anonimo *dottore in medicina*, considera la scienza della società come parte integrante della «*fisiologia generale*», la quale, arricchita da osservazioni ed esperienze effettuate sull'individuo dalla «*fisiologia speciale*», «raggiunge considerazioni d'alto ordine». Per essa gli individui non sono che «*gli organi di un corpo sociale*» di cui bisogna studiare le funzioni, «*così come la fisiologia speciale studia le funzioni degli individui*». La fisiologia generale analizza [l'autore dice: *esprime*] le leggi dell'esistenza nella società, alle quali deve conformarsi la legislazione scritta. In seguito i sociologi borghesi, Spencer per esempio, portano tesi ultraconservatrici dedotte dalla nozione di organismo sociale. Il nostro dottore in medicina è soprattutto un *riformatore*. Egli studia il «*corpo sociale*» nella prospettiva di una *riorganizzazione della società*, dato che la «*fisiologia sociale*» e «*l'igiene*», legate strettamente, forniscono «le uniche basi positive sulle quali poter costruire il sistema di organizzazione richiesto dall'attuale stato del mondo civile». Ma la fisiologia sociale e l'igiene non stimolarono affatto l'immaginazione riformatrice dell'autore; infatti si vide costretto a domandare *ai medici*, vale a dire a coloro che si occupavano degli organismi individuali, «un sistema di organizzazione sociale sotto forma di ricetta igienica». Questa teoria della «*fisica sociale*»<sup>75</sup> doveva in seguito riprenderla Auguste Comte, o se si preferisce, svilupparla in diverse opere. Ecco cosa dice della scienza sociale nella sua giovinezza, quando cioè collaborava ancora a *Le Producteur* sansimoniano:

«I fenomeni sociali in quanto fenomeni umani sono senza dubbio compresi fra i fenomeni fisiologici. Ma anche se, per questa ragione, la fisiologia sociale deve necessariamente partire dalla fisiologia individuale e mantenersi in stretto rapporto con essa, non deve tuttavia essere considerata e coltivata come una scienza completamente distinta, data la progressiva influenza delle generazioni umane fra loro. Tale influenza, che in fisiologia sociale è la considerazione *preponderante*, non potrebbe essere studiata convenientemente dal solo punto di vista fisiologico»<sup>76</sup>.

Vediamo a quali contraddizioni senza sbocco giungono coloro che considerano la società sotto questo profilo. La «*fisica sociale*», avendo nella fisiologia dell'individuo il suo «punto di partenza», si compone di una base puramente *materialistica*: in fisiologia non c'è spazio per una visione *idealistica* dell'oggetto. Ma questa stessa fisica sociale deve occuparsi soprattutto di valutare la progressiva influenza delle generazioni fra loro. Una generazione la esercita sulla successiva trasmettendole le conoscenze che ha ereditato e ciò che lei stessa ha acquisito. La «*fisica sociale*» intravede dunque l'evoluzione della specie umana dal punto di vista dell'evoluzione delle scienze e dei «*lumi*». Questo non è che il punto di vista idealistico del XVIII secolo: *l'opinione governa il mondo*. Se «unissimo strettamente» - come consiglia Comte - questo punto di vista idealista con quello materialista della fisiologia individuale, diventeremmo dei puri *dualisti*, e non c'è niente di più facile che constatare quanto sia nociva l'influenza di questo dualismo sulle teorie sociologiche, siano anche quelle di Comte. Inoltre, i pensatori del XVIII secolo avevano già notato che l'evoluzione della conoscenza obbedisce a certe leggi. Comte si ricollega strettamente a quest'idea e ne trae la famosa legge dei tre stadi, teologico, metafisico e positivo. Ma perché l'evoluzione della conoscenza passa per questi tre stadi? Perché questa è la natura dell'intelligenza umana, risponde l'autore. «L'intelligenza umana, per

75 Ndt. Dove si usa «fisica sociale» deve intendersi «fisiologia sociale».

76 *Considerazioni sulle scienze e gli scienziati*, in *Le Producteur*, vol. I, pp. 355-356.

sua natura, in qualunque direzione si evolva, passa successivamente per tre stadi teorici diversi»<sup>77</sup>. Perfetto; soltanto che per studiare questa «natura», sarà necessario rivolgerci alla fisiologia individuale, ma dato che essa non ci fornisce una spiegazione esauriente, eccoci riportati di nuovo alle «generazioni» che, a loro volta, ci rinviano alla «natura». La chiamano scienza, ma di scienza non c'è traccia: è piuttosto un movimento perpetuo a ciclo chiuso. A dispetto dell'originalità che si attribuiscono, i nostri sociologi «soggettivisti» si rifanno rigorosamente al punto di vista dell'utopista francese degli anni '20. Ecco infatti come Mikhailovsky ci riporta l'evoluzione dei suoi pensieri:

«Sotto l'influenza di Nozhin e in parte sotto la sua egida, mi sono interessato al problema del confine che separa la biologia dalla sociologia, e alla possibilità di riavvicinarle ... Non ho parole per spiegare quale profitto ho tratto dal contatto con le idee di Nozhin. Ma ho notato in esse elementi importanti lasciati al caso, sia perché egli stesso non le aveva del tutto assimilate, sia per la sua poca dimestichezza con la scienza della natura. Tuttavia ciò che ho ereditato è un impulso in una certa direzione, energico, decisivo e fecondo. Seguendo i consigli di Nozhin, o per meglio dire le sue ultime volontà, ho letto molte opere di biologia, senza tuttavia addentrarmi nelle discipline specifiche. Questo nuovo tipo di letture ha proiettato un bagliore originale, che mi ha molto interessato, sul bagaglio considerevole – anche se disparato e a volte inutilizzabile – che mi ero ammassato in materia di fatti e d'idee»<sup>78</sup>.

Nozhin è stato descritto da Mikhailovsky nei suoi saggi intitolati *Alla rinfusa*, col nome di Bukhartsev. Questi «sognava di riformare le scienze sociali con l'aiuto della natura e aveva già elaborato un vasto piano in proposito». Il particolare che riporteremo illuminerà meglio le modalità di quest'azione riformatrice. Avendo intrapreso la traduzione dal latino di un voluminoso trattato di zoologia, Bukhartsev soverchia di note la sua versione, conta di «includervi il risultato di tutti i suoi lavori personali», e riempie le proprie osservazioni di glosse «sociologiche». Sentendosi obbligato, Mikhailovsky comunica al pubblico una sua osservazione di second'ordine.

«Nel mio commento a Van-de-Hoeven, non posso, per la soluzione dei problemi economici e sociali, applicare avventatamente le deduzioni teoriche relative a questioni puramente anatomiche. Per questo, mi limito nuovamente ad attirare l'attenzione del lettore sul fatto che tutta la mia teoria anatomica ed embriologica ha per scopo principale la ricerca delle leggi della fisiologia della società, e che tutte le mie ulteriori opere saranno basate sui dati scientifici esposti nel presente libro»<sup>79</sup>.

La teoria anatomica ed embriologica «ha come scopo principale la ricerca delle leggi della fisiologia della società». L'esposizione non è corretta, ma è una caratteristica del sociologo utopista: imposta una teoria anatomica e parte da questa per prescrivere una serie di «ricette igieniche» alla società circostante; la «fisiologia» della società si riduce a questo. A dire il vero quella di Bukhartsev non è una vera «fisiologia», ma una nostra vecchia conoscenza: «l'igiene», cioè non una scienza di ciò che è, ma una scienza di ciò che dovrebbe essere in accordo ... con la sua «teoria anatomica ed embriologica». Per quanto Bukhartsev sia stato descritto da Mikhailovsky sul modello di Nozhin, tuttavia è in un certo modo un prodotto della sua immaginazione letteraria [ammesso che si abbia il diritto di parlare di letteratura a proposito dei saggi ai quali ci riferiamo]. Questa glossa può non essere

<sup>77</sup> *Le Producreur*, vol. I, p. 304.

<sup>78</sup> *La letteratura e la vita*, in *Russkaia Mysl*\*, 1891, libro IV, p. 195.

\* N.r. *Russkaia Mysl* (*Il pensiero russo*) – rivista mensile di tendenze liberal-populiste; fu pubblicata a Mosca dal 1880 al 1918.

<sup>79</sup> N. Mikhailovsky, *op. cit.*, vol. IV, pp. 265-266.



mai esistita nella realtà. In tal caso non può che definire meglio il personaggio di Mikhailovsky che ne parla con profondo rispetto. «In ciò che si pubblica, mi è capitato di ritrovare l'influsso delle idee del nostro indimenticabile maestro e amico», dice Temkin, per bocca del quale l'autore racconta. Mikhailovsky è in effetti lo specchio delle idee di Bukhartsev-Nozhin. Egli ha la propria «formula del progresso», che si annuncia come segue:

«Il progresso è un lento e graduale avvicinamento all'unità dell'indivisibile, alla più completa divisione del lavoro tra gli organi, e alla minore possibile divisione del lavoro fra gli esseri umani. Tutto ciò che ostacola quest'evoluzione è immorale, ingiusto, nocivo e irragionevole. E' morale, giusto, ragionevole e utile tutto ciò che diminuisce l'eterogeneità della società rinforzando allo stesso tempo l'eterogeneità fra i suoi membri»<sup>80</sup>.

Quale può essere il valore scientifico di questa formula? Chiarisce forse il divenire storico della società? Spiega forse come si è sviluppata? Perché si è sviluppata in questo modo e non in un altro? Niente affatto, e del resto non è questo il suo «scopo principale». Non ripercorre il cammino della storia, ma dice semplicemente quale dovrebbe essere per meritare l'approvazione del sig. Mikhailovsky. Questa formula è una «ricetta igienica» immaginata da un utopista dopo «una minuziosa indagine delle leggi dell'evoluzione organica»; è proprio quello che cercava il medico sansimoniano.

« ... Lo ripetiamo: l'esclusivo impiego del metodo oggettivo in sociologia, equivarrebbe – se ciò fosse possibile – a sommare *arscin* a *pud*<sup>81</sup>; naturalmente da questo campo della ricerca non va eliminato il metodo oggettivo, solo che il supremo controllo deve essere riservato al metodo soggettivo»<sup>82</sup>.

«Questo campo di ricerca» è appunto la «fisiologia» della *società ideale*, il campo cioè dell'utopia. E' superfluo dire che l'impiego del «metodo soggettivo» facilita il compito di «ricercatore». Ma tale impiego è giustificato soltanto dall'«incanto dei sogni rosei», non dalle «leggi». Chiunque si sia lasciato prendere da questo fascino accetterà senza ribellarsi l'applicazione a un solo e unico «campo» del metodo soggettivo e anche di quello oggettivo – naturalmente con diritti diversi – benché poi tale confusione di metodo significa «sommare *arscin* e *pud*»<sup>83</sup>.

## CAPITOLO IV

### La filosofia idealistica tedesca

I materialisti del XVIII secolo erano fermamente convinti d'essere riusciti a dare il colpo di grazia all'idealismo, che consideravano una teoria desueta e completamente abbandonata. Ma una reazione contro il materialismo iniziò già alla fine del secolo, e nella prima metà del XIX secolo il materialismo stesso precipitò nella posizione di un sistema considerato definitivamente morto e sepolto. L'idealismo non solo ritornò in vita, ma subì uno sviluppo senza precedenti e davvero brillante. Ovviamente

80 *Ibid.*, pp. 186-187.

81 N.r. *Arscin* – antica misura di lunghezza russa equivalente a 71,12 cm. *Pud* – antica misura di peso russa equivalente a 16,38 kg.

82 N. Mikhailovsky, *op. cit.*, vol. IV, p. 185.

83 Del resto le stesse formule di «metodo oggettivo» e di «metodo soggettivo» testimoniano una rara incoerenza, non fosse altro che a livello terminologico.

c'erano appropriate ragioni sociali per questo, ma qui non le tocchiamo; consideriamo solo se l'*idealismo* del XIX secolo aveva alcuni vantaggi sul *materialismo* dell'epoca precedente e, se sì, in cosa consistevano. Il materialismo francese, nelle questioni dell'evoluzione della natura e della storia, si era rivelato di una fragilità incredibile. Prendiamo per esempio *l'origine dell'uomo*. Sebbene l'idea dell'*evoluzione* di questa specie non sembrasse «*contraddittoria*» ai materialisti, ritenevano molto improbabile una tale «ipotesi». Gli autori del *Sistema della Natura* [vedi parte I, capitolo 6] dicono che se tutti dovessero rivoltarsi contro tale ipotesi, se tutti dovessero obiettare «che la natura agisce con l'aiuto di una data quantità di leggi generali e invariabili», e se si aggiungesse che «l'uomo, il quadrupede, il pesce, l'insetto, la pianta ecc., esistono dall'inizio dei tempi e rimangono eternamente inalterati», loro «non porrebbero obiezioni». Osserverebbero soltanto che una tale concezione non contraddice le verità da loro enunciate. «L'uomo non può conoscere tutto: non può conoscere la propria origine» - questo è tutto ciò che gli autori del *Sistema della Natura* dicono su quest'importante problema. Helvetius sembra essere più incline all'idea dell'evoluzione dell'uomo. «La materia è eterna, ma le sue forme sono variabili» osserva, ricordando che anche adesso la natura umana cambia per influenza del clima<sup>84</sup>. Considera anche che in generale tutte le specie animali evolvono, ma l'idea sana veniva formulata in modo molto strano. Ne seguiva che le cause della «diversità» tra le varie specie di animali e vegetali sono o nella qualità dei loro stessi «embrioni», o nelle differenze del loro ambiente, le differenze di «educazione»<sup>85</sup>. Così l'*ereditarietà* esclude la *mutabilità*, e viceversa. Se ammettiamo la teoria della mutabilità, dobbiamo ammettere di conseguenza che, in circostanze adatte, da ogni embrione possa nascere qualsiasi animale o vegetale: dall'«embrione» di una quercia, per esempio, un bue o una giraffa. Naturalmente una *tale* «ipotesi» non poteva affatto gettare luce sul problema dell'origine delle specie, e lo stesso Helvetius, dopo averla proposta, non vi è più ritornato. I materialisti francesi non furono in grado di spiegare meglio i fenomeni dell'evoluzione *sociale*. I vari sistemi «legislativi» erano da loro rappresentati soltanto come il prodotto della consapevole attività creativa dei «legislatori»; i vari sistemi religiosi come il prodotto dell'astuzia dei preti, ecc.. Quest'impotenza del materialismo francese di fronte alle questioni dell'evoluzione della natura e della storia rese il suo contenuto filosofico molto povero. Rispetto alla natura il contenuto si limitò a combattere la concezione ristretta che i *dualisti* avevano della materia. Rispetto all'uomo si limitò all'infinita ripetizione, con qualche variante, del principio di Locke che *non ci sono idee innate*. Per quanto preziosa fosse tale ripetizione nel combattere teorie politiche e morali datate, poteva avere valore scientifico solo se i materialisti fossero riusciti con la loro idea a spiegare l'evoluzione dello spirito umano. Abbiamo già detto che vennero fatti alcuni notevoli tentativi in questa direzione dai materialisti francesi [vale a dire da Helvetius] ma si conclusero in un fallimento [altrimenti il materialismo francese si sarebbe dimostrato molto forte nei problemi dell'evoluzione]. Nella loro concezione della storia assunsero un punto di vista puramente idealistico: *le opinioni governano il mondo*. Solo in rari momenti il materialismo irruppe in riflessioni storiche, nella forma di commenti sulla probabilità che qualche atomo disperso, trovandosi nella testa del «legislatore» e causandogli una disfunzione al cervello, potesse alterare il corso della storia per interi secoli. Questo materialismo era essenzialmente *fatalismo*, e non lasciava spazio alla previsione degli eventi, cioè all'attività storica consapevole di individui pensanti. Non è sorprendente quindi che a persone capaci e d'ingegno, ma estranee alla lotta sociale in cui il materialismo era una terrificante arma teorica, questa dottrina sembrasse *sterile, innocua, malinconica*. In questi termini ne parlò, per esempio, Goethe<sup>86</sup>. Perché il

84 N.r. *Il vero senso del sistema della natura*, Londra 1774, p. 15.

85 *Dell'uomo*, in *Opere Complete di Helvetius*, Parigi 1818, vol. II, p. 120.

86 N.r. Di questo Goethe scrisse in *Verità e Poesia*: «Libri proibiti condannati a essere bruciati, che all'epoca

rimprovero cessasse, il materialismo doveva abbandonare il suo ragionamento astratto e sterile per tentare di capire e spiegare dal suo punto di vista la «vita reale», la complessa e variegata catena di fenomeni concreti. Ma, nella sua forma d'allora, era inadatto a risolvere questo grande problema di cui s'impadronì la *filosofia idealista*. Il principale e decisivo anello nello sviluppo di questa filosofia fu il sistema di Hegel, che pertanto occuperà nell'esposizione un posto di rilievo. Hegel chiamò *metafisico* il punto di vista di quei pensatori – idealisti o materialisti – che, non riuscendo a comprendere il processo di sviluppo dei fenomeni li rappresentava a sé e agli altri come cristallizzati, disconnessi, incapaci di passare dall'uno all'altro. A ciò egli oppose la *dialettica*, che studia i fenomeni proprio nel loro divenire e di conseguenza nella loro interconnessione. Secondo Hegel, la dialettica è *il principio della vita*. S'incontrano di frequente persone che, avendo espresso qualche proposizione astratta, riconoscono volentieri d'essersi sbagliate e che forse è corretta l'opinione opposta. Sono persone di buone maniere, piene di «*tolleranza*»: vivi e lascia vivere, dicono al loro intelletto. La dialettica non ha nulla in comune con la tolleranza scettica della gente di mondo, ma anch'essa sa conciliare posizioni diametralmente opposte. L'uomo è mortale, guarda la morte come qualcosa di radicato in circostanze esterne, estranee alla natura dell'uomo vivo. Ne segue che l'uomo ha due proprietà: la prima, di essere vivente, la seconda, di essere mortale. Ma da un'analisi approfondita consegue che la *vita* porta in sé il germe della *morte*, e che ogni fenomeno in genere è *contraddittorio*, nel senso che sviluppa al suo interno gli elementi che, presto o tardi, porranno fine alla sua esistenza e lo trasformeranno nel suo opposto. Tutto fluisce, tutto muta; non c'è forza in grado di fermare questo flusso costante, o arrestare questo movimento eterno. Non c'è forza in grado di opporsi alla dialettica dei fenomeni. Goethe rappresenta la dialettica sotto forma di spirito<sup>87</sup>:

*Nei flutti della vita, nell'uragano dell'azione  
Io salgo e scendo,  
Galleggio qua e là:  
Nascita, tomba,  
Madre eterna,  
Tessuto mutevole, Vita ardente!  
Così io lavoro col chiassoso mestiere del tempo,  
E tesso il vivo mantello della divinità.*

In un dato istante un corpo in movimento è in un determinato punto, ma allo stesso tempo lo è in apparenza perché, se fosse *soltanto* in quel punto diverrebbe, almeno per un istante, *immobile*. Ogni movimento è un processo dialettico, una contraddizione vivente, e poiché non c'è un solo fenomeno della natura spiegabile senza il ricorso al movimento, dobbiamo convenire con Hegel che *la dialettica è l'anima di ogni conoscenza scientifica*. Ciò non riguarda soltanto la conoscenza della natura. Per esempio, qual è il significato del vecchio detto *summum jus, summa injuria*? Forse che saremo nel giusto solo quando, restituendo il dovuto alla verità, allo stesso tempo diamo il dovuto alla non verità? No, questa è l'interpretazione «del pensiero superficiale, della mente degli sciocchi». L'aforisma significa che ogni giustizia astratta, spinta fino alle estreme conseguenze logiche, si trasforma in rifiuto del diritto, cioè nel suo opposto. Shakespeare lo ha illustrato brillantemente nel *Mercante di Venezia*<sup>88</sup>.

---

provocarono tale baccano, non ebbero nessuna influenza su di noi. Come esempio citerò il *Sistema della Natura*, di cui c'informammo con inconsueta curiosità. Non potevamo capire come un libro di tal genere potesse essere pericoloso; ci sembrava così oscuro, così tenebroso, così simile alla morte che ci fu difficile sopportarlo e rabbrivimmo come a uno spettro».

87 N.r. Citazione dal *Faust* di Goethe.

88 N.r. Qui l'usuraio Shylok presta il denaro a un giovane mercante a condizione che, in caso di mancato pagamento del

Diamo uno sguardo ai fenomeni economici.

Qual è la conclusione logica della «libera concorrenza»? Che ogni capitalista cerca di battere i suoi rivali e restare l'unico padrone del mercato. Non sono rari i casi in cui un Rothschild o un Vanderbilt soddisfa quest'ambizione. Ma ciò mostra che la libera concorrenza conduce al monopolio, che è la negazione della concorrenza, cioè al suo opposto. Oppure osserviamo la conclusione a cui conduce il cosiddetto *principio della proprietà del lavoro* celebrato dalla nostra letteratura populista. Mi appartiene soltanto ciò che è stato creato dal mio lavoro. Niente può essere più giusto, e non è meno giusto che io usi a mia discrezione la cosa che ho creato: la uso o la scambio con qualcos'altro di cui ho bisogno. E' poi altrettanto giusto che io faccia uso della cosa che mi sono assicurato con lo scambio – di nuovo a mia discrezione – se lo trovo piacevole, migliore e vantaggioso. Ora supponiamo che io abbia venduto contro denaro il prodotto del mio lavoro e lo abbia usato per assumere un lavoratore, cioè ho comprato forza-lavoro altrui. Ottenendo vantaggio da questa forza-lavoro, finisco per essere il proprietario di un valore notevolmente più alto di quello che ho speso per il suo acquisto. Da un lato, è perfettamente giusto perché dopo tutto è già stato riconosciuto che posso usare ciò che mi sono assicurato con lo scambio per me migliore e più vantaggioso; dall'altro lato, è assolutamente ingiusto perché sto sfruttando il lavoro di *un altro* e quindi negando il principio che sta alla base della mia concezione di giustizia. La proprietà acquisita col mio lavoro mi porta la proprietà creata dal lavoro altrui. *Summum jus, summa injuria*. E tale *injuria* scaturisce dalla forza stessa delle cose quasi in ogni artigiano benestante, quasi in ogni contadino agiato<sup>89</sup>. Così *ogni fenomeno, per la forza stessa delle cose che ne determinano l'esistenza, presto o tardi ma inevitabilmente, si trasforma nel suo opposto*.

Abbiamo detto che l'idealismo tedesco considerava tutti i fenomeni dal punto di vista della loro evoluzione, cioè *dialetticamente*. Osserviamo ora che i *metafisici* giungono persino ad alterare la nozione stessa di evoluzione. Affermano che non ci sono salti né in natura né nella storia. Quando parlano di *comparsa* di qualche fenomeno o istituzione sociale, rappresentano la faccenda come se il fenomeno o istituzione un tempo fosse stato molto piccolo, del tutto impercettibile, e poi fosse gradualmente cresciuto. Quando si tratta della *scomparsa* di questo o quel fenomeno o istituzione, presuppongono, al contrario, la graduale diminuzione fino al punto in cui sue dimensioni microscopiche lo rendono impercettibile. L'evoluzione concepita in questo modo non spiega assolutamente nulla; presuppone l'esistenza dei fenomeni che deve spiegare, e considera soltanto i loro *cambiamenti quantitativi*. La supremazia del pensiero metafisico una volta era così potente nelle scienze naturali che molti naturalisti non potevano immaginare l'evoluzione diversamente dalla forma dell'incremento o della diminuzione graduale dell'entità del fenomeno analizzato. Anche se a partire da Harvey si ammetteva che «*tutto ciò che vive proviene dall'uovo*», si aveva un'idea così vaga dello sviluppo dall'uovo, che la scoperta degli spermatozoi diede adito alla teoria secondo cui nella cellula

---

debito, egli dovesse pagare una libbra della propria carne. La donna amata dal mercante, come suo avvocato, si dice d'accordo con Shylok, ma, al contempo, insiste su un preciso rispetto della lettera del contratto: «qui, nella cambiale nemmeno una parola che si riferisca al sangue ... esattamente una libbra, né di più né di meno».

89 Il sig. Mikhailovsky considera incomprensibile quest'incessante e onnipresente supremazia della dialettica: tutto cambia eccetto le leggi del movimento dialettico, dice con sarcastico scetticismo. Sì, proprio così, replichiamo: e se la sorprende, se desidera contestare questa concezione ricordi che dovrà contestare il punto di vista fondamentale della scienza moderna. Per convincersene è sufficiente ricordarle quelle parole di Playfair che Lyell prese come epigrafe per il suo famoso lavoro *Principi di Geologia*: «Tra le rivoluzioni del globo, l'economia della Natura è stata uniforme e le sue leggi sono le uniche cose che hanno resistito al movimento generale. I fiumi e le rocce, i mari e i continenti sono cambiati in tutte le loro parti, ma le leggi che dirigono questi cambiamenti e le regole a cui sono soggetti, sono rimaste invariabilmente le stesse».

seminale esisteva già un piccolo animale microscopico bello e pronto, completamente formato, così che ogni suo «sviluppo» corrispondeva alla crescita. Alcuni astuti saggi, compresi molti famosi sociologi evoluzionisti europei, considerano ancora l'«evoluzione» delle istituzioni politiche esattamente in questo modo: la storia non fa salti: *va piano* ... La filosofia idealistica tedesca si rivoltò decisamente contro una tale caricatura dell'evoluzione. Hegel la ridicolizzò in modo pungente e dimostrò irrefutabilmente che sia in natura che nella società umana i salti costituivano una fase essenziale dell'evoluzione, proprio come i cambiamenti quantitativi.

«I cambiamenti nell'essere non consistono soltanto nel fatto che una quantità si trasformi in un'altra quantità, ma anche che la qualità si trasformi in quantità e viceversa. Ogni passaggio dell'ultimo tipo costituisce una rottura della gradualità [*ein abbrechen des allmählichen*], e conferisce al fenomeno un nuovo aspetto, qualitativamente diverso dal precedente. Così l'acqua raffreddandosi si solidifica non gradualmente ... ma di colpo; portata al punto di congelamento rimane liquida solo se si conserva uno stato di quiete, il minimo movimento la solidifica immediatamente ... Nel mondo dei fenomeni morali ... hanno luogo gli stessi cambiamenti di quantità in qualità e le differenze di qualità si basano anche su differenze di quantità. Così, un po' di meno o un po' di più costituisce quel limite oltre il quale cessa la balordaggine e compare qualcosa del tutto diverso, il crimine ... Anche gli Stati – a parità di condizioni – assumono un carattere qualitativamente diverso in conseguenza delle loro dimensioni. Leggi particolari e una particolare costituzione assumono un significato completamente diverso secondo l'estensione territoriale dello Stato e del numero dei cittadini»<sup>90</sup>.

I naturalisti moderni sanno bene quanto spesso i cambiamenti di quantità comportino cambiamenti di qualità. Perché una fascia dello spettro solare produce in noi la sensazione del colore rosso, poi quella del verde, ecc.? La fisica risponde che è dovuto al numero di oscillazioni delle particelle di etere; è noto che esso cambia per ogni colore dello spettro, aumentando dal rosso al viola. Non è tutto. L'intensità del calore nello spettro aumenta quanto più ci si approssima al bordo esterno della banda rossa e raggiunge il massimo a poca distanza da esso, sul mutamento di gamma. Ne segue che nello spettro ci sono radiazioni particolari che non danno luce ma soltanto calore. Anche qui la fisica dice che le qualità dei raggi cambiano in conseguenza dei cambiamenti quantitativi delle oscillazioni delle particelle di etere. Ma ancora non basta. I raggi solari hanno un certo effetto chimico come dimostra l'esempio dei tessuti che si scoloriscono al sole. Quest'azione chimica deriva soprattutto dalle radiazioni violette e da quelle dette ultraviolette, le quali non provocano più sensazioni luminose. La differenza nell'azione chimica dei vari raggi ancora una volta si spiega con le differenze quantitative nelle oscillazioni delle particelle di etere: *la quantità si trasforma in qualità*. La chimica lo conferma. L'ozono possiede qualità diverse dall'ossigeno comune. Da dove provengono queste differenze? Nella molecola di ozono c'è un diverso numero di atomi rispetto alla molecola di ossigeno comune. Prendiamo tre combinazioni di idrocarburi: CH<sub>4</sub> metano, C<sub>2</sub>H<sub>6</sub> etano e C<sub>3</sub>H<sub>8</sub> propano. Sono tutti composti secondo la formula:  $n$  atomi di carbonio e  $2n+2$  atomi di idrogeno. Se  $n$  è uguale a 1, si ottiene il metano; se  $n$  è uguale a 2 si ha l'etano; se è uguale a 3 compare il propano. In questo modo il chimico forma le serie di cui è in grado di spiegare il senso. Tutte queste serie confermano il vecchio principio idealista che *la quantità si trasforma in qualità*.

Ora conosciamo la caratteristica principale del pensiero dialettico, ma il lettore si sente insoddisfatto. Chiede: dov'è la famosa triade che, come noto, costituisce l'essenza della dialettica hegeliana? Il lettore perdoni, non ne abbiamo parlato per la semplice ragione che *in Hegel essa non gioca affatto il*

90 *Scienza della Logica*, parte I, libro I, pp. 383-84.

*ruolo che gli viene attribuito* da persone che non hanno capito nulla della filosofia di questo pensatore, avendola studiata nel «*manuale di diritto penale*» del sig. Spasovich<sup>91</sup>. Nella loro beata semplicità, queste menti leggere immaginano che l'intera argomentazione dell'idealista tedesco si riduca alla triade; che di fronte alle difficoltà teoriche il vecchio pensatore avesse lasciato gli altri accanirsi sul problema mentre lui, serenamente, avesse immediatamente invocato il seguente sillogismo: tutti i fenomeni si svolgono secondo una triade, di fronte a un fenomeno mi rivolgo alla triade<sup>92</sup>. Queste sono semplicemente *folli e frivole idee*, come dice uno dei personaggi di Karonin<sup>93</sup>, oppure, *ciance contro natura*, se preferite l'espressione di Shchedrin. Non una volta, nei 18 volumi delle opere di Hegel, la «*triade*» gioca il ruolo di *argomento*, e chiunque con un minimo di familiarità con la sua dottrina filosofica capisce che *non potrebbe svolgere tale ruolo*. Con Hegel la triade ha lo stesso significato che aveva in Fichte, la cui filosofia è essenzialmente diversa da quella hegeliana. Evidentemente solo una grande ignoranza può considerare caratteristica principale di un sistema filosofico quella che si applica ad *almeno* due sistemi assolutamente diversi.

Ci dispiace che la «*triade*» ci abbia distratto dal nostro tema, ma, avendola menzionata, dobbiamo andare fino in fondo. Allora esaminiamo che specie di bestia sia. Ogni fenomeno sviluppandosi, al termine si trasforma nel suo opposto; ma poiché il nuovo fenomeno, che è l'opposto del primo, a sua volta si trasforma nel suo opposto, la terza fase dello sviluppo genera una *formale somiglianza alla prima*. Per ora lasciamo da parte il problema della misura in cui tale corso di sviluppo corrisponda alla realtà: ammettiamo, nell'interesse del ragionamento, che sbagliava chi pensava alla completa corrispondenza. In ogni caso è chiaro che la «*triade*» costituisce soltanto il *corollario* di una serie di proposizioni di Hegel; non è assolutamente un principio basilare. La differenza è sostanziale, perché se la triade fosse un principio importante, coloro che gli attribuiscono questo ruolo potrebbero cercare protezione sotto la sua «*autorità*»; poiché non gioca un tale ruolo, solo chi *prende lucciole per lanterne* può invocare la sua protezione. La situazione non cambierebbe se, invece di rifugiarsi nella «*triade*», i dialettici «*al minimo pericolo*» cercassero protezione «*dietro l'autorità*» del principio che ogni fenomeno si trasforma nel suo opposto. Ma non lo hanno mai fatto perché il principio in questione non esaurisce affatto le loro teoria dell'evoluzione. Dicono, per giunta, che nel processo evolutivo la quantità si trasforma in qualità e viceversa. Devono quindi tener conto sia degli aspetti quantitativi che qualitativi del processo; il che presuppone un atteggiamento attento al suo corso *effettivo* nella *realtà*; vuol dire non limitarsi a *conclusioni astratte da principi astratti*; o quantomeno,

---

91 Il sig. Mikhailovsky ci dice che «Aspirando alla carriera di avvocato, appassionatamente, comunque in modo non sistematico, lessi varie opere giuridiche. Fra di esse, il *manuale di diritto penale* del sig. Spasovich. Questo lavoro contiene una breve rassegna dei vari sistemi filosofici nel loro rapporto con la criminologia. Fui particolarmente colpito dalla celebre triade di Hegel, in virtù della quale con grazia la punizione diventa la riconciliazione della contraddizione tra legge e crimine. Il carattere seducente della formula tripartita di Hegel nelle sue più varie applicazioni è ben noto ... Non sorprende, quindi, che ne fossi affascinato nel manuale del sig. Spasovich. Non è strano che mi sia sentito attratto da Hegel e altri ... » [*Russkaya Mysl* 1891, vol. III, parte II, p. 188]. Un vero peccato che il sig. Mikhailovsky non ci dice fin dove ha soddisfatto il suo intenso desiderio di Hegel. A quanto pare non è andato molto lontano.

92 Il sig. Mikhailovsky ci assicura che il defunto N. Sieber, quando discuteva con lui dell'inevitabilità del capitalismo in Russia, «usava ogni argomento possibile, ma al minimo pericolo si nascondeva dietro l'autorità dell'immutabile e indiscutibile sviluppo dialettico tripartito» [*Russkaya Mysl*, vol. VI, parte II, p. 196]. Ci assicura anche che quelle che chiama «*le profezie*» di Marx sull'esito dello sviluppo capitalistico, si basano soltanto sulla «*triade*». Discuteremo di Marx in seguito ma possiamo notare di Sieber che più di una volta abbiamo conversato con lui e non lo abbiamo mai sentito riferirsi allo «*sviluppo dialettico*». Egli stesso disse varie volte d'essere all'oscuro sul significato di Hegel nello sviluppo dell'economia moderna. Naturalmente si può dire tutto di un morto, perciò non c'è motivo di confutare la testimonianza del sig. Mikhailovsky.

93 N.r. *Karonin S.*, pseudonimo di Petropavlovsky Nikolai Yel'pidiforovich (1853-1892), scrittore populista russo.

non accontentarsi di ciò, se si vuole restare fedeli al sistema.

«In ogni pagina delle sue opere Hegel indicava costantemente e instancabilmente che la filosofia si identifica alla *totalità dell'esperienza*, che essa richiede solo l'approfondimento delle scienze sperimentali ... I fatti materiali senza pensiero hanno solo un'importanza relativa, il pensiero senza i fatti empirici è pura chimera ... La filosofia è quella *coscienza* a cui le scienze empiriche arrivano congiuntamente. Non può essere nient'altro».

Questa è l'idea della missione del pensatore che *Lassalle* trasse dallo studio di Hegel<sup>94</sup>: i filosofi devono essere specialisti in quelle scienze con cui vogliono aiutare a «prendere coscienza di sé». Sembra un proclama molto distante dai frivoli panegirici sulla «triade». E non ci vengano a dire che *Lassalle* non era un «vero» hegeliano perché apparteneva alla «Sinistra» e contestava la «Destra» di occuparsi di astratte costruzioni del pensiero; dice chiaramente di aver mutuato la sua posizione direttamente da Hegel. Ma forse si vorrà escludere la prova dell'autore del *Sistema dei diritti acquisiti*, come in tribunale si esclude la prova dei familiari? Non disputeremo e non cavilleremo; chiameremo a testimoniare una persona del tutto estranea, l'autore dei *Saggi sul periodo gogoliano*. Chiediamo attenzione; il testimone parlerà a lungo e, come al solito, saggiamente.

«Non siamo i continuatori di Hegel né di Cartesio o di Aristotele. Hegel ora appartiene alla storia; il presente ha la sua filosofia e vede chiaramente i difetti del sistema hegeliano. Si deve ammettere, comunque, che i principi da lui avanzati erano indubbiamente molto vicini alla verità e hanno illustrato alcuni aspetti della verità con forza davvero stupefacente. Di queste verità, alcune sono dovute proprio a Hegel, altre non appartengono esclusivamente al suo sistema ma alla filosofia tedesca del periodo da Kant a Fichte; però nessuno prima di Hegel le aveva formulate con la forza ed espresse la chiarezza del suo sistema.

«Per primo indichiamo il principio più fecondo, fonte di ogni progresso che distingue così nettamente e brillantemente la filosofia tedesca in generale e il sistema hegeliano in particolare, dalle teorie ipocrite e codarde in voga in quel periodo [l'inizio del XIX secolo] fra i Francesi e gli Inglesi: "La verità è lo scopo supremo del pensiero; cerca la verità perché in essa si trova il bene; qualunque cosa essa possa essere, è migliore della falsità; il primo dovere di un pensatore è di non indietreggiare di fronte ad alcun risultato; egli dev'essere pronto a sacrificare alla verità le sue opinioni più care. L'errore è la fonte d'ogni male; la verità è il bene supremo e la fonte d'ogni altro bene". Per valutare l'estrema importanza di questa massima, comune alla filosofia tedesca fin dal tempo di Kant, ma espressa con vigore eccezionale da Hegel, ricordiamoci di quali strane e ottuse restrizioni imposero alla verità i pensatori delle altre scuole: filosofavano solo per "giustificare le loro convinzioni a loro care", cioè non ricercavano la verità ma sostegno ai loro pregiudizi. Ciascuno traeva dalla verità soltanto ciò che gli piaceva e respingeva ogni verità spiacevole, confessando senza scrupoli che un piacevole errore era mille volte preferibile alla verità imparziale. I filosofi tedeschi [specialmente Hegel] chiamarono questa pratica, che non cerca la verità ma la conferma ai propri gradevoli pregiudizi, "pensiero soggettivo"» [Santi del cielo! E' forse per questa ragione che i nostri pensatori soggettivi chiamavano Hegel uno scolastico?], «filosofare per il piacere personale e non per l'esigenza vitale di verità. Hegel denunciò ferocemente questo passatempo ozioso e pernicioso». [Udite bene!] «Come precauzione necessaria contro le inclinazioni a sviare la verità per compiacere i propri desideri e pregiudizi, Hegel avanzò il famoso "metodo dialettico del pensiero". La sua essenza è che il pensatore non deve ritenersi soddisfatto di alcuna deduzione positiva, ma deve scoprire se l'oggetto a cui sta pensando contiene qualità e forze opposte a quelle che l'oggetto presenta a prima vista; così sarà costretto a esaminare l'oggetto da tutti i lati e la verità gli apparirà solo

94 Vedi il suo *Sistema dei diritti acquisiti* [seconda edizione] Lipsia 1880, Prefazione, pp. XII-XIII.

come risultato di un confronto tra tutte le possibili opinioni contrarie. Così, le precedenti concezioni unilaterali di un oggetto furono soppiantate da un'indagine piena e onnilaterale, e si ottenne una raffigurazione viva di tutte le qualità reali dell'oggetto. Spiegare la realtà divenne il dovere supremo del pensiero filosofico. Ne risultò un'attenzione straordinaria verso la realtà, precedentemente ignorata e distorta senza tante cerimonie per compiacere i pregiudizi unilaterali personali». [*De te fabula narratur!*] «Così, la ricerca coscienziosa, instancabile della verità prese il posto delle precedenti interpretazioni arbitrarie. Nella realtà comunque tutto dipende dalle circostanze, dalle condizioni di tempo e di luogo, perciò Hegel trovò che le precedenti frasi generali con cui si giudicavano il bene e il male senza un'analisi delle circostanze e delle cause che davano origine a un dato fenomeno, che questi aforismi astratti e generali erano insoddisfacenti. Ogni oggetto, ogni fenomeno ha il suo significato e dev'essere giudicato secondo le circostanze e l'ambiente in cui esiste. Questa regola fu espressa dalla formula: "Non c'è verità astratta; la verità è concreta", cioè, si può pronunciare un giudizio preciso solo di un fatto preciso, dopo lo studio di tutte le circostanze da cui dipende»<sup>95</sup>.

Da un lato ci viene detto che la caratteristica distintiva della filosofia di Hegel era la maggiore attenzione all'indagine della realtà, l'atteggiamento più rigoroso verso ogni soggetto particolare, lo studio di questo nel suo ambiente vivo, con tutte quelle circostanze di tempo e di luogo che condizionano e accompagnano la sua esistenza. La prova di N.G. Chernyshevsky in questo caso è identica alla prova di Lassalle. Dall'altro lato ci viene garantito che questa filosofia era vuoto scolasticismo, il cui segreto consisteva nell'uso sofisticato della «triade». In questo caso la prova del sig. Mikhailovsky è in sintonia con la prova del sig. V.V. e di un'intera legione di altri scrittori russi moderni. Come si spiega questa divergenza dei testimoni? Spiegatela come volete ma si ricordi che Lassalle e l'autore dei *Saggi sul periodo gogoliano*, conoscevano la filosofia di cui parlavano, mentre i sigg. Mikhailovsky, V.V. e soci non si sono certamente preoccupati di studiare nemmeno una sola opera di Hegel. Si noti che, nel caratterizzare il pensiero dialettico, l'autore dei *Saggi* non ha fatto cenno alla triade. Com'è che non ha mostrato quello stesso elefante che il sig. Mikhailovsky e soci ostinatamente e in modo così trionfale pongono all'attenzione di ogni perdigiorno? Ricordate di nuovo che l'autore dei *Saggi* conosceva la filosofia di Hegel, mentre il sig. Mikhailovsky e soci non ne

---

95 Chernyshevsky, *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa*, San Pietroburgo 1892, pp. 258-59. In una nota a parte l'autore dimostra magnificamente il significato preciso dell'esame di tutte le circostanze da cui dipende il particolare fenomeno. Riportiamola: «Per esempio: "la pioggia è in bene o un male?" Questa è una domanda astratta; non può essere data una risposta precisa. Talvolta la pioggia è benefica, talvolta, anche se più raramente, è dannosa. Si deve chiedere specificamente: "Dopo che è stato seminato il grano è piovuto intensamente per cinque ore – la pioggia è stata utile per il raccolto?" – solo qui la risposta è chiara assennata: "quella pioggia è stata molto utile". "Ma nella stessa estate, nel periodo della mietitura, è piovuto a dirotto per un'intera settimana – ciò è stato un bene per il raccolto?" La risposta: "No, quella pioggia è stata dannosa", è allo stesso modo chiara e corretta. Ecco come la filosofia hegeliana risolve ogni problema. "La guerra è disastrosa o benefica?" In generale non si può rispondere con precisione; si deve conoscere che tipo di guerra s'intende, tutto dipende dalle circostanze, tempo e luogo. Per le popolazioni selvagge la dannosità della guerra è meno palpabile, i benefici sono più tangibili. Per le popolazioni civilizzate, di solito la guerra fa più danno che bene. Ma la guerra del 1812, per esempio, fu una guerra di redenzione del popolo russo. La battaglia di Maratona\* fu l'evento più benefico nella storia del genere umano. Tale è il significato dell'assioma: "Non c'è verità astratta; la verità è concreta" – una concezione di un oggetto è concreta quando esso si presenta con tutte le qualità e le caratteristiche specifiche, e nelle circostanze, nell'ambiente in cui esiste l'oggetto e non astratto da queste circostanze e dalle sue vive caratteristiche specifiche (come è presentato dai pensatori astratti, il cui giudizio quindi non ha significato per la vita reale)». N.G. Chernyshevsky, *Opere Complete*, vol. III, Casa editrice Goslitizdat, 1947, p. 208.

\* N.r. *La Battaglia di Maratona*, in cui gli Ateniesi batterono i Persiani nel 410 a.c., predeterminò l'esito favorevole della seconda guerra Greco-Persiana per i Greci e promosse la prosperità della democrazia ateniese.



avevano la minima idea. Forse il lettore ritiene utile richiedere altri giudizi su Hegel pronunciati dall'autore dei *Saggi*? Forse egli c'indicherà il famoso articolo: *Critica dei principi filosofici contro il possesso comunitario della terra*? In esso si parla appunto della triade e, a quanto pare, è presentata come il cavallo di battaglia dell'idealista tedesco. *Ma lo è soltanto in apparenza*. Discutendo la storia della proprietà lo scrittore sostiene che nella terza e più alta fase del suo sviluppo essa ritornerà al suo punto di partenza, cioè che la proprietà privata della terra e dei mezzi di produzione farà posto alla proprietà sociale. Tale ritorno, egli dice, è una legge generale che si manifesta in ogni processo di sviluppo. In questo caso l'argomento dell'autore è il riferimento alla triade, ma questo il suo difetto fondamentale. *E' astratto*: esprime lo sviluppo della proprietà senza rapportarlo alle concrete condizioni storiche e perciò gli argomenti dell'autore sono ingegnosi, brillanti ma non convincenti. Stupiscono, sorprendono ma non persuadono.

Ma è responsabile Hegel di questo difetto dell'autore della *Critica*? Credete forse che il suo argomento sarebbe stato astratto se avesse considerato il soggetto nello stesso modo in cui Hegel suggeriva, vale a dire restando sul terreno della realtà, valutando tutte le condizioni concrete, tutte le circostanze di tempo e luogo? A quanto pare no; il difetto rilevato non ci sarebbe proprio stato. Ma allora, cosa ha originato il carattere astratto? Il fatto che l'autore dell'articolo, nel confutare gli argomenti astratti dei suoi avversari, ha dimenticato il buon consiglio di Hegel, *dimostrandosi infedele al metodo* del pensatore a cui faceva riferimento. Peccato che nella concitazione polemica sia caduto in tale errore, ma è forse responsabile Hegel se l'autore della *Critica* non è risultato a usarne il metodo? Da quando i sistemi filosofici sono giudicati non dal loro contenuto ma dagli errori che può commettere chi vi fa riferimento? Per quanto l'autore dell'articolo invochi la triade, non ne fa il perno del metodo dialettico, al massimo una conseguenza indiscutibile. Il principio primo, il tratto distintivo della dialettica lo enuncia in questi termini:

«Il cambiamento incessante delle forme, il rifiuto continuo della forma generata da un dato contenuto o lo sforzo, in conseguenza di un'intensificazione di questa tendenza, a un più alto sviluppo di quello stesso contenuto ... con quale serenità, colui che abbia compreso questa grande, eterna, universale verità, e che abbia imparato ad applicarla a ogni fenomeno, può invocare il destino che tanto spaventa gli altri», ecc.<sup>96</sup>

«Il cambiamento incessante delle forme, il rifiuto continuo della forma generata da un dato contenuto» ... sono concetti che i dialettici considerano una grande legge eterna, universale. Questa convinzione oggi non è condivisa soltanto dai rappresentanti di alcuni rami delle scienze sociali che non hanno il coraggio di guardare dritti negli occhi la verità e cercano di difendere, anche con l'aiuto dell'errore, i pregiudizi che hanno a cuore. A maggior ragione dobbiamo rendere omaggio ai servigi dei grandi idealisti tedeschi che, dall'inizio di questo secolo, hanno costantemente sostenuto l'incessante cambiamento delle forme, della loro eterna negazione col progredire del contenuto che le ha poste in essere. In precedenza abbiamo tralasciato «*per il momento*» la questione se tutti i fenomeni si trasformino nel loro opposto, come pensavano gli idealisti dialettici tedeschi. Ora ci auguriamo che il lettore concordi di lasciarla *definitivamente* da parte. Quando si applica il metodo dialettico allo studio dei fenomeni, è necessario ricordare che *le forme cambiano incessantemente in conseguenza del «più alto sviluppo del loro contenuto»*. Si dovrà investigare questo processo di rifiuto delle forme in tutta la sua pienezza se si vuole esaurire il soggetto. Ma se la nuova forma sarà l'opposto della vecchia lo rivelerà l'esperienza; saperlo in anticipo non è importante. Proprio dall'esperienza storica ogni giurista attento dirà che ogni istituzione giuridica prima o poi si trasforma nel suo opposto. Oggi

96 Chernyshevsky, *Critica dei principi filosofici contro il possesso comunitario della terra*.

essa promuove il soddisfacimento di certi bisogni sociali, è utile e necessaria proprio per quei bisogni; poi comincia a soddisfarli sempre meno, trasformandosi infine in *un ostacolo* al loro soddisfacimento. Da qualcosa di *necessario* diventa qualcosa di *dannoso*, e allora è distrutta. Si prenda la storia della letteratura o la storia della specie; dovunque ci sia sviluppo si vedranno dialettiche simili. Ma nondimeno, se qualcuno volesse penetrare l'essenza del processo dialettico e cominciasse con la verifica della teoria *della contraddizione*, metterebbe il carro davanti ai buoi. La scelta del punto di vista sarebbe in gran parte *arbitraria*. La questione dev'essere affrontata oggettivamente, in altre parole occorre aver chiaro cosa sia il cambiamento inevitabile delle forme coinvolte nello sviluppo del dato contenuto. E' la stessa idea espressa con altre parole. Ma la sua verifica non lascia spazio alla scelta arbitraria perché il punto di vista del ricercatore è determinato dal *carattere stesso delle forme e del contenuto*.

Secondo Engels, il merito di Hegel consiste nel fatto che fosse il primo a considerare tutti i fenomeni dal punto di vista del loro *sviluppo*, dal punto di vista della loro origine e distruzione<sup>97</sup>. «E' discutibile se fosse il primo», dice il sig. Mikhailovsky, «ma in ogni caso non fu l'ultimo e le odierne teorie dello sviluppo – l'evoluzionismo di Spencer, il darwinismo, le idee dello sviluppo in psicologia, fisica, geologia, ecc. – non hanno nulla in comune con l'hegelismo»<sup>98</sup>. Se la scienza naturale moderna conferma a ogni passo l'idea espressa con tale genialità da Hegel che la quantità di trasforma in qualità, possiamo dire che non abbia niente in comune con l'hegelismo? E' vero, Hegel non fu l'«ultimo» a parlare di tale transizione, ma questo per la stessa ragione che Darwin non fu l'«ultimo» a parlare della variabilità delle specie e Newton non fu l'«ultimo» dei newtoniani. Cosa si vuole? Tale è il corso dello sviluppo dell'intelletto umano. Si esprima un'idea *corretta* e non si sarà certamente l'«ultimo» a difenderla; si esprima qualche *sciocchezza* e, sebbene le persone abbiano una grande debolezza per essa, si rischia di trovarsi a essere il suo «ultimo» difensore. Così, secondo la nostra modesta opinione, il sig. Mikhailovsky rischia d'essere l'«ultimo» fautore del «metodo soggettivo in sociologia»; francamente, non ci rammarichiamo per tale modo di procedere dello spirito umano. Sugeriamo al sig. Mikhailovsky, dato che mette tutto in «discussione», di confutare la seguente proposizione: che dovunque appaia, «in psicologia, fisica, geologia, ecc.» l'idea di evoluzione ha sempre molto «in comune con l'hegelismo», cioè in ogni recente teoria dell'evoluzione sono invariabilmente ripetute molte delle proposizioni generali di Hegel. Diciamo *molte* e non *tutte*, perché molti evoluzionisti moderni, privi di una formazione filosofica sufficiente, intendono l'«evoluzione» *in modo astratto, unilaterale*. Ne sono esempio gli individui menzionati in precedenza, che ci assicurano che né la natura, né la storia fanno salti. Tali persone trarrebbero grandissimo vantaggio dalla conoscenza della *logica* di Hegel. Il sig. Mikhailovsky ci confuti, ma non dimentichi che non lo si può fare se si conosce Hegel solo dal «manuale di diritto penale» del sig. Spasovich e dalla *Storia della filosofia* di Lewes. Deve scomodarsi a studiare Hegel, direttamente. Nel dire che le attuali teorie evoluzioniste hanno molto «in comune con l'hegelismo», non sosteniamo che gli evoluzionisti abbiano preso in prestito le loro idee da Hegel. Al contrario. Molto spesso ne hanno l'idea sbagliata del sig. Mikhailovsky. E se poi le loro teorie, almeno nei punti in cui sono corrette, diventano un'illustrazione dell'«hegelismo», tutto ciò non fa che mettere nel massimo rilievo la potenza di pensiero dell'idealista tedesco: chi non l'ha mai letto è costretto, dalla forza pura e semplice dei fatti e dall'evidenza della «realtà», a parlare come lui. Non si potrebbe pensare a un trionfo più grande per un filosofo: i *lettori* lo ignorano, ma la *vita* conferma le sue idee. Ancora oggi è difficile dire in che misura le idee degli idealisti tedeschi abbiano esercitato un'influenza diretta sulle scienze naturali in Germania; è

97 N.r. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, op. cit., vol. 19, p. 206.

98 *Rasskoye Bogatstvo* 1894, vol. II, p. 150.

indiscutibile che nella prima metà di questo secolo anche i naturalisti tedeschi studiassero la filosofia nei corsi universitari, e persino alcuni biologi di fama, tipo Haeckel, oggi parlano con rispetto delle teorie evoluzioniste di alcuni filosofi della natura. Ma la filosofia della natura era il punto debole dell'idealismo tedesco. La sua forza si trova *nelle teorie che trattano i diversi aspetti dello sviluppo storico*. Anche per quelle teorie, si ricordi il sig. Mikhailovsky – se l'ha mai saputo – fu proprio dalla scuola di Hegel che emerse quella brillante costellazione di pensatori e ricercatori che rinnovarono interamente lo studio della religione, dell'estetica, del diritto, dell'economia politica, della storia, della filosofia e così via. In tutte queste «discipline», per un certo periodo molto fecondo, non c'era un solo specialista insigne che non dovesse a Hegel la propria formazione e le nuove idee nel suo campo. Il sig. Mikhailovsky crede che anche questo sia «discutibile»? Se lo crede lo faccia pure. Parlando di Hegel il sig. Mikhailovsky cerca «di farlo in un modo tale da essere capito dai non iniziati ai misteri del “berretto da notte filosofico di Yegor Fyodorovich”, come la mise sprezzantemente Belinsky quando alzò la bandiera della rivolta contro Hegel»<sup>99</sup>. «A questo scopo» egli prende due esempi dall'*Antidürring* di Engels [ma perché non dallo stesso Hegel? Sarebbe stato molto più conveniente a uno scrittore «iniziato ai misteri» ecc.]

«Un chicco d'avena cade in condizioni favorevoli: attecchisce e con ciò, *come tale*, come chicco, è *negato*. Al suo posto allora si presenta uno stelo che è la negazione del chicco; la pianta si sviluppa e fruttifica nuovi chicchi di avena e quando questi chicchi maturano, lo stelo muore: la *negazione* del chicco viene a sua volta *negata*. Questo processo di “negazione” e “negazione della negazione” poi si ripete infinite volte (sic!). A base di questo processo si trova la *contraddizione*: il chicco di avena è un chicco e allo stesso tempo *non* lo è, come capita sempre in uno stato di sviluppo in atto o potenziale».

Naturalmente il sig. Mikhailovsky trova questo «discutibile». Ed ecco come l'attraente *possibilità* con lui si trasforma in *realtà*.

«Il primo stadio, quello del chicco, è la tesi o proposizione; il secondo, fino alla formazione dei nuovi chicchi, è l'antitesi o contraddizione; il terzo è la sintesi o riconciliazione» [il sig. Mikhailovsky ha deciso di scrivere in stile popolare e perciò non lascia senza spiegazione o traduzione le parole di derivazione greca] «e insieme costituiscono una triade o tricotomia. Questo è il destino di tutto ciò che è vivo: nasce, si sviluppa e fornisce l'origine della sua ripetizione, dopo di che muore. Naturalmente spunta immediatamente nella memoria del lettore un ampio numero di espressioni particolari di questo processo e la legge di Hegel si rivela giustificata in tutto il mondo organico (per adesso non ci spingiamo oltre). Comunque, se guardiamo il nostro esempio un po' più da vicino, vediamo l'estrema superficialità e arbitrarietà della nostra generalizzazione. Abbiamo preso un chicco, uno stelo e ancora una volta un chicco, o più esattamente un insieme di chicchi. Ma prima di fruttificare una pianta fiorisce. Quando parliamo d'avena o di qualche altro cereale di rilevanza economica, dobbiamo aver presente un chicco che è stato seminato, la paglia e il cereale che sono stati mietuti; ma considerare che la vita della pianta si sia esaurita in queste tre stadi è del tutto infondato. Nella vita della pianta il momento della fioritura è accompagnato da una particolare tensione di energie, e dato che il fiore non spunta direttamente dal chicco giungiamo, mantenendo la terminologia di Hegel, non a una

---

99 N.r. Belinsky scrisse a Botkin il primo marzo 1841 sulla filosofia di Hegel: «I miei umili ringraziamenti, Yegor Fyodorovich (Hegel), mi inchino al tuo berretto da notte filosofico, ma con tutto il rispetto dovuto alla tua pusillanimità filosofica ho l'onore d'informarti che se io riuscissi davvero a salire sul piolo più alto della scala dello sviluppo, allora ti chiederei anche di darmi il conteggio di tutte le vittime delle condizioni di vita e della storia, di tutte le vittime degli azzardi, delle superstizioni, dell'Inquisizione, di Filippo II e così via, altrimenti per prima cosa mi getterei a testa in giù dal piolo più alto (Cf. V.G. Belinsky, *Lettere scelte*, vol. II, Casa editrice Goslitizdat 1955, p. 141).

tricotomia, ma almeno ad una tetracotomia, una divisione in quattro: lo stelo nega il chicco, il fiore nega lo stelo, il frutto nega il fiore. L'omissione del momento della fioritura è di considerevole importanza anche rispetto a quanto segue. Ai tempi di Hegel, forse era lecito considerare il chicco come punto di partenza della vita della pianta, e dal punto di vista degli affari può essere ammissibile farlo anche oggi: l'anno economico comincia con la semina del chicco. Ma la vita della pianta non comincia dal chicco. Sappiamo molto bene ora che il chicco ha una struttura molto complessa, che rappresenta il prodotto dello sviluppo della cellula, e che il necessario per la riproduzione delle cellule si forma esattamente nel momento della fioritura. Così nell'esempio dalla vita della pianta, il punto di partenza è stato scelto arbitrariamente e in modo errato, e tutto il processo è stato artificialmente rinchiuso nei limiti della tricotomia»<sup>100</sup>.

La conclusione è: «Dobbiamo smettere di credere che l'avena cresca nel modo di Hegel»<sup>101</sup>. Tutto fluisce, tutto cambia! In altri tempi, cioè quando lo scrittore di queste righe studiava le scienze naturali come studente, l'avena cresceva «nel modo di Hegel», mentre adesso «sappiamo molto bene» che era un'idiozia: ora «*nous avons changé tout cela*». Forse che sempre «sappiamo» bene di cosa parliamo? Il sig. Mikhailovsky ha tratto da Engels l'esempio del chicco di avena, esponendolo in modo del tutto diverso da come lo presenta Engels. Questi dice:

«Il chicco come tale cessa d'esistere, è *negato*, e al suo posto compare la pianta che da esso è nata, la negazione del chicco. Ma quale è il normale processo di vita di questa pianta? Essa cresce, fiorisce, è fecondata e alla fine produce, ancora una volta, chicchi d'orzo<sup>102</sup>, e appena questi sono maturi lo stelo muore, è a sua volta negato. Come risultato di questa negazione della negazione abbiamo di nuovo l'originario chicco d'orzo, non più come singola unità, ma dieci, venti, trenta volte»<sup>103</sup>.

Per Engels la negazione del chicco era la *pianta intera*, nel cui ciclo di vita sono incluse la *fioritura* e la *fecondazione*. Il sig. Mikhailovsky «nega» la parola *pianta*, sostituendola con la parola *stelo*. Lo stelo, come si sa, costituisce *solo parte* di una pianta, ovviamente è negato dalle altre parti: *omnis determinatio est negatio*<sup>104</sup>. Ma questa è la stessa ragione per cui il sig. Mikhailovsky «nega» l'espressione usata da Engels, rimpiazzandola con la sua: lo stelo nega il chicco, egli grida, il fiore nega lo stelo, il frutto nega il fiore; alla fine c'è una tetracotomia! Proprio così sig. Mikhailovsky: ma tutto ciò dimostra soltanto che nella sua discussione con Engels lei non si ferma neanche al ... come posso dire ... al «*momento*» ... *dell'alterazione delle parole dell'avversario*; procedimento alquanto ... «soggettivo». Una volta che il «*momento*» della sostituzione ha avuto luogo, l'odiosa triade cade a pezzi come un castello di carte. Ha tralasciato il momento della fioritura – il «*sociologo*» russo contesta il socialista tedesco – e l'«omissione del momento della fioritura è di notevole importanza». Il lettore ha visto che il «*momento della fioritura*» è stato omesso non da Engels ma dal sig. Mikhailovsky nell'espone le idee di Engels; egli non ignora l'importanza – e il discredito – che viene dato in letteratura a «omissioni» di questo tipo. Il sig. Mikhailovsky è ricorso anche qui a un «*momento*» poco attraente. Ma che fare? La «*triade*» è così odiosa, la vittoria così piacevole, e «le persone non iniziate ai misteri» di un certo «*berretto da notte*» sono così ingenui!

*Nasciamo noi tutte soltanto*

100 *Russkoe Bogatstvo*, cit., pp. 154-57.

101 N.r. L'articolo di Mikhailovsky da cui è presa questa citazione, *Sullo sviluppo dialettico e la tripla formula del progresso*, è stato incluso nelle sue *Opere Complete*, vol. II, San Pietroburgo 1909, pp. 758-80.

102 A dire il vero Engels scrive di orzo non di avena; questo naturalmente è irrilevante.

103 N.r. *Antidühring*, Mosca 1954, p. 188.

104 N.r. Ogni determinazione è una negazione.

## La concezione monista della storia

Preoccupate dell'onore dei nostri mariti,  
Ma circostanze infelici  
Ci spingono al male malgrado il nostro intento ...<sup>105</sup>

Il fiore è un organo della pianta e come tale non può negarla, come la testa del sig. Mikhailovsky non nega questo autore. Ma il «frutto», più esattamente l'ovulo fecondato, è davvero la negazione dell'organismo dato, essendo il punto di partenza di un nuovo processo vitale. Di conseguenza Engels considera il ciclo di vita di una pianta a partire dal suo sviluppo fuori dall'ovulo fecondato fino alla sua *riproduzione* di un ovulo fecondato. Il sig. Mikhailovsky con l'aria dotta del conoscitore commenta: «La vita di una pianta non incomincia dal chicco. Sappiamo molto bene ora, ecc.»: in breve, oggi sappiamo che il seme è fecondato durante la fioritura. Engels ovviamente lo sa bene proprio come il sig. Mikhailovsky. Ma questo cosa dimostra? Se il sig. Mikhailovsky lo preferisce, sostituiamo il *chicco* col *seme fecondato*, ma non si altera il senso del ciclo vitale della pianta, e non si confuterà la «triade». L'avena crescerà ancora «al modo di Hegel». Ammettiamo per un attimo che il «momento della fioritura» faccia cadere tutti gli argomenti degli hegeliani. Il sig. Mikhailovsky come tratterebbe con piante senza fioritura? Le lascerebbe davvero nelle mani della triade? Sarebbe inutile perché la triade in tal caso avrebbe un ampio numero di conferme. In verità poniamo questa domanda soltanto per rendere più chiara l'idea del sig. Mikhailovsky. Noi restiamo convinti che non si possa sfuggire alla triade neanche con «il fiore». Non siamo i soli a pensarlo. Ecco cosa dice il botanico P. Von Tieghem:

«Qualunque sia la forma della pianta, e a qualunque gruppo appartenga per questa forma, il suo corpo nasce sempre da un altro corpo che esiste in precedenza e dal quale si è separata. A sua volta, in un dato momento, si separano dalla sua massa singole parti, che diventano il punto di partenza, il germe, di molti corpi nuovi e così via. In una parola essa si riproduce allo stesso modo di come è nata: per dissociazione»<sup>106</sup>.

Guardate questo! Uno studioso di fama, un membro dell'Istituto, un professore al Museo di Storia Naturale, e parla come un autentico hegeliano: inizia, egli dice, con la dissociazione e finisce di nuovo con essa. Nessuna parola sul «momento della fioritura»! Comprendiamo la sofferenza del sig. Mikhailovsky, ma non c'è niente da fare. La verità, come sappiamo, sta più a cuore di Platone. Ammettiamo ancora che la tappa della fioritura demolisca la triade. Allora «mantenendo la terminologia di Hegel, giungiamo non a una tricotomia ma a una tetracotomia, cioè a una divisione in quattro». «La terminologia di Hegel» ci ricorda l'*Enciclopedia* di questo filosofo. Apriamo la prima parte e troviamo che in numerosi casi la *tricotomia* si trasforma in *tetracotomia* e che generalmente la tricotomia regna soltanto nel dominio dello Spirito<sup>107</sup>. Così si scopre che l'avena cresce «al modo di Hegel», come ci assicurava Van Tieghem, mentre Hegel la pensa come *Mikhailovsky*, come risulta dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche, in compendio*. «Lei cerca lui, lui cerca me e io cerco il cantiniere Petruscia ...»<sup>108</sup>. L'altro esempio che Mikhailovsky trae da Engels per illuminare «i non iniziati» riguarda le idee di Rousseau<sup>109</sup>.

«Secondo Rousseau allo stato naturale e selvaggio gli uomini erano uguali come gli animali. Ma l'uomo si distingue per la sua facoltà di perfezionarsi, e tale perfezionamento ha avuto inizio con la comparsa dell'ineguaglianza; da allora ogni passo della civiltà è stato contraddittorio: "Tutti gli

105 N.r. Righe dall'operetta di Offenbach *La bella Elena*.

106 *Trattato di botanica*, seconda edizione, Parigi 1891, parte I, p. 24.

107 *Enciclopedia*, parte I, p. 230.

108 N.r. La frase è tratta dal poema di A. Griboedov, *Che disgrazia l'ingegno!*

109 N.r. Si allude alle parole di Engels dedicate a Rousseau nel XIII capitolo dell'*Antidühring*.

ulteriori progressi ... sono stati apparentemente dei progressi verso la perfezione dell'individuo ma, in realtà, sono stati una marcia progressiva verso la decadenza della specie ... la metallurgia e l'agricoltura furono le due arti la cui invenzione generò una grande rivoluzione. Per il poeta, sono l'oro e l'argento, per il filosofo invece sono il ferro e il grano che hanno civilizzato gli uomini e rovinato il genere umano". L'ineguaglianza continua a svilupparsi e nel suo apogeo si traduce, nei dispotismi orientali, nell'uguaglianza universale dell'universale avvilimento, vale a dire ritorna al punto di partenza, dopo di che il processo sfocia, con lo stesso ordine, nell'uguaglianza del contratto sociale».

Mikhailovsky interpreta così l'esempio citato da Engels, e, naturalmente, anche qui egli trova «materia di discussione».

«L'interpretazione di Engels suscita più di un'obiezione; a noi interessa tuttavia sapere soltanto cosa esattamente egli ritenga valido nel trattato di Rousseau (*Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*). Non si preoccupa di sapere se Rousseau abbia capito in modo esatto o meno il cammino della storia; gli interessa soltanto il fatto che Rousseau "pensi dialetticamente", che faccia emergere una contraddizione nel contenuto stesso del progresso e organizzi la propria esposizione in modo tale da poterla adattare alla formula hegeliana: *negazione e negazione della negazione*. Ciò è possibile anche se Rousseau non conosceva la formula hegeliana della dialettica».

Si tratta soltanto di un primo confronto, una scaramuccia d'avamposto contro «l'hegelismo», nella persona di Engels. L'assalto *sur toute la ligne* viene dopo.

«Senza conoscere Hegel, Rousseau pensava dialetticamente, pensava secondo Hegel. Perché Rousseau e non Voltaire o un altro? Tutti gli uomini, per loro stessa natura, non pensano forse dialetticamente? Si è tuttavia scelto Rousseau, il quale emerge sui propri contemporanei non tanto per i suoi doni naturali – sotto questo profilo molti altri non gli sono da meno – quanto per il suo modo di pensare e il tipo della sua visione del mondo. Non c'era bisogno di considerare un fenomeno così particolare per verificare una legge universale. Ma siamo esigenti. L'interesse e l'importanza di Rousseau stanno nel fatto che egli è il primo a mostrare in modo abbastanza definitivo *l'essenza contraddittoria* della civiltà, e la contraddizione è la condizione necessaria del processo dialettico. Bisogna tuttavia notare che la contraddizione messa in luce da Rousseau non ha alcun rapporto con la contraddizione nel senso hegeliano del termine. La contraddizione hegeliana consiste nel fatto che ogni cosa che si trovi inserita in un processo di continuo movimento e cambiamento (e sempre per via triadica), sia in ogni unità di tempo "essa" e "non essa". Se lasciamo da parte i tre stadi obbligatori dell'evoluzione, la contraddizione diventa allora semplicemente una specie di contrario del cambiamento, del movimento e dell'evoluzione. Rousseau parla anche del processo del cambiamento. Ma non è assolutamente nel processo del cambiamento che egli rileva una contraddizione. Sia nel *Discorso sulla disuguaglianza* sia nelle altre opere, una parte importante dei suoi ragionamenti si può riassumere nel modo seguente: il progresso intellettuale è accompagnato da una regressione del costume. Con ogni evidenza, il pensiero dialettico non ha nulla a che vedere con quanto viene detto: non vi è "negazione della negazione" ma soltanto indicazione dell'esistenza simultanea del bene e del male in un certo gruppo di fenomeni, e la sola somiglianza con il processo dialettico si colloca nella *parola* "contraddizione". Si tratta tuttavia di un solo aspetto del problema. Engels vede inoltre nel ragionamento di Rousseau un'esplicita tricotomia: dall'uguaglianza primitiva si passa alla sua negazione: l'ineguaglianza; sopraggiunge poi la negazione della negazione: l'uguaglianza di tutti di fronte al potere del khan, del sultano o dello scià nel dispotismo orientale ... "E' l'ultimo termine dell'ineguaglianza, e il punto estremo che chiude il cerchio e tocca il punto dal quale siamo

partiti". Ma la storia non termina a questo punto, essa sviluppa nuove ineguaglianze, ecc. Le parole tra virgolette sono di Rousseau e sono particolarmente care a Engels in quanto proverebbero che Rousseau la pensa come Hegel»<sup>110</sup>.

Rousseau «emerge sui suoi contemporanei». E' vero, ma perché? Perché pensava dialetticamente, al contrario dei suoi contemporanei che rimanevano quasi esclusivamente nei limiti dello *spirito metafisico*. La sua teoria sull'origine della disuguaglianza è una *teoria dialettica*, benché Mikhailovsky lo neghi. Secondo lui Rousseau avrebbe soltanto indicato che il progresso intellettuale era storicamente accompagnato da una regressione del costume. Niente affatto. Rousseau non ha enunciato solo questo. Per lui il progresso intellettuale costituiva *la causa* della regressione del costume. Di questo siamo convinti anche senza aver letto le sue opere; basterà ricordarsi che nel passo sopra citato ritiene la metallurgia e l'agricoltura responsabili della grande rivoluzione che distrugge l'uguaglianza primitiva. Chiunque abbia letto Rousseau non può certamente aver dimenticato la seguente frase del *Discorso sulla disuguaglianza*: «Mi resta da considerare e da confrontare i diversi casi che hanno permesso di perfezionare la ragione umana deteriorandone la specie, di rendere cattivo un essere facendolo socievole ...». Questo passo è importante perché illustra magnificamente la teoria di Rousseau sull'attitudine della specie umana al progresso. I suoi «contemporanei» avevano abbondantemente dissertato su di ciò. Ma per costoro si trattava di una forza occulta che traeva da se stessa le vittorie della ragione. In Rousseau questa attitudine «non poteva mai svilupparsi da sola», ma aveva un bisogno costante di impulsi esterni. In questo consiste il carattere distintivo della concezione *dialettica* del *progresso* intellettuale rispetto alla concezione *metafisica*, su cui ritorneremo. Ciò che importa per il momento è che il passo citato traduce in modo molto chiaro l'opinione di Rousseau sul legame di causalità tra la *regressione* del costume e il *progresso* intellettuale<sup>111</sup>. Ciò è molto importante per spiegare l'idea che questo scrittore si faceva del cammino della civiltà. Se diamo credito a Mikhailovsky, Rousseau avrebbe semplicemente indicato «la contraddizione» e, forse, versato qualche generosa lacrima in proposito. A dire il vero, Rousseau considerava questa contraddizione la causa principale dello sviluppo storico della civiltà. Il fondatore della società civile e, in seguito, l'affossatore dell'uguaglianza primitiva, fu l'uomo che recinse il suo pezzetto di terra dicendo «ciò mi appartiene»: in altri termini, la società civile si basa su questa proprietà che provoca tali conflitti fra gli uomini, che risveglia tali appetiti, da deteriorare anche la loro morale. Ma la nascita della proprietà presupponeva un certo sviluppo «*de l'industrie et des lumières*». Lo stato primitivo si cancella proprio a causa di questo stesso sviluppo; ma nel momento in cui esso consacrava il trionfo della proprietà privata, i rapporti umani avevano già assunto una piega tale da rendere impossibile il loro mantenimento allo stato originario<sup>112</sup>. A giudicare Rousseau dal modo in cui la sua «*contraddizione*» si trova esposta in Mikhailovsky, potremmo pensare che l'illustre ginevrino non fosse altro che un piagnucoloso «sociologo soggettivo», capace tutt'al più d'immaginare qualche «formula» ultra moralista «del progresso» per la terapia delle miserie umane. In realtà, Rousseau detestava sopra ogni cosa appunto questo genere di «formule» e le demoliva ogni qualvolta ne aveva l'occasione. La società civile è nata sulle rovine di uno stato primitivo incapace di prolungare la sua esistenza. Questo stato conteneva in sé il germe della propria negazione. Enunciando questa proposizione, Rousseau illustrava per così dire in anticipo l'idea di Hegel: ogni fenomeno si distrugge

110 Questi passi sono tratti dal fascicolo già citato della rivista *Russkoye Bogatstvo*.

111 Per coloro che dubitano ecco un'altra citazione: «Ho assegnato questo primo grado della decadenza del costume all'origine della cultura scritta in tutti i paesi del mondo». Dalla lettera all'abate Raynal, in Rousseau, *Opere*, Parigi 1820, vol. IV, p. 43.

112 Cfr. l'inizio della seconda parte del *Discorso sulla disuguaglianza*.

da sé e si trasforma nel proprio contrario. Le sue considerazioni sul dispotismo non sono che un'ulteriore illustrazione dello stesso pensiero.

Giudicate da soli che profonda conoscenza di Hegel e di Rousseau avesse Mikhailovsky quando dichiarava: «E' evidente che il pensiero dialettico non ha nulla a che fare con quanto detto», e affermava ingenuamente che Engels commetteva un abuso di potere situando Rousseau fra i dialettici per il semplice motivo che tale filosofo usasse delle parole come «contraddizione», «cerchio», «ritorno al punto di partenza», ecc. Ma perché Engels citava Rousseau e non qualche altro filosofo? «Perché Rousseau e non Voltaire o chiunque altro? Tutti gli uomini, per loro stessa natura, non pensano forse dialetticamente?» ... E' in errore caro Mikhailovsky: non tutti gli uomini; lei per esempio: Engels non l'avrebbe mai presa per un dialettico. Gli sarebbe bastata la sola lettura del suo articolo *Marx di fronte al giudizio del sig Y. Zhukovsky* per situarla irrevocabilmente fra i metafisici incurabili. A proposito del pensiero dialettico, Engels dice:

«Gli uomini hanno pensato dialetticamente prima ancora di sapere cosa fosse la dialettica, così come parlavano già in prosa molto tempo prima che esistesse la parola prosa. La legge della negazione, che opera in modo inconscio nella natura e nella storia fino a quando diventa conscia nei nostri cervelli, è stata formulata con rigore per la prima volta da Hegel»<sup>113</sup>.

Come possiamo osservare si tratta di un pensiero dialettico inconscio, ancora molto lontano dalla dialettica cosciente. Dicendo «*gli estremi si toccano*», traduciamo a nostra insaputa una concezione dialettica delle cose; camminando, sempre senza rendercene conto, facciamo della dialettica applicata [lo abbiamo ricordato più sopra: il movimento è una contraddizione realizzata]. Ma né gli aforismi dialettici né il movimento ci salvano dalla *metafisica nel campo del pensiero sistematico*. La storia ci dimostra, al contrario, che la metafisica per tanto tempo ha continuato a svilupparsi e ha dovuto necessariamente svilupparsi a spese della dialettica ingenua dei primi tempi.

«La suddivisione della natura nelle sue singole parti, la ripartizione dei diversi fenomeni e degli oggetti della natura in classi determinate, l'indagine dell'intero dei corpi organici nelle loro molteplici conformazioni anatomiche, sono state la base dei progressi giganteschi nella conoscenza della natura raggiunti negli ultimi quattrocento anni. Ma questo metodo ci ha parimenti lasciato l'abitudine di concepire le cose e i fenomeni della natura nel loro isolamento, al di fuori dei loro legami reciproci; di concepirli perciò non nel loro movimento, ma nel loro stato di quiete, non come essenzialmente mutevoli, ma come entità fisse e stabili, non nella loro vita, ma nella loro morte. Questa maniera di vedere le cose, attraverso Bacone e Locke, è passata dalle scienze naturali alla filosofia, creando quella specifica limitatezza degli ultimi secoli, cioè il *modo di pensare metafisico*».

Così parla Engels, che ci mette anche al corrente del fatto che

«per quanto la dialettica abbia avuto nella filosofia moderna splendidi rappresentanti (per esempio Cartesio e Spinoza), tuttavia sotto l'influenza della filosofia inglese è scivolata sempre più verso ... il cosiddetto modo di pensare metafisico, dominatore quasi esclusivo tra i filosofi francesi del XVIII secolo, almeno per quel che concerne i loro lavori specificamente filosofici. Al di fuori della filosofia propriamente detta, essi sono stati tuttavia in grado di dare dei capolavori di dialettica; basti ricordare *Il nipote di Rameau*, di Diderot, e il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, di Rousseau»<sup>114</sup>.

113 *Antidühring*, ed. II, p. 131.

114 *Ibid*, p. 26.



E' abbastanza chiaro il motivo per cui Engels parla di Rousseau piuttosto che di Voltaire o di chiunque altro. Non possiamo certo pensare che Mikhailovsky non abbia letto l'opera che cita e da cui trae i suoi «esempi». Se infastidisce Engels con questi «chiunque altro», c'è una sola spiegazione: ancora una volta il nostro autore introduce qui il ben noto «momento» ... dell'alterazione opportuna delle parole del suo avversario. E la messa in opera di questo «momento» gli è parsa tanto più facile e comoda per il fatto che il libro di Engels non è tradotto in russo, e che non esiste il tedesco per il lettore ignorante<sup>115</sup>. Ecco appunto il «siamo esigenti!» Ecco appunto la tentazione che «ci spinge al male malgrado il nostro intento».

*Dimmi, o Venere, quale piacere trovi tu  
A far ruzzolare in tal modo la mia virtù?*<sup>116</sup>

Ma lasciamo Mikhailovsky per tornare dagli idealisti tedeschi *an und für sich* [in sé e per sé]. La filosofia della natura, abbiamo detto, era il punto debole di questi pensatori, i cui meriti principali vanno cercati nei *diversi rami della filosofia della storia*. La filosofia, pur definendosi «scienza delle scienze», ha sempre avuto un «contenuto mondano», in quanto si è sempre occupata di problemi puramente scientifici. Ma le forme di questo «contenuto» sono mutate nelle diverse epoche. Così, per limitarci alla filosofia moderna, i pensatori del XVIII secolo si occuparono soprattutto di matematica e di scienza della natura. La filosofia del XVIII secolo utilizzò ai propri fini le teorie e le scoperte del secolo precedente, senza tuttavia dedicarsi a tale studio, eccezion fatta per Kant. In Francia invece passarono in primo piano i *problemi sociali*. Tali problemi rimasero, anche se sotto un altro profilo, l'interesse dominante dei filosofi del XIX secolo: Schelling, a esempio, dichiarò di considerare i *problemi storici* – vedremo più oltre quali fossero – *il compito più importante della filosofia trascendentale*. Se tutto scorre, se tutto cambia, se ogni fenomeno nega se stesso, se non vi sono istituzioni utili che non diventino nocive trasformandosi così nel proprio opposto, è assurdo cercare «una legislazione perfetta», e non è possibile immaginare una struttura sociale ottimale per tutti i popoli e per tutti i tempi: ogni bene al suo posto e al suo tempo. Il pensiero dialettico esclude *qualsiasi utopia*. La esclude tanto più che «*la natura umana*», questo preteso criterio eterno al quale non cessavano di riferirsi gli illuministi del XVIII secolo e i socialisti utopisti della prima metà del XIX, ha subito lo stesso destino di tutti i fenomeni: è stata riconosciuta *variabile*. Nello stesso tempo è scomparsa quella concezione ingenuamente idealistica della storia, sostenuta da illuministi e utopisti, che si esprime nella formula: *la ragione, l'opinione governano il mondo*. La ragione, dice Hegel, governa certamente la storia, ma nello stesso modo in cui governa il movimento dei corpi celesti, nel senso di una *conformità dei fenomeni alle leggi*. Il movimento degli astri è conforme a leggi, di cui gli astri naturalmente non hanno alcuna nozione. La stessa cosa succede per il movimento storico dell'umanità. Esso possiede senza dubbio proprie leggi, ma ciò non vuol dire che gli uomini ne abbiano coscienza e che quindi la ragione umana, le nostre conoscenze, la nostra «filosofia», siano i fattori principali del divenire storico. La civetta di Minerva vola soltanto di notte. Quando la filosofia comincia a tracciare i suoi tetri arabeschi sul fondo grigio, quando gli uomini cominciano a riflettere sul loro regime sociale, possiamo affermare con certezza che questo regime è superato e si prepara a lasciare il posto a un nuovo ordine di cose il cui vero carattere sarà chiaro soltanto quando avrà assolto il suo ruolo storico; ancora una volta, la civetta di Minerva vola soltanto la notte. Inutile precisare che i periodici viaggi aerei dell'uccello della saggezza sono molto utili, e perfino

115 N.r. La prima edizione russa dell' *Antidühring* uscì nel 1904.

116 Il lettore scuserà questi riferimenti alla *Bella Elena*. Abbiamo appena riletto l'articolo di Mikhailovsky, *Il darwinismo nelle operette di Offembach*, e ne abbiamo tratto un'impressione incancellabile.

indispensabili, ma non spiegano assolutamente nulla; essi stessi hanno bisogno d'essere spiegati; e se sono spiegabili vuol dire che hanno evidentemente *leggi proprie*.

L'idea che alla base dei voli dell'uccello di Minerva vi siano delle leggi, costituisce il punto di partenza di una concezione completamente nuova del movimento intellettuale dell'umanità. I metafisici di ogni tempo, di ogni paese e di ogni scuola, una volta accettato un dato sistema filosofico, lo ritenevano il solo vero; gli altri assolutamente falsi. Conoscevano soltanto la *contraddizione astratta* tra le nozioni astratte di *verità* ed *errore*. Per questo la storia del pensiero appariva loro un concatenamento caotico di errori a volte tristi, a volte ridicoli, la cui folle scorribanda continuava fino a quando si era finalmente inventato il sistema filosofico vero. Così Jean-Baptiste Say, questo metafisico tra i metafisici, considerando la *storia* della propria disciplina sconsigliava di studiarla poiché vi si trovavano soltanto errori. Gli idealisti *dialettici* vedevano la cosa diversamente: *la filosofia*, essi dicevano, è *il riflesso intellettuale del proprio tempo*; è vera per il proprio tempo e falsa per un altro. Ma se la ragione governa il mondo solo nel senso di una conformità dei fenomeni alle leggi, se non sono le idee, il sapere, «i lumi» a guidare gli uomini in ciò che potremmo definire l'assetto della loro società e nemmeno nel loro progresso storico, cosa rimane allora della libertà? Dov'è quel dominio in cui l'uomo «sceglie e giudica» senza lasciarsi allettare come un bambino da futili divertimenti, senza diventare il giocattolo di una forza che, senza essere cieca, gli è pur sempre estranea? Il vecchio ed eternamente nuovo problema della libertà e della necessità si pone agli idealisti del XIX secolo così come si era posto ai metafisici del XVIII e a tutti i filosofi interessati al problema dei *rapporti tra l'essere e il pensiero*. Come una sfinge, chiede a ogni filosofo: *risolvi il mio enigma o divorerò il tuo sistema!*

Anche per Schelling la soluzione del quesito della libertà e della necessità, e della *sua applicazione nella storia*, era il primo compito della filosofia trascendentale. Questa filosofia lo ha forse risolto? E come? Notiamo anzitutto che per Schelling, come per Hegel, il problema presenta delle difficoltà solo nella sua applicazione nella storia, infatti, dal punto di vista puramente *antropologico* si poteva considerarlo risolto. A questo punto s'impone qualche chiarimento. Cerchiamo di fornirlo pregando il lettore di prestare particolare attenzione, data l'importanza del problema. L'ago magnetico indica il nord, per l'azione di una materia particolare che risponde a certe leggi, alle leggi del *mondo materiale*. Ma l'ago non percepisce i movimenti di questa materia, non ne ha la minima nozione. Gli sembra che si diriga verso il nord indipendentemente da ogni specie di causa esterna, semplicemente perché gli aggrada dirigersi in quel senso. La necessità materiale gli si presenta sotto forma della propria *libera attività spirituale*<sup>117</sup>. Di questo esempio si è servito Leibniz per illustrare la sua teoria del libero arbitrio. Spinoza con un esempio simile spiega la sua teoria assolutamente identica<sup>118</sup>. Una causa esterna ha comunicato a una pietra una certa quantità di movimento. Il movimento prosegue per un certo tempo fino a quando la causa esterna cessa d'operare. Questa continuità del movimento è *necessaria in virtù delle leggi del mondo materiale*. Supponiamo ora che la pietra pensi, che abbia coscienza del proprio movimento, che le procura piacere, ma che non ne conosca le cause, che ignori perfino la causa del suo movimento. Come se lo rappresenterà quindi? Incontestabilmente come risultato del proprio piacere, del suo libero arbitrio: si dirà che si muove perché vuole muoversi. «ecco, la famosa libertà umana che tutti si vantano di possedere; essa consiste soltanto nel fatto che gli uomini sono coscienti dei propri desideri e ignorano le cause esterne che li determinano. Così il bambino s'immagina di desiderare liberamente il latte che è il suo cibo ... ».

Persino a molti dei nostri lettori questa spiegazione apparirà un «*volgare materialismo*» e si stupiranno che un così puro idealista come Leibniz abbia potuto farvi ricorso; obietteranno che la

117 N.r. *Saggi di teodicea*, nel libro *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlino 1885, vol. 6, p. 130.

118 N.r. Si fa riferimento alla lettera di Spinoza a Schuller scritta nell'ottobre del 1674.

comparazione non è dimostrazione, e ancor meno quella folle comparazione dell'uomo con un ago magnetico o una pietra. Rispondiamo facendo osservare che la comparazione cessa d'essere folle non appena ci riferiamo a quanto accade ogni giorno *nella testa di un uomo*. I materialisti del XVIII secolo avevano già indicato che a ogni movimento volontario corrisponde un determinato movimento delle fibre cerebrali. Ciò che è pura immaginazione, quando si parla di aghi magnetici o di pietre, diventa un fatto indiscutibile quando si tratta del cervello: un movimento della materia sottoposto a leggi ineluttabili accompagna ciò che viene chiamato libera attività del pensiero. Per quanto riguarda poi lo stupore, a prima vista giustificabile, provocato dal ragionamento materialistico dell'idealista Leibniz, bisogna ricordarsi che, come abbiamo detto, tutti gli idealisti conseguenti furono *monisti*, cioè che il loro sistema ignorava totalmente l'insuperabile baratro che separa la materia dallo spirito presente nella concezione dei *dualisti*. Per il dualista, un aggregato di materia può diventare capace di pensare solo se vi s'inserisce una particella di spirito, poiché spirito e materia costituivano ai suoi occhi due sostanze assolutamente distinte, senza legame alcuno; il paragone di Leibniz gli appare folle per il semplice motivo che l'ago magnetico non possiede anima. Ma figuratevi un uomo che ragioni nel modo seguente:

«L'ago è in effetti qualcosa di assolutamente materiale; ma cos'è la materia? Penso che debba la sua esistenza allo spirito, non nel senso che sia una *creazione dello spirito*, ma in quanto essa *stessa spirito*, anche se sotto un'altra forma. Questa forma non corrisponde alla sua vera natura; gli è perfino diametralmente opposta; ciò non toglie che sia una forma di esistenza dello spirito, poiché per sua stessa natura, lo spirito può trasformarsi nel suo opposto».

Anche questo ragionamento può stupire, ma occorre convenire almeno che l'uomo che lo ritenga convincente, che veda nella materia solo «*un'incarnazione dello spirito*» non avrà timore di quelle spiegazioni che attribuiscono alla materia funzione di spirito, o fanno dipendere quest'ultimo dalle leggi della materia. Un simile uomo potrà ammettere una *spiegazione materialistica* dei fenomeni psichici e dare nello stesso tempo a questa *un senso rigorosamente idealistico*: più o meno tirato per i capelli, ma questo è un altro problema. Hanno operato così gli idealisti tedeschi. L'attività psichica dell'uomo è sottoposta alle leggi della necessità materiale, ma tutto ciò non tocca affatto la libertà umana. Le leggi della necessità materiale non sono altro che le leggi dell'attività dello spirito. *La libertà presuppone la necessità, la necessità si trasforma interamente in libertà*, e per questo la libertà umana si dimostra incomparabilmente più vasta di quanto potessero supporlo i dualisti, i quali, preoccupati di tracciare un limite tra l'attività *libera* e l'attività *necessaria*, tolgono essi stessi all'*impero della libertà* il dominio, a loro dire molto esteso, che attribuiscono interamente alla *necessità*.

Ragionavano così gli idealisti dialettici. Rimanevano fermi, come possiamo vedere, all'ago magnetico di Leibniz, solo che questo ago nelle loro mani era completamente trasformato, spiritualizzato. La trasfigurazione dell'ago tuttavia non risolveva le difficoltà legate al problema dei rapporti tra libertà e necessità. Supponiamo pure l'individuo assolutamente libero, malgrado il suo assoggettamento alle leggi della necessità e addirittura *in forza* di questo stesso assoggettamento. Ma nella società e quindi nella storia dobbiamo trattare non con un individuo, ma con una massa d'individui. La libertà del singolo non si trova forse informata nella libertà di *tutti*? Ho in progetto di fare tale o tal'altra cosa, per esempio, difendere la verità e la giustizia nei rapporti sociali. E' un progetto che ho formato *liberamente* e le azioni che intraprenderò saranno anch'esse *libere*. Come superare gli ostacoli interposti dagli altri per impedire il proseguimento del mio progetto? Così ora sono insorti *liberamente* contro di me, e anche le loro azioni sono *libere*. Discuterò senz'altro con loro per cercare di convincerli, forse anche per supplicarli e spaventarli. Ma come sapere se otterrò qualche risultato? Gli

illuministi francesi dicevano: la ragione finirà per avere ragione. Ma perché la mia ragione trionfi, è necessario che anche i miei simili la riconoscano *come loro* ragione. Cosa me lo fa sperare? Proprio in quanto la loro attività è libera – e lo è assolutamente – proprio in quanto la necessità materiale si trasforma in *libertà*, per vie a me sconosciute – ed ammettiamo per ipotesi che *si sia interamente trasformata in libertà* – proprio per questo le azioni dei miei concittadini sfuggono a ogni previsione. Potrei sperare di prevederle solo se fossi in grado di considerarle come faccio con tutti gli altri fenomeni del mondo esterno, cioè come *effetti necessari di cause precise* già note o che posso conoscere. In altri termini la mia libertà non sarebbe più una parola vuota alla sola condizione che la coscienza di essa possa essere accompagnata dalla *conoscenza delle cause* che producono le *libere* azioni dei miei simili, vale a dire se potessi considerarle sotto il profilo della loro *necessità* e i miei simili potessero dire altrettanto per ciò che riguarda le *mie* azioni. Cosa significa tutto ciò? Che la *possibilità della libera attività storica [cosciente] di ogni individuo è uguale a zero, se alla base delle libere azioni umane non ci fosse una necessità comprensibile al soggetto agente.*

Il materialismo metafisico francese sfociava praticamente, come abbiamo visto, nel *fatalismo*. Se il destino di un intero popolo dipende da un solo atomo folle, non resta che da incrociare le braccia, poiché non siamo assolutamente in grado, e mai lo saremo, di prevedere né di prevenire le fantasie di questo o quell'atomo. Ora vediamo che *anche l'idealismo può sfociare nello stesso fatalismo*. Se non c'è nulla che sia mosso dalla necessità negli atti dei miei concittadini o se tali atti sono impermeabili alla mia comprensione dal punto di vista della necessità, non mi resta che sperare nella bontà della provvidenza: i miei piani più ragionevoli, i miei più nobili desideri saranno impotenti di fronte agli atti rigorosamente imprevedibili degli altri milioni di uomini. In tal caso, per riprendere la formula di Lucrezio, *tutto può nascere da tutto*. Interessa notare che quanto più l'idealismo innalza il vessillo della libertà nella *teoria*, tanto più si trova costretto ad abbassarlo nella pratica, incapace com'è d'impadronirsi di un *caso dotato di tutti i poteri della libertà*. Gli idealisti dialettici se ne resero conto perfettamente. Nella loro filosofia pratica, *la necessità diventa il pegno più serio della libertà, il solo sul quale si potesse contare*. Lo stesso dovere morale, diceva Schelling, non potrebbe garantirmi dalle conseguenze dei miei atti, se essi dipendessero soltanto dalla libertà. «*La libertà deve possedere la propria necessità*»<sup>119</sup>. Ma di quale libertà si tratta in questo caso? Ripetere incessantemente che certi movimenti volontari corrispondono necessariamente a certi movimenti della materia cerebrale non ci porterà nessuna consolazione. Impossibile nella pratica fare affidamento su questa proposizione astratta, non arriveremo a nulla con questo procedimento: la testa del mio vicino non è un alveare di vetro, né le use fibre cerebrali sono api; non posso quindi osservare i movimenti, anche se fossi sicuro – e ne siamo ancora lontani – che al movimento di tale fibra nervosa seguirà talaltra interazione nell'anima del mio concittadino. Bisogna quindi affrontare da tutt'altra parte lo studio della necessità nelle azioni umane. E' tanto più indispensabile in quanto la civetta di Minerva, come sappiamo, vola soltanto di notte, vale a dire i rapporti sociali degli uomini *non rappresentano il frutto della loro attività cosciente*. Coscientemente essi mirano a fini personali, privati. Coscientemente ciascuno si sforza, per esempio, di arrotondare il suo reddito. L'insieme di queste azioni individuali dà vita a rapporti sociali che nessuno forse desiderava e, senza dubbio, prevedeva. I ricchi romani acquistavano le terre dai contadini poveri; tutti sapevano naturalmente che in questo modo *Tullio* o *Giulio* diventavano proletari. Ma chi fra loro prevedeva che il latifondo avrebbe ucciso la repubblica, e con essa l'Italia? Chi fra loro si rendeva conto e poteva rendersi conto delle conseguenze della propria acquisizione? Nessuno, e pertanto i latifondi hanno fatto perire la repubblica e l'Italia. Le libere azioni

---

119 N.r. F.W. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*.

coscienti degli individui generano necessariamente conseguenze inattese, non previste, che colpiscono l'intera società, cioè agiscono sull'insieme dei rapporti esistenti tra questi individui. *Dal dominio della libertà passiamo così a quello della necessità.* Se queste conseguenze sociali non premeditate dalle azioni individuali sfociano in un cambiamento del regime sociale – cosa che accade sempre anche se con ritmo ineguale - allora si presentano agli uomini nuovi fini individuali. La loro libera attività cosciente rivestirà necessariamente nuovi aspetti. *Dal dominio della necessità ripassiamo a quello della libertà.* Ogni processo necessario è un processo sottoposto a delle leggi. I cambiamenti dei rapporti sociali, non previsti dagli uomini ma provocati necessariamente dalle loro azioni, operano evidentemente secondo certe leggi. La filosofia teorica *deve scoprirle.* La stessa cosa accade evidentemente per le modificazioni introdotte da tali cambiamenti dei rapporti sociali nei fini individuali, nella libera attività degli uomini. In altre parole: *il passaggio dalla necessità alla libertà si opera anch'esso secondo determinate leggi che possono e devono essere scoperte dalla filosofia teorica.* Una volta terminato questo compito, la filosofia teorica avrà fornito una base solida e interamente nuova alla filosofia *pratica.* Una volta note le leggi dello sviluppo storico-sociale, posso agire sul corso di tale storia in conformità dei miei fini, senza dare peso alle fantasie degli atomi folli e al fatto che i miei concittadini, nella loro qualità di creature dotate di libero arbitrio, mi preparino a ogni istante montagne incredibili di sorprese. E' chiaro che non potrò farmi garante di ogni mio compatriota, soprattutto se appartiene «alla classe degli intellettuali»; potrò conoscere però a grandi linee la direzione delle forze sociali, e allora non dovrò far altro che orientarmi sulla loro risultante per raggiungere i miei fini.

Se giungessi a esempio alla lieta convinzione che in Russia, a differenza degli altri paesi, le «basi sociali» trionferanno, lo dovrei al fatto d'essere riuscito a concepire le azioni dei nostri gloriosi russi come azioni conformi alle leggi naturali, a considerarle dal punto di vista della necessità e non della libertà. «*La storia universale, dice Hegel, è un progresso nella coscienza della libertà, un progresso che dobbiamo capire nella sua necessità*»<sup>120</sup>. Proseguiamo. Per quanto possiamo conoscere «la natura umana», saremo ancora lontani dal comprendere le conseguenze sociali che derivano dalle azioni individuali. Supponiamo di aver ammesso, con gli economisti della vecchia scuola, che il desiderio di guadagno costituisca il segno distintivo della natura umana. Saremo in grado di prevedere le forme che rivestirà tale appetito? Senza dubbio sì, in un sistema di rapporti sociali dati, definiti, conosciuti. Ma questo sistema dato, definito e conosciuto cambia sotto la spinta della «natura umana», sotto l'effetto delle acquisizioni degli individui. In quale senso esso si modifica? Lo ignoriamo, così come ignoriamo la nuova direzione che prenderà il desiderio di guadagno in un nuovo sistema sociale. Il nostro disorientamento rimarrà tale, anche se con i socialisti cattedratici tedeschi<sup>121</sup> affermiamo che la natura umana non si esaurisce nel solo desiderio di guadagno, poiché essa comporta anche il *Gemeinsinn*, il «senso sociale». La stessa musica con parole diverse. Per uscire da questa incertezza dissimulata da una terminologia più o meno scientifica, bisogna abbandonare lo studio della natura umana e passare a quello della natura dei rapporti sociali, bisogna capire questi rapporti in quanto processo necessario conforme a certe leggi. Tutto ci riporta al problema: da cosa dipende, che cosa definisce la natura dei rapporti sociali? Né i materialisti del secolo scorso, né i socialisti utopisti, come abbiamo visto, ci hanno dato risposte soddisfacenti. Gli idealisti dialettici sono forse riusciti a risolvere il problema? No, non ci sono riusciti, proprio perché erano *idealisti.* Per

---

<sup>120</sup> Hegel sviluppa queste idee nell'opera *Filosofia della storia.*

<sup>121</sup> N.r. *Socialismo cattedratico* – varietà di socialismo borghese che sorse in Germania negli anni '60 e '70 del XIX secolo (Brentano, Wagner e altri); propugnava il passaggio pacifico dal capitalismo al socialismo per mezzo di riforme realizzate dallo Stato borghese; una delle fonti del revisionismo del movimento operaio.

chiarire a noi stessi le loro tesi, ritorniamo al problema dibattuto se la costituzione [l'assetto statale] dipenda dal costume o questo dalla costituzione. Hegel giustamente fa osservare in proposito che il problema è posto in modo assolutamente sbagliato poiché se, nella realtà, il costume di un popolo influisce incontestabilmente sulla sua costituzione, e la costituzione sul costume, entrambi tuttavia dipendono da «una terza» forza particolare che crea nello stesso tempo il costume che agisce sulla costituzione e la costituzione che agisce sul costume. Ma qual è per Hegel questa forza particolare, questa estrema base su cui si fonda la natura sia degli individui che dei rapporti sociali? Questa forza sarebbe il «concetto» o, ciò che è lo stesso, «l'idea», la cui realizzazione costituisce la storia di un popolo. *Ogni popolo realizza la sua propria idea*, e ogni particolare idea, l'idea di ogni popolo. *Ogni popolo realizza la sua propria idea*, e ogni particolare idea, l'idea di ogni popolo, rappresenta una tappa nel divenire dell'Idea Assoluta. La storia si trasforma in un genere di logica applicata; spiegare un certo periodo storico equivale a mostrare a quale stadio di sviluppo logico dell'Idea Assoluta esso corrisponde. Ma cos'è l'Idea Assoluta? Nient'altro che la personificazione del nostro processo logico. Ecco cosa ne pensa un uomo che fu fervente idealista, seguì con applicazione i suoi principi e che molto presto scoprì in cosa consistesse la lacuna essenziale di tale filosofia<sup>122</sup>:

«Se io, delle mele, pere, fragole, mandorle reali, mi formo l'idea generale di "frutto", se vado oltre e immagino che la mia ... idea astratta, "il frutto", ricavata dalla frutta reale sia un essere esistente fuori di me, anzi sia l'essere vero della pera, della mela, ecc., dichiaro, in linguaggio *speculativo* che "il frutto" è la "sostanza" della pera, della mela, della mandorla, ecc. Dico quindi che per la pera non è essenziale essere una pera, che per la mela non è essenziale essere una mela. In queste cose l'essenziale non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essere che io ho astratto da esse e a esse sostituito, l'essere della mia idea, "il frutto". Dichiaro allora che mela, pera, mandorla, ecc. sono semplici maniere di esistere, *modi* "del frutto". Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, distingue, in verità, una mela da una pera e una pera da una mandorla, la mia ragione speculativa dichiara questa diversità sensibile non essenziale e indifferente. Essa vede nella mela la stessa cosa che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, cioè "il frutto". La frutta particolare, reale, non rappresenta più che frutta *parvente* il cui vero essere è la "sostanza", "il frutto".

In questa maniera non si giunge a una particolare ricchezza di determinazioni. Il minerologo la cui scienza si riducesse a dire che tutti i minerali in verità sono "il minerale", sarebbe un minerologo ... nella sua *immaginazione*. Perciò la speculazione che ha fatto della diversa frutta reale l'unico «frutto» dell'astrazione: il "frutto", per arrivare alla parvenza di un contenuto reale deve tentare, in qualche modo, di ritornare di nuovo dal "frutto", dalla *sostanza*, alla reale, svariata frutta profana, alla pera, alla mela, alla mandorla, ecc. Ma quanto più è facile produrre, partendo dalla frutta reale, l'idea astratta: "il frutto", tanto più è difficile produrre, partendo dall'idea astratta "il frutto", frutta reale. E' perfino impossibile pervenire da un'astrazione al contrario dell'astrazione, senza rinunciare all'astrazione. Perciò il filosofo speculativo rinuncia a sua volta all'astrazione del "frutto", ma ci rinuncia in una maniera *speculativa, mistica*. Egli oltrepassa l'astrazione soltanto in apparenza, ragiona all'incirca come segue: Se la mela, la pera, la mandorla, la fragola non sono altro in verità che «sostanza», "il frutto", il problema è perché "il frutto" mi si presenta ora come mela, ora come pera, ora come mandorla, da dove proviene questa *parvenza della varietà* che contraddice così manifestamente la mia concezione speculativa dell'unità, «della sostanza», "del frutto". Ciò avviene, risponde il filosofo speculativo, perché "il frutto" non è un'essenza morta, indistinta, immobile, ma un'essenza vivente autodifferenziatesi, in moto. La diversità della frutta profana ha significato non solo per il mio

---

122 N.r. Plekhanov allude a Karl Marx, la citazione è tratta da *La Sacra Famiglia*, vol. 2, pp. 63-64.

intelletto sensibile, ma anche per «il frutto» stesso, per la ragione speculativa. La differenziata frutta profana è la manifestazione vitale diversa dell'«*unico frutto*»; nella mela «il frutto» si dà un'esistenza di mela, nella pera un'esistenza di pera. Non si deve dunque dire più, come dal punto di vista della sostanza: la pera è «il frutto», la mela è «il frutto», la mandorla è «il frutto», ma invece: «il frutto» si pone come pera, «il frutto» si pone come mela, «il frutto» si pone come mandorla, e le differenze che separano l'una dall'altra, mela, pera, mandorla, sono precisamente autodifferenziazioni «del frutto», e fanno della frutta particolare precisamente i membri distinti del processo vitale «*del frutto*».

La critica è mordace ma anche perfettamente giusta. Personificando il nostro processo mentale sotto le apparenze dell'Idea Assoluta e cercando in quest'Idea la spiegazione di tutti i fenomeni, l'idealista entrava in un vicolo cieco da cui poteva uscire soltanto gettando «l'idea» a mare, in altre parole *rinunciando all'idealismo*. Prendiamo per esempio la seguente definizione di Schelling: «Il magnetismo è l'atto generale di animazione, l'inserimento dell'Uno nel Molteplice, del Concetto nella Differenza. L'intrusione del soggettivo nell'oggettivo, il quale nel dominio dell'idea ... si chiama coscienza di essere, si rivela qui proiettato nell'essere»<sup>123</sup>. Tutto ciò ci porta a qualche chiarimento? Non è forse vero che queste parole non chiariscono assolutamente nulla? Nel campo della *storia* spiegazioni del genere sono ancor meno soddisfacenti. Perché la Grecia è crollata? Perché l'idea che costituiva il principio della realtà greca, il centro dell'anima greca, *l'idea del Bello*, non poteva essere che un fuggevole istante nel divenire dello Spirito universale<sup>124</sup>. Risposte simili non fanno altro che ripetere la domanda in forma di affermazione e con illuminata magniloquenza. Hegel, al quale dobbiamo questa spiegazione sulla caduta della Grecia, sembra intuirlo poiché si affretta a completare la sua interpretazione idealista invocando la situazione economica dell'antica Ellade: «*Lacedemone*», egli dice, «è caduta soprattutto a causa dell'ineguaglianza delle ricchezze». Egli opera in questo modo non soltanto per la Grecia; questa è quasi una costante nella filosofia della storia: dapprima qualche fumosa considerazione sulla proprietà dell'Idea Assoluta, poi un riferimento sempre più preciso e sviluppato e, com'è naturale, molto più convincente, sul carattere dell'evoluzione dello stato dei beni nel popolo considerato. Nella seconda serie di spiegazioni non vi è più nulla d'idealistico. Facendo ricorso all'altro tipo di spiegazione, Hegel, che aveva proclamato che «*l'idealismo è la verità del materialismo*», condanna egli stesso la povertà dell'idealismo; tacitamente riconosce, in definitiva, che nella realtà avviene tutto il contrario, che *il materialismo è la verità dell'idealismo*. Del resto il *materialismo* al quale Hegel s'avvicina è soltanto un materialismo grossolano, embrionale che ritorna all'*idealismo* non appena occorre spiegare l'origine di tale o tal'altra relazione di proprietà. Indubbiamente è capitato che anche Hegel adottasse punti di vista assolutamente materialistici. Ma, in generale, egli considera i rapporti di proprietà come realizzazione dei concetti giuridici che si sviluppano secondo una propria forza interna.

In generale cosa abbiamo appreso sugli idealisti dialettici? In breve, che hanno rinunciato al principio della natura umana, ciò li ha spinti a distaccarsi dalla concezione utopistica dei fenomeni sociali, che hanno cominciato a considerare la realtà sociale come un processo necessario che possiede leggi proprie, ma che, per una via traversa, personificando il nostro pensiero logico [vale a dire uno degli aspetti della *natura umana*], essi sono tornati a questo infruttuoso principio *in modo tale che la vera natura dei rapporti sociali è rimasta loro incomprensibile*. Ritorniamo ancora con una breve digressione ai nostri sapienti russi. Mikhailovsky aveva appreso da Filippov il quale lo aveva appreso dall'americano Frazer, che tutta la filosofia di Hegel è riconducibile a una «*mistica del galvanismo*».

123 N.r. F.W. Schelling, *Idee per una filosofia della natura*, Landshut 1803, p. 223.

124 N.r. Hegel, *Filosofia della storia*.

Quanto abbiamo detto sui fini che si assegnava l'idealismo tedesco sarebbe sufficiente per dimostrare l'assurdità dell'opinione di Frazer. Sia Filippov che Mikhailovsky si rendono conto che l'americano «ha superato la misura». «E' sufficiente ricordarsi del cammino progressivo e l'influenza [su Hegel] della metafisica precedente, degli antichi, di Eraclito ... », dice Mikhailovsky, il quale tuttavia aggiunge che: «l'indicazione di Frazer è nondimeno molto interessante e comporta incontestabilmente una certa parte di verità». Dobbiamo assentire senza essere obbligati a riconoscere ... E' da tempo che Shchedrin ha ridicolizzato la «formula», senza alcun effetto su Mikhailovsky suo ex collaboratore<sup>125</sup>, dal momento che si era imposto di commentare ai «non iniziati» un filosofo che conosceva soltanto per sentito dire. Volenti o nolenti, si è costretti a ripetere con atteggiamento da conoscitori frasi che non hanno alcun significato. Ma ritorniamo al «cammino progressivo» dell'idealismo tedesco. «Le esperienze galvaniche», dice Mikhailovsky, «fanno impressione su tutti i migliori intelletti d'Europa, notoriamente sul filosofo tedesco Hegel, ancora giovane a quel tempo. Hegel crea un colossale sistema metafisico la cui risonanza si diffonde a tal punto nel mondo che non è possibile sfuggirvi nemmeno sulle rive della Moscovia» ... la cosa ci viene presentata come se Hegel avesse tratto direttamente dai fisici «la mistica del galvanismo»; l'hegelismo, invece, rappresenta soltanto lo sviluppo delle idee di Schelling, ed è chiaro che il contagio doveva operare soprattutto su quest'ultimo. Infatti così è stato, replica per rassicurarci Mikhailovsky, alias Filippov, in altre parole Frazer: «Schelling e ancor più certi medici che furono suoi allievi spinsero la teoria della polarità fino all'estremo». Molto bene, soltanto che Schelling, come sappiamo, ha avuto Fichte come predecessore; come ha reagito quest'ultimo alla virulenza del galvanismo? Mikhailovsky non ci dice nulla, stimando forse che in questo caso l'epidemia non ha avuto alcun effetto. Se veramente la pensa così, ha del tutto ragione; è possibile convincersene con la sola lettura di una delle prime opere di Fichte: *Fondamenti d'epistemologia generale*, pubblicato a Lipsia nel 1794. Nessun microscopio potrà scoprirvi tracce di «galvanismo», benché vi figurino questa famosa «triade» che, secondo l'opinione di Mikhailovsky, costituisce il carattere distintivo della filosofia hegeliana, e che Frazer fa risalire, con una certa parte di verità, alle «esperienze di Galvani e di Volta» ... Bisogna convenire che tutto ciò è molto strano, benché dobbiamo riconoscere però che Hegel ... ecc., ecc.

Il lettore ha già visto come Schelling considerasse il magnetismo. Lo sbaglio dell'idealismo tedesco non consiste affatto nella presenza, alla sua base, di un rifiuto mistico, senza misura né ragione, delle scoperte contemporanee nelle scienze della natura, ma, al contrario, nel fatto che questa filosofia si è adoperata a spiegare tutti i fenomeni naturali e storici con l'aiuto di un processo del pensiero che esso aveva personificato. Una buona notizia per finire: Mikhailovsky ha scoperto che

«la metafisica e il capitalismo sono strettamente collegati; che, per usare il linguaggio del materialismo economico, la metafisica è un elemento essenziale della "sovrastruttura" della forma di produzione capitalistica, anche se il capitale assorbe e assimila tutte le applicazioni tecniche della scienza nemica della metafisica, in quanto fondata sull'osservazione e l'esperimento».

Mikhailovsky promette d'intrattenerci un altro giorno su «questa curiosa contraddizione». Sarà senza dubbio il suo studio a essere «curioso»! Giudicate da soli: ciò che egli chiama metafisica ha avuto infatti il suo maggiore sviluppo nella Grecia antica e nella Germania del XVIII secolo e della prima metà del XIX! Fino a oggi si credeva che la Grecia antica non avesse nulla di simile a un paese capitalistico e che il capitalismo avesse appena cominciato a svilupparsi nella Germania citata. Lo studio del sig. Mikhailovsky dimostrerà che dal punto di vista della «sociologia soggettiva» questo è

---

125 N.r. «Dobbiamo assentire senza essere obbligati a riconoscere» è la formula del liberalismo russo della quale amava beffarsi lo scrittore satirico Saltykov-Shchedrin.



l'errore più grande, e che è appunto nell'Ellade antica e nella Germania di Fichte e di Hegel che bisogna ricercare il terreno elettivo del capitalismo. Ora si può vedere «dove si trovi il punto essenziale». Che il nostro autore si affretti a pubblicare la sua strabiliante scoperta. Canta la tua romanza, povero cocco, non aver paura!<sup>126</sup>

## **CAPITOLO V**

### **Il materialismo moderno**

L'impotenza dell'idealismo a spiegare lo sviluppo dei fenomeni naturali e sociali aveva costretto le persone *pensanti* [cioè *non* gli eclettici, *né* i dualisti] a tornare alla concezione materialistica del mondo. Il nuovo materialismo non poteva più essere una semplice ripetizione del materialismo francese della fine del XVIII secolo. Il materialismo si riprese di nuovo, arricchito di tutte le acquisizioni dell'idealismo, la più importante delle quali era il *metodo dialettico*, l'analisi dei fenomeni nel loro sviluppo, nella loro origine e distruzione. *Karl Marx* fu il genio che rappresentò questa nuova direzione di pensiero. Egli non fu il primo a rivoltarsi contro l'idealismo. La bandiera della rivolta venne alzata da *Ludwig Feuerbach*, poi, un po' più tardi, comparvero sulla scena letteraria i *fratelli Bauer*, le cui idee meritano particolare attenzione da parte dell'odierno lettore russo. Nate come reazione all'idealismo di Hegel, esse erano tuttavia completamente sature di un idealismo eclettico molto superficiale e unilaterale. Abbiamo visto che i grandi idealisti tedeschi non riuscirono a comprendere la vera natura, o a scoprire la base reale dei rapporti sociali. Videro nello sviluppo sociale un processo necessario sottoposto a certe leggi; in questo ebbero completamente ragione. Ma quando fu in gioco la causa prima dello sviluppo storico, si rivolsero all'Idea Assoluta, le cui proprietà dovevano dare la spiegazione più profonda e definitiva di questo processo. Ciò costituì il lato debole dell'idealismo contro cui, di conseguenza, scoppiò in primo luogo una rivoluzione filosofica. L' estrema Sinistra hegeliana si rivoltò con determinazione contro l'«Idea Assoluta». Questa esiste [se esiste] al di fuori dello spazio e del tempo e, in ogni caso, al di fuori della testa di ogni singolo uomo. Il genere umano, rappresentando nel corso del suo sviluppo storico il corso dello sviluppo logico dell'Idea Assoluta, ubbidisce a una forza estranea, al di fuori di se stesso. Rivoltandosi contro l'Idea Assoluta i giovani hegeliani si rivoltavano prima di tutto in nome dell'attività indipendente dell'uomo, in nome della supremazia della ragione umana.

«La filosofia speculativa», scriveva Edgard Bauer, «sbaglia quando parla di ragione come forza assoluta, astratta ... La ragione non è una forza astratta oggettiva, rispetto alla quale l'uomo rappresenta soltanto qualcosa di soggettivo, accidentale, passeggero; la forza dominante è l'uomo stesso, la sua coscienza di sé, e la ragione è solo la forza di questa coscienza. Di conseguenza non c'è la Ragione Assoluta, ma c'è solo la ragione che muta in continuazione con lo sviluppo dell'auto-coscienza: essa non esiste affatto nella sua forma definitiva, ma cambia eternamente»<sup>127</sup>.

E così non c'è l'Idea Assoluta, non c'è la ragione astratta, ma c'è soltanto la coscienza dell'uomo, la ragione umana in eterno cambiamento. Questo è vero: non ne discuterebbe nemmeno il sig. Mikhailovsky, sebbene, come già sappiamo, possa trovare tutto «discutibile» ... anche se con successo più o meno dubbio. Ma, stranamente, più sottolineiamo questo pensiero corretto, più la

126 N.r. Dalla favola di Krylov, *La cornacchia e la volpe*.

127 Edgard Bauer, *La controversia della critica con Chiesa e Stato*, Berna 1844, p. 184.

nostra posizione diventa difficile. I vecchi idealisti tedeschi attribuirono all'Idea Assoluta le leggi sovrastanti i processi naturali e storici. A cosa attribuiremo tali leggi una volta distrutta l'Idea Assoluta? Per ciò che riguarda la natura la risposta può essere concisa: l'attribuiremo alle proprietà della materia; ma rispetto alla storia tutto diventa più complicato poiché qui la forza dominante è la coscienza dell'uomo, la ragione umana in perpetuo cambiamento. Esiste forse qualche legge alla base dello sviluppo di questa ragione? Edgard Bauer avrebbe naturalmente risposto in modo affermativo, perché per lui l'uomo e quindi la sua ragione non erano affatto casuali. Ma se si fosse chiesto a Bauer di spiegarci cosa intende per legge nello sviluppo della ragione umana, se si fosse chiesto, per esempio, perché in una particolare epoca storica la ragione si era sviluppata in quel modo e in altre epoche in quest'altro, non si sarebbe avuta nessuna risposta. Avrebbe detto che «la ragione umana sviluppandosi eternamente, crea le forme sociali», che «la ragione storica è la forza motrice della storia del mondo» e che, di conseguenza, ogni particolare ordine sociale dimostra d'essere obsoleto non appena la ragione fa un passo nel suo sviluppo<sup>128</sup>. Ma assicurazioni di questo tipo non sono una risposta alla questione, piuttosto un girare attorno alla domanda: perché la ragione umana si sviluppa? Perché lo fa in una direzione e non nell'altra? Costretto a trattare con precisione il problema, E. Bauer abbozzerebbe qualche sterile risposta ricorrendo alle proprietà della ragione in cambiamento perpetuo, proprio come i vecchi idealisti si traevano d'impaccio ricorrendo alle proprietà dell'Idea Assoluta.

Considerare la ragione la forza motrice della storia mondiale e spiegarne lo sviluppo con qualche speciale proprietà immanente, significa trasformarla in qualcosa di incondizionato, o, in altre parole, riesumare in forma nuova quella stessa Idea Assoluta che si era appena proclamata morta e sepolta. Il principale difetto di questa rinascita era di adattarsi perfettamente al dualismo più assoluto, o per essere precisi, di presupporlo. Poiché i processi della natura non erano condizionati dalla ragione umana in perpetuo cambiamento, risultavano esistere due forze: in natura, la materia; nella storia, la ragione umana, senza alcuna possibilità di collegamento tra il moto della materia e lo sviluppo della ragione, il regno della necessità col regno della libertà. Abbiamo detto che per questo motivo le idee di Bauer erano completamente pregne d'idealismo eclettico, unilaterale e superficiale. «L'opinione governa il mondo», così dicevano gli scrittori dell'Illuminismo francese. Parlavano allo stesso modo i fratelli Bauer in rivolta contro l'idealismo hegeliano. Ma se l'opinione governa il mondo, i promotori della storia sono quegli uomini il cui pensiero critica le vecchie opinioni e crea le nuove. I fratelli Bauer lo pensavano. Secondo loro l'essenza del processo storico si riduceva al rimodernamento, attraverso lo «spirito critico», della scorta di opinioni esistenti e delle forme di vita sociale condizionate da tale scorta. Queste idee furono integralmente importate nella letteratura russa dall'autore del libro *Lettere Storiche*<sup>129</sup>, con la sola differenza che parlava non di «spirito» critico ma di «pensiero critico», perché parlare di spirito era proibito dal *Sovremennik*. Immaginandosi grande architetto, il demiurgo della storia, l'uomo «pensante criticamente» si separa assieme ai suoi pari in una varietà superiore della specie umana, cui si contrappone la *massa*, estranea al pensiero critico e in grado solo d'essere argilla molle nelle mani creative delle personalità «pensanti criticamente». Gli «eroi» sono contrapposti alla «folla». Per quanto l'eroe ami la folla, per quanto senta forse simpatia per i suoi bisogni e le sue sofferenze continue, egli non può non guardarla dall'alto in basso, ben sapendo che tutto dipende da lui, l'eroe, mentre la folla è una massa estranea a ogni elemento creativo, qualcosa di simile a un'immensa quantità di zeri che acquisiscono qualche significato positivo solo nel caso in cui un'unità «pensante criticamente» ne prendesse per bontà la direzione. L'idealismo eclettico dei fratelli

128 *Op. Cit.*, p. 185.

129 N.r. *Lettere Storiche* fu scritto da P. Lavrov e pubblicato a San Pietroburgo nel 1870 con lo pseudonimo di P.L.

Bauer fu la base della ripugnante arroganza degli intellettuali tedeschi «pensanti criticamente» degli anni '40; oggi, attraverso i suoi sostenitori, sta producendo lo stesso difetto nell'intelligenza russa. Marx fu l'accanito avversario e accusatore di questa superbia. Egli diceva che opporre le personalità «pensanti criticamente» alla «massa» era solo fare una caricatura della concezione hegeliana della storia, che a sua volta era solo la conseguenza speculativa della vecchia disputa sull'opposizione di spirito e materia. «Già in Hegel lo Spirito Assoluto della storia<sup>130</sup> tratta la massa come materiale e trova la sua espressione adeguata soltanto nella *filosofia*. Con Hegel il filosofo è solo l'organo attraverso cui il creatore della storia, lo Spirito Assoluto, *giunge* all'auto-coscienza al termine del movimento, *a cose fatte*. La partecipazione del filosofo alla storia si riduce a questa coscienza retrospettiva, perché il movimento reale è compiuto in modo *inconsapevole* dallo Spirito Assoluto<sup>131</sup>, così che il filosofo compare *post festum*. Hegel è doppiamente incoerente: primo, perché mentre dichiara che la filosofia costituisce l'esistenza dello Spirito Assoluto, si rifiuta di riconoscere come Spirito Assoluto *l'individuo filosofico reale*; poi perché, secondo lui, lo Spirito Assoluto fa la storia soltanto *in apparenza* poiché solo *post festum*, nel filosofo, lo Spirito Assoluto diventa *consapevole* di sé come spirito creativo del mondo, la sua costruzione della storia esiste soltanto nell'opinione, nella coscienza del filosofo, vale a dire, solo nell'immaginazione speculativa. Il sig. Bruno Bauer<sup>132</sup> elimina l'incoerenza di Hegel. Per prima cosa egli dichiara la Critica essere lo Spirito Assoluto e se stesso essere la Critica. Come l'elemento della critica è bandito dalla massa, così l'elemento della massa è bandito dalla Critica. Quindi la Critica si vede incarnata *non* in una *massa*, ma in una *piccola manciata* di uomini eletti: il sig. *Bauer* e seguaci. Inoltre si sbarazza dell'altra incoerenza di Hegel. Diversamente dallo spirito hegeliano, egli fa la storia non più *post festum* e nella fantasia; gioca *consapevolmente* il ruolo di *Spirito del Mondo* in opposizione alla massa restante dell'umanità; entra in evidente rapporto *drammatico* con la massa, inventa ed esegue la storia con uno scopo e dopo matura riflessione.

«Da un lato sta la Massa, quel *materiale passivo*, ottuso ed elemento della storia non storico. Dall'altro sta lo Spirito, la Critica, i sigg. Bauer e soci, come elemento *attivo* da cui nasce ogni azione *storica*. L'azione della trasformazione sociale è ridotta all'*attività cerebrale* della Critica Critica»<sup>133</sup>.

Queste righe producono una strana illusione: come fossero scritte non cinquantanni fa, ma qualche mese fa e siano dirette non contro la sinistra hegeliana tedesca, ma contro i «sociologi soggettivi» russi. L'illusione diventa ancora più forte leggendo il passo seguente di un articolo di Engels:

«La Critica autosufficiente, che è compiuta e conclusa in se stessa, naturalmente non può riconoscere la storia come si è effettivamente svolta, perché significherebbe riconoscere la massa nel suo carattere di massa, mentre il problema è far perdere alla massa il suo carattere di massa. La storia perciò viene spogliata dal suo carattere di massa e la Critica, che si comporta *liberamente* verso il suo oggetto, grida alla storia dicendo: "devi essere accaduta così e così!" Le leggi della critica hanno tutte forza retroattiva: prima dei decreti della Critica la storia si è svolta in

---

130 Come l'Idea Assoluta.

131 Il lettore non avrà dimenticato l'espressione di Hegel citata in precedenza: la civetta di Minerva vola soltanto di notte.

132 Bruno Bauer era il fratello maggiore di Edgard, citato in precedenza, e l'autore di un libro allora celebre, *Critica della storia evangelica dei Sinottici*

133 K. Marx e F. Engels, *La Sacra Famiglia o la Critica della Critica Critica. Contro Bruno Bauer e soci*. Francoforte sul Meno 1845, pp. 126-28. Questo libro è una raccolta di articoli di Marx e di Engels diretti contro varie opinioni espresse nella «Critica Critica». Il passaggio citato è tratto da un articolo di Marx \* contro un articolo di Bruno Bauer. Anche il passaggio citato nell'articolo precedente è tratto da Marx, pp. 137-39.

\* N.r. K. Marx e F. Engels, *La Sacra Famiglia*, Mosca 1956, pp. 115-17.

modo diverso rispetto a *dopo questi decreti*. Ecco perché la storia di massa, chiamata storia reale, differisce notevolmente dalla storia critica ... »<sup>134</sup>.

A chi si riferisce questo passaggio? Agli scrittori tedeschi degli anni '40 o ai nostri «sociologi» contemporanei che conversano seriamente sul tema che il cattolico vede il corso degli eventi storici in un modo, il protestante in un altro, il monarchico in un terzo, il repubblicano in un quarto, e che quindi un buon soggettivista non solo può, ma ha il dovere d'inventarsi a proprio uso spirituale una storia che corrisponda pienamente ai migliori ideali? Engels avrebbe potuto prevedere le nostre stupidaggini russe? No, affatto! Naturalmente non le sognava neanche, e se la sua ironia mezzo secolo dopo si adatta come un guanto ai nostri soggettivisti, significa semplicemente che nelle loro sciocchezze non c'è assolutamente nulla di originale: sono solo «immagini» di Suzdal<sup>135</sup> copiate grossolanamente da quella caricatura dell'«hegelismo» contro cui combattono senza successo ... Per la «Critica Critica» tutti i grandi conflitti storici si riducevano a conflitti d'*idee*. Marx fa notare che le *idee* «venivano sconfitte» ogni volta che non coincidevano con i veri interessi economici di quello strato sociale che in quel momento particolare era veicolo del progresso storico. Solo la comprensione di quegli interessi permette di capire il vero corso dello sviluppo storico. Già sappiamo che gli illuministi francesi non chiusero gli occhi di fronte agli interessi anzi vi ricorsero per spiegare le condizioni di una data società. Ma la loro idea dell'importanza decisiva degli *interessi* era soltanto una variante della «formula»: le opinioni governano il mondo; gli interessi stessi dipendono dalle opinioni e cambiano con queste. Una *tale* interpretazione del significato degli interessi rappresenta il culmine dell'idealismo applicato alla storia, lasciando molto indietro perfino l'idealismo dialettico tedesco, per il quale gli uomini scoprono nuovi interessi materiali ogni volta che l'Idea Assoluta trova necessario fare un nuovo passo nel suo sviluppo logico. Marx intende il significato degli interessi materiali in modo completamente diverso. Il comune lettore russo s'immagina la teoria storica di Marx come un'ignobile diffamazione della specie umana. G.I. Uspensky<sup>136</sup>, se non erriamo, nel suo libro *La rovina*, descrive una vecchia donna, la moglie di un funzionario che, anche nel delirio sul suo letto di morte, si ostina a ripetere l'infame regola secondo la quale ha diretto la sua vita: «Mira alla tasca, la tasca!» L'intelligenza russa immagina ingenuamente che Marx attribuisse questa regola a tutto il genere umano: come se sostenesse che, di qualunque cosa si siano occupati i figli dell'uomo, hanno sempre consapevolmente ed esclusivamente «*mirato alla tasca*».

Naturalmente l'«intellettuale» russo altruista trova quest'idea tanto «sgradevole» quanto lo è la teoria di Darwin per qualche donna di rango, la quale immagina che il senso di tale teoria consista nella conseguenza oltraggiosa che lei, in verità signora del più rispettabile funzionario, sia null'altro che un'elegante scimmia in cappellino. In realtà Marx calunnia tanto poco gli «intelletuali» quanto Darwin le donne di rango. Allo scopo di comprendere le idee storiche di Marx, dobbiamo ricordare le conclusioni a cui erano giunte le scienze storiche, le scienze sociali e la filosofia del periodo immediatamente precedente. Gli storici francesi della Restaurazione, come sappiamo, giunsero alla conclusione che «le condizioni civili», «i rapporti di proprietà» costituiscono le fondamenta di ogni ordine sociale. Sappiamo anche che la stessa conclusione venne raggiunta, con Hegel, dalla filosofia tedesca, suo malgrado, involontariamente, contro il suo spirito, semplicemente a causa

---

134 *Ibid.*, p. 21.

135 N.r. *Suzdal* – dalla località russa di Suzdal, dove era molto diffusa la pittura dell'icona. Le icone prodotte a Suzdal in gran quantità erano rozze e a buon mercato, non artistiche. Da qui l'aggettivo *Suzdal*, che denota qualcosa a buon mercato e rozzo.

136 N.r. *Uspensky Gleb Ivanovich* (1843-1902) importante scrittore russo, democratico rivoluzionario. Le sue descrizioni della vita contadina tracciano un importante quadro della penetrazione del capitalismo nelle campagne russe.

dell'inadeguatezza e dell'impotenza della spiegazione idealistica della storia. Marx, che si fece carico di tutti i risultati della conoscenza scientifica e del pensiero filosofico del suo tempo, concorda pienamente con gli storici francesi e con Hegel.

«La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi di per se stessi né spiegati con la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma piuttosto hanno le loro radici nei rapporti materiali dell'esistenza, che Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e francesi del secolo XVIII, unisce sotto il termine di "società civile"; comunque lo scheletro della società civile dev'essere ricercato nell'economia politica»<sup>137</sup>.

Ma da cosa dipende *l'economia* di una data società? Né gli storici francesi, né i socialisti utopisti, né Hegel hanno saputo rispondere in modo soddisfacente. Tutti, direttamente o indirettamente, si sono riferiti alla natura umana. Il grande servizio scientifico arrecato da Marx consiste nel fatto che egli affrontò la questione da un lato diametralmente opposto, considerando la natura umana in continuo mutamento come risultato del progresso storico, la cui causa si trova *al di fuori* dell'uomo. Per esistere l'uomo deve provvedere al suo organismo, attingendo le sostanze dalla *natura esterna che lo circonda*, il che presuppone una determinata azione dell'uomo *sulla* natura. Ma, «agendo sulla natura esterna egli modifica al tempo stesso la sua propria natura»<sup>138</sup>. In queste poche parole è contenuta l'essenza di tutta la teoria storica di Marx, anche se, prese isolatamente, forniscano un'interpretazione incompleta che richiede spiegazioni. Franklin chiamò l'uomo «un animale che costruisce attrezzi». Infatti la produzione e l'uso di attrezzi costituisce il carattere distintivo dell'uomo. Darwin contesta l'opinione che solo l'uomo sia capace di usare gli attrezzi e cita esempi in cui in forma embrionale il loro uso è tipico di molti mammiferi. Naturalmente dal suo punto di vista ha completamente ragione, cioè nel senso che in questa famosa «natura umana» non c'è una sola caratteristica che non possa essere trovata in qualche altra specie animale e che, quindi, non c'è alcun fondamento per considerare l'uomo una creatura a parte e isolarla in un «regno» speciale. Ma non si deve dimenticare che le *differenze quantitative si trasformano in differenze qualitative*. Ciò che esiste in forma *embrionale* in una specie animale può diventare *l'aspetto distintivo* di un'altra specie animale. Questo si applica in particolare all'uso degli attrezzi. Un elefante rompe i rami e li usa per scacciare le mosche. Ciò è interessante e istruttivo, ma nella storia dell'evoluzione della specie «*elefante*» l'uso dei rami contro le mosche probabilmente non gioca un ruolo essenziale: gli elefanti non sono diventati elefanti perché i loro antenati più o meno simili scacciavano le mosche con i rami. E' del tutto diverso con l'uomo<sup>139</sup>. La sopravvivenza del selvaggio australiano dipende dal suo boomerang, come quella della moderna Inghilterra dipende dalle sue macchine. Togliete il boomerang all'australiano e fatene un coltivatore agricolo, egli necessariamente cambierà il suo modo di vita, le sue abitudini, il suo modo di pensare, la sua intera «natura». Abbiamo detto: *fatene un coltivatore agricolo*. Dall'esempio dell'agricoltura si può vedere che il processo dell'azione produttiva dell'uomo sulla natura non presuppone soltanto gli utensili da lavoro. Questi costituiscono solo parte dei mezzi necessari alla produzione. Quindi sarà più esatto parlare non dello sviluppo degli *strumenti di lavoro*, ma più in generale dello sviluppo dei *mezzi di produzione, delle forze produttive*, anche se è certo che la parte

137 N.r. K. Marx, *Prefazione a Un contributo alla critica dell'economia politica*. C.f. K. Marx e F. Engels *Opere Scelte*, vol. I, Mosca 1958, p. 362.

138 N.r. Marx, *Il Capitale*.

139 «L'impiego degli attrezzi è a tal punto attributo esclusivo dell'uomo, che la scoperta nel sedimento alluvionale o nella caverna di una sola pietra di silice levigata è prova sufficiente che l'uomo è stato in quei luoghi» Daniel Wilson *L'uomo preistorico*, vol. I, Londra 1876, pp. 151-52.

più importante in questo sviluppo appartiene, o almeno apparteneva fino a oggi [fino alla comparsa delle importanti industrie *chimiche*] agli *strumenti di lavoro*. Negli strumenti di lavoro l'uomo acquisisce nuovi organi che cambiano la sua struttura anatomica. Giungendo agli utensili egli diede un aspetto completamente nuovo alla storia del suo sviluppo. In precedenza, come negli altri animali, esso consisteva in modificazioni dei suoi organi naturali. Da allora, invece, lo sviluppo divenne prima di tutto *la storia del perfezionamento dei suoi organi artificiali, la crescita delle sue forze produttive*. L'uomo – *l'animale che costruisce attrezzi* – è allo stesso tempo un *animale sociale*, discendente da antenati che per molte generazioni vissero in gruppi più o meno grandi. A questo punto, non è importante perché i nostri antenati iniziassero una vita tribale – spetta agli *zoologi* accertarlo e lo stanno facendo – ma, dal punto di vista della filosofia della storia è estremamente importante notare che dal momento in cui gli organi artificiali dell'uomo iniziarono a svolgere un ruolo decisivo nella sua esistenza, la stessa società cominciò a cambiare secondo il ritmo di sviluppo delle sue forze produttive.

«Nella produzione gli uomini agiscono non solo sulla natura, ma anche l'uno con l'altro. Producono solo in quanto collaborano in un certo modo e scambiano le loro attività. Per produrre entrano in determinati legami e rapporti, e solo all'interno di questi legami e rapporti sociali ha luogo la loro azione sulla natura, la produzione»<sup>140</sup>.

Gli organi artificiali, gli strumenti di lavoro, finiscono così per essere organi non tanto del singolo uomo, quanto dell'*uomo sociale*. Per questa ragione ogni loro modifica sostanziale provoca cambiamenti nella struttura sociale.

«Questi rapporti sociali in cui i produttori entrano in rapporto reciproco, le condizioni in cui scambiano le loro attività e partecipano all'intera azione di produzione, ovviamente varieranno in base al carattere dei mezzi di produzione. Con l'invenzione di un nuovo strumento di guerra, le armi da fuoco, è necessariamente cambiata l'intera organizzazione dell'esercito; si sono trasformate le relazioni in seno alle quali gli individui possono costituire un esercito e agire come tale, e sono cambiati anche i rapporti reciproci dei diversi eserciti. *Così i rapporti sociali al cui interno gli individui producono, i rapporti sociali di produzione, cambiano, si trasformano col cambiamento e lo sviluppo dei mezzi materiali di produzione, delle forze produttive. I rapporti di produzione nel loro insieme costituiscono i cosiddetti rapporti sociali, la società, precisamente una società a un determinato stadio di sviluppo storico, una società con un peculiare carattere distintivo. La società antica, la società feudale, la società borghese sono complessi di questi rapporti di produzione, ciascuno dei quali denota allo stesso tempo un particolare stadio di sviluppo nella storia*»<sup>141</sup>.

E' inutile aggiungere che anche gli stadi primordiali dello sviluppo umano costituiscono complessi di rapporti di produzione non meno diversi. E' ugualmente superfluo ripetere che anche in questi stadi lo stato delle forze produttive aveva un'influenza decisiva nei rapporti sociali. A questo punto soffermiamoci a esaminare alcune obiezioni, a prima vista abbastanza convincenti. La prima è la seguente. Nessuno contesta la grande importanza degli attrezzi di lavoro, l'ampio ruolo delle forze di produzione nel progresso storico dell'umanità, viene detto spesso ai marxisti, ma è stato l'uomo a inventare gli attrezzi di lavoro e a usarli. Voi stessi riconoscete che il loro uso presuppone un grado abbastanza elevato di sviluppo intellettuale. Ogni nuovo passo avanti nel perfezionamento degli attrezzi di lavoro richiede nuovi sforzi dell'intelletto umano. Questi sforzi sono la *causa* e lo sviluppo

---

140 K. Marx *Lavoro salariato e capitale*.

141 *Ibid.*

delle forze produttive la *conseguenza*. Quindi l'intelletto è il motore principale del progresso storico; significa che avevano ragione coloro che affermavano che le opinioni governano il mondo, cioè che la ragione umana è l'elemento determinante. Nulla è più naturale di tale osservazione, anche se è infondata. Indubbiamente l'uso degli strumenti di lavoro presuppone un alto sviluppo intellettuale, ma vediamo con quali motivi la scienza naturale moderna spiega questo sviluppo. «L'uomo non avrebbe potuto raggiungere l'attuale posizione dominante nel mondo senza l'uso delle sue mani, così mirabilmente adatte ad agire secondo la sua volontà», dice Darwin<sup>142</sup>. L'idea non è nuova: venne già espressa da Helvetius. Ma egli, che non fu mai in grado di mantenere fermamente la sua posizione sul punto di vista dell'evoluzione, non seppe dare al suo pensiero una forma attendibile. Darwin sfoderò in sua difesa un intero arsenale di argomenti e, sebbene tutti avessero naturalmente un carattere puramente ipotetico, nel complesso sono convincenti. Cosa dice Darwin? Da dove il quasi-uomo ottenne le sue attuali mani umane che hanno esercitato un'influenza così notevole nel promuovere i successi del suo «intelletto»? Probabilmente si formarono in virtù di certe peculiarità dell'*ambiente geografico* che resero utile una divisione fisiologica del lavoro tra gli arti anteriori e posteriori. I successi dell'«intelletto» furono la *conseguenza lontana* di questa divisione e – ancora in circostanze esterne favorevoli – a loro volta diventarono la *causa immediata* della comparsa degli organi artificiali dell'uomo, l'uso degli utensili. Questi nuovi organi artificiali resero servizi benefici al suo sviluppo intellettuale, i cui successi si riflessero di nuovo sugli organi. Si tratta di un lungo processo in cui la causa e l'effetto si alternano costantemente. Ma sarebbe un errore esaminare questo processo dal punto di vista di una *semplice interazione*. Affinché l'uomo potesse trarre vantaggio dai successi già acquisiti dal suo «intelletto» per perfezionare gli attrezzi artificiali, cioè *incrementare il suo potere sulla natura*, doveva trovarsi in un *determinato* ambiente geografico, in grado di fornirgli 1) i materiali necessari per questo perfezionamento, 2) l'oggetto la cui lavorazione richiedeva attrezzi perfezionati. Dove non c'erano metalli, il solo intelletto dell'uomo sociale non poteva in nessuna circostanza condurlo oltre i confini del «periodo della pietra levigata», allo stesso modo, per passare alla vita pastorizia e agricola si richiedeva una determinata fauna e flora senza le quali l'«intelletto sarebbe rimasto immobile». Non è tutto. Lo sviluppo mentale delle società primitive avveniva tanto più in fretta quanto più grandi e frequenti erano i legami reciproci, e quanto più varie erano le condizioni geografiche in cui esse vivevano, con conseguente accentuata diversità dei prodotti locali<sup>143</sup>. Infine, tutti sanno quanto siano importanti a questo riguardo i mezzi di comunicazione naturali. Già Hegel disse che le montagne separano gli uomini, mentre i mari e i fiumi li avvicinano<sup>144</sup>. L'ambiente geografico esercita un'influenza non meno decisiva sul destino di società anche più ampie,

142 Charles Darwin, *L'Origine dell'uomo*, Londra 1875, p. 51.

143 Nel ben noto libro di van Martius sugli abitanti primitivi del Brasile\* si trovano parecchi esempi interessanti che mostrano l'importanza di particolarità geografiche, apparentemente insignificanti, nello sviluppo dei rapporti reciproci dei loro abitanti.

\* N.r. Plekhanov si riferisce al libro di Martius *Dello stato giuridico tra gli indigeni del Brasile*, Monaco 1832.

144 Comunque si deve osservare che non sempre il mare avvicina gli uomini. Ratzel [*Antropo-Geografia*, Stoccarda 1882, p. 92], nota giustamente che a uno basso stadio di sviluppo il mare è una *frontiera assoluta*, cioè rende impossibile ogni relazione fra i popoli che divide. Da parte loro, le relazioni rese possibili fin dall'origine dalle caratteristiche geografiche dell'ambiente, lasciano la loro impronta sulla fisionomia delle tribù primitive. Gli isolani sono marcatamente diversi dai residenti sul continente.

«Gli abitanti delle isole in alcuni casi sono totalmente diversi da quelli del continente più vicino o dell'isola maggiore più prossima; ma anche dove appartengano originariamente alla stessa razza o gruppo di persone, sono sempre ampiamente diversi da questi ultimi, e si può aggiungere, come regola, che differiscono di più di quanto lo siano fra di loro i rami corrispondenti della stessa razza o gruppo nel continente» [Ratzel, *op. cit.*, vol. I, p. 96]. Qui si ripete la stessa legge della formazione della specie e delle varietà animali.

sul destino degli Stati che sorgono dalle rovine dei gruppi primitivi, dei clan.

«Non è la semplice fertilità del suolo, ma la sua diversità, la varietà dei suoi prodotti naturali, i cambiamenti delle stagioni, che formano la base naturale per la divisione sociale del lavoro e che con i cambiamenti dell'ambiente naturale circostante sprona l'uomo alla moltiplicazione dei suoi bisogni, delle sue capacità, dei suoi mezzi e modi di lavoro. E' *la necessità di porre una forza naturale sotto il controllo sociale*, di farne economia, di appropriarsene o sottometterla su larga scala mediante l'opera della mano dell'uomo, che per prima svolge un ruolo decisivo nella storia dell'industria. Così la regolazione delle acque in Egitto, Lombardia, Olanda o in India, in Persia ecc., dove l'irrigazione con canali artificiali non solo rifornisce il suolo d'acqua indispensabile, ma anche, in forma di sedimento trascinato dalle montagne, di concime minerale. Il segreto del fiorente stato dell'industria in Spagna e Sicilia sotto il dominio degli Arabi sta nelle loro opere d'irrigazione»<sup>145</sup>.

Così, *solo grazie a certe proprietà dell'ambiente geografico i nostri antenati antropomorfi poterono elevarsi, nello sviluppo intellettuale, a quell'altezza necessaria per trasformarsi in animali costruttori di attrezzi. In ogni modo, solo certe proprietà dell'ambiente potevano fornire la libertà d'azione per mettere in pratica e perfezionare costantemente questa nuova facoltà di «costruire utensili»*<sup>146</sup>. Nel processo storico di sviluppo delle forze produttive, la capacità dell'uomo di costruire attrezzi dev'essere considerata prima di tutto come una *grandezza costante*, mentre le condizioni esterne circostanti per l'uso pratico di questa capacità devono essere considerate come una *grandezza costantemente variabile*<sup>147</sup>. La differenza dei risultati [*gli stadi dello sviluppo culturale*] conseguiti dalle

145 K. Marx, *Il Capitale* [terza edizione], pp. 524-26. In una nota Marx aggiunge: «Una delle basi materiali della forza dello Stato sulla piccola produzione, sui piccoli organismi produttivi disconnessi in India era la regolamentazione del rifornimento d'acqua. I dominatori maomettani dell'India lo compresero meglio dei loro successori inglesi». Possiamo confrontare questo passo con quello di un ricercatore contemporaneo: «Fra i doni che una natura viva offre agli uomini, quello di gran lunga più prezioso non è la ricchezza materiale, ma la ricchezza delle forze, o piuttosto i mezzi per produrre forze» [Ratzel, *op. cit.*, p. 343].

146 N.r. Gli argomenti di Plekhanov sull'influenza determinante dell'ambiente geografico sul corso dello sviluppo sociale non possono essere considerati completamente corretti. Mentre indica giustamente che l'ambiente geografico influenza l'uomo e le sue relazioni sociali, e che queste, una volta stabilite, si sviluppano secondo loro leggi interne, sbaglia invece quando dice che la struttura sociale «alla lunga è determinata dalle caratteristiche dell'ambiente geografico» e che «la capacità dell'uomo di costruire attrezzi dev'essere considerata prima di tutto come una *grandezza costante*, mentre le condizioni esterne circostanti per l'uso pratico di questa capacità devono essere viste come una *grandezza costantemente variabile*». L'ambiente geografico è indiscutibilmente una delle condizioni costanti e indispensabili di sviluppo della società e, ovviamente, influenza lo sviluppo della società, lo accelera o lo ritarda. Ma la sua influenza non è *determinante* dato che i cambiamenti e lo sviluppo della società procedono a una velocità incomparabilmente superiore ai cambiamenti ed allo sviluppo dell'ambiente geografico. Nell'arco di tremila anni in Europa si sono succeduti tre diversi sistemi sociali: il sistema comunitario primitivo, il sistema schiavistico e il sistema feudale. Nella parte orientale dell'Europa, nell'URSS, si sono succeduti perfino quattro sistemi sociali. Anche durante questo periodo le condizioni geografiche in Europa non sono affatto cambiate, o sono cambiate così poco che la geografia non se ne è accorta. E questo è del tutto naturale! I cambiamenti di una certa importanza nell'ambiente geografico richiedono milioni di anni, mentre alcuni secoli o un paio di millenni sono sufficienti per cambiamenti anche molto importanti nel sistema della società umana. Ne segue che l'ambiente geografico non può essere la causa principale, la causa *determinante* dello sviluppo sociale, perché ciò che resta quasi immutato nel corso di decine di migliaia di anni non può essere la causa principale di sviluppo di ciò che subisce cambiamenti fondamentali nel corso di alcuni secoli.

147 Dice L. Geiger: «Dobbiamo guardarci dall'attribuire alla premeditazione una parte troppo grande nell'origine degli attrezzi. La scoperta dei primi attrezzi di grande importanza ebbe luogo, naturalmente, per caso, come molte grandi scoperte dei tempi moderni. Essi furono piuttosto scoperti che inventati. Sono giunto a quest'idea nel constatare che i nomi degli attrezzi non risultano mai dalla loro costruzione, che quei nomi non hanno mai un carattere genetico, ma



varie società umane si spiega appunto col fatto che l'ambiente non ha permesso alle diverse tribù di usare allo stesso livello pratico la loro facoltà d'«inventare». C'è una scuola antropologica che riconduce l'origine dei diversi risultati citati ai diversi *caratteri razziali*. Ma quest'idea non regge: è soltanto una nuova variante del vecchio metodo di spiegare i fenomeni storici riferendosi alla «natura umana» [qui, alla *natura razziale*] e nella sua profondità scientifica non è andata molto oltre le idee del medico di Molière, che saggiamente proclamava che l'oppio fa dormire perché ha le qualità di far dormire [una razza è arretrata perché ha le qualità dell'arretratezza]. Agendo sulla natura esterna l'uomo cambia la sua stessa natura. Sviluppa tutte le sue capacità, fra cui anche quella di «costruire utensili». *Ma in ogni specifico periodo, la misura di questa capacità è determinata dalla misura dello sviluppo delle forze produttive già conseguito*. Una volta che un attrezzo di lavoro sia diventato oggetto di produzione, la stessa possibilità di perfezionare la sua produzione dipende completamente dagli attrezzi di lavoro con l'aiuto dei quali è prodotto. Questo è chiaro a tutti senza spiegazione. Ma, per esempio, ciò può sembrare a prima vista inspiegabile per Plutarco che, citando l'invenzione fatta da Archimede durante l'assedio di Siracusa da parte dei Romani, trova necessario *scusarsi* per l'inventore. Ovviamente considera indecente per un filosofo occuparsi di cose del genere, ma Archimede era giustificato dalla situazione difficile in cui versava il suo paese. Chiediamo, chi penserebbe oggi a cercare delle attenuanti per Edison? Oggi non consideriamo ignobile l'utilizzo pratico delle invenzioni meccaniche – al contrario – mentre i Greci [o se si preferisce, i Romani], avevano un'idea del tutto diversa. Il loro corso delle invenzioni meccaniche era destinato a procedere – e così fece – molto più lentamente che da noi. Ancora una volta qui potrebbe sembrare che le *opinioni governino il mondo*. Ma i Greci da dove derivarono tale strana «opinione»? Non certo dalle qualità dell'«intelletto» umano; restano soltanto i rapporti sociali. Le società della Grecia e di Roma, come sappiamo, erano di *proprietari di schiavi*. In tali società tutto il lavoro fisico, tutta la produzione incombeva sugli schiavi. L'uomo libero riteneva *vergognoso* il lavoro per cui si stabilì una forma di disprezzo anche verso le più importanti invenzioni che riguardavano il processo di produzione e, fra di esse quelle meccaniche. Ecco perché Plutarco guardò Archimede in modo del tutto diverso da come oggi noi guardiamo Edison<sup>148</sup>. Ma perché in Grecia venne istituita la schiavitù? Non fu perché i Greci, sulla base di qualche errore del loro «intelletto», consideravano l'ordine schiavistico essere il migliore? No, non fu per questo. Un tempo i Greci non avevano la schiavi e non consideravano la schiavitù

---

risultano dall'uso che se ne è fatto. Così, nella lingua tedesca *Scheere* (forbici), *Säge* (sega), *Hache* (ascia) sono oggetti che tagliano (*schuren*), segano (*sägen*), spaccano (*hachen*). Tale legge del linguaggio deve proprio per questo attrarre la nostra attenzione perché i nomi dei congegni che non rappresentano attrezzi si formano per via genetica, passiva, secondo il materiale con cui sono costruiti o dall'uso che li fa nascere. Così, l'otre per il vino in molte lingue viene definita come pelle strappata a un animale; al tedesco *Schlauch* corrisponde l'inglese *slaugh*, pelle di serpente; il greco *ascós* è simultaneamente otre e cuoio. In questo caso l'etimologia mostra in modo evidente di cosa è fatto l'oggetto. Non è così per gli attrezzi, infatti il linguaggio non rende conto della loro fabbricazione; il primo coltello potrebbe essere stato trovato per caso e, direi, usato per gioco come una pietra affilata». L. Geiger *La Preistoria dell'umanità alla luce della lingua, con particolare riguardo alla formazione dell'utensile*, pp. 36-37 [nella raccolta *La Storia dell'evoluzione dell'umanità*, Stoccarda 1878].

148 «Perché l'arte della meccanica ... fu inventata per la prima volta da Eudosso e Archytas, che vollero per così dire abbellire la geometria, basando certi problemi, la cui dimostrazione poteva essere fondata sul ragionamento e sull'evidenza ... su esempi sensibili e su prove meccaniche. Ma Platone furibondo li rimproverò come corruttori e distruttori della perfezione assoluta della geometria, abbassata alle cose materiali e sensibili che per giunta, richiedevano molto lavoro manuale e meschino; così la riportò alle cose incorporee del pensiero astratto. Per questa ragione la meccanica venne completamente distinta dalla geometria, ed essendo per lungo tempo ignorata dai filosofi finì per essere una scienza dell'arte militare» [Plutarco, *Vita di Marcello*, ed. Teubner, Lipsia 1883, cap. XIV, pp. 135-36. Come si vede, l'idea di Plutarco non era affatto una novità a quel tempo.

naturale e inevitabile. Lo schiavismo comparve più tardi e gradualmente cominciò a svolgere un ruolo sempre più importante nella loro vita. Allora cambiò anche il punto di vista dei cittadini greci: iniziarono a difendere la schiavitù come un'istituzione essenziale del tutto naturale e indiscutibile. Ma perché allora proprio fra i Greci? Evidentemente per la stessa ragione per cui sorse e si sviluppò anche in altri paesi a un certo stadio del loro sviluppo sociale. Essa è ben nota: consiste nello stato delle forze produttive. Infatti, perché sia per me più conveniente ridurre un nemico sconfitto in schiavo piuttosto che in carne arrostita, è necessario che il prodotto del suo lavoro forzato sia in grado di mantenere non soltanto la sua esistenza, ma almeno in parte anche la mia. In altre parole, è essenziale che siano a mia disposizione forze produttive a un certo stadio di sviluppo. E' proprio attraverso questa porta che la schiavitù entra nella storia. Il lavoro schiavistico non è molto favorevole allo sviluppo delle forze produttive; ma anche se lentamente, avanzano. Infine giunge il momento in cui lo sfruttamento del lavoro schiavistico si dimostra meno vantaggioso dello sfruttamento del lavoro libero. Allora la schiavitù è *abolita* o *scompare* gradualmente. E' messa alla porta da quello stesso sviluppo delle forze produttive che la introdusse nella storia<sup>149</sup>. Così, tornando a Plutarco, vediamo come il suo giudizio sulle invenzioni di Archimede fosse condizionato dallo stato delle forze produttive del suo tempo. E poiché idee di questo genere hanno indubbiamente un'ampia influenza sull'ulteriore corso delle scoperte e delle invenzioni, a maggior ragione possiamo dire che *per ogni dato popolo, in ogni dato periodo della storia, il progresso delle forze produttive è determinato dalla loro condizione nel periodo in esame*<sup>150</sup>. Naturalmente quando dobbiamo occuparci di invenzioni e scoperte, dobbiamo trattare anche della «ragione». Senza la ragione le scoperte e le invenzioni sarebbero state impossibili come prima della comparsa dell'uomo sulla terra. La dottrina che stiamo esponendo non accantona affatto il ruolo della ragione, cerca soltanto di spiegare perché la ragione in ogni dato periodo *agisce in quel modo e non altrimenti*; non disdegna i successi della ragione, cerca soltanto di trovare per essi una causa sufficiente. Ultimamente è stata posta una nuova obiezione, che il sig. Kareyev espone in questo modo:

«Nel corso del tempo Engels», di cui il nostro scrittore ha esposto la filosofia della storia, «ha integrato il suo punto di vista con nuove considerazioni che hanno apportato modifiche essenziali. Se in precedenza aveva riconosciuto lo studio della struttura economica della società come base della concezione materiale della storia, in seguito ha riconosciuto come altrettanto importante lo studio della struttura familiare. Questo ebbe luogo per influenza di nuove concezioni delle forme primitive di matrimonio e dei rapporti familiari, che lo costrinsero a tener conto non solo del processo di produzione dei prodotti, ma anche del processo di riproduzione delle generazioni. Tale influenza si deve al libro *La società antica* di Morgan»<sup>151</sup>, ecc.<sup>152</sup>.

149 E' noto che per un lungo periodo gli stessi contadini russi potevano avere i loro servi e non di rado li ebbero. La condizione di servo non poteva essere attraente per un contadino, ma allo stato delle forze produttive di allora in Russia nessun contadino poteva trovarla anomala. Un «muzhik» che aveva fatto economia giudicava del tutto naturale acquisire servi, come il cittadino romano. La rivolta di Spartaco era diretta contro i padroni, non contro la schiavitù; se gli schiavi fossero riusciti a conquistare la libertà, in circostanze favorevoli e con la coscienza tranquilla sarebbero diventati a loro volta proprietari di schiavi. Ritornano alla mente le parole di Schelling con un nuovo significato: *la libertà dev'essere una necessità*. La storia mostra che qualche forma di libertà fa la sua comparsa solo dove diventa una necessità economica.

150 N.r. Plekhanov sviluppa molto più ampiamente questi pensieri in aggiunte non incluse nella seconda edizione (Cf. *Il lascito letterario di Plekhanov*, vol. IV, 1937, p. 209).

151 N.r. L. Morgan, *La società antica, o ricerche nella direzione del progresso dall'uomo selvaggio, dalla barbarie alla civiltà*, New York 1878.

152 Vedi *Il materialismo economico nella storia*, in *Vestnik Yevropy\**, agosto 1894, p. 601.

\* N.r. *Vestnik Yevropy* (*Il messaggero d'Europa*) rivista mensile di tendenza liberal-borghese, uscita a Pietroburgo dal

E così, se in precedenza Engels «aveva riconosciuto lo studio della struttura economica della società come base della concezione materiale [?] della storia», in seguito, «avendo riconosciuto come altrettanto importante», ecc., egli in sostanza smise d'essere un materialista «economico». Il sig. Kareyev espone quest'evento nel tono di uno storico imparziale, mentre il sig. Mikhailovsky sullo stesso argomento «esulta»; ma entrambi dicono essenzialmente la stessa cosa e riportano ciò che prima è stato loro detto dal superficialissimo scrittore tedesco Weisengrün nel suo libro *Leggi dell'evoluzione umana*<sup>153</sup>. E' del tutto naturale che un uomo così straordinario come Engels, che per decenni aveva seguito attentamente il progresso della scienza del suo tempo, dovesse «integrare» le sue idee di fondo sulla storia dell'umanità. Ma c'è integrazione e integrazione, come c'è «fascina e fascino». In questo caso la questione è: Engels cambiò le sue idee in conseguenza delle integrazioni introdotte? Fu veramente costretto a riconoscere, assieme allo sviluppo della «produzione», l'azione di un altro fattore supposto «altrettanto importante» del primo? La risposta è facile per chiunque abbia col problema un approccio serio e attento. Gli elefanti talvolta scacciano le mosche con i rami, dice Darwin. Abbiamo osservato al riguardo che però questi rami non svolgono un ruolo essenziale nella vita degli elefanti e che l'elefante non è diventato tale perché ha usato i rami. Ma l'elefante si riproduce. Il maschio ha una certa relazione con la femmina; entrambi hanno una certa relazione con i loro piccoli. E' chiaro che questi rapporti non sono stati creati dai «rami», ma dalle condizioni generali di vita di questa specie; condizioni in cui il ruolo di un «ramo» è così infinitamente piccolo che senza errore possiamo ritenerlo *nullo*. Ma immaginiamo che nella vita dell'elefante il ramo cominci a svolgere un ruolo sempre più importante, nel senso che influenzi sempre di più la struttura di quelle condizioni generali da cui dipendono tutte le abitudini degli elefanti, e a lungo andare la loro stessa esistenza. Immaginiamo che il ramo abbia conseguito alla lunga un'influenza *decisiva* nella creazione di queste condizioni. Allora bisognerà riconoscere che a lungo andare esso determina anche i rapporti dell'elefante maschio con la femmina e con i piccoli. Bisognerà riconoscere che c'era un tempo in cui i rapporti «familiari» degli elefanti si svilupparono indipendentemente [dal ramo], ma che più tardi venne un periodo in cui quei rapporti iniziarono a essere determinati dal «ramo». Ci sarebbe qualcosa di strano in una tale ammissione? Assolutamente niente, eccetto la stranezza della stessa ipotesi che un ramo possa improvvisamente conseguire un'importanza decisiva nella vita dell'elefante. Sappiamo che in rapporto all'elefante quest'ipotesi non può non sembrare strana, ma applicata alla storia dell'uomo le cose cambiano. L'uomo si è separato dal mondo animale solo gradualmente. C'era un tempo in cui nella vita dei nostri antenati antropoidi gli attrezzi svolgevano un ruolo insignificante come i rami nella vita di un elefante. Durante questo periodo molto lungo, i rapporti tra i maschi e le femmine antropoidi, come i rapporti tra ciascuno e i loro piccoli, erano determinati dalle condizioni generali di vita di questa specie, che non comportavano nessuna relazione verso gli *attrezzi di lavoro*. Da cosa dipendevano, allora, i rapporti «familiari» dei nostri antenati? E' il naturalista che deve la spiegazione: lo storico non ha niente da dire in proposito. Ma ecco che gli attrezzi di lavoro iniziano a svolgere un ruolo sempre più importante nella vita dell'uomo, le forze produttive si sviluppano sempre più e alla lunga giunge un momento in cui acquisiscono un'influenza decisiva sull'intera struttura dei rapporti sociali e quindi dei rapporti familiari. E' a questo punto che incomincia il *lavoro dello storico*: egli deve mostrare come e perché i rapporti familiari dei nostri antenati cambiarono in coincidenza con lo sviluppo delle loro forze produttive, come si sviluppò la famiglia in sintonia con i rapporti economici.

---

1866 al 1918. Pubblicò numerosi articoli contro i marxisti rivoluzionari.

153 N.r. L'articolo postumo di Plekhanov contro Weisengrün, uno dei primi «critici» di Marx, si trova ne *Il lascito letterario di Plekhanov*, vol. V, 1937, pp. 10-17.

Ma ovviamente una volta che si accinga a tale spiegazione, nello studio della famiglia primitiva egli deve considerare non solo l'economia, perché le persone si riproducevano anche prima che gli attrezzi di lavoro acquisissero la loro importanza decisiva nella vita umana, anche prima di questo periodo esisteva un qualche tipo di rapporti familiari determinati dalle condizioni generali d'esistenza della specie *homo sapiens*. In questo caso quale compito dovrà compiere lo storico? Prima di tutto dovrà chiedere al naturalista di rivedere lo studio della specie e di assumersi il compito di completare lo studio dell'evoluzione umana; in secondo luogo deve completare questo studio «con i propri mezzi». In altre parole considerare la «famiglia» così com'era nel periodo zoologico e poi mostrare i cambiamenti introdotti nel periodo storico dal progresso delle forze produttive in funzione dei rapporti economici.

Questo è quanto sostiene Engels. Significa che sta cambiando la sua teoria «originaria» sul significato delle forze produttive nella storia dell'umanità? Sta accettando a fianco di questo fattore l'opera di qualche altro fattore «della stessa importanza»? Non sembra proprio; allora perché i sigg. Weisengrün e Kareyev parlano di cambiamenti delle sue idee, perché il sig. Mikhailovsky esulta? Molto probabilmente a causa della loro stessa avventatezza. «E' pertanto strano ridurre la storia della famiglia alla storia dei rapporti economici, anche limitatamente al periodo chiamato periodo storico», gridano in coro questi avversari. Può darsi di sì o di no, possiamo discuterne, per riprendere la formula del sig. Mikhailovsky. Lo faremo volentieri, signori, ma solo a una condizione: comportatevi seriamente, studiate attentamente il significato delle nostre parole, non attribuiteci vostre invenzioni e non affrettatevi a scoprire contraddizioni inesistenti né in noi né nei nostri maestri. D'accordo? Molto bene, dibattiamo. Voi dite che non si può spiegare la storia della famiglia con la storia dei rapporti economici: è limitato, unilaterale, non scientifico. Noi sosteniamo il contrario, rivolgiamoci alla mediazione dei ricercatori specialisti. Naturalmente conoscete il libro di Giraud-Teulon: *Le origini della famiglia*. Apriamo il libro e troviamo questo passaggio:

«Le ragioni che provocarono la formazione all'interno della tribù primitiva» - Giraud-Teulon in realtà dice all'«interno dell'orda» - *de la horde* - «di gruppi di famiglie, sono evidentemente connesse con la crescita della ricchezza di questa tribù. L'introduzione dell'uso di qualche cereale o la sua scoperta, l'addomesticamento di nuove specie d'animali, potevano essere una ragione sufficiente per radicali trasformazioni nella società selvaggia: tutti i grandi successi della civiltà hanno sempre coinciso con profondi cambiamenti nella vita economica della popolazione» [p. 138]<sup>154</sup>.

Alcune pagine dopo leggiamo:

«A quanto pare la *transizione* dal sistema parentale femminile al sistema maschile fu preannunciato in particolare da conflitti di carattere giuridico sulla base del diritto di proprietà» [p. 141].

E inoltre:

«L'organizzazione della famiglia in cui predomina il diritto del maschio mi sembra che nacque dappertutto per l'azione di una forza tanto semplice quanto brutale: *il diritto di proprietà*» [p. 146].

Conoscete naturalmente l'importanza che, nella formazione della famiglia primitiva, McLennan attribuisce all'uccisione dei bambini di sesso femminile. Engels, come sappiamo, non condivide tale tesi, è quindi per noi interessante conoscere le idee di McLennan sulle cause dell'infanticidio la cui azione sarebbe stata decisiva nella storia della famiglia.

154 Citiamo dall'edizione francese del 1874.

«Per le tribù circondate da nemici, a un livello tecnico molto basso, alle prese con le difficoltà dell'esistenza, i figli erano una fonte di forza sia per la difesa che per la raccolta di cibo, le figlie di debolezza»<sup>155</sup>.

Allora, cosa provocò, secondo McLennan, l'uccisione dei bambini di sesso femminile nelle tribù primitive? L'insufficienza dei mezzi d'esistenza, la debolezza delle forze produttive: se queste tribù avessero avuto abbastanza cibo probabilmente non avrebbero ucciso le loro bambine per il timore che un giorno un nemico potesse ucciderle o portarle via come prigioniere.

Ripetiamo che Engels non condivide la storia della famiglia di McLennan, e neanche noi; ma l'importante è che anche McLennan commette lo stesso delitto di cui è accusato Engels. Anch'egli cerca nello stato delle forze produttive la risposta al problema della storia dei rapporti familiari. Abbiamo bisogno di continuare i nostri estratti da Lippert o Morgan? Crediamo di no, perché chiunque li abbia letti sa che al riguardo sono dei grandi criminali, proprio come McLennan ed Engels. Nemmeno Hebert Spencer su questo punto è senza delitto, anche se le sue idee sociologiche non hanno assolutamente niente in comune con il «materialismo economico». Di passaggio possiamo dire a scopi polemici: vedete, si può essere d'accordo con Marx ed Engels su questo o quel problema e non dividerne la teoria della storia! Certo che si può. Tutto sta nel sapere da che parte si trovi la logica. Proseguiamo. Lo sviluppo della famiglia è determinato dallo sviluppo del diritto di proprietà, dice Giraud-Teulon, aggiungendo che tutte le conquiste della civiltà coincidono in generale con i cambiamenti nella vita economica dell'umanità. Probabilmente il lettore ha notato che Giraud-Teulon non è molto preciso nella terminologia: il suo concetto di «diritto di proprietà» è mascherato, per così dire, dal concetto di «vita economica». Ma il diritto è diritto e l'economia è economia: i due concetti non dovrebbero essere confusi. Da dove è venuto questo diritto di proprietà? Forse dall'influenza dell'economia della data società [il diritto civile è solo l'espressione dei rapporti economici, sostiene Lassalle], o forse deve la sua origine a qualche ragione del tutto diversa. Dobbiamo continuare l'analisi e non interromperla nel momento in cui sta diventando di vitale interesse. Abbiamo già visto che gli storici francesi della Restaurazione non trovarono una risposta soddisfacente alla questione dell'origine del diritto di proprietà. Il sig. Kareyev nel suo articolo *Il materialismo economico nella storia*, si occupa della scuola storica del diritto tedesca. Ritorniamo anche noi ai principi di questa scuola. Ecco cosa ne dice il professore:

«Quando all'inizio di questo secolo nacque in Germania la cosiddetta "scuola storica del diritto"<sup>156</sup>, che cominciò a esaminare il diritto non come un sistema immobile di norme giuridiche, così concepito dagli antichi giuristi, ma come qualcosa di mobile, sviluppabile, modificabile, si fece strada in questa scuola una forte tendenza per contrapporre la "visione storica" del diritto, come l'unica valida, a tutte le altre possibili concezioni in questa sfera. La visione storica non ha mai tollerato l'esistenza di verità scientifiche applicabili in tutti i tempi, cioè quelle che nel linguaggio delle scienze moderne sono chiamate leggi generali, anzi le negò direttamente e con esse ogni teoria generale del diritto, in nome della dipendenza del diritto dalle condizioni locali; una dipendenza che è sempre esistita dovunque, ma che non esclude principi comuni a tutti i popoli»<sup>157</sup>.

---

155 J.F. McLennan, *Studi sulla storia antica: il matrimonio primitivo*, 1876, p. 111.

156 N.r. *La scuola storica del diritto* era una tendenza reazionaria nella giurisprudenza tedesca, tra la fine del XVIII secolo e la prima metà del XIX secolo, che difendeva il feudalesimo e la monarchia feudale contro la concezione della legge statale avanzata dalla Rivoluzione Francese. I suoi principali rappresentanti furono Hugo, Savigny e Puchta.

157 *Vestnik Yevropy*, luglio 1894, p. 12.

In queste poche righe ci sono molte ... come dire? ... diciamo inesattezze, contro cui i maestri e i discepoli della scuola storica del diritto protesterebbero. Così, per esempio, quando il sig. Kareyev attribuisce loro la negazione di «quelle che nel linguaggio delle scienze sono chiamate leggi generali», o distorce deliberatamente la loro concezione, oppure confonde concetti in un modo poco conveniente a uno «storiografo», mescolando quelle leggi che derivano dalla storia del diritto e quelle che definiscono lo sviluppo storico delle nazioni. La scuola storica del diritto non ha mai negato tale tipo di leggi e ha sempre cercato di scoprirle, anche se senza successo. La causa dell'insuccesso è estremamente istruttiva, e se il sig. Kareyev si fosse preoccupato di pensarci, forse – chissà – anch'egli si sarebbe chiarito alla fine la «sostanza del processo storico». Nel XVIII secolo si era piuttosto inclini a spiegare la storia del diritto con l'azione del «legislatore». La scuola storica si oppose fortemente a questa propensione. All'inizio del 1814 Savigny formulò la nuova teoria in questo modo:

«L'essenza di questa dottrina è che ogni diritto deriva da ciò che nel linguaggio comune, ma non del tutto esattamente, è chiamato *diritto consuetudinario*, vale a dire che è stato posto in essere prima di tutto dalla consuetudine e dalla credenza religiosa della popolazione, e solo dopo dalla giurisprudenza. Dunque è creato dappertutto da forze interne che agiscono inavvertite, e non dalla volontà personale del legislatore»<sup>158</sup>.

Questa concezione venne in seguito sviluppata da Savigny nella sua famosa opera *Sistema del diritto romano odierno*.

«Il diritto positivo», dice in quest'opera, «vive nella coscienza comune del popolo e perciò dobbiamo chiamarlo *diritto del popolo* ... Ma non bisogna pensare che sia creato dalla volontà di singoli membri di questo popolo ... Il diritto positivo è opera dallo spirito del popolo che vive e agisce organicamente in tutti gli individui, non è affatto un caso ma una necessità se vi è un solo diritto nella coscienza dei singoli individui»<sup>159</sup>.

Savigny continua:

«Se consideriamo la questione dell'origine dello Stato, allo stesso modo dovremo situarla in una necessità superiore, nell'azione di una forza modellata dall'interno, come in precedenza nel caso del diritto; e questo si applica non solo all'esistenza dello Stato in generale, ma soprattutto a quella forma che lo Stato assume in ogni singola nazione»<sup>160</sup>.

Il diritto sorge esattamente nello stesso «modo invisibile» del linguaggio, e vive nella coscienza generale di un popolo non come «regole astratte ma come raffigurazione viva di istituzioni giuridiche nel loro collegamento organico», così che, quando sorge la necessità, la regola astratta si distacca, nella sua forma logica, da questa concezione generale, «mediante un processo artificiale [*durch einen künstlichen prozess*]»<sup>161</sup>. Qui non c'interessano le aspirazioni pratiche della scuola storica del diritto, ma per quanto riguarda la sua teoria possiamo già dire, sulla base delle parole di Savigny, che essa rappresenta:

1) Una reazione contro l'idea molto diffusa nel XVIII secolo che il diritto sia creato dal libero arbitrio di singoli individui [legislatori]; un tentativo di fornire una spiegazione scientifica della

158 Friedrich Karl von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, III ed., Heidelberg 1840, p. 14. La prima edizione venne pubblicata nel 1814.

159 Edizione di Berlino 1840, vol. I, p. 14.

160 *Ibid.*, p. 22.

161 *Ibid.*, p. 16.

storia del diritto e intenderla come un processo necessario e quindi sottoposto a leggi.

2) Un tentativo di spiegare questo processo da un *punto di vista completamente idealista*: «lo spirito del popolo», la «coscienza del popolo», è l'autorità suprema a cui si appella la scuola storica del diritto.

Puchta espresse anche più nettamente il carattere idealista delle concezioni di questa scuola. Come Savigny egli dice che il diritto consuetudinario è il diritto originario. Ma come si forma il diritto consuetudinario? L'opinione diffusa è che si sia creato dalla pratica quotidiana [*übung*], ma questo è solo un caso particolare dell'idea materialista dell'origine delle concezioni popolari.

«L'idea giusta è esattamente quella opposta: la pratica quotidiana è solo l'ultimo momento, incarna ed esprime soltanto il diritto che si è formato e che vive nella convinzione degli individui di un dato popolo. La consuetudine influenza una convinzione solo nel senso che quest'ultima, grazie alla consuetudine, diventa più consapevole e solida»<sup>162</sup>.

E così la convinzione di un popolo su questa o quella istituzione sorge indipendentemente dalla pratica quotidiana e prima della «consuetudine». Allora da dove proviene questa convinzione? Sorge dal profondo dello spirito del popolo. La forma particolare che questa convinzione assume in un dato popolo si spiega con le proprietà della sua anima. Tutto ciò è molto oscuro, così oscuro da non contenere nessun segno di spiegazione scientifica. Puchta stesso sente che le cose qui non sono soddisfacenti e cerca di metterle a posto con un'osservazione di questo tipo:

«Il diritto appare in modo impercettibile. Chi potrebbe rintracciare le vie che conducono all'origine della data convinzione, al suo concepimento, al suo sviluppo, al suo rigoglio, alla sua manifestazione? Coloro che hanno tentato di farlo, per la maggior parte sono partiti da idee sbagliate»<sup>163</sup>.

«Per la maggior parte» ... Questo significa che sono esistiti ricercatori con idee iniziali corrette. A quali conclusioni giunsero questi sulla genesi delle concezioni popolari del diritto? Dobbiamo supporre che siano rimaste un segreto per Puchta perché non fa un passo avanti rispetto ai riferimenti senza senso alle qualità dell'anima popolare. Non offre alcun chiarimento neanche la succitata osservazione di Savigny che il diritto viva nella coscienza del popolo non in forma di regole astratte, ma come «raffigurazione viva di istituzioni giuridiche nel loro collegamento organico». E non è difficile capire cosa costrinse Savigny a darci quest'informazione alquanto oscura. Presumendo che il diritto esista nella coscienza di un popolo «in forma di regole astratte», ci scontreremmo innanzitutto con la «coscienza comune» dei giuristi che sanno molto bene con quanta fatica un popolo assimila queste regole astratte, e, comunque, la nostra teoria dell'origine del diritto assumerebbe una forma troppo inverosimile. Sarebbe apparso che prima di entrare in rapporti reciproci concreti, prima di acquisire qualsiasi esperienza pratica, i componenti di un dato popolo trovino da soli precise concezioni giuridiche, e avendole poste in un deposito, come fa un barbone con le croste, si pongano nella sfera della pratica quotidiana, inoltrandosi nel cammino della storia. Ovviamente nessuno lo crederebbe, e così Savigny elimina le «regole astratte»: la legge esiste nella coscienza del popolo non in forma di concezioni precise, essa rappresenta non una serie di cristalli già formati, ma una soluzione più o

<sup>162</sup> G.F. Puchta, *Corso delle istituzioni*, Lipsia 1841, vol. I, p. 31. In una nota Puchta parla aspramente degli eclettici che si sforzano di conciliare opposte teorie sull'origine del diritto, e usa tali espressioni che c'è da chiedersi se non avesse previsto la comparsa del sig. Kareyev. Ma si deve dire che al tempo di Puchta in Germania c'erano già abbastanza eclettici. Per quanto possano essere scarse, ci sono sempre e dappertutto riserve inesauribili di questi cervelli.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 28.

meno satura la quale, «quando ne sorge la necessità», vale a dire a contatto con la pratica quotidiana, si cristallizza in appropriati concetti giuridici. Un tale approccio non manca d'ingegnosità, ma naturalmente non ci avvicina affatto alla comprensione scientifica dei fenomeni. Faccio un esempio: gli Eschimesi, ci dice Rink, non hanno un vero concetto di proprietà; nella misura in cui è possibile parlarne, egli ne enumera tre forme:

- «1. La proprietà collettiva di una o più famiglie – per esempio l'abitazione invernale ...
- «2. La proprietà, di beni comuni a una o al massimo a tre famiglie parentali – cioè una tenda e tutto ciò che serve per viverci, come lampade, tinozze, scodelle di legno, pentole; una barca o *umiak*, per il trasporto di tutti questi oggetti e della tenda; una o due slitte con i cani; ... la riserva di provviste per l'inverno ...
- «3. La proprietà personale – vale a dire posseduta da ogni individuo ... i suoi vestiti ... armi e attrezzi o qualsiasi cosa di suo uso particolare. Queste cose venivano anche considerate avere una specie di rapporto soprannaturale col proprietario, rimandandoci a quello tra corpo e anima. Non era consueto prestarle ad altri»<sup>164</sup>.

Proviamo a immaginare l'origine di queste tre concezioni della proprietà dal punto di vista della vecchia scuola storica del diritto. Poiché, nelle parole di Puchta, la convinzione precede la pratica quotidiana e non deriva dall'abitudine, si deve supporre che la faccenda proceda nel modo seguente. Prima di vivere nelle case invernali, anche prima che cominciassero a costruirle, gli Eschimesi giunsero alla convinzione che fra di loro fossero comparse case invernali, esse dovevano appartenere a un'unione di parecchie famiglie. Allo stesso modo i nostri selvaggi si convinsero che una volta che fossero comparse le tende, le tinozze, le scodelle di legno, le barche, le pentole, slitte e cani, tutto questo avrebbe dovuto essere proprietà di una singola famiglia o al massimo di tre famiglie consanguinee. Infine si convinsero fermamente che vestiti, armi e attrezzi dovessero costituire la proprietà sconveniente da prestare. Aggiungiamo che probabilmente tutte queste «convinzioni» non esistevano sotto forma di regole astratte, ma «in forma di una raffigurazione viva di istituzioni giuridiche nel loro collegamento organico», e che le norme della legge consuetudinaria eschimese, «quando ne sorgeva la necessità», cioè al contatto con le abitazioni invernali, le tende estive, le tinozze, le pentole, le scodelle di legno, le barche, le slitte ed i cani, questa soluzione si cristallizzava in norme di diritto consuetudinario eschimese con «forma» più o meno «logica». Le proprietà della succitata soluzione giuridica erano determinate dalle qualità misteriose dell'anima eschimese. Questa non è una spiegazione scientifica, ma un semplice «modo di pensare» - *redensarten* [*locuzione*] come dicono i Tedeschi. *Questo tipo d'idealismo della scuola storica del diritto ha dimostrato d'essere, nella sua spiegazione dei fenomeni sociali, anche più ingannevole dell'idealismo molto più profondo di Schelling ed Hegel.*

In che modo la scienza è uscita dal vicolo cieco in cui s'era inoltrato l'idealismo? Ascoltiamo quanto dice Kovalensky, uno dei più grandi rappresentanti dell'attuale diritto comparato. Dopo aver messo in luce che la vita sociale delle tribù primitive porta l'impronta del comunismo, egli [ascoltatelo attentamente caro V.V.: è anche lui un «professore»] scrive:

«Se ci chiediamo il vero motivo di un simile ordine di cose, se vogliamo conoscere le cause che spinsero i nostri antenati in epoche primitive, e che ancora oggi costringono i selvaggi a non abbandonare un sistema di comunismo più o meno pronunciato, dobbiamo soprattutto cercare di conoscere i più antichi modi di produzione. Infatti la ripartizione e il consumo delle ricchezze dipende dal modo di procacciarsele. Orbene, ecco cosa ci dice l'etnografia in proposito: presso i

---

164 H.J. Rink, *Storie e tradizioni degli Eschimesi*, 1875, pp. 9-10 e 30.



popoli dediti alla caccia e alla pesca la ricerca di cibo avviene di solito in grandi gruppi (*in orde*) ... In Australia, alla caccia al canguro partecipano bande armate composte da qualche decina o anche qualche centinaia di indigeni. La stessa cosa avviene per la caccia alle renne nelle regioni settentrionali ... E' stato constatato che l'uomo, da solo, è incapace di garantirsi la propria sussistenza; egli ha bisogno d'aiuto e di sostegno, le sue forze si moltiplicano associandosi ... Abbiamo quindi all'origine dello sviluppo sociale una produzione comune, e come corollario naturale e necessario, un consumo comune. L'etnografia garantisce con i fatti tale ipotesi»<sup>165</sup>.

Kovalensky riporta poi la teoria idealista di Lerminier, secondo il quale la proprietà privata ha origine dalla coscienza della propria personalità, e prosegue:

«Niente affatto, non è vero. Non è così che l'uomo primitivo acquisisce l'idea di impiegare a suo esclusivo uso la pietra levigata che gli servirà da arma oppure la pelle d'animale che ricoprirà il suo corpo, bensì applicando le sue forze individuali alla produzione dell'oggetto. Il silice che gli serve come ascia, egli lo ha levigato con le sue mani. Nella caccia insieme a molti altri compagni, egli dà il colpo di grazia all'animale e per questo la pelle dell'animale diventerà sua proprietà. Il diritto consuetudinario dei popoli selvaggi è molto preciso in proposito. Accuratamente prevede il caso in cui l'animale braccato sia stato raggiunto da due cacciatori: la pelle dell'animale viene aggiudicata a colui che ha tirato la freccia più vicina al cuore. Distingue anche il caso in cui l'animale già ferito cada colpito da un cacciatore sopraggiunto per caso. L'applicazione del lavoro individuale genera dunque logicamente l'appropriazione privata. Possiamo seguire questo fenomeno attraverso la storia. Colui che pianta l'albero da frutto ne diventa proprietario ... Più tardi, sarà il guerriero, solo fra tutti i suoi familiari, che potrà usufruire del bottino conquistato in guerra; così come nella famiglia del sacerdote, lui solo avrà diritto di proprietà sulle offerte portate dai credenti. Tutto ciò è ben attestato dal diritto indiano, così come dal costume degli slavi meridionali, dei cosacchi del Don e degli antichi irlandesi. E' importante non sbagliarsi nel considerare il vero principio di una tale appropriazione che è il risultato di sforzi individuali applicati alla conquista di un oggetto della natura. Infatti, quando a tali sforzi si aggiunge l'aiuto del suo vicino ... gli oggetti conquistati non sono più proprietà privata»<sup>166</sup>.

Da ciò che è stato detto è chiaro che le armi, gli abiti, il cibo, gli ornamenti diventano i primi oggetti d'appropriazione personale ... «Fin dai primi tentativi di addomesticamento degli animali, i cani, i cavalli, i gatti, gli animali da lavoro costituivano il fondo più importante dell'appropriazione individuale e familiare ... »<sup>167</sup>. L'esempio seguente ci mostra fino a che punto l'organizzazione della produzione continua a esercitare la sua influenza sui modi d'appropriazione: gli Eschimesi, per la pesca della balena vanno su grandi barche in gruppi numerosi; le imbarcazioni usate a tale scopo costituiscono un bene collettivo, mentre le piccole barche, che servono al trasporto degli oggetti domestici, sono proprietà della famiglia, o «al massimo di tre famiglie consanguinee». Con la comparsa dell'agricoltura anche la terra diventa oggetto d'appropriazione; la proprietà fondiaria viene costituita da associazioni familiari di importanza variabile. Si tratta, come vediamo, di una delle forme di proprietà *collettiva*. Come spiegarne le cause? «Sembra che abbiano origine - dice Kovalevsky - nel fenomeno della produzione comune, quella stessa che comporta l'appropriazione della maggior parte degli oggetti mobili»<sup>168</sup>. Inutile specificare che, fin dalla sua comparsa, la proprietà *privata* entra in conflitto con le

165 M. Kovalovsky, *Quadro delle origini e dell'evoluzione della famiglia e della proprietà*, Stoccolma 1890, pp. 52-53. Nel libro dello scomparso Sieber, *Saggio sulla cultura economica dei primitivi*, il lettore troverà una massa di fatti importanti che mostrano chiaramente che i modi d'appropriazione sono determinati dai modi di produzione.

166 *Ibid.*, p. 95.

167 *Ibid.*, p. 57.

168 *Ibid.*, p. 93.

forme più antiche d'appropriazione *collettiva*. Laddove il rapido progresso delle forze collettive apre una via sempre più grande agli «sforzi individuali», la proprietà collettiva sparisce o continua sotto forma di istituzione *rudimentale*. Vedremo più oltre che questo processo, sotto l'azione di una necessità naturale, *materiale*, ha avuto aspetti diversi secondo i luoghi e le epoche. Limitiamoci per il momento a considerare le seguenti conclusioni della moderna scienza del diritto: *i diritti giuridici* – le «convinzioni» direbbe Puchta – sono ovunque *determinati dai modi di produzione*. Schelling aveva affermato che bisognava considerare il magnetismo un'intrusione del «soggettivo» nell'«oggettivo». I tentativi di spiegazione idealistica della storia del diritto non sono altro che un'appendice, una *seitenstück* [derivazione] dell'idealistica *filosofia della natura*; considerazioni a volte intelligenti e perfino brillanti, ma sempre fantasiose e infondate, sul tema dello spirito autosufficiente e *fonte del suo stesso divenire*. La convinzione giuridica non poteva preesistere alla pratica per il semplice motivo che, se quella non fosse sorta da questa sarebbe assolutamente *priva di causa*. L'eschimese è fautore dell'appropriazione individuale dei vestiti, delle armi e degli utensili per il semplice motivo che tale appropriazione è molto più comoda e che la natura dell'oggetto stesso lo invita a farlo. Per conoscere bene l'uso della propria arma, l'arco o il boomerang, il cacciatore primitivo deve *adattarsi a essa*, studiarne bene tutte le singole particolarità e, nella misura del possibile, *adattarla* alle proprie particolarità soggettive<sup>169</sup>. La proprietà privata è qui nell'ordine delle cose più di qualsiasi altra forma di appropriazione, per questo motivo il selvaggio «è convinto» della sua superiorità; egli è spinto, come sappiamo, perfino a credere in un rapporto occulto tra gli utensili da lavoro individuale, o le armi, e il suo possessore. Ma questa convinzione è nata dalla pratica, e non l'ha affatto preceduta; trae la sua origine dalle proprietà non dello «spirito» ma degli oggetti con i quali egli è in rapporto, dal carattere di quegli inevitabili modi di produzione, dato lo stato delle sue forze produttive.

Fino a che punto la pratica preesiste alla «convinzione» giuridica, è dimostrato da una quantità di atti simbolici esistenti nel diritto primitivo. I modi di produzione cambiano, si modificano i rapporti tra gli uomini all'intero del processo di produzione, si evolve la pratica quotidiana, ma la «convinzione» mantiene le sue antiche forme e, poiché contraddice sempre più la nuova pratica, vediamo apparire finzioni legali, simboli, atti il cui unico fine è quello d'aggirare formalmente questa contraddizione. Col tempo essa verrà finalmente sradicata: sulla base della nuova pratica economica si forma una nuova convinzione giuridica. Non è sufficiente constatare la comparsa in una data società della proprietà privata su questo o quell'oggetto per definire con tali mezzi il carattere di quest'istituzione. La proprietà privata ha sempre dei limiti che dipendono interamente dall'economia della società. «Allo stato selvaggio e barbaro l'uomo si appropria soltanto di cose a lui direttamente utili. Il sovrappiù, benché ottenuto con il lavoro delle sue braccia, viene ceduto gratuitamente agli altri membri della sua famiglia, del suo clan o della sua tribù», ci dice Kovalevsky. Rink fa osservazioni identiche a proposito degli Eschimesi<sup>170</sup>. Da dove hanno preso simili costumi i popoli selvaggi? Secondo Kovalevsky dal fatto che essi ignorano il *risparmio*<sup>171</sup>. La formula non è troppo chiara, tanto più che gli economisti volgari ne

169 In tutte le tribù primitive uno stretto rapporto unisce il cacciatore con la sua arma. «Il cacciatore non deve mai usare l'arma di un altro», dice Martius a proposito dei primitivi del Brasile. Egli spiega così l'origine di tale convinzione nei primitivi: «I selvaggi che tirano con la cerbottana assicurano che quest'arma si spezza quando l'adopera un estraneo, e non se ne separano mai». *Il diritto fra gli aborigeni brasiliani*, Monaco 1832, p. 50. Leggiamo la stessa cosa in O. Peschel: «Il maneggiamento di queste armi richiede una grande abilità e un allenamento costante. Laddove i popoli selvaggi se ne servono, ci assicurano gli esploratori, i ragazzi si esercitano al tiro con armi adatte alla loro età». O. Peschel, *Etnologia*, Lipsia 1875, p. 190.

170 N.r. Si fa riferimento al libro di Rink, *Favole e tradizioni eschimesi con rappresentazioni delle abitudini della religione, della lingua e altre peculiarità*, Edimburgo e Londra 1875.

171 O. Peschel, *op. cit.*, p. 56.

hanno molto abusato. Comprendiamo tuttavia il senso con cui l'autore la usa. I popoli primitivi infatti ignorano «il risparmio» per la buona ragione che è per loro difficile se non impossibile praticarlo. «Risparmiare» la carne dell'animale ucciso può essere possibile solo in piccolissima quantità. Se fosse possibile venderla sarebbe facile «risparmiare» il denaro ottenuto in cambio, ma il denaro non esiste ancora a questo stadio dell'evoluzione economica; ecco perché la stessa economia delle società primitive impone limiti ben definiti allo sviluppo del senso del «risparmio». Inoltre, se oggi ho avuto la fortuna d'uccidere un grosso animale e ne divido la carne con gli altri, domani posso ritornare a mani vuote [la caccia è un'occupazione poco sicura], e saranno gli altri membri del mio clan che divideranno il bottino con me. L'abitudine della divisione costituisce così un genere di reciproca assicurazione senza la quale le tribù di cacciatori non potrebbero assolutamente esistere. Non bisogna infine dimenticare che in tali tribù la proprietà privata esiste solo allo stato embrionale, vi predomina la proprietà collettiva, e gli usi e costumi sorti su tale base impongono seri ostacoli al proprietario privato. Anche qui, le credenze seguono l'economia.

Il legame esistente fra i concetti giuridici degli uomini e il loro stato economico viene molto bene evidenziato da un esempio citato spesso da Rodbertus. E' nota l'energica reazione degli scrittori della Roma antica all'*usura*. Catone il Censore considerava l'usuraio due volte peggiore del ladro [«esattamente due volte», diceva]. Su questo punto il giudizio dei Padri della Chiesa concordava interamente con quello degli autori pagani. Ma – è incredibile – sia gli uni che gli altri erano contrari soltanto all'interesse raggiunto con il prestito *monetario*. Nei confronti del prestito in natura e della *sua remunerazione* mostravano ben altro atteggiamento. Perché questa differenza? Perché l'interesse da prestito, l'usura, provocava terribili danni alla società del tempo, in quanto «*rovinava l'Italia*». Anche qui la convinzione giuridica seguiva passo passo l'economia. «Il diritto è un semplice prodotto della necessità, o più esattamente del bisogno», dice Post. «Sarebbe vano ricercare nel diritto qualche fondamento ideale»<sup>172</sup>. Tale formula sarebbe assolutamente nello spirito della più attuale teoria del diritto se il suo erudito autore non mascherasse una grande confusione di idee molto dannosa per le sue conseguenze. Generalmente ogni unità sociale cerca di elaborare il sistema giuridico che meglio soddisfa i propri bisogni e che in quel dato momento le è più utile. Il fatto poi che un insieme di istituzioni giuridiche serva o no ad una società non dipende affatto né dalle proprietà di una qualche «idea», né da chi ne sia stato promotore: *dipende, come abbiamo visto, dai modi di produzione e dai rapporti umani instaurati da questi stessi modi*. In questo senso il diritto non ha e non può avere un fondamento *ideale*, poiché il suo fondamento è sempre *reale*. Ma il fondamento reale di ogni sistema giuridico non esclude un atteggiamento ideale nei suoi confronti da parte dei membri della società considerata: ed in generale la società ha soltanto da guadagnare da un tale atteggiamento. Nel periodo di transizione, anzi, quando il sistema giuridico in vigore non è più in grado di soddisfare gli accresciuti bisogni generati dal progresso delle forze produttive, gli elementi più avanzati della società possono e devono idealizzare *un nuovo sistema di istituzioni* più conforme allo «spirito del tempo». La letteratura francese è piena di esempi di tale idealizzazione di un nuovo ordine in fase di costituzione. Il concetto che il diritto abbia le sue origini nel «*bisogno*» esclude una base «ideale» del diritto soltanto per le persone abituate a relegare i *bisogni* nel campo *della materia bruta* e ad opporre quest'ultima al campo dello «spirito puro» estraneo al bisogno. In realtà è «ideale» ciò che serve agli uomini, e la società, qualunque essa sia, è guidata soltanto dai suoi bisogni nell'elaborazione del proprio *ideale*. Le apparenti eccezioni a questa incontestabile regola derivano dal fatto che in base all'evoluzione sociale l'ideale è spesso in ritardo sui bisogni generati da tale evoluzione<sup>173</sup>. Che i

172 A.H. Post, *L'origine del diritto. Introduzione alla teoria generale del diritto comparato*, Oldenburg, 1876, p. 25.

173 Post è appunto uno di quegli uomini che non hanno affatto chiuso con l'idealismo. Per lui, per esempio, il sistema

rapporti sociali dipendano dallo stato delle forze produttive è una constatazione sempre più diffusa nelle odierne scienze sociali, nonostante l'inevitabile eclettismo di molti uomini di scienza e malgrado le loro prevenzioni idealistiche. «Come l'anatomia comparata ha elevato a verità scientifica la massima latina *ex ungue leonem*, l'etnologia può comprendere dall'armamento di un popolo il suo livello di civiltà», dice Oskar Peschel già citato<sup>174</sup> ...

«Esiste un rapporto molto stretto tra il modo di ricerca del cibo e la struttura della collettività. Dove l'uomo s'allea all'uomo, fa la sua comparsa l'autorità pubblica. Nelle orde nomadi di cacciatori del Brasile i legami sociali sono più lenti, ma questo perché esse devono difendere il loro territorio e ciò le spinge ad avere almeno un capo militare ... Nella maggior parte dei casi, le tribù di pastori si trovano sottomesse a un patriarca poiché le mandrie appartengono generalmente a un solo padrone, il quale ha al suo servizio i membri della sua tribù oppure ex proprietari di mandrie che erano un tempo indipendenti. Il più delle volte, anche se tale fenomeno non è esclusivo, la vita pastorale è caratterizzata da grandi migrazioni di popoli, sia al nord del Vecchio Mondo, sia nell'Africa del Sud, mentre nella storia dell'America vi sono, al contrario, soltanto scorribande di tribù selvagge di cacciatori sulle allettanti terre dei popoli civili. Abbandonando le loro antiche sedi, interi popoli hanno potuto compiere grandi e lunghi viaggi grazie alle mandrie che li accompagnavano e fornivano loro il cibo necessario durante il viaggio. Inoltre l'allevamento nella steppa stimola il cambiamento di pascolo. Con la vita sedentaria e l'agricoltura appare immediatamente il lavoro servile ... Presto o tardi la schiavitù porta alla tirannia, poiché colui che possiede un maggior numero di schiavi sottomette facilmente, grazie a essi, i più deboli ... Con la divisione in uomini liberi e schiavi, la società si divide in classi»<sup>175</sup>.

Troviamo in Peschel molte considerazioni di questo genere, alcune assolutamente giuste e molto istruttive, altre che «possono essere discusse» e non soltanto da Mikhailovsky! Ma ciò che qui importa non è il dettaglio, è l'orientamento generale del pensiero di Peschel, che coincide interamente con quello di Kovalevsky: è nei modi di produzione, nello stato delle forze produttive che egli cerca la spiegazione della storia del diritto, se non di tutta la struttura sociale. E' da molto tempo che Marx consigliava con insistenza ai sociologi di farlo. In modo particolare, anche se non esclusivamente [il lettore vedrà più oltre perché diciamo: «non esclusivamente»], nella celebre Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, che non ha avuto assolutamente fortuna in Russia, ed è stata così spaventosamente e incredibilmente incompresa dalla maggior parte degli scrittori russi che l'avevano letta in originale o negli estratti.

«Nella produzione sociale della loro vita, gli uomini entrano inevitabilmente in determinati rapporti, necessari e indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione corrispondenti a un dato livello di sviluppo delle forze materiali di produzione. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la *struttura economica* della società, la base reale su cui si erge una sovrastruttura

---

del clan corrisponde allo stato cinerico e nomade; con la comparsa dell'agricoltura e dello stato sedentario il sistema del clan cede il posto alla *Gaugenossenschaft* [noi diremmo, alla comune su basi locali]. L'uomo ricercerebbe la spiegazione della storia delle società nell'evoluzione delle forze produttive? Per quanto riguarda la specie, Post resta fedele a questa tendenza, ma ciò non gli impedisce di fare dell'eterno spirito creativo dell'uomo la causa prima della storia del diritto. Ecco un autore che sembra essere nato per rallegrare Kareyev.

174 A.H. Post, *op. cit.*, p. 139. Nel momento in cui mettevamo in rilievo questo passo ci è sembrato di vedere Mikhailovsky esclamare: «Possiamo discuterne: se i cinesi sono armati con fucili inglesi, quale giudizio questo fucile potrebbe suggerirci sulla loro civiltà?». Benissimo, sig. Mikhailovsky: sarebbe illogico dedurre dai fucili inglesi lo stato della civiltà cinese; ma è sulla civiltà inglese che ci permettono di dare un giudizio.

175 *Ibid*, pp. 252-253.

giuridica e politica alla quale corrispondono determinate forme di coscienza sociale»<sup>176</sup>.

Schelling, secondo Hegel, non sviluppa le proposizioni fondamentali del suo sistema e l'improvvisa comparsa dello spirito assoluto produce l'effetto di *una revolverata* [*wie aus der pistole gerchossen*]. L'intellettuale russo medio, quando viene a conoscenza che in Marx «tutto si riconduce alla base economica» [alcuni dicono molto semplicemente «all'economico»], si sente perduto come se gli si tirasse un colpo di pistola: «Perché l'economico?» chiede con doloroso disorientamento. «Non nego l'importanza dell'economia [soprattutto per i contadini poveri e gli operai]. Ma l'intelligenza è altrettanto importante [soprattutto per noi intellettuali]». Quanto abbiamo detto fino a ora speriamo abbia dimostrato al lettore che il disorientamento dell'intellettuale russo deriva soltanto dal fatto che il detto intellettuale si è sempre alquanto disinteressato di questa «intelligenza» ai suoi occhi «*così importante*». Dicendo che «*l'anatomia delle società civili è da ricercare nell'economia politica*»<sup>177</sup>, Marx non voleva affatto disorientare il mondo scientifico a revolverate: forniva semplicemente una risposta diretta e precisa ai «problemi maledetti» che avevano tormentato le menti *per più di un secolo*. Lo sviluppo logico del loro sensualismo aveva spinto i materialisti francesi alla conclusione che l'uomo, considerato con tutti i suoi pensieri, i sentimenti e le aspirazioni, costituisce il prodotto dell'ambiente sociale. Per andare oltre nell'applicazione del materialismo alla scienza dell'uomo, sarebbe stato necessario sapere che cosa condiziona la struttura di questo ambiente e quali sono le leggi della sua evoluzione. I materialisti francesi non erano in condizione di farlo; furono costretti a smentire se stessi e a ritornare ai vecchi errori *idealistici* tanto vigorosamente condannati: sostennero che l'ambiente è creato dall'«opinione». Insoddisfatti di questa risposta superficiale, gli storici francesi della Restaurazione s'adoperarono nell'analisi dell'ambiente sociale; il risultato si rivelò capitale per la scienza: le *costituzioni politiche* hanno le loro radici *nello stato sociale*, e lo stato sociale è definito *da quello dei beni*. Nello stesso tempo si poneva alla scienza una nova domanda la cui risposta era condizione di ogni ulteriore progresso: *da cosa dipende questo stato dei beni?* La soluzione andava oltre la possibilità degli storici francesi della Restaurazione, che furono costretti a togliersi d'impaccio con delle considerazioni sulla qualità della natura umana che non chiarivano assolutamente nulla. Nello stesso periodo i grandi idealisti tedeschi, Schelling ed Hegel, videro molto bene l'infondatezza di tale scappatoia: Hegel non cessa di deriderla sarcasticamente. Si resero conto che la chiave del divenire storico dell'umanità doveva essere cercata al di fuori della natura umana; ciò fu il loro grande merito. Ma perché tale merito potesse tradursi in risultato scientifico, bisognava precisare *dove cercare questa chiave*. La cercarono *nelle proprietà dello spirito, nelle leggi logiche del divenire dell'Idea Assoluta*. Fu questo il loro errore fatale: ritornavano, mediante un aggiramento, *al punto di vista della natura umana*, poiché come abbiamo visto, l'Idea Assoluta non è altro che il pensiero logico personificato.

La geniale scoperta di Marx pone rimedio a questo fatale errore degli idealisti inferendo loro il colpo mortale: lo stato dei beni e l'insieme delle proprietà dell'ambiente sociale [abbiamo visto nel capitolo sull'idealismo che anche Hegel aveva dovuto riconoscere l'importanza cruciale dello «stato dei beni»] non sono definiti dalle proprietà dell'Idea Assoluta, e nemmeno dal carattere della natura umana, ma dai rapporti che necessariamente si stabiliscono tra gli uomini «nella produzione sociale della loro vita», vale a dire nella loro lotta per l'esistenza. Marx viene spesso paragonato a Darwin, paragone che mette di buonumore Mikhailovsky, Kareyev e soci. Diremo più oltre in che senso bisogna considerare tale paragone, anche se certamente molti lettori sono in grado di farlo senza di noi; per il

---

176 N.r. Marx/Engels, *Opere Scelte*, Roma 1974, pp. 746-47.

177 N.r. *Ibid.*, p. 746.

momento – che i nostri pensatori soggettivi si degnino di non confondersi – ce ne permetteremo un altro.

Fino a Copernico l'astronomia insegnava che la Terra è un centro immobile attorno al quale gravitano il Sole e gli astri. Tale teoria impediva di spiegare un gran numero di fenomeni della meccanica celeste. Il geniale polacco cercò di spiegarli partendo dal presupposto contrario, cioè: non era il Sole che girava attorno alla Terra, bensì la Terra intorno al Sole, e, una volta trovato il punto di vista giusto, molte cose che prima di lui non erano chiare, lo divennero. Prima di Marx, gli specialisti delle scienze sociali partivano dall'idea della natura umana, ciò impediva di risolvere i problemi cruciali della storia dell'uomo. La dottrina di Marx ha dato al problema ben altro svolgimento: *con la sua azione sulla natura esterna, al fine di garantire la propria esistenza, l'uomo trasforma contemporaneamente la propria natura*<sup>178</sup>. La spiegazione scientifica dell'evoluzione storica è dunque giunta al presupposto contrario: bisogna chiarire in che modo si realizza quest'azione sulla natura esterna. Per la sua immensa importanza scientifica, questa scoperta può essere posta senza esitazione sullo stesso piano di quella di Copernico, sullo stesso piano delle più grandi e più feconde scoperte della scienza. A dire il vero, fino a Marx le scienze sociali avevano una base ancora meno sicura dell'astronomia prima di Copernico. I francesi continuano a chiamare le discipline che trattano delle scienze umane *sciences morales et politiques* per distinguerle dalle *sciences* vere e proprie, le uniche che ritengono esatte. Bisogna riconoscere che prima di Marx esse non lo erano e non potevano esserlo. Fintanto che si faceva ricorso alla natura umana come istanza suprema, gli studiosi erano costretti a spiegare i rapporti sociali mediante le opinioni degli uomini, attraverso la loro *attività cosciente*. Ma quest'ultima è di natura tale che l'uomo se la rappresentava inevitabilmente come una *libera* attività. La libera attività esclude *l'idea stessa di necessità*, in altre parole di leggi naturali, quando invece la legge naturale costituisce il fondamento indispensabile di ogni spiegazione scientifica. *La nozione di libertà cancellava quella di necessità, frenando così il progresso della scienza*. Tale aberrazione esiste ancora oggi nelle opere «sociologiche» dei «soggettivisti» russi.

Ma noi lo sappiamo: *la libertà dev'essere necessità*. Obliterando la nozione di necessità, la stessa idea di libertà diventava terribilmente ridicola e poco confortante, mentre la necessità, che era stata scacciata dalla porta, rientrava dalla finestra: partiti dall'idea di libertà, i pensatori venivano a urtare in ogni istante contro la necessità e dovettero in definitiva riconoscere con dolore la sua azione fatale, irresistibile e assolutamente invincibile. Ai loro occhi strabiliati la libertà si rilevava un eterno vassallo tristemente incurabile, un giocattolo impotente nelle mani di una cieca necessità. Vi è qualcosa di commovente nella disperazione in cui cadono a volte gli intelletti idealisti più accesi e rispettabili.

«Da molti giorni, ogni momento desidero prendere la penna ma mi è impossibile scrivere una sola parola», dice Georg Büchner. «Studiando la storia della rivoluzione, mi sono sentito come annullato di fronte alla spaventosa fatalità della storia. Scopro nella natura umana un'atroce mediocrità e nei rapporti umani una forza ineluttabile conferita a tutti e a nessuno. L'individuo è soltanto sulla cima dell'onda, la grandezza un puro caso, il potere del genio è soltanto gioco ingannatore, un ridicolo corpo a corpo condotto da una ferrea legge che al massimo possiamo conoscere ma in nessun caso dominare»<sup>179</sup>.

Non fosse che per evitare queste fiammate di disperazione, del resto puramente legittime, bisogna

---

178 N.r. K. Marx, *Il Capitale*, ed russa, 1955, libro I, p. 184.

179 Da una lettera del 1833 alla sua fidanzata. Nota per Mikhailovsky: Non è quel Büchner che predicava il materialismo «nel senso filosofico usuale», ma suo fratello prematuramente deceduto, l'autore della celebre tragedia *La morte di Danton*.

convenire che valeva la pena distaccarsi almeno per un po' dal vecchio punto di vista e cercare di *liberare la libertà* ricorrendo proprio a questa necessità deridente; bisognava una volta ancora riconsiderare il problema già sollevato dagli idealisti *dialettici*: la libertà non deriva forse dalla necessità? La necessità non costituisce forse l'unico fondamento solido, l'unica garanzia certa e *conditio sine qua non* della libertà umana? Vedremo come questo tentativo sia stato coronato da successo in Marx. Ma prima cerchiamo di chiarire la sua teoria della storia in modo da dissipare ogni possibile malinteso in proposito.

Sulla base di un certo stato delle forze produttive si stabiliscono certi rapporti di produzione che trovano espressione ideale nei concetti giuridici degli uomini e «nelle regole» più o meno «astratte», nei costumi non scritti o nelle leggi scritte. La cosa non ha più bisogno d'essere dimostrata: la moderna teoria del diritto, come abbiamo visto, ne ha fornito la prova; è sufficiente che il lettore si ricordi quanto ha detto in proposito Kovalevsky. Ma non nuoce considerarla sotto un altro profilo. Dal momento che ci si rende conto del modo in cui i concetti giuridici vengono generati dai *rapporti di produzione*, la seguente frase di Marx non potrà più stupirci: «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere [la loro forma di esistenza sociale]; ma al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza»<sup>180</sup>. Sappiamo ora, almeno per ciò che riguarda uno dei domini della coscienza, che le cose si svolgono realmente in questo modo, e sappiamo anche perché. Rimane ora da definire se ciò accade sempre, e in caso positivo, perché accade sempre così. Limitiamoci per il momento ai concetti giuridici.

«A un certo stadio del loro sviluppo le *forze produttive* della società entrano in contraddizione con i *rapporti di produzione* esistenti, e per quanto riguarda la loro espressione giuridica, con i rapporti di proprietà all'interno dei quali esse avevano agito fino a quel momento. Da forme di sviluppo delle forze produttive questi rapporti si convertono nelle loro catene. Allora inizia un'epoca di rivoluzione sociale »<sup>181</sup>.

La proprietà collettiva, sia mobile che immobile, trae la sua origine dal fatto di essere comoda e perfino indispensabile al processo di produzione presso i primitivi. Essa permette alla società primitiva di sussistere, contribuisce al progresso delle forze produttive; gli uomini di conseguenza la difendono, ritenendola naturale e necessaria. Ma ecco che all'interno di questi rapporti di proprietà e grazie a essi, le forze produttive si sviluppano a tal punto che viene offerta una maggiore possibilità all'applicazione degli sforzi individuali. In alcuni casi, la proprietà collettiva diventa *dannosa* alla collettività, ostacola il progresso delle sue forze produttive e, in seguito, viene sostituita dall'*appropriazione individuale*. Avviene allora una rivoluzione più o meno rapida nelle istituzioni giuridiche della società, accompagnata da una rivoluzione nei concetti giuridici degli individui: gli uomini, che prima consideravano la proprietà collettiva come la sola possibile, cominciano in alcuni casi a considerare migliore l'appropriazione individuale. O meglio no, la formula è inesatta, poiché presentiamo come due processi distinti ciò che è assolutamente inscindibile, le due facce di un solo e medesimo processo: *in base al progresso delle forze produttive, i rapporti di fatto tra gli uomini nel processo di produzione devono cambiare, e infatti sono i nuovi rapporti che esprimono i nuovi concetti giuridici*. Kareyev ci assicura che il materialismo, applicato alla storia, è altrettanto limitato dell'idealismo. L'uno e l'altro rappresenterebbero soltanto «delle tappe» nel progresso verso la verità scientifica universale. «Dopo la prima e la seconda tappa, deve sopraggiungerne una terza: ciò che vi è di limitato nella tesi e nell'antitesi troverà la sua applicazione in una sintesi in cui si esprimerà la

180 N.r. Marx/Engels, *Opere Scelte*, p. 747.

181 N.r. *Ibid.*

verità universale»<sup>182</sup>. Sintesi molto interessante ... «Non dirò per il momento in cosa essa consisterà», ci dice il professore. Che peccato! Per fortuna il nostro «storiografo» osserva senza eccessivo rigore la regola del silenzio che si è imposta: dà subito a intendere in cosa consisterà e da dove verrà questa verità scientifica universale che col tempo l'intera umanità finirà per capire, anche se per il momento Kareyev sia l'unico a conoscerla. Tale verità troverà la sua fonte nelle seguenti considerazioni:

«Composta da un corpo e da un'anima, ogni individualità umana conduce una doppia vita – fisica e psichica – senza mai presentarsi ai nostri occhi esclusivamente come un corpo con i suoi bisogni materiali, né esclusivamente come un'anima con i suoi bisogni che richiedono d'essere soddisfatti e pongono ogni individualità in rapporti differenti nei confronti del mondo esterno, vale a dire nei confronti della natura e degli altri uomini, in altri termini della società, rapporti che sono di duplice genere»<sup>183</sup>.

Che l'uomo sia composto di un'anima e di un corpo è una «sintesi» legittima anche se non del tutto nuova. Se il professore conosce la storia della filosofia più moderna deve senz'altro sapere come quest'ultima si sia rotta i denti su questa sintesi, senza riuscire a venirne a capo in modo conveniente. Se egli tuttavia può immaginarsi che detta sintesi potrà rivelargli «l'essenza del processo storico», lo stesso V.V. allora dovrà ammettere che il suo «professore» è partito male e che senz'altro non accadrà a Kareyev di diventare lo Spinoza della «storiografia». Nella misura in cui le forze produttive, sviluppandosi, modificano i rapporti umani nel processo sociale di produzione, si modifica anche l'insieme dei rapporti di proprietà. Ma Guizot già ci ha detto che le costituzioni politiche hanno le loro radici in questi rapporti di proprietà. La scienza contemporanea lo conferma in ogni punto. Se i legami di sangue cedono il posto ai legami di tipo territoriale, ciò accade appunto in seguito a modificazioni sopraggiunte nei rapporti di proprietà. E se le associazioni sulla base dei legami territoriali si fondono, indipendentemente dalla loro grandezza, in organismi chiamati Stati, ciò avviene ancora una volta in seguito a delle modificazioni sopraggiunte nei rapporti di proprietà o in conseguenza dei nuovi bisogni del processo sociale di produzione. Lo si è spiegato molto bene a proposito dei grandi Stati orientali<sup>184</sup>, di quelli dell'antichità<sup>185</sup>, e potremmo agevolmente provarlo per qualsiasi altro Stato di cui si possieda sufficiente documentazione. Basta soltanto non cadere in eccessive schematizzazioni, volontarie o involontarie, della teoria di Marx. Precisiamo meglio a cosa ci riferiamo.

Un certo stato delle forze produttive condiziona le relazioni *all'interno* di una data società. Ma questo stesso stato condiziona le sue *relazioni esterne* con le altre società. Sulla base di queste relazioni esterne appaiono *nuovi bisogni* per il cui soddisfacimento si creano *nuovi organi*. A prima vista le relazioni tra le società si presentano come una serie di atti «politici» senza alcun legame diretto con l'economia. In realtà, il fondamento di questi rapporti è appunto l'economia, la quale determina sia le motivazioni reali [e non soltanto esterne] delle relazioni tra tribù e tra nazioni, sia i loro effetti. A ogni grado dello sviluppo delle forze produttive corrisponde un armamento tattico, una diplomazia, un diritto internazionale. Possiamo indubbiamente indicare un gran numero di casi in cui i conflitti internazionali non hanno rapporto diretto con l'economia, e nessun discepolo di Marx penserà a

---

182 *Vestnik Yevropy*, luglio 1894, p. 6.

183 *Ibid.*, p. 7.

184 Cfr. il libro *Le grandi correnti storiche*, in cui L. Mechnikov non fa in definitiva che trarre il bilancio delle conclusioni a cui erano giunti gli storici più autorevoli, quali Leonard. Nella sua prefazione al libro, Elisée Reclus dice che la teoria di Mechnikov fa epoca nella storia della scienza. E' inesatto in quanto la teoria non è nuova: Hegel l'aveva già formulata in modo molto chiaro. Ma la scienza avrebbe tutto da guadagnare se si attenesse a essa in modo sistematico.

185 Cfr. Morgan, *La società antica*, ed Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*.



contestare l'esistenza di questi casi. Essi dicono soltanto: non vi limitate alla superficie dei fenomeni, scavate nel profondo e chiedetevi dove questo o quel diritto internazionale affonda le sue radici, e ciò che ha reso possibile tale tipo di conflitto internazionale. In ultima analisi, sfocerete nell'economia. Se a volte lo studio dei casi concreti è difficile, ciò deriva dal fatto che le società che si affrontano *si trovano in fasi diverse di sviluppo economico*. Qui c'interrompe il coro degli acuti avversari.

«Benissimo!» gridano. «ammettiamo che i rapporti politici prendano origine dai rapporti economici. Ma una volta dati questi rapporti politici, indipendentemente dalla loro origine, eserciteranno a loro volta la loro azione sull'economia. Qui si tratta di un fenomeno d'interazione, soltanto d'interazione».

Non inventeremo le nostre obiezioni. Ecco una «storia vera» che dimostra il valore dato dagli avversari del «materialismo economico» a questo argomento. Nel *Capitale* Marx cita dei fatti dimostrando che l'aristocrazia inglese ha approfittato del suo potere politico per realizzare qualche eccellente affare nel settore della proprietà fondiaria. Paul Barth, autore di un «saggio critico» intitolato *La filosofia della storia di Hegel e degli hegeliani*, approfitta dell'occasione per tacciare Marx di contraddizione: «Riconoscete dunque l'esistenza dell'interazione!». Per dimostrare che tale interazione esiste, il nostro *Doktor* invoca il libro di Sternegg, un autore che si è dedicato molto allo studio della storia economica della Germania. E Kareyev pensa che «le pagine di Barth consacrate alla critica del materialismo economico possano essere prese a esempio per risolvere il problema del ruolo del fattore economico nella storia». S'intende, egli non fece a meno di riferirsi all'obiezione di Barth e alle asserzioni autorevoli di Inama-Sternegg, «il quale formula questa stessa proposizione generale, che l'interazione della politica con l'economia costituisce l'aspetto essenziale dell'evoluzione di tutti gli Stati e di tutti i popoli ... ». Cerchiamo di districare questa matassa. Innanzi tutto cosa dice esattamente Inama-Sternegg? La storia economica della Germania durante il periodo carolingio gli suggerisce la seguente osservazione:

«L'interazione della politica con l'economia, che deve essere considerata come l'aspetto essenziale dell'evoluzione di tutti gli Stati e di tutti i popoli, si lascia nuovamente identificare qui nel modo più preciso. Così come il ruolo politico devoluto a un popolo determina lo sviluppo delle sue forze, l'ordine e l'elaborazione delle sue istituzioni, allo stesso modo il contenuto delle forze che risiedono in questo popolo e le sue leggi naturali d'evoluzione determinano la misura e la natura della sua attività politica. Ed è per questo motivo che il sistema politico dei carolingi non ha esercitato minore influenza sulla trasformazione dell'ordine sociale e sull'evoluzione dello stato economico in cui viveva a quel tempo il popolo, di quella che le forze elementari di questo popolo e della sua vita economica hanno esercitato su questo sistema politico determinando la sua originalità»<sup>186</sup>.

E' tutto. Ed è poco. Ma con questo poco si ritiene sufficiente confutare Marx. In secondo luogo, ricordiamoci ora cosa ha detto Marx a proposito dei rapporti dell'economia con il diritto e la politica.

«Le istituzioni giuridiche e politiche si fondano sulla base dei rapporti reali degli uomini tra di loro nel processo sociale di produzione. Per un certo periodo queste istituzioni *contribuiscono* allo sviluppo delle forze produttive del popolo e alla prosperità della sua vita economica»<sup>187</sup>.

Sono le esatte parole di Marx. E noi chiediamo al primo venuto in buona fede: Marx nega forse qui l'importanza della politica nel progresso economico, e ricordare quest'importanza implica forse

<sup>186</sup> *Storia dell'economia tedesca fino al periodo carolingio*, Lipsia 1889, vol. I, pp. 233-34.

<sup>187</sup> N.r. Marx/Engels, *Opere Scelte*, p. 747.

confutare Marx? Non è forse esatto che non troviamo traccia alcuna di tale negazione in Marx, e che coloro che oppongono tale obiezione non confutano assolutamente nulla? Indubbiamente sì. A questo punto ci si pone il problema non certo di sapere se Marx viene confutato, bensì perché sia stato così mal compreso. Possiamo rispondere solo con il proverbio francese: *la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a*. I critici di Marx non potrebbero superare i limiti di comprensione che la caritatevole Natura ha dato loro<sup>188</sup>. Che vi sia interazione fra politica ed economia è incontestabile, così come è incontestabile che Kareyev non capisca affatto Marx. Ma l'esistenza di questa interazione ci impedisce di proseguire nell'analisi dei fatti sociali? Certamente no. Pensarlo equivarrebbe a credere che l'incomprensione di cui fa prova Kareyev possa impedirci di giungere a sane nozioni «storiografiche». Le istituzioni politiche esercitano un'azione sulla vita economica: esse *contribuiscono* al suo progresso, e anche *vi si contrappongono*. Il primo caso, dal punto di vista di Marx, non offre nulla di sorprendente, poiché ogni sistema politico è stato creato [coscientemente o no, nel nostro caso è irrilevante] *per contribuire al progresso delle forze produttive*. Il secondo caso non contraddice affatto il punto di vista marxista, l'esperienza storica dimostra che non appena un sistema politico cessa di corrispondere allo stato delle forze produttive, non appena si trasforma in un ostacolo per il progresso, esso entra in decadenza finché non verrà abolito. Lungi dal contraddire la dottrina di Marx, questo caso ne è al contrario la migliore conferma, perché mostra in quale senso l'economia governa la politica, e come lo sviluppo delle forze produttive di un popolo preceda il suo sviluppo politico. L'evoluzione economica porta con sé le rivoluzioni giuridiche. La cosa difficilmente può essere colta da un *metafisico*: per quanto gridi all'interazione è pur sempre abituato a considerare i fenomeni l'uno dopo l'altro e l'uno indipendentemente dall'altro. Al contrario, la cosa è perfettamente chiara a colui che possiede un minimo d'attitudine al *pensiero dialettico*. Egli sa che a forza di accumularsi, i cambiamenti quantitativi finiscono per *sfociare in cambiamenti qualitativi* i quali rappresentano un momento dei *salto della natura, un gradino della continuità*.

Qui i nostri avversari non possono più trattenersi dal gridare le loro «parole e fatti»<sup>189</sup>. «Attenzione! Si tratta di puro hegelismo!». *E' la legge della natura*, gli risponderemo. Ciò che si può facilmente dire non lo si può altrettanto facilmente fare. Applicato alla storia, l'adagio deve subire qualche modifica:

188 Marx dice che «ogni lotta di classe è una lotta politica». Dunque, conclude Barth, *la politica secondo voi non avrebbe azione alcuna sull'economia, mentre per primo avete citato fatti che dimostravano ...*, ecc. Bravo! Esclama Kareyev, ecco ciò che ritengo sia un modello di come bisogna discutere con Marx. Il «modello» di Kareyev testimonia infatti una sorprendente potenza di pensiero. «Rousseau, scrive per esempio il detto modello, viveva in una società in cui i privilegi, le differenze tra gli ordini e la subordinazione al dispotismo onnipotente erano spinti al massimo. Ma, grazie al metodo razionale di costruzione dello Stato trasmesso dagli antichi e diffuso da Hobbes e da Locke, Rousseau era giunto a tracciare l'immagine di una società ideale fondata sull'eguaglianza universale e sulla sovranità del popolo, società che era diametralmente opposta al regime esistente in Francia. Grazie alla Convenzione\*, la sua teoria è entrata nella pratica, la filosofia ha così esercitato la propria azione sulla Politica, e, per intermediario di quest'ultima, indirettamente sull'Economia» [op.cit., p. 58].

Cosa ne dite di questa straordinaria argomentazione in base alla quale Rousseau, figlio di un povero repubblicano ginevrino, si trasforma in prodotto di una società aristocratica? Per voler confutare Barth rischieremo di ripeterci. Ma cosa pensare di Kareyev che applaude Barth? Caro V.V., non vale veramente nulla il vostro «professore di storia»! Un consiglio amichevole: cercatevene un altro.

\* N.r. *Convenzione*: organo legislativo ed esecutivo supremo della Prima repubblica francese. Funzionò dal 1792 al 1795. Essa proclamò la Repubblica francese, liquidò definitivamente il feudalesimo, stroncò senza pietà tutti gli elementi controrivoluzionari e opportunistici.

189 N.r. *Parole e fatti del sovrano* - sistema della polizia politica nella Russia zarista del XVI-XVIII secolo. Ogni cittadino russo era obbligato, sotto la minaccia di morte, a riferire ogni malevola intenzione contro lo zar e la sua famiglia di cui fosse venuto a conoscenza. A questo scopo si doveva pronunciare la parola d'ordine «Parole e fatti del sovrano».

ciò è ultrasemplice da dire ma orribilmente complicato da fare. E' facile dire: l'evoluzione delle forze produttive porta con sé una rivoluzione nelle istituzioni giuridiche. Ma queste rivoluzioni sono processi complicati nel corso dei quali si formano tra i membri della società le più strabilianti coalizioni di interessi. Gli uni, che trovano vantaggio nel mantenimento dell'ordine stabilito, lo difendono con tutti i mezzi in loro potere, mentre gli altri, per i quali questo ordine è diventato nefasto e orripilante, lo attaccano con tutte le forze a loro disposizione. E le cose non si arrestano qui. Gli interessi degli innovatori non sempre coincidono: gli uni sono per una certa riforma, gli altri per un'altra. Nello stesso campo dei riformatori nascono discussioni, la lotta si complica e benché l'uomo, secondo la legittima osservazione di Kareyev, sia composto di anima e di corpo, questa lotta per gli interessi più incontestabilmente materiali pone alle parti in causa il più indiscutibile dei problemi spirituali: *quello della giustizia*. Fino a che punto l'ordine stabilito la ostacola? Fino a che punto le nuove rivendicazioni si conformano a essa? Queste domande sorgono inevitabilmente nell'intelletto dei combattenti, anche se essi non chiamano sempre la giustizia col suo vero nome, ma la trasfigurano con i tratti di qualche dea dal volto umano o animale. Così, nonostante le maledizioni di Kareyev, «il corpo» genera «l'anima»: la lotta *economica* solleva problemi *morali*, mentre, osservando le cose più da vicino, «l'anima» si rivela «corpo»: *la giustizia dei vecchi credenti* si rivela spesso *l'interesse degli sfruttatori*. Coloro che all'occorrenza accusano Marx di negare il ruolo della politica, affermano che Marx proprio perché vedeva «l'economia» ovunque, non attribuiva alcuna importanza alle idee filosofiche e morali, religiose o estetiche. Ancora una ciancia contro natura, come diceva Shchedrin: Marx non ha mai negato *l'importanza* di questi concetti, ha soltanto chiarito la loro genesi.

«Che cos'è l'elettricità? Una forma particolare di moto. Che cos'è il calore? Una forma particolare di moto. Che cos'è la luce? Una forma particolare di moto. Vi ho colti, miei prodi! Voi negate l'importanza della luce, del calore, dell'elettricità? Per voi tutto è soltanto moto? Quale povertà d'idee, quale ristrettezza!»

Proprio così, signori: ristrettezza! Avete capito benissimo questa teoria della trasformazione dell'energia. Ogni tappa dell'evoluzione delle forze produttive si accompagna necessariamente a *un determinato raggruppamento degli uomini* nel processo sociale di produzione, cioè a *determinati rapporti di produzione*, cioè a *una determinata struttura della società*. Una volta data tale struttura, si comprende facilmente come il suo carattere si rifletta nella psicologia di ciascuno, nei suoi usi, costumi, sentimenti, idee, aspirazioni, ideali, i quali devono necessariamente essere conformi al genere di vita degli uomini, *ai loro modi di procurarsi il cibo*, per riprendere l'espressione di Peschel. *La psicologia di una società è sempre conforme alla sua economia, vi corrisponde sempre ed è sempre determinata da quest'ultima*. Si tratta della ripetizione di quel fenomeno che gli antichi Greci avevano osservato nella natura: ciò che è conforme trionfa, per la buona ragione che ciò che non lo è – per sua stessa natura – è destinato a scomparire. Nella sua lotta per l'esistenza, la società si forse avvantaggia se questo adattamento della psicologia alla sua economia, alle sue condizioni di vita? Essa ne trae un grande vantaggio poiché gli usi e le idee che non corrispondono all'economia e che cozzano contro le condizioni di vita impedirebbero di salvaguardare questa stessa esistenza. Una psicologia conforme è utile alla società nella stessa misura in cui a un organismo sono utili organi conformi. Ma affermare che gli organi di un animale devono corrispondere alle sue condizioni di vita significa dire che gli organi non hanno alcuna importanza per l'animale? Al contrario! Tutto ciò significa invece riconoscere che essi possiedono un'*importanza enorme, essenziale*. Bisognerebbe proprio essere ottusi per spiegare le cose diversamente. La stessa cosa accade per la psicologia, precisamente la stessa cosa. Nel constatare che essa si adegua all'economia della società, Marx

constatava contemporaneamente la sua importanza eccezionale e unica.

La differenza che passa tra Marx e Kareyev si riconduce qui al fatto che il secondo, nonostante la sua tendenza alla «sintesi», rimane un puro dualista. Secondo lui, a destra vi è l'economia, a sinistra la psicologia, in una tasca l'anima e nell'altra il corpo. Tra queste sostanze avviene un'interazione, ma ciascuna di esse vive di vita autonoma la cui origine si perde nelle nebbie dell'ignoto<sup>190</sup>. La teoria di Marx sopprime tale dualismo. In lui l'economia della società e la sua psicologia costituiscono due facce di uno stesso fenomeno, «la produzione della vita», la lotta per l'esistenza in cui gli uomini si raggruppano in un determinato modo grazie ad un determinato livello delle forze produttive. La lotta per l'esistenza crea la loro economia, ed è *esattamente* qui che mette le radici la *psicologia*. L'economia è dunque, come la psicologia, un prodotto. In tal modo l'economia di ogni società che progredisce si *modifica*: un nuovo livello delle forze produttive genera una struttura economica nuova, come pure una nuova psicologia, un nuovo «spirito del tempo». Come si vede, è solo per volgarizzare che si può trattare l'economia come causa prima di tutti i fenomeni sociali. Lungi dall'essere causa prima, essa è anche un effetto, è «funzione» delle forze produttive.

Ed ecco ora la spiegazione promessa nella nota ...

«Il corpo e l'anima hanno i loro bisogni che richiedono soddisfazione e che pongono ogni individuo in un atteggiamento diverso di fronte alla natura e agli altri uomini ... L'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura, in funzione delle esigenze fisiche e spirituali dell'individuo, crea quindi da un lato mestieri di ogni tipo che tendono ad assicurare l'esistenza materiale dell'individuo, e dall'altro l'insieme della cultura intellettuale e morale ... »<sup>191</sup>.

L'atteggiamento materialistico dell'uomo nei confronti della natura trova il suo fondamento nei bisogni del corpo, nelle proprietà della materia. E' proprio nei bisogni del corpo che si tratta di ricercare «le cause della caccia e dell'allevamento, dell'agricoltura, delle industrie di trasformazione, del commercio e delle operazioni finanziarie». E' lo stesso buonsenso: senza corpo non avremmo bisogno né di selvaggina, né di animali da macello, né di terre, né di macchine, né del commercio, né dell'oro. Ma bisogna anche domandarsi: cos'è un corpo senz'anima? Pura materia. Orbene, la materia è morta. Essa non può creare nulla di per sé, a meno che anch'essa non sia composta di un corpo e di un'anima. Non è dunque grazie alla propria intelligenza che la materia intrappola la selvaggina, rende domestico il bestiame, lavora la terra, commercia e s'insedia nelle banche, ma per ordine dell'anima. E' dunque nell'anima che bisogna ricercare la causa prima dell'atteggiamento materialistico dell'uomo nei confronti della natura. L'anima esprime pertanto bisogni di due livelli; essa si compone a sua volta di un'anima e di un corpo, e ciò è alquanto assurdo. Ma vi è di più; ci si scopre a «dubitare» anche per un'altra ragione. A dar retta al professor Kareyev, l'atteggiamento materialistico dell'uomo nei confronti della natura troverebbe il suo fondamento nei bisogni fisici. E' giusto? Solo nei confronti della natura? Il professor Kareyev si ricorda forse come l'abate Guibert maledisse i comuni che cercavano di liberarsi dal giogo feudale, queste «ignominiose» istituzioni la cui unica ragione d'essere consisteva – secondo lui – nel rifiuto del legittimo omaggio di vassallaggio. Che cosa parlava nell'abate Guibert? «L'anima» oppure il «corpo»? Se si trattasse del «corpo», esso si comporrebbe quindi a sua volta – lo ripetiamo – di un «corpo» e di un'«anima»; mentre se si trattasse dell'«anima» bisognerebbe ovviamente ammettere che essa si compone di un'«anima» e di un «corpo», poiché essa non

190 Che non ci si accusi di calunniare l'onorevole professore. Egli cita con grande rispetto l'opinione di Barth per il quale «il diritto ha una vita autonoma sebbene non indipendente». E' esattamente questa «autonomia per quanto non indipendente» che impedisce al sig. Kareyev di comprendere «l'essenza del processo storico». Come glielo impedisca, è quello che spiegheremo nel testo.

191 N.r. Citazione dall'articolo di N. Kareyev, *Il materialismo economico nella storia*.

testimonia affatto, nel caso in esame, quel disprezzo per il mondo che costituisce – secondo Kareyev – il tratto peculiare dell'anima. Beato chi ci raccapezza qualcosa! Kareyev ci dirà forse che era proprio l'anima a parlare nell'abate Guibert, però solo sotto il dominio del corpo, e che la stessa cosa accade per la caccia, le banche, ecc. Ma intanto il corpo, per poter dettare legge, dovrebbe ancora una volta essere composto di un corpo e di un'anima. Inoltre il materialista volgare può fare quest'osservazione: «L'anima parla sotto gli imperativi del corpo? Il fatto che l'uomo si componga di un'anima e di un corpo non ci garantisce quindi rigorosamente nulla. Per tutto il corso della storia, l'anima non ha forse fatto altro che parlare sotto gli imperativi del corpo?». Indignato da questa ipotesi, il professor Kareyev comincerà sicuramente col confutare «il materialista volgare», e non dubitiamo nemmeno per un istante che la vittoria tocchi all'illustre professore. Ma il fatto indiscusso che l'uomo si compone di un'anima e di un corpo gli sarà forse di grande aiuto nella disputa?

Non è tutto ... Il professor Kareyev ha scritto che i bisogni spirituali dell'individuo costituiscono il terreno su cui fioriscono «tanto la mitologia quanto la religione ... tanto la letteratura quanto le arti» così come «l'atteggiamento teorico nei confronti del mondo esterno (e di se stessi), dei problemi dell'essere e della coscienza», e da ultimo anche «la disinteressata riproduzione creatrice dei fenomeni esterni (e dei suoi propri pensieri)». Anche noi l'abbiamo creduto, ma ... Conosciamo uno studente di tecnologia che assimila con passione le tecniche dell'industria di trasformazione senza mostrare traccia di «atteggiamento teorico» nei confronti di quanto il professore va enumerando; tutto ciò ci suggerisce una domanda: il nostro amico si compone solo di corpo? Preghiamo il professor Kareyev di voler sciogliere con urgenza un dubbio non meno angoscioso per noi di quanto non sia offensivo nei confronti del giovane tecnologo eccezionalmente dotato, anzi – chissà? - geniale. Se il ragionamento del professor Kareyev ha un senso, esso non può essere che il seguente: l'uomo ha dei bisogni di ordine superiore d inferiore, delle aspirazioni egoistiche e altruistiche. Non sarebbe tuttavia possibile fondare «la storiografia» su questa incontestabile verità, poiché essa ci condurrebbe solo a generalizzazioni vuote e da lungo tempo trite sul tema della natura umana: essa stessa non è infatti che una vuota generalizzazione dello stesso tipo.

Durante questo dialogo con il professore, i nostri perspicaci critici sono riusciti a coglierci in flagrante contraddizione con noi stessi e - cosa ben più seria - con Marx. L'economia non è la causa prima dei fenomeni sociali, abbiamo detto, pur affermando altrove – prima contraddizione – che la psicologia di una società si adegua alla sua economia. Abbiamo anche detto che nella società economia e psicologia sono due facce di uno stesso fenomeno, mentre secondo Marx – seconda contraddizione, tanto più spiacevole in quanto ci allontana da quella stessa teoria che avevamo iniziato a esporre – l'economia è la base reale sulla quale s'innalzano le sovrastrutture ideologiche. Cerchiamo di chiarire un po' le cose ... Che la causa fondamentale del progresso storico delle società risieda nello sviluppo delle forze produttive, è affermazione testuale di Marx e non vi è qui contraddizione alcuna. Se da qualche altra parte vi è contraddizione, ciò può essere solo a proposito del rapporto economia-psicologia in una data società. Vediamo dunque se tale contraddizione esiste.

Il lettore ricorderà certamente l'origine della proprietà privata. Lo sviluppo delle forze produttive istituisce fra gli uomini rapporti di produzione tali che l'appropriazione privata di taluni prodotti si rivela vantaggiosa per la produzione. Le nozioni giuridiche del primitivo si modificano di conseguenza. La *psicologia* della società si adatta alla sua *economia*. Su una *base economica* data si innalza ineluttabilmente una *sovrastruttura ideologica* corrispondente. Ma ogni nuova tappa dell'evoluzione delle forze produttive pone d'altra parte gli uomini, durante la pratica quotidiana, in una situazione relazionale che non corrisponde più ai rapporti di produzione superati. Questa situazione nuova si riflette nella psicologia degli individui, la modifica in maniera molto sensibile. In che senso? Tra i

membri della società, gli uni difendono l'ordine stabilito: essi saranno i fautori dell'immobilismo; gli altri, quelli che sono svantaggiati dall'ordine stabilito, premono per avanzare; la loro psicologia si modifica nel senso *dei rapporti di produzione che si sostituiranno ai rapporti economici esistenti ormai superati*. L'adattamento della psicologia all'economia è continuo – come si vede – ma una lenta evoluzione psicologica precede la rivoluzione economica<sup>192</sup>. Compiuta tale rivoluzione, tra la psicologia e l'economia della società si stabilisce una totale armonia. Su questa nuova economia fiorisce e si sviluppa liberamente una nuova psicologia. Per qualche tempo nulla viene a turbare quest'armonia; anzi essa non cessa d'affermarsi. Ma a poco a poco cominciano ad apparire i segni precursori di una nuova dissonanza: proprio per la ragione che abbiamo appena indicato, la psicologia della classe d'avanguardia supera nuovamente i rapporti di produzione esistenti: adattandosi incessantemente all'economia, essa ricomincia ad adattarsi ai *nuovi* rapporti di produzione che contengono in germe la futura economia. Non si tratta forse di due facce di uno stesso processo? Per illustrare il pensiero di Marx, abbiamo finora ripreso gli esempi traendoli soprattutto dal diritto di proprietà. Tale diritto deriva incontestabilmente dall'ideologia, ma da un'ideologia di ordine elementare e, per così dire, inferiore. Come comprendere la teoria di Marx applicata alle forme superiori dell'ideologia: alla scienza, alla filosofia, all'arte, ecc?

Nello sviluppo di questi campi ideologici, l'economia svolge il ruolo fondamentale, nel senso che la società deve aver raggiunto un determinato livello di prosperità affinché da essa si stacchi una certa categoria d'individui che si dedichino esclusivamente alle discipline intellettuali, scientifiche o altre. Inoltre, i testi di *Platone* e di *Plutarco* ai quali abbiamo più sopra fatto riferimento, dimostrano che l'*orientamento* stesso del lavoro intellettuale è regolato sui *rapporti di produzione* esistenti in una data società. Già *Vico* aveva osservato che le scienze nascono dai bisogni sociali. Per quanto riguarda una disciplina come l'economia politica, la cosa appare chiara anche a chi ne conosca sommariamente la storia. E il conte *Pecchio* ha molto giustamente osservato che il caso dell'economia politica conferma, tra l'altro, la legge secondo cui la pratica precede sempre la scienza<sup>193</sup>. Anche tutto ciò può sicuramente essere compreso in un senso molto generale; si può dire: certo, la scienza abbisogna dell'esperienza ed essa è tanto più completa quanto più ampia è l'esperienza su cui si fonda. Ma non è questo il problema. Paragonate le idee di *Aristotele* o di *Senofonte* sull'economia politica con quelle di *Adam Smith* o di *Ricardo*, vi accorgete che la differenza tra la società economica della Grecia antica e quella della società borghese non è solo *di livello* ma *di natura*. Altro è il punto di vista e altro è l'atteggiamento nei confronti dell'oggetto analizzato. Come spiegare tutto ciò? Molto semplicemente col fatto che *i fenomeni stessi sono mutati*: i rapporti di produzione nella società borghese non assomigliano affatto a quelli della società antica. Rapporti diversi nel processo produttivo hanno generato concezioni diverse nella scienza. Ma vi è di più: paragonate le teorie di *Ricardo* con quelle di *Bastiat* e vi accorgete che questi uomini non interpretano nello stesso modo i rapporti di produzione rimasti, *nelle loro grandi linee*, immutati in quanto rapporti *borghesi*. Perché? Perché al tempo di *Ricardo* tali rapporti cominciavano a fiorire, stavano affermandosi, mentre all'epoca di *Bastiat* essi denunciavano già una certa decadenza. Il diverso grado dei medesimi rapporti di produzione doveva

192 E' infatti il processo psicologico che vive oggi il proletariato europeo: la psicologia di quest'ultimo si adatta anticipatamente ai futuri rapporti di produzione.

193 «Quand'essa cominciava appena a nascere nel XVII secolo, alcune nazioni avevano già da più secoli fiorito colla loro sola esperienza, da cui poscia la scienza ricavò i suoi dettami» [*Storia dell'economia politica in Italia*, ecc., Lugano 1829, p. 11]. *Stuart Mill* lo ripete nei suoi *Principi di economia politica* [Londra 1843, vol. I, p. 1]: «In tutte le branche dell'attività umana, la pratica ha da lunga data preceduto la scienza ... Così l'idea dell'economia politica come disciplina a se stante è estremamente moderna. Ma l'oggetto intorno al quale sono rivolte le sue ricerche ha in ogni tempo costituito necessariamente uno dei principali interessi pratici dell'umanità».

necessariamente ripercuotersi sulle teorie degli uomini che li difendevano.

Prendiamo ancora in considerazione la teoria del diritto pubblico. Come e perché essa si è sviluppata?

«Il diritto pubblico diviene oggetto di disciplina scientifica – scrive il professor Gumplowicz – non appena le classi dirigenti entrano in conflitto sulla questione delle rispettive aree d'influenza ... E' infatti così che la prima grande battaglia politica che incontriamo nella seconda metà del Medioevo europeo, la lotta per il potere temporale e il potere spirituale, la lotta tra l'Imperatore e il Papa, segna l'inizio del diritto pubblico tedesco ... Il secondo scontro politico che oppone le classi dirigenti e fornisce materia ai pubblicisti per trattare la corrispondente parte del diritto pubblico, è l'elezione degli imperatori, ecc.»<sup>194</sup>.

Cosa sono i rapporti di classe? Innanzitutto, i rapporti in cui gli uomini si trovano gli uni nei confronti degli altri nel processo sociale di produzione, *nei rapporti di produzione*. Tali rapporti trovano la loro espressione nella struttura politica della società e nella lotta politica di classe; lotta che genera la comparsa e lo svilupparsi di *teorie politiche* diverse: sulla base economica s'innalza necessariamente una corrispondente sovrastruttura ideologica. Ma questa ideologia, se non ha più un carattere elementare, non appartiene per questo al livello più elevato. Che cosa accade, per esempio, della filosofia o dell'arte? Prima di rispondere a questa domanda è necessario ritornare un po' indietro. Helvetius partiva dal principio secondo cui *l'homme n'est que sensibilité*. Da questo punto di vista è chiaro che l'uomo eviterà le sensazioni penose e si sforzerà di procurarsene di piacevoli. Si tratta del fatale egoismo necessario della materia sensibile. Ma quindi come possono fare la loro apparizione nell'uomo aspirazioni così rigorosamente disinteressate quali l'amore per la verità o l'eroismo? Helvetius non ha saputo risolvere il problema e, per trarsi d'impaccio, ha semplicemente cancellato quella *x*, l'incognita di cui doveva determinare la grandezza. Ha raccontato che non esistono studiosi che ricerchino la verità in modo disinteressato, ciascuno di loro vede in essa solo un mezzo per giungere alla gloria, nella gloria il denaro, e nel denaro lo strumento per procurarsi piacevoli sensazioni fisiche, come per esempio l'acquisto di cibi delicati e di *belles esclaves*. E' inutile sottolineare l'infondatezza di tale spiegazione. Essa esprime una volta di più l'incapacità del materialismo *metafisico* francese – come abbiamo già osservato – di fronte ai *problemi dell'evoluzione*.

Viene spesso attribuita al padre del materialismo dialettico moderno una concezione della storia delle idee che non farebbe che riprendere le considerazioni metafisiche di Helvetius. Ecco come, per esempio, ci si rappresenta la dottrina di Marx per quanto riguarda la storia della filosofia: la trattazione dell'estetica trascendentale e delle categorie di giudizio o delle antinomie della ragion pura di Kant rimane al livello discorsivo: in verità, l'estetica non lo interessava certo più di quanto non lo interessassero le antinomie o le categorie; egli tendeva a un solo scopo: fornire alla classe cui apparteneva, cioè alla piccola borghesia tedesca, il massimo di cibi delicati e di *belles esclaves*; categorie e antinomie gli erano sembrate mezzi eccellenti allo scopo e aveva quindi cominciato a «coltivarli». E' forse necessario sottolineare quanto tutto ciò sia sciocco? Quando Marx dice che una determinata concezione appartiene a quel determinato periodo dello sviluppo economico della società, egli non pretende affatto con ciò di affermare che i pensatori rappresentanti della classe al potere in quel determinato periodo abbiano coscientemente modellato le loro dottrine sulla base dell'interesse dei protettori della borsa più o meno piena e più o meno prodiga. Il sicofante appartiene certamente a tutti i tempi e a tutti i paesi. Ma non è certo lui a far progredire lo spirito umano. I veri

---

194 *Stato costituzionale e socialismo*, Innsbruck 1881, pp. 124-25.

autori della sua evoluzione si preoccupavano della verità e non dell'interesse dei potenti del mondo<sup>195</sup>.

«Sulle differenti forme di proprietà – dice Marx – sulle condizioni d'esistenza sociale, si eleva tutta una sovrastruttura d'impressioni, d'illusioni, di modi di pensare e di concezioni filosofiche particolari. L'intera classe le crea e le forma sulla base delle sue condizioni materiali e dei corrispondenti rapporti sociali»<sup>196</sup>.

La formazione della sovrastruttura ideologica avviene *all'insaputa degli uomini*. Essi non la ritengono la conseguenza transitoria di rapporti transitori, ma come un imperativo naturale necessitato dalla sua propria essenza. Gli individui, le cui opinioni e sentimenti si formano sotto l'effetto dell'educazione e in generale dell'ambiente, possono sottoscrivere con la più assoluta sincerità, con un'*abnegazione totale*, idee e strutture sociali che affondano le loro radici in *interessi di classe* più o meno ristretti. Lo stesso per i partiti. I democratici francesi del 1848 riflettevano le aspirazioni della piccola borghesia, che naturalmente aspirava a difendere i suoi interessi di classe.

«Sarebbe limitativo pensare – dice Marx<sup>197</sup> - che la piccola borghesia abbia come obiettivo quello di voler fare trionfare un interesse egoista di classe. Essa ritiene al contrario che le *particolari* condizioni della sua liberazione siano le condizioni generali al di fuori delle quali la moderna società non può essere salvata e la lotta di classe evitata. E neppure bisogna immaginarsi che i rappresentanti democratici siano tutti dei salumai o dei sostenitori di questi ultimi. Essi possono, per mezzo della loro cultura e della loro situazione personale, essere separati da quelli da un abisso. Ciò che fa di loro i rappresentanti della borghesia, è il fatto che il loro cervello non può superare i limiti che il piccolo borghese non superi egli stesso nella vita quotidiana, e il fatto che, di conseguenza, siano teoricamente spinti agli stessi problemi e alle stesse soluzioni verso i quali l'interesse materiale e la situazione sociale spingono praticamente i piccoli borghesi. In modo del tutto generale, tale è il rapporto che esiste tra i rappresentanti politici e letterari di una classe e la classe che essi rappresentano»<sup>198</sup>.

Ecco quanto Marx dice sul colpo di Stato di Napoleone III<sup>199</sup>. In un'altra opera ci spiega in modo forse

---

195 Ciò, talvolta, non ha impedito loro di tramare di fronte ai grandi. Kant diceva, per esempio: «Nessuno mi obbligherà a dire il contrario di ciò che penso, ma io non mi decido affatto a dire *tutto* quello che penso».

196 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. 8, p. 145.

197 N.r. *Ibid.*

198 A proposito dell'influenza delle *circostances* sull'organizzazione degli animali, Lamarck fa un'osservazione che è importante ricordare qui per evitare ogni malinteso: «Sicuramente, se si prendessero queste espressioni alla lettera, mi si attribuirebbe un errore; poiché quali che possano essere le circostanze, esse direttamente non operano alcuna modificazione sulla forma e sull'organizzazione degli animali». Importanti mutamenti nelle circostanze fanno sorgere nell'animale bisogni nuovi che prima ignorava. Se questi nuovi bisogni rimangono costanti e se sussistono per un periodo molto lungo, essi conducono al sorgere di nuove *abitudini*. «Orbene, se nuove circostanze ... hanno dato a questi animali nuove *abitudini*, se così li hanno condotti a nuove azioni che sono divenute abituali, ne sarà derivato l'uso preferibile di tale parte piuttosto che di tal'altra e, in taluni casi, il totale mancato impiego di una parte che è divenuta inutile». Un eccesso di esercizio o la sua assenza esercitano la loro azione sulla *struttura* degli organi e di conseguenza sull'intero organismo [Lamarck, *Filosofia zoologica*, ecc., nuova edizione curata da Charles Martin, 1873, vol. I, pp 223-24]. Bisogna anche comprendere l'azione delle necessità economiche e dei bisogni che ne derivano sulla psicologia dei popoli. Si sviluppa qui un lento processo d'adattamento in seguito all'esercizio o al non-esercizio; gli avversari del materialismo «economico» pensano che, col sorgere dei nuovi bisogni l'uomo, secondo Marx, riconsidererebbe immediatamente le proprie idee, e giustamente. E' comprensibile come la cosa possa loro sembrare assurda, ma tale assurdità è farina del loro sacco: non vi è nulla di simile in Marx. Le considerazioni di questi pensatori ricordano lo schiacciante argomento di un prete anti-darwiniano: «Darwin pretende che se si gettasse una gallina nell'acqua le spunterebbero le pinne; io affermo che la gallina annegherebbe».

199 N.r. Marx/Engels, *Opere complete*, vol. 8, p. 148.



ancora più chiaro la dialettica psicologica delle *classi*. Si tratta della funzione che alcuni hanno talvolta svolto nella liberazione del loro popolo.

«Non v'è classe della società civile in grado di sostenere questa parte, a meno di provocare in sé e nella massa un momento d'entusiasmo, un momento nel quale essa fraternizza e si confonde con la società in generale, s'identifica con essa e viene sentita e riconosciuta come la *rappresentante universale* di tale società, un momento nel quale le sue esigenze e i suoi diritti sono diritti ed esigenze della società stessa, un momento nel quale questa classe è realmente la testa e il cuore della società. Soltanto nel nome dei diritti universali della società una classe particolare può rivendicare la supremazia generale. Per conquistare questa posizione emancipatrice e sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera, non bastano energie rivoluzionarie e autocoscienza spirituale. Affinché *la rivoluzione di un popolo e l'emancipazione di una classe particolare* della società civile coincidano, affinché *una classe rappresenti tutta la società*, bisogna, al contrario, che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che una determinata classe sia la classe dello scandalo generale, la personificazione delle barriere universali ... Affinché *una classe divenga la classe della liberazione par excellence*, bisogna al contrario che un'altra classe diventi notoriamente la classe dell'asservimento. L'importanza negativa generale della nobiltà e del clero francesi determinò l'importanza positiva generale della borghesia, la classe più immediatamente vicina e contrapposta»<sup>200</sup>.

Dopo questo chiarimento, si può facilmente cogliere la teoria di Marx intorno alle forme superiori dell'ideologia, per esempio la filosofia e l'arte. Per maggiore chiarezza confronteremo tuttavia questa tesi con quella di Taine:

«... Per comprendere un'opera d'arte, un artista, un gruppo di artisti, è necessario rendersi pienamente conto con esattezza dello stato generale della mentalità e dei costumi del periodo al quale essi appartenevano. In ciò si trova la spiegazione definitiva; in ciò risiede la causa primaria che determina tutto il resto. Questa verità, signori, è confermata dall'esperienza; se infatti si percorrono i principali periodi della storia dell'arte, ci si rende conto che le arti appaiono, poi scompaiono, insieme a determinate mentalità e costumi ai quali sono correlate. Per esempio la tragedia greca, quella di Eschilo, di Euripide e di Sofocle, appare nel momento della vittoria dei Greci sui Persiani, nell'epoca eroica delle piccole città repubblicane, nel periodo del grande sforzo con cui esse acquisiscono la loro indipendenza e affermano l'influenza sul mondo civilizzato. Vediamo che essa scompare insieme a questa indipendenza e a questa energia quando la conquista macedone dà la Grecia in pasto agli stranieri. Allo stesso modo l'architettura gotica si sviluppa col definitivo consolidamento del regime feudale, nel semi rinascimento dell'XI secolo, nel momento in cui la società, liberata dai Normanni e dai briganti, comincia ad assestarsi. La vediamo scomparire nel momento in cui il regime militare dei piccoli baroni indipendenti, con tutto il complesso dei costumi che ne derivavano, si dissolve verso la fine del XV secolo con l'avvento delle monarchie moderne. Parimenti la pittura olandese fiorisce nel glorioso momento in cui, a forza di tenacia e di coraggio, l'Olanda porta a termine la propria liberazione dalla dominazione spagnola, combatte l'Inghilterra ad armi pari, diviene lo Stato europeo più ricco, più libero, più industrioso, più prospero. Vediamo che essa decade agli inizi del XVIII secolo quando l'Olanda, passata in secondo piano, deve cedere il passo all'Inghilterra e si riduce solo a essere una terra di traffici bancari e commerciali ben regolata, ben amministrata, in cui l'uomo può vivere a proprio agio, da saggio borghese, privo di grandi ambizioni e di grandi emozioni. Allo stesso modo, infine, la tragedia francese appare nel momento in cui la monarchia

---

200 *Annali Franco-Tedeschi*, Parigi 1844, articolo *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, Introduzione.

e i nobili istituiscono, sotto Luigi XIV, le buone maniere, la vita di corte, la bella rappresentazione, l'eleganza aristocratica; scompaiono nel momento in cui la società nobiliare e i suoi costumi vengono aboliti dalla Rivoluzione ... E come si studia la temperatura fisica per comprendere la comparsa di tale o tal'altra specie di pianta, mais o vena, l'aloë o l'abete, allo stesso modo bisogna studiare la temperatura morale per comprendere la comparsa di una determinata forma artistica, la scultura classica, la musica voluttuosa o la poesia idealista. Le produzioni della mente umana, come quelle della natura vivente, si spiegano solo con il loro ambiente»<sup>201</sup>.

Qualunque discepolo di Marx si troverà completamente d'accordo con questo punto di vista: sì, ogni opera d'arte, come ogni sistema filosofico, può essere spiegata con le concezioni e i costumi di una determinata epoca storica. Ma attraverso cosa si spiega questo livello generale delle concezioni e dei costumi? Attraverso il regime sociale, pensano i discepoli di Marx, attraverso le proprietà dell'ambiente sociale. «Un grande mutamento nella condizione umana apporta gradualmente un corrispondente mutamento nelle concezioni degli uomini»<sup>202</sup>, dice ancora Taine. Ed è giusto. Solamente che si vorrebbe sapere che cosa provoca tali mutamenti nella condizione dell'uomo sociale, cioè nel regime sociale. E' solo a questo riguardo che i «materialisti economici» si separano da Taine. Secondo lui, la missione della storia in quanto scienza è, in ultima istanza, di «*ordine psicologico*». Così il livello generale delle concezioni e dei costumi non genera solo le diverse forme dell'arte, della letteratura e della filosofia di un popolo, ma anche la *sua industria* e il complesso delle sue istituzioni. Tutto equivale a dire che l'ambiente sociale ha come causa prima «il livello delle concezioni e dei costumi». Conseguenza che la *struttura psichica* dell'uomo sociale verrebbe definita mediante la sua *condizione*, a sua volta definita mediante la sua *struttura psichica*. Si tratta della ben nota antinomia che i filosofi del XVIII secolo non seppero risolvere. Taine non l'ha certo risolta. In tutta una serie di notevoli opere si è limitato a illustrare abbondantemente la prima proposizione, la tesi: *il livello dello spirito e dei costumi si definisce attraverso l'ambiente sociale*.

I contemporanei francesi che non ammettevano le teorie estetiche di Taine gli opposero l'antitesi: *le proprietà dell'ambiente sociale si definiscono attraverso il livello dello spirito e dei costumi*<sup>203</sup>. Questo dibattito può essere portato avanti fino alla fine dei secoli senza risolvere la fatale antinomia, anzi senza neppure rilevarne l'esistenza. Solo la teoria della storia di Marx risolve la controversia o quantomeno offre, a coloro che hanno orecchie per intendere e un cervello per pensare, la *possibilità* di risolverla. Le proprietà dell'ambiente sociale si definiscono in ogni momento attraverso il livello delle forze produttive. Una volta dato, questo livello fornisce contemporaneamente sia le proprietà dell'ambiente sociale e la psicologia a esso corrispondente, sia l'interazione tra l'ambiente da una parte, lo spirito e i costumi dall'altra. Brunetière ha perfettamente ragione quando dice che, se ci adattiamo all'ambiente, lo adattiamo anche ai nostri bisogni. Ci si domanda da dove provengano i bisogni che *non* corrispondono alle proprietà dell'ambiente. Essi vengono generati in noi [e dicendo ciò non pensiamo solo ai bisogni materiali dell'uomo, ma anche a quelli che si è stabilito di chiamare spirituali] dallo stesso divenire storico, dallo stesso sviluppo delle forze produttive grazie al quale ogni sistema sociale si rivela presto o tardi inadeguato, desueto, bisognoso di un radicale mutamento, anzi

---

201 *Filosofia dell'arte*, Parigi 1872, pp. 13-17.

202 *Filosofia dell'arte nei Paesi Bassi*, Parigi 1869, p. 96.

203 «Noi subiamo l'influenza dell'ambiente politico e storico, subiamo l'influenza dell'ambiente sociale, subiamo anche l'influenza dell'ambiente fisico. Ma non bisogna dimenticare che se la subiamo, possiamo tuttavia anche resistere e sapete certamente che ne esistono esempi memorabili ... Se subiamo l'influenza dell'ambiente, abbiamo anche il potere di non essere passivi o, per dire di più, di adeguare, di adattare l'ambiente ai nostri interessi». [F. Brunetière, *L'evoluzione della critica dal Rinascimento ai nostri giorni*, Parigi 1890, pp. 260-61].

pronto per il piccone dei demolitori. Abbiamo più sopra dimostrato, a proposito del caso particolare delle istituzioni giuridiche, come la psicologia possa superare le forme di vita sociale.

Non abbiamo alcun dubbio che, leggendo queste righe, molti lettori, anche ben disposti nei nostri confronti, rievocheranno una moltitudine di esempi, una massa di fatti storici apparentemente inspiegabili dal nostro punto di vista, e che proveranno il desiderio di dirci: «avete ragione, ma non del tutto; e come voi hanno ragione, ma non del tutto, anche coloro che sostengono l'opinione contraria alla vostra; tanto loro quanto voi cogliete solo metà della verità». Un po' di pazienza, lettori! Non cercate la salvezza nell'*eclittismo* senza tentare di cogliere interamente la lezione che può giungere dalla concezione *monista moderna*, cioè *materialista*, della storia. Le nostre tesi sono rimaste finora inevitabilmente molto astratte. Già sappiamo tuttavia che *non esiste verità astratta, che la verità è concreta*. Diamogli dunque un contenuto più concreto. Quasi ogni società subisce l'influenza delle società circostanti; si può dire quindi che per ogni società esiste parimenti *un certo ambiente sociale, un certo ambiente storico che influisce sulla sua evoluzione*. Ma la somma delle influenze che su una società esercitano le società vicine non potrà mai uguagliare la somma delle stesse influenze che allo stesso momento subisce un'altra società. Cosicché *l'ambiente storico peculiare di una società può avvicinarsi molto – e in realtà spessissimo s'avvicina molto – all'ambiente storico in cui si trovano gli altri popoli senza mai, e senza poter mai, identificarvisi*. Tutto ciò introduce un fattore di differenziazione estremamente importante in un processo d'evoluzione sociale che, dal punto di vista astratto in cui ci siamo fin qui mossi, si presentava sotto una forma fondamentalmente schematica. Un esempio ... L'associazione sulla base del clan è una forma di comunità peculiare a tutte le società umane a un certo grado del loro sviluppo. Ma l'influenza dell'ambiente storico differenzia moltissimo il destino del clan a seconda delle tribù. Essa conferisce loro dei tratti per così dire individuali. Essa rallenta o accelera la loro disgregazione; in particolare differenzia il processo di quest'ultima. E tale differenziazione condiziona le forme sociali che si sostituiscono al clan.

Finora abbiamo detto che lo sviluppo delle forze produttive sfocia nel sorgere della proprietà privata, nella scomparsa del comunismo primitivo. Dobbiamo ora dire che il carattere della proprietà privata che nasce sulle rovine del comunismo primitivo viene reso diverso dall'influenza dell'ambiente storico in cui si trova ogni società.

«Uno studio più particolare delle forme di proprietà comune asiatiche, specialmente indiane, dimostrerebbe come dalle differenti forme della proprietà comune spontanea risultano differenti forme del suo dissolvimento. Così per esempio i differenti tipi originali della proprietà privata romana e germanica si possono derivare da differenti forme di proprietà comune indiana»<sup>204</sup>.

L'influenza dell'ambiente storico in cui si trova immersa una società si esercita anche, ovviamente, sull'evoluzione delle sue idee. Le influenze estranee mitigano forse – e, se sì, in quale misura? – l'assoggettamento dell'evoluzione storica alla struttura economica della società? Confrontate l'*Eneide* all'*Odissea*, o la tragedia classica in Francia alla tragedia classica dei Greci; confrontate la tragedia russa del XVIII secolo alla tragedia francese. Cosa se ne può trarre? L'*Eneide* è una semplice imitazione dell'*Odissea*; la tragedia classica francese una semplice imitazione di quella greca; e la tragedia russa del XVIII un'opera, peraltro di mano poco abile, condotta sul modello e a immagine della tragedia francese. In tutti e tre i casi vi è imitazione, ma l'imitatore si trova tanto lontano dal suo modello quanto la società alla quale *egli* appartiene lo è da quella in cui è vissuto il *modello*. Osservate che, tra l'altro, non parliamo della perfezione più o meno compiuta della forma, ma di ciò che costituisce *lo spirito* stesso dell'opera. A chi somiglia l'Achille di Racine? A un greco appena uscito

---

204 Marx, *Per la critica dell'economia politica*, p. 10, nota.

dalla barbarie, a un marchese, a un *talon rouge* [nobile] del XVII secolo? Come è noto, i personaggi dell'*Eneide* sono romani del periodo di Augusto. E per quanto riguarda i personaggi delle cosiddette tragedie russe del XVIII secolo, sarebbe certamente eccessivo pretendere che facciano rivivere i russi di quel periodo; ma la loro stessa goffaggine testimonia lo stato di una società russa che *non ha ancora raggiunto l'età adulta*, ed è proprio ciò che questi personaggi ci ripropongono.

Altro esempio ... Locke è stato incontestabilmente il maestro della stragrande maggioranza dei filosofi francesi del XVIII secolo; Helvetius lo definiva il più grande metafisico di tutti i tempi e di tutti i paesi. Tra Locke e i suoi discepoli francesi intercorre tuttavia la stessa distanza che separa la società inglese della «*glorious revolution*» dalla società francese una trentina d'anni prima della «*great rebellion*» del popolo francese<sup>205</sup>.

Terzo esempio ... I «veri socialisti»<sup>206</sup> tedeschi del 1840-1850 importavano le loro idee direttamente dalla Francia. Abbiamo nondimeno il diritto d'affermare che, una volta varcata la frontiera, quelle stesse idee recavano in sé il segno della società in cui esse erano state chiamate a diffondersi.

*L'influenza della letteratura di un paese su quella di in altro è dunque direttamente proporzionale alla somiglianza dei sistemi sociali di quegli stessi paesi. Essa è assolutamente inesistente laddove tale somiglianza è uguale a zero; esempio: le letterature europee non hanno a tutt'oggi esercitato alcuna influenza sui neri africani. Questa influenza si svolge a senso unico quando un popolo si trova impedito dal suo stesso ritardo dall'apportare alcunché a un altro popolo sia sotto l'aspetto della forma sia sotto quello del contenuto; esempio; la letteratura francese del XVIII secolo ha influito sulla letteratura russa senza per nulla essere influenzata da quest'ultima. Infine, quest'influenza è recepita allorché in conseguenza della somiglianza dello stato sociale, e quindi dello sviluppo intellettuale, ambedue i popoli che si trovano in relazione di scambio tra loro possono prendere l'uno qualcosa dall'altro; esempio: la letteratura francese ha influito sulla letteratura inglese e ha subito, per parte sua, l'influenza di quest'ultima.*

Vi fu un tempo in cui la letteratura pseudo classica francese piaceva molto all'aristocrazia inglese. Ma gli imitatori inglesi non giunsero mai a uguagliare i modelli francesi. Ciò dipese dal fatto che gli sforzi degli aristocratici inglesi non riuscirono a trapiantare in Inghilterra i rapporti sociali entro i quali fiorì lo pseudo classicismo francese. I filosofi francesi erano appassionati seguaci di Locke, ma si spinsero molto più in là del loro maestro. Ciò dipese dal fatto che, nella sua lotta contro l'*ancien régime*, la classe che in Francia rappresentavano, si era spinta molto più in là della corrispondente classe in Inghilterra e della quale la filosofia di Locke traduceva le aspirazioni. Quando si ha a che fare – ed era il caso dell'Europa moderna – con tutto un sistema di società che esercitano le une sulle altre un'influenza estremamente forte, l'*evoluzione delle idee* all'interno di ciascuna società diviene tanto complessa quanto lo diviene *quella dell'economia* sotto l'influenza di scambi commerciali ininterrotti con gli altri paesi. Sembrerebbe allora di trovarsi di fronte a una sola letteratura comune a tutta quanta l'umanità civilizzata. Ma come in zoologia il genere si suddivide in specie, così tale letteratura universale si suddivide in letterature nazionali. [Ogni corrente letteraria, ogni idea filosofica assume la propria sfumatura, anzi talvolta un senso nuovo, in ogni paese civilizzato]<sup>207</sup>. Quando Hume si recò in Francia, i «filosofi» lo accolsero come un adepto. Ma un giorno che si trovava a pranzo in casa di

---

205 N.r. *Glorious revolution*, colpo di Stato in Inghilterra nel 1688; *Great rebellion*, la rivoluzione francese borghese della fine del XVIII secolo.

206 N.r. *Vero socialismo* - varietà di socialismo piccolo-borghese. I «veri socialisti» sostituivano le idee del socialismo con una predica sentimentale di amore e fratellanza universale. Le loro concezioni filosofiche si formarono sulla base eclettica delle idee dei socialisti utopisti francesi, inglesi, dei giovani hegeliani e dell'etica di Feuerbach.

207 N.r. Questo passo compare solo nella I edizione.

Holbach, questo indiscusso adepto si mise a parlare della «religione naturale». «Per quanto riguarda gli atei – disse – non ne ammetto affatto l'esistenza poiché non ne ho mai incontrato uno». «Siete stato molto sfortunato – gli rispose l'autore del *Sistema della natura* – poiché attorno a questa tavola ve ne sono ben diciassette». Hume esercitò un'influenza decisiva su Kant che venne, per sua stessa confessione, da lui risvegliato dal *sonno dogmatico*. Ma la filosofia di Kant differisce molto da quella di Hume. Le stesse idee di base condussero i materialisti francesi all'ateismo militante, Hume all'indifferenza religiosa e Kant alla religione «pratica», perché il problema religioso non svolgeva nell'Inghilterra di quel periodo la stessa funzione che in Francia, né in Francia la stessa funzione che in Germania. Questa differenza nell'importanza del problema religioso deriva dal fatto che in nessuno di questi paesi le forze sociali mantenevano tra loro gli stessi rapporti. Di identica *natura*, ma diversi per quanto riguarda il loro grado di sviluppo, gli elementi sociali si combinavano in modo diverso nei diversi paesi d'Europa determinando in ciascuno di essi «una condizione spirituale e dei costumi» assolutamente originale, che si è tradotta in una letteratura, una filosofia, un'arte nazionali ... Conseguentemente un medesimo problema ha potuto appassionare i francesi e lasciare indifferenti gli inglesi, e il progressista tedesco considerava con rispetto quella stessa idea che il progressista francese respingeva con furore. A cosa deve la filosofia tedesca la sua gigantesca affermazione? Alla realtà tedesca, dice Hegel: i francesi non hanno nemmeno il tempo per poter filosofare; la vita li spinge verso la pratica [*zum praktischen*] mentre la realtà più ragionevole permette ai tedeschi di limare in pace le loro teorie [*biem theoretischen stehen bleiben*]. Questa immaginaria ragionevolezza della realtà tedesca si riduceva alla povertà sociale e politica della vita in Germania, indigenza che non lasciava ai tedeschi colti dell'epoca altra scelta se non quella di servire come funzionari una «realtà» poco stimolante [collocarsi nella «pratica»], oppure quella di rifugiarsi nella *teoria* concentrando in essa tutto il loro potenziale di passione e la loro energia intellettuale. Ma se i paesi più avanzati che si lasciavano trascinare nella «pratica» non avessero stimolato il pensiero teorico dei tedeschi, se non li avessero risvegliati dal loro «sonno dogmatico», certamente mai una qualità così negativa come la povertà della vita sociale e politica avrebbe prodotto quel colossale risultato positivo che fu la meravigliosa fioritura della filosofia tedesca. Il Mefistofele di Goethe dice che «la ragione diventa demenza, il bene un flagello». Per quella che è la storia della filosofia tedesca, si può azzardare un analogo paradosso: l'assurdità ha generato la ragione, l'indigenza si è rivelata una fonte di bene.

Ma credo che si possa concludere questa parte della nostra esposizione. Ricapitoliamo quanto detto. Nella vita internazionale come nella vita interna dei popoli esiste l'interazione perfettamente naturale e assolutamente inevitabile; *di per sé* però essa non spiega nulla. Per comprenderla bisogna evidenziare le proprietà delle forze interagenti che grazie all'interazione possano cambiare notevolmente queste proprietà. Nel caso in esame, le qualità di queste forze, le proprietà degli organismi sociali che s'influenzano a vicenda, si spiegano in ultima istanza con la causa che già conosciamo: *la struttura economica di questi organismi, che è determinata dallo stato delle loro forze produttive*.

La filosofia della storia che stiamo esponendo ha assunto ora, speriamo, una forma un po' più concreta. Ma è ancora astratta, lontana dalla «vita reale». Dobbiamo fare un ulteriore passo verso di essa. Dapprima abbiamo parlato della «società», poi abbiamo seguito l'interazione della società. Ma le società, dopo tutto, nella loro composizione non sono omogenee: sappiamo già che il disfaccimento del comunismo primitivo conduce all'ineguaglianza, all'origine delle classi che hanno interessi diversi e spesso del tutto opposti. Sappiamo già che le classi si scontrano in una lotta quasi ininterrotta, ora nascosta, ora palese, ora cronica, ora acuta, e che questa lotta esercita un'importantissima e vasta

influenza sullo sviluppo dell'ideologia. Si può dire senza esagerazione che è impossibile comprendere questo sviluppo *senza prendere in considerazione la lotta di classe*.

«Volete scoprire, se si può metterla così, la vera causa della tragedia di Voltaire?» chiede Brunetière. «Cercatela prima di tutto nella personalità di Voltaire e in particolare nella necessità che perdura in lui di fare qualcosa di diverso da ciò che avevano già fatto Racine e Quinault, pur seguendone i passi. Del dramma romantico, quello di Hugo e Dumas, mi permetto di dire che la sua definizione è pienamente compresa nella definizione della tragedia di Voltaire. Se il romanticismo non volle fare questo o quello in teatro, era perché voleva fare l'opposto del classicismo ... In letteratura come nell'arte, dopo quella dell'individuo, l'influenza più importante è quella di alcune opere su altre.

Talvolta vogliamo competere coi nostri predecessori sul loro stesso terreno e in questo modo alcuni metodi diventano stabili, si fondano scuole e si impongono tradizioni. Talvolta cerchiamo di agire diversamente da loro e allora lo sviluppo procede in contraddizione con la tradizione, compaiono nuove scuole e i vecchi metodi vengono trasformati»<sup>208</sup>.

Lasciando da parte per il momento il problema del ruolo dell'individuo, dobbiamo notare che è da molto tempo che si medita su «l'influenza di alcune opere su altre». In tutte le ideologie lo sviluppo ha luogo nel modo indicato da Brunetière. Gli ideologi di un'epoca o si muovono sulle tracce dei loro predecessori, sviluppando i *loro* pensieri, applicando i *loro* metodi e permettendosi soltanto di «competere» con loro, *oppure* si rivoltano contro le vecchie idee e metodi, *vi entrano in contraddizione*. Le epoche *organiche*, avrebbe detto Saint-Simon, sono rimpiazzate dalle cosiddette epoche *critiche*. Queste ultime sono particolarmente degne di nota. Prendiamo un problema, quello del denaro. Per i mercantilisti era la ricchezza per eccellenza, gli attribuivano un'importanza esagerata, quasi esclusiva. Gli avversari dei mercantilisti, entrandoci «*in contraddizione*», non soltanto corressero questo esclusivismo, ma, almeno quelli più caparbi, caddero nell'estremo opposto: dicevano che il denaro è soltanto un simbolo che in sé non ha alcun valore. Questa era la concezione del denaro sostenuta per esempio da Hume. Se la concezione dei mercantilisti la si può spiegare con l'imaturità della produzione e della circolazione della merce, sarebbe strano spiegare le idee dei loro avversari semplicemente col fatto che la produzione e la circolazione di merce erano fortemente sviluppate, dal momento che l'ulteriore sviluppo non trasformò affatto il denaro in un semplice simbolo privo di valore intrinseco. Da dove si sviluppò dunque l'esclusivismo di Hume? Dalla lotta, dalla sua «*contraddizione*» con i mercantilisti. Egli volle «fare l'opposto» dei mercantilisti, come i romantici dei classici. Quindi si può dire, come fa Brunetière del dramma romantico, che la teoria della moneta di Hume è completamente contenuta nella teoria dei mercantilisti, *essendone l'opposto*. Un altro esempio. I filosofi del XVIII secolo lottarono con decisione e asprezza contro ogni tipo di misticismo. Gli utopisti francesi sono tutti più o meno impregnati di sentimenti religiosi. Cosa aveva determinato questo ritorno al misticismo? Uomini come l'autore de *Il nuovo cristianesimo*<sup>209</sup> avevano meno lumi degli enciclopedisti?<sup>210</sup> No, e in generale le loro idee erano in stretta relazione con quelle degli enciclopedisti: vi discendevano in linea diretta. Ma vi entrarono in «*contraddizione*» su alcune questioni, in particolare su quella dell'organizzazione sociale, e allora si sforzarono di «fare l'opposto» degli enciclopedisti. Il loro atteggiamento verso la religione era semplicemente l'opposto

208 F. Brunetière, *L'evoluzione della critica dal Rinascimento ai nostri giorni*, Parigi 1890, pp. 262-63.

209 N.r. *Il nuovo cristianesimo* fu scritto da Saint-Simon.

210 N.r. *Enciclopedisti* – gruppo di illuministi francesi del XVIII secolo, filosofi, naturalisti, pubblicisti, riuniti per pubblicare l'*Enciclopedia del dizionario ragionato delle scienze delle arti e dei mestieri* (1751-1780). Alla pubblicazione s'impegnarono in prima persona Diderot, D'Alambert, Holbach, Helvetius e Voltaire.

dell'atteggiamento dei «filosofi», e in esso contenuto. Prendiamo infine la storia della filosofia. Il *materialismo* trionfò in Francia durante la seconda metà del XVIII secolo; sotto la sua bandiera marciò la sezione estrema del terzo stato. In Inghilterra nel XVII secolo il materialismo fu la passione dei difensori del vecchio regime, gli aristocratici, i sostenitori dell'assolutismo. Anche qui la ragione è chiara. Quelli verso cui gli aristocratici inglesi erano in «contraddizione» erano i fanatici religiosi; per «fare l'opposto» di ciò che questi facevano, i *reazionari* dovettero spingersi fino al *materialismo*. Nella Francia del XVIII secolo le cose erano esattamente opposte: i difensori del *vecchio* ordine rappresentavano la religione e furono i rivoluzionari estremi che giunsero al *materialismo*. La storia del pensiero umano pullula di tali esempi che confermano la stessa cosa: *per capire lo «stato d'animo» di ogni epoca critica, per spiegare perché durante quest'epoca proprio queste e non altre dottrine ebbero la meglio, dobbiamo, per prima cosa, studiare lo «stato d'animo» dell'epoca precedente e scoprire quali erano le dottrine e le tendenze allora dominanti*. Senza di ciò non comprenderemo mai la condizione intellettuale dell'epoca interessata, per quanto se ne conosca bene l'economia. Ma anche quest'aspetto non può essere considerato in modo astratto, come è abituata a fare l'«intelligenzia» russa. Gli ideologi di un'epoca non intraprendono mai contro i loro predecessori una lotta *sur toute la ligne*, su tutte le questioni della conoscenza umana e dei rapporti sociali. Gli utopisti francesi del XIX secolo erano d'accordo con gli enciclopedisti su molte idee antropologiche; gli aristocratici inglesi della Restaurazione erano tutt'uno con gli odiati puritani su un gran numero di questioni, come la legge civile, ecc. Il territorio della psicologia è suddiviso in provincie, queste in contee, queste in distretti rurali e comunità, le comunità rappresentano unioni d'individui [cioè di singole questioni]. Quando sorge una «contraddizione», quando si infiamma la lotta, di solito il suo ardore colpisce solo singole provincie – se non singole contee – e cade solo di riflesso sulle aree contigue.

Prima di tutto è sottoposta ad attacco quella provincia a cui *apparteneva l'egemonia* nell'epoca precedente. Solo gradualmente le «miserie di guerra» si estendono ai vicini più prossimi e ai più fedeli alleati della provincia attaccata. Quindi dobbiamo aggiungere, nell'accertamento del carattere di ogni particolare epoca critica, che è necessario scoprire non soltanto il carattere generale della psicologia dell'epoca organica precedente, ma anche le singole peculiarità di questa psicologia: in un periodo storico l'egemonia appartiene alla religione, in un altro alla politica, e così via. Questa circostanza si riflette inevitabilmente nel carattere delle epoche critiche, ognuna delle quali, secondo le circostanze, o continua a riconoscere formalmente la vecchia egemonia, introducendo nelle idee dominanti un contenuto nuovo e *opposto* [come per la prima Rivoluzione Inglese], oppure la rigetta completamente, e l'egemonia passa a nuove provincie di pensiero [come per esempio la letteratura francese dell'Illuminismo]. Se ricordiamo che queste dispute sull'egemonia delle singole provincie psicologiche si estendono anche ai vicini, e per giunta in intensità e direzione diversi in ogni singolo caso, si capisce fino a che punto, qui e dovunque, non ci si possa limitare alla proposizione astratta.

«Tutto può essere» replicano i nostri avversari, «ma non vediamo cosa abbia a che fare la lotta di classe con tutto questo, a noi sembra che la affossiate dopo averle augurato lunga vita; infatti voi stessi riconoscete che i movimenti del pensiero umano sono soggetti a certe leggi specifiche, che non hanno niente in comune con le leggi dell'economia o con lo sviluppo delle forze produttive con cui ci avete tanto assordato».

Ci affrettiamo a rispondere. Che nello sviluppo del pensiero umano o, per essere più precisi, *nel concatenamento dei concetti e delle rappresentazioni ci siano leggi specifiche*, questo nessun materialista «economico», per quanto ne sappiamo, lo ha mai negato. Nessuno di loro ha mai

ricondotto, per esempio, le leggi della logica alle leggi della circolazione delle merci. Nondimeno nessuno di loro ha ritenuto possibile cercare nelle leggi del pensiero la causa ultima, la *molla* dello sviluppo intellettuale dell'umanità. Ed è proprio questo che distingue, e *vantaggiosamente*, i «materialisti economici» dagli idealisti e in particolare dagli eclettici. Una volta che lo stomaco è stato riempito con una certa quantità di cibo, comincia a lavorare secondo le leggi generali della digestione. Ma con l'aiuto di queste leggi si può rispondere alla domanda del perché ogni giorno scende nel tuo stomaco cibo saporito e nutriente, mentre nel mio solo raramente? Spiegano queste leggi perché alcuni mangiano troppo mentre altri muoiono di fame? Pare proprio che la spiegazione debba essere cercata in qualche altra sfera, nell'azione di qualche altra legge. Nella mente umana accade lo stesso. Una volta che è stata posta in una precisa situazione, una volta che il suo ambiente gli fornisce certe impressioni, essa le coordina secondo certe leggi generali [inoltre qui anche i risultati mutano notevolmente per la varietà delle impressioni ricevute]. Ma cosa la pone in quella situazione? Cosa determina il flusso e il carattere delle nuove impressioni? Nessuna legge del pensiero può rispondere a queste domande. Immaginiamo una palla elastica che cade da una torre. Si muove secondo una *legge della meccanica* molto semplice e universalmente nota. Ma se cade su un piano inclinato, il suo movimento cambia secondo un'altra *legge meccanica* altrettanto semplice e conosciuta. Come traiettoria abbiamo una linea spezzata di cui si può dire che deve la sua origine all'azione congiunta delle due leggi che sono state menzionate. Da dove scaturisce il piano inclinato? Questo non lo spiegano né la prima, né la seconda legge, né la loro azione combinata. La stessa cosa per il pensiero: da dove provengono le circostanze le cui leggi ne condizionano i movimenti? Né le singole leggi né la loro azione combinata possono spiegarlo. Bisogna cercare le circostanze che condizionano il movimento del pensiero dove le cercarono gli illuministi francesi. Ma oggi non ci fermiamo più a quel «limite» che loro non riuscirono a superare. Non diciamo solo che l'uomo con tutti i suoi pensieri e sentimenti è il prodotto del suo ambiente sociale; noi cerchiamo di *capire la genesi di questo ambiente*. Diciamo che le sue qualità sono determinate da specifiche ragioni poste al di fuori dell'uomo e fino a ora indipendenti dalla sua volontà. I cambiamenti multiformi *nei concreti rapporti reciproci degli uomini* generano cambiamenti negli «stati d'animo», *nei rapporti reciproci delle idee, dei sentimenti, delle credenze*. Idee, sentimenti e credenze si combinano secondo leggi proprie poste in essere da circostanze esterne che non hanno nulla in comune con queste leggi. Dove Brunetière vede solo l'influenza di alcune opere letterarie su altre, noi vediamo in più le influenze reciproche di gruppi sociali, strati e classi, influenze che si trovano più in profondità. Dove egli dice semplicemente: comparve la contraddizione, gli uomini vollero fare l'opposto dei loro predecessori, noi aggiungiamo: la ragione del perché vollero opporsi fu la comparsa di una nuova contraddizione nei loro *rapporti concreti*, perché un nuovo strato o classe che non poteva più vivere come viveva in precedenza, si è fatto avanti. Mentre Brunetière sapeva soltanto che i romantici volevano contraddire i classici, Brandes cerca di spiegare la loro tendenza alla «contraddizione» con la posizione della loro classe nella società. Ricordiamo, per esempio, ciò che egli dice delle cause del romanticismo della gioventù francese durante il periodo della Restaurazione e sotto Luigi Filippo. Quando Marx dichiara che: «... se una classe dev'essere la classe liberatrice per eccellenza, allora un'altra classe dev'essere per contro l'ovvio soggiogatore»<sup>211</sup>, egli enuncia anche una legge particolare e molto importante dello sviluppo del pensiero sociale. Ma questa legge opera e può operare solo nelle società divise in classi; non può farlo nelle società primitive dove non c'erano né classi né lotta di classe. Consideriamo il funzionamento di questa legge. Quando una classe assume, agli occhi del resto della

---

211 N.r. Citazione da *Un contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, Introduzione.



popolazione, la veste di oppressore, le idee che prevalgono nelle fila di quella classe naturalmente si presentano alla popolazione degne dell'oppressore. La coscienza sociale entra in «contraddizione» con esse: è attratta da idee *opposte*. Ma abbiamo già detto che questo tipo di lotta non è mai condotta su tutta la linea: resta sempre un certo numero d'idee che sono ugualmente accolte dai rivoluzionari e dai difensori del vecchio ordine. L'attacco più forte è comunque a quelle idee che esprimono gli aspetti più nocivi dell'ordine agonizzante. E' su *quegli* aspetti dell'ideologia che i rivoluzionari sentono un desiderio irreprensibile di «*contraddire*» i loro predecessori. Ma rispetto ad altre idee, anche se cresciute sulla base dei vecchi rapporti sociali, restano del tutto indifferenti e talvolta le professano per tradizione. Così i materialisti francesi, mentre combattono le idee filosofiche e politiche del vecchio regime [cioè contro il clero e la monarchia nobiliare], lasciano quasi intatte le vecchie tradizioni in *letteratura*. Certo, le teorie estetiche di Diderot esprimevano i nuovi rapporti sociali, ma la lotta in questa sfera fu molto debole perché le forze principali erano concentrate altrove<sup>212</sup>. La bandiera della rivolta fu inalzata solo più tardi, e da uomini che, saldamente legati al regime rovesciato dalla rivoluzione, avrebbero dovuto simpatizzare con le idee letterarie formatesi nel periodo d'oro di quel regime. Ma anche quest'apparente bizzaria si spiega col principio di «contraddizione». Come si può credere, per esempio, che Chateaubriand potesse simpatizzare con la vecchia teoria estetica, quando Voltaire – l'odioso e nefasto Voltaire – ne era uno degli alfieri? «*Der Widerspruch ist das fortleitende*» [la contraddizione è il progresso] dice Hegel. La storia delle ideologie sembra dimostrare ancora una volta che il vecchio «metafisico» non si sbagliasse; conferma anche, a quanto pare, il passaggio dei cambiamenti quantitativi in qualitativi. Preghiamo però il lettore di seguirci fino in fondo. Finora abbiamo detto che a determinate forze produttive della società corrisponde una determinata struttura e di conseguenza la sua psicologia. Su questa base ci si potrebbe attribuire l'idea che dallo stato economico di una data società si possa dedurre con precisione il suo tipo d'idee. Ma non è così. Poiché l'ideologie di un dato periodo è sempre strettamente legata – positivamente o negativamente – con l'ideologia del periodo precedente, possiamo comprendere lo «stato d'animo» di ogni dato periodo solo riferendoci a quello dell'epoca precedente. Naturalmente nessuna classe si lascerà attrarre dalle idee che contraddicono le sue aspirazioni. Ogni classe adatta sempre perfettamente, anche se inconsciamente, le sue «idee» ai propri bisogni economici. Ma questo adattamento può avvenire in vari modi, e se si considera la classe isolatamente non si può spiegare perché avviene proprio in quel modo e non in un altro; al contrario di quanto avviene nella sua connessione con l'antagonista [o antagonisti]. Con la comparsa delle classi, la *contraddizione* diventa non solo *forza motrice*, ma anche principio *formale*<sup>213</sup>. Ma allora qual è la funzione dell'individuo nella storia dell'ideologia? Brunetière gli attribuisce una grande importanza, *indipendente* dal suo ambiente. Guyau asserisce che un genio crea sempre qualcosa di nuovo<sup>214</sup>. Noi diciamo che nella sfera delle idee sociali un genio supera i suoi contemporanei, nel senso che *egli afferra prima di loro il significato dei nuovi rapporti sociali che stanno venendo alla luce*. Di conseguenza diventa persino impossibile parlare di un genio che sia indipendente dal suo ambiente. Nella sfera delle scienze naturali un genio scopre le leggi la cui efficacia ovviamente non dipende dai rapporti sociali. Ma l'ambiente sociale svolge il suo ruolo nella storia di ogni grande scoperta: prima di tutto nell'accumulazione di

212 In Germania la lotta letteraria, come si sa, assunse maggiore violenza, ma qui l'attenzione degli innovatori non venne turbata dalla lotta politica.

213 Si potrebbe chiedere che rapporto abbia con la lotta di classe la storia di un'arte quale, diciamo, l'architettura. E' strettamente collegata a questa lotta. Vedi E. Corroyer, *L'Architettura gotica*, Parigi 1891, in particolare la parte IV: «L'architettura civile».

214 «Egli introduce nel mondo nuovi tipi di idee e di sentimenti» [*L'arte dal punto di vista sociologico*, Parigi 1889, p. 31].

conoscenza senza la quale nessun singolo genio farà nulla, in secondo luogo orientando l'attenzione del genio in questa o quella direzione<sup>215</sup>. Nella sfera dell'arte il genio dà la migliore espressione possibile delle tendenze estetiche prevalenti nella data società, o nella data classe sociale<sup>216</sup>. In conclusione, in queste tre sfere, l'influenza dell'ambiente sociale si manifesta nell'offrire una minore o maggiore possibilità di sviluppo al genio e alle capacità delle singole persone. Naturalmente non saremo mai in grado di spiegare l'intera *individualità* di un genio attraverso l'influenza del suo ambiente, ma questo di per sé non dimostra nulla. La balistica può spiegare il movimento di un proiettile sparato da una pistola. Può prevedere il suo moto, ma non sarà mai in grado di dire esattamente in quanti pezzi esploderà il dato proiettile e dove con precisione volerà ogni singolo frammento. Comunque in nessun modo ciò indebolisce la validità delle conclusioni a cui giunge la balistica. Non abbiamo bisogno di una balistica idealistica [o eclettica]: le sue spiegazioni meccaniche sono sufficienti, anche se non si può negare che ci lascino all'oscuro sulle sorti «individuali», sulla dimensione e forma dei singoli frammenti. Una strana ironia del destino! Il principio di contraddizione, furiosamente vilipeso dai nostri soggettivisti, trattato come un'invenzione vuota del «metafisico» Hegel, sembra avvicinarci ai *nos chers amis les ennemies*. Se Hume nega il valore intrinseco della moneta per poter contraddire i mercantilisti; se i romantici hanno creato il loro dramma solo per «fare

215 Comunque, è solo in senso formale che la sua influenza è di duplice natura. Ogni riserva di conoscenza è stata accumulata proprio perché i bisogni sociali hanno spinto gli uomini a farlo, hanno volto la loro attenzione nella direzione appropriata.

216 Era nota all'autore dei *Rapporti estetici tra arte e realtà* [Chernyshevsky] la dipendenza dei gusti e dei giudizi estetici di ogni data classe dalla sua situazione economica. «La bellezza è la vita», diceva, e spiegava il suo pensiero con considerazioni come questa: «Per l'uomo comune, la “vita comoda”, la “vita come dovrebbe essere” significa avere abbastanza da mangiare, vivere in una buona casa, dormire a sufficienza; ma allo stesso tempo la concezione contadina della vita contiene sempre il concetto di lavoro: non si può vivere senza lavoro; sarebbe noioso. Conseguenza della vita di duro lavoro ma non spossante, il giovane contadino avrà una pelle molto fresca – e guance rosa, il primo attributo di bellezza secondo la concezione dell'opinione comune. Lavorare duramente e quindi essere robusti, la ragazza contadina, se ha abbastanza da mangiare, sarà prosperosa, anche questo è un attributo essenziale della bellezza di villaggio; l'“eterea” bellezza della donna di mondo il contadino la considera veramente “fragile”, ne ha una brutta impressione, abituato a considerare la “magrezza” effetto della malattia o della “sfortuna”. Comunque il lavoro non permette d'ingrassare: se la ragazza contadina è grassa, è sintomo di malattia, dicono che è “flaccida” e si ritiene l'obesità un difetto. La bellezza di villaggio non può avere mani e piedi piccoli, perché lavora molto, e queste attrattive non sono citate nelle nostre canzoni. In breve, nella descrizione della bellezza femminile nelle nostre canzoni popolari non si troverà un solo attributo di bellezza che non esprima salute florida e un organismo equilibrato, caratteristiche del lavoro costante, duro, ma non eccessivo.

La bella donna di mondo è del tutto diversa. Per molte generazioni i suoi [di lei] antenati sono vissuti senza svolgere lavoro fisico, in una vita d'ozio, poco sangue affluisce agli arti, con le nuove generazioni i muscoli delle braccia e delle gambe crescono più deboli, le ossa diventano più sottili. Di conseguenza mani e piedi sono piccoli; sono i sintomi dell'unico tipo di vita che le classi sociali superiori ritengono possibile: la vita senza lavoro fisico. Se una signora di società ha mani e piedi grandi, è considerato o un difetto o segno che non proviene da una buona famiglia di antica data ... La buona salute non perde la sua attrattiva neanche per chi vive nel benessere e nel lusso, la cattiva salute è una sofferenza; per cui il colorito delle guance e la freschezza sono ancora attraenti per la gente di mondo; ma qui la morbidezza, la fragilità, la debolezza e il languore assumono la dignità del bello in quanto effetto di una vita d'ozio e di lusso. Guance pallide, languore e salute malferma vi hanno anche un altro significato: i contadini cercano riposo e tranquillità, ma nell'alta società, dove s'ignorano il bisogno e la fatica fisica, spesso si soffre la noiosa pigrizia e l'assenza di preoccupazioni materiali, si cercano i “fremiti, l'eccitazione e le passioni”, che danno colore, diversità e attrazione a una vita di società altrimenti monotona e incolore. Ma i fremiti e le passioni ardenti logorano rapidamente; come quindi non trovare affascinanti il languore e il pallore di una bella donna, quando sono segno che ha molto vissuto?»\*

\* N.r. Citazione dalla dissertazione di Chernyshevsky *Rapporti estetici tra arte e realtà*. (N.G. Chernyshevsky, *Saggi filosofici scelti*, Mosca 1953, pp. 287-88).

l'opposto» dei classici, allora non c'è verità oggettiva, c'è solo ciò che è verità per me, per il sig. Mikhailovsky, per il principe Meshchersky e così via. La verità è soggettiva, è vero tutto ciò che soddisfa il nostro bisogno di conoscenza.

No, non è così! Il principio di contraddizione non distrugge la verità oggettiva, ma ci conduce soltanto ad essa. Ovviamente il sentiero lungo il quale esso spinge l'umanità *non è affatto una linea retta*. Ma in meccanica si conoscono casi in cui ciò che si perde in distanza si guadagna in velocità: un corpo muovendosi lungo un *cicloide* a volte va più velocemente da un punto a un altro che si trova più in basso, che muovendosi in *linea retta*. La «contraddizione» appare soltanto dove c'è lotta, dove c'è movimento; e dove c'è movimento il pensiero *va avanti*, anche se per vie tortuose. La contraddizione con i mercantilisti condusse Hume a una teoria errata della moneta. Ma il movimento della vita sociale, e di conseguenza anche del pensiero umano, non si è fermato al punto in cui giunse al tempo di Hume. Esso ci ha posti in «contraddizione» con Hume e questa contraddizione è sfociata in una teoria esatta della moneta che, essendo il risultato dell'indagine della realtà da tutti i lati, oggi è *verità oggettiva* che nessuna contraddizione eliminerà. Fu l'autore dei *Commenti a Mill* a sostenere con entusiasmo:

*«Quello che la Vita una volta ha preso  
Il fato non è in grado di riprenderlo ... »<sup>217</sup>.*

Nel caso della conoscenza questo è assolutamente vero. Nessun fato ora è abbastanza forte da prenderci le scoperte di Copernico, o la scoperta della trasformazione dell'energia, o quella della mutabilità della specie, o le scoperte del genio di Marx. I rapporti sociali cambiano e con essi le teorie scientifiche; come risultato infine compare l'indagine esaustiva della realtà, la verità oggettiva. Senofonte aveva idee economiche diverse da quelle di Jean-Baptiste Say. Le idee di Say certamente sarebbero sembrate assurde a Senofonte. Ma ora conosciamo l'origine delle idee di Senofonte, di Say, e delle loro unilateralità; questa conoscenza è verità oggettiva e nessun «fato» ci sposterà più da questo punto di vista corretto, finalmente scoperto. «Ma il pensiero umano non si arresterà a ciò che chiamate la scoperta o le scoperte di Marx!» Ovviamente no, signori! Farà nuove scoperte che integreranno e confermeranno le teorie di Marx, esattamente come le nuove scoperte in astronomia hanno integrato e confermato quelle di Copernico. In sociologia il «metodo soggettivo» è un'enorme sciocchezza. Ma ogni sciocchezza ha la sua causa precisa e noi, i modesti seguaci di un grande uomo, possiamo dire – non senza orgoglio – di conoscere la causa precisa di quella sciocchezza. Eccola:

Il «metodo soggettivo» non è stato scoperto per primo dal sig. Mikhailovsky e neanche dall'«angelo della scuola», cioè dall'autore delle *Lettere storiche*<sup>218</sup>. Fu sostenuto da Bruno Bauer, che partorì l'autore delle *Lettere storiche*, che a sua volta ha partorito il sig. Mikhailovsky e seguaci.

«L'oggettività dello storico, come ogni oggettività, è soltanto una pura parola, e non nel senso che l'oggettività è un ideale irraggiungibile. All'oggettività, cioè al punto di vista caratteristico della maggioranza, alla visione del mondo della massa, lo storico può soltanto *umiliarsi*, e facendolo cessa d'essere un creatore, lavora a cottimo, diventa il mercenario del proprio tempo»<sup>219</sup>.

Queste righe appartengono a Szeliga, che fu un fanatico seguace di Bruno Bauer e che Marx ed

---

217 N.r. Citazione dal poema di Nekrasov, «*Il capodanno*».

218 N.r. Lavrov.

219 Szeliga, *L'organizzazione del lavoro dell'umanità e dell'arte della storiografia in Schlosser, Gervinus, Dahlmann e Bruno Bauer*, Charlottenburg, 1846, p. 6.

Engels misero in così pungente ridicolo nel loro libro *La Sacra Famiglia*. Mettendo «sociologo» al posto di «storico» e sostituendo «creazione artistica» della storia con creazione degli «ideali» sociali, si otterrà il «metodo soggettivo in sociologia».

Cerchiamo ora d'immaginare la psicologia dell'idealista. Per lui le «opinioni» degli uomini sono fondamentali, sono la causa ultima dei fenomeni sociali. Gli sembra che nella storia i rapporti sociali abbiano spesso materiaizzato le opinioni più assurde. Ragiona in questo modo:

«Perché la mia opinione non dovrebbe essere compresa, dato che, grazie a Dio, non è affatto assurda? Dal momento che esiste un ideale, allora esiste la possibilità delle trasformazioni sociali desiderabili dal punto di vista di quell'ideale. Per quanto attiene alla verifica di quell'ideale per mezzo di qualche criterio oggettivo, ciò è impossibile perché, dopo tutto, un tale criterio non esiste affatto: le opinioni della maggioranza non possono servire come misura della verità».

E così esiste una possibilità di alcune trasformazioni solo perché i miei ideali le annunciano, perché le considero utili. E le considero utili perché lo voglio. Una volta che escludo il criterio oggettivo non ho altro criterio che i miei desideri. Non interferire con la mia volontà! E' questo l'argomento supremo del soggettivismo. Il metodo soggettivo è la *reductio ad absurdum* dell'idealismo, e di riflesso anche dell'ecclettismo, perché tutti gli errori dei «signori rispettabili» della filosofia divorati da questo parassita ricadono sulla loro testa. Dal punto di vista di Marx è impossibile opporre le idee «soggettive» dell'individuo alle idee «della folla», «della maggioranza», ecc., ritenute qualcosa di *oggettivo*. La folla consiste di uomini e le idee degli uomini sono sempre «soggettive» poiché avere idee di questo o quel tipo è una delle qualità del *soggetto*. Non sono i punti di vista della «folla» a essere oggettivi, ma i *rapporti*, nella natura o nella società, *espressi in quelle idee*. Il criterio della verità non si trova in me, ma nei rapporti che esistono al di fuori di me. Sono *vere* quelle idee che danno una rappresentazione esatta di quei rapporti; sono *false* quelle che li distorcono. E' *vera* quella teoria delle scienze naturali che abbraccia correttamente i rapporti tra fenomeni naturali; è *vera* quella descrizione storica che presenta correttamente i rapporti sociali esistenti nell'epoca descritta. Quando uno storico deve descrivere la lotta fra forze sociali antagoniste, simpatizzerà inevitabilmente con l'una o l'altra se non è diventato un pedante distaccato. Al riguardo egli sarà *soggettivo* sia che simpatizzi per la *minoranza* o la *maggioranza*. Ma, questo soggettivismo, non gli impedirà d'essere uno storico *perfettamente* oggettivo se non *distorce quei rapporti economici reali sulla cui base si sviluppa la lotta delle forze sociali*. Invece il seguace del metodo «soggettivo» dimentica questi *rapporti reali* e quindi non può produrre nient'altro che la sua preziosa simpatia o la terribile antipatia, e dunque si riduce a un gran baccano, rimproverando i suoi avversari di offesa alla morale ogni volta che gli dicono che tutto ciò non è sufficiente. Cosciente di non poter penetrare nel segreto dei rapporti sociali reali, ogni allusione alla loro forza oggettiva gli sembra un'ingiuria, una derisione della sua impotenza, sforzandosi così d'affogare questi rapporti nelle acque della sua indignazione morale. Dal punto di vista di Marx risulta, di conseguenza, che gli ideali sono di ogni tipo: bassi o alti, veri o falsi; che è *vero quell'ideale che corrisponde alla realtà economica*. I soggettivisti, sentendo tutto ciò, sosterranno che se iniziassi ad adattare i miei ideali alla realtà diventerò un miserabile leccapiedi degli «sfaccendati festanti». Ma lo sosterranno solo perché, in quanto metafisici, non comprendono il duplice carattere antagonistico della realtà. «*La folla festante di sfaccendati*» fa assegnamento sulla realtà che sta già scomparendo e sotto la quale sta nascendo una *nuova* realtà, quella del futuro; servirla vuol dire promuovere il trionfo della «*grande causa dell'amore*»<sup>220</sup>.

Ora si vede come l'immagine dei marxisti *che non attribuirebbero alcuna importanza agli ideali*,

---

220 N.r. Dalla poesia *Il cavaliere per un'ora*, di N. Nekrasov.

corrisponde poco alla «*realtà*»; *ne è invece l'esatto opposto*. Se si parla degli «ideali», allora si deve dire che il marxismo è *la teoria più idealista che sia mai esistita nella storia del pensiero umano*. E questo è vero sia rispetto ai suoi compiti puramente *scientifici* che ai suoi scopi *pratici*. «Cosa possiamo farci, se il sig. Marx non capisce il significato della coscienza di sé e della sua forza? Cosa possiamo farci se valuta così poco la verità raggiunta dall'autocoscienza?» Queste righe furono scritte nel lontano 1847 da uno dei seguaci di Bruno Bauer<sup>221</sup>; e se oggi non parlano col linguaggio degli anni '40, i signori che hanno rimproverato Marx d'ignorare i fattori pensiero-sentimento nella storia, a tutt'oggi non sono andati oltre Opitz. Sono ancora convinti che Marx valuti molto poco la forza della coscienza umana; lo ripetono in vari modi<sup>222</sup>. In realtà Marx considerava la spiegazione della «*coscienza*» umana come la missione primordiale della scienza sociale. Diceva:

«Il difetto principale del materialismo fin qui esistente – incluso quello di Feuerbach – è che l'oggetto (*Gegenstand*)<sup>223</sup>, il reale, il sensoriale, è concepito solo nella forma di *oggetto* (*Objekt*)<sup>224</sup> o di *contemplazione* (*Anschauung*), e non come *azione umana concreta*, come *attività pratica*; non soggettivamente. Perciò è accaduto che il lato *attivo* fu sviluppato dall'idealismo, in antitesi al materialismo, ma solo astrattamente poiché, ovviamente, l'idealismo non conosce la vera attività sensoriale come tale»<sup>225</sup>.

Avete provato, signori, a comprendere il significato di queste parole di Marx? Ve lo diciamo noi. Holbach, Helvetius e i loro seguaci volsero tutti gli sforzi nel dimostrare la possibilità di una spiegazione materialistica della natura. Anche la negazione delle idee innate non condusse questi materialisti oltre l'indagine dell'uomo come membro del regno animale, come *materia sensibile*. Non tentarono di spiegare la *storia dell'uomo* dal loro punto di vista, e se lo fecero [Helvetius] i tentativi finirono nell'insuccesso. Ma l'uomo diventa «*soggetto*» solo *nella storia*, perché solo in essa sviluppa la propria *coscienza*. Limitarsi a considerarlo come membro del regno animale significa limitarsi a esaminarlo come un «oggetto», significa perdere di vista il suo sviluppo storico, la sua «pratica» sociale, la sua attività concreta, ovvero fare materialismo «*misero, oscuro e disperato*» [Goethe]. Peggio ancora, significa farne *fatalismo* – come abbiamo già mostrato – condannare l'uomo alla completa subordinazione al cieco caso. Marx notò questa lacuna del materialismo francese e di Feuerbach, e si propose di *colmarla*. Il suo materialismo «economico» è la risposta alla domanda di come si sviluppi l'«*attività concreta*» dell'uomo, come con essa egli sviluppi la propria *coscienza*, come nasca il *lato soggettivo della storia*. Quando si risponde anche in parte a queste domande, il materialismo cessa d'essere misero, oscuro e disperato, cessa di lasciare il passo all'idealismo nello spiegare il lato attivo dell'esistenza umana, si libera del suo aspetto fatalistico. Persone sensibili ma poco intelligenti s'indignano con la teoria di Marx perché prendono *la sua prima parola per l'ultima*. Marx dice: nello spiegare il *soggetto*, vediamo in quali rapporti entrano gli uomini sotto l'influenza della necessità oggettiva. Una volta che conosciamo i rapporti, sarà possibile accertare come si svilupperà la coscienza umana sotto la loro influenza. *La realtà oggettiva* ci aiuterà a chiarire *l'aspetto soggettivo* della storia. E' a questo punto che le persone sensibili ma poco intelligenti di solito intervengono, e si

---

221 Theodor Opitz, *Gli eroi della massa. Caratteristiche*, Grünberg 1848. pp. 6-7. Consigliamo al sig. Mikhailovsky di leggere quest'opera. Vi troverà la maggior parte delle sue idee *originali*.

222 Ma no, affatto: nessuno è ancora convinto di opporre a Marx che «l'uomo consista di anima e corpo». Il sig. Kareyev quindi è doppiamente originale: 1) nessuno prima di lui aveva discusso in tal modo con Marx; 2) probabilmente nessuno dopo di lui lo farà. Il sig. V.V. potrà prendere nota che sappiamo riconoscere i meriti del suo «professore».

223 N.r. Oggetto nel senso di «ciò che sta di fronte».

224 N.r. Oggetto, nel senso di «ciò che viene proiettato fuori dal soggetto».

225 N.r. Citazione dalla prima tesi su Feuerbach di Marx. Cf. K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, vol. 3, p. 1.

ripete qualcosa di sorprendentemente simile al dialogo tra Chatsky e Famusov<sup>226</sup>.

«Nella produzione sociale della loro vita gli uomini entrano inevitabilmente in determinati rapporti, necessari e indipendenti dalla loro volontà ... », «Oh! Santo cielo, lei è un fatalista! ... », «Sulla base economica si ergono le sovrastrutture ideologiche ... », «Cosa sta dicendo? Lei parla come un libro stampato!. Non riconosce la funzione della personalità nella storia! ... », «Ma ascoltami almeno per una volta; da ciò che ho detto in precedenza segue che ... », «Non voglio ascoltare! Che venga giudicato! Che venga giudicato per oltraggio ai costumi dalle personalità attive e progressiste, e posto sotto l'alta sorveglianza della sociologia soggettiva!!».

Chatsky venne soccorso, come è noto, dalla comparsa di Skalozub<sup>227</sup>. Nella disputa tra i seguaci russi di Marx e i loro severi giudici soggettivi, finora le questioni hanno preso un altro aspetto. Skalozub [la censura, vedi nota, *ndf*] ha tappato la bocca dei Chatsky, e allora i Famusov della sociologia soggettiva si sono stappati le orecchie e consci del loro vantaggio hanno proclamato: «Eccoli, non hanno detto nulla, e le loro idee sono rimaste del tutto oscure»<sup>228</sup>. Fu Hegel a dire che ogni filosofia può essere ridotta a *vuoto formalismo* se ci si limita alla semplice ripetizione dei suoi principi fondamentali. Ma Marx non è colpevole neanche di questo reato. Non si limitò a ripetere che lo sviluppo delle forze produttive è alla base di tutto il progresso storico dell'umanità. Difficilmente si trova un altro pensatore che abbia fatto altrettanto per sviluppare le sue proposizioni fondamentali. «Ma dove precisamente, dove egli ha sviluppato le sue idee?» Cantano, vociferano, ululano, tuonano i signori soggettivisti. «Guardate Darwin, adesso ha un *libro*. Ma Marx non ha neanche un libro e le sue idee occorre *ricostruirle*». Indubbiamente la «ricostruzione» è un affare difficile e sgradevole, particolarmente per coloro che non hanno doti «soggettive» per comprendere e quindi «ricostruire» il pensiero altrui. Ma non vi è alcun bisogno di ricostruire, visto che il libro di cui i soggettivisti lamentano l'assenza esiste già da tempo. Ce ne sono persino diversi che, uno meglio dell'altro, spiegano la teoria della storia di Marx.

*Il primo libro* tratta della storia della filosofia e della scienza sociale, a partire dalla fine del XVIII secolo. Studiate quest'interessante libro [ovviamente non sarà sufficiente leggere *Lewes*]; vi mostrerà perché comparve a quel punto e *perché doveva comparire* la teoria di Marx, come rispose alle precedenti questioni senza risposta e, di conseguenza, quale sia il suo *vero significato*.

*Il secondo libro* è *Il Capitale*, quello stesso *Capitale* che avete tutti «letto», che tutti «conoscete», ma che nessuno di voi, cari signori, ha capito.

---

226 N.r. *Chatsky* - un personaggio della commedia di Griboyedov, *Che disgrazia l'ingegno!* Chatsky personifica la sezione progressista della gioventù nobile Russa nel primo quarto del XIX secolo. E' un uomo d'ideali elevati e punti di vista avanzati.

227 N.r. *Skalozub* - un personaggio della commedia di Griboyedov, *Che disgrazia l'ingegno!* E' un funzionario ignorante e presuntuoso, nemico del libero pensiero.

228 N.r. Nella nuova edizione Plekhanov intese chiarire questo passaggio che era stato intenzionalmente reso oscuro a causa della censura. Fra le aggiunte non pubblicate e conservate negli archivi figura la nota seguente: «Skalozub vuol dire censura. Questo dovrebbe spiegare ciò che accade alla *Raccolta* di Beltov, al *Novoye Slovo* e al *Nachalo*». La lista include edizioni che hanno subito la persecuzione della censura: il libro di Beltov (Plekhanov) *Lo sviluppo della concezione monista della storia*, la cui prima edizione fu rapidamente esaurita e inoltre confiscata nelle biblioteche, non poté essere ripubblicata per dieci anni fino al 1905; la raccolta marxista *Materiale per una caratterizzazione del nostro sviluppo economico*, pubblicata nel 1895, fu trattenuta per un anno e mezzo dalla censura, poi l'intera edizione venne bruciata a eccezione di cinque copie fortunatamente conservate; il periodico *Novoye Slovo (Parole Nuove)* fu soppresso nel dicembre 1897; il periodico *Nachalo (Cominciando)*, suo successore nel 1899 fu proibito al quinto numero. Così i marxisti erano quasi senza alcuna pubblicazione legale mentre i populistici godevano al riguardo di quasi piena libertà.

Il terzo libro è la storia degli eventi europei a partire dal 1848, cioè dalla comparsa del famoso «Manifesto»<sup>229</sup>. Degnatevi d'addentrarvi in questo libro vasto e istruttivo e chiedetevi, in tutta onestà – se solo ci fosse imparzialità nella vostra onestà «soggettiva» - la teoria non ha forse procurato a Marx una sbalorditiva, sconosciuta capacità di prevedere gli eventi? Cosa rimane degli utopisti del suo tempo, reazionari, immobilisti o preprogressisti? Quale granello resta della polvere in cui è finito il loro «ideale» al primo contatto con la *realtà*? Di questa polvere non rimane traccia mentre le parole di Marx ogni giorno si avverano – ovviamente a grandi linee – e non la smetteranno finché il suo ideale non si sarà realizzato. La testimonianza di questi tre libri non è sufficiente? Forse che potete negarne l'esistenza! Naturalmente direte che stiamo leggendo in essi ciò che non contengono! Molto bene, ditelo, dunque provatelo! Attendiamo con impazienza le vostre prove e allo scopo di non farvi pasticciare con esse, per iniziare, vi spiegheremo il significato del secondo libro.

Dite di riconoscere le idee *economiche* di Marx mentre negate la sua teoria della *storia*. Si deve ammettere che ciò suggerisce un sacco di cose, cioè *che non capite né la sua teoria storica né le sue idee economiche*<sup>230</sup>. Di cosa parla il primo volume del *Capitale*? Tra l'altro del valore, del fatto che il valore sia *un rapporto sociale di produzione*. Siete d'accordo? Se non lo siete, allora negate le vostre stesse affermazioni sul riconoscimento della teoria economica di Marx. Se lo siete, allora ammettete la sua *teoria storica* sebbene non la comprendiate. Una volta che abbiate compreso che i rapporti di produzione, esistenti indipendentemente dalla volontà degli uomini, agendo a loro insaputa sono riflessi nelle loro teste sotto forma di varie categorie dell'economia politica: *valore, denaro, capitale* e così via, ammettete che su una certa base economica sorgano inevitabilmente certe sovrastrutture ideologiche corrispondenti alle sue caratteristiche. In tal caso la causa della vostra conversione è già per tre quarti compiuta, perché tutto ciò che vi resta da fare è applicare la «vostra» idea [cioè quella presa da Marx] all'analisi delle categorie ideologiche di ordine più elevato: diritto, giustizia, morale, uguaglianza e così via. O forse siete d'accordo con Marx solo rispetto al secondo volume del *Capitale*? Perché ci sono persone che «ammettono Marx» solo per il fatto che egli scrisse la cosiddetta lettera al sig. Mikhailovsky<sup>231</sup>. Non riconoscete la teoria della storia di Marx? Quindi ritenete che egli abbia sbagliato nella valutazione a esempio degli eventi della storia Francese dal 1848 al 1851, nel suo giornale *Neue Rheinische Zeitung* e in altri periodici di allora, e anche nel suo libro *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*? Che peccato che non vi siate presi la pena di mostrare dove abbia errato! Che peccato che le vostre idee siano rimaste *non sviluppate* e che *sia impossibile*

---

229 N.r. Il riferimento è al *Manifesto del Partito Comunista* di K. Marx e F. Engels.

230 N.r. Nel supplemento inedito Plekhanov fa il seguente commento a questo passaggio: «Non si comprese che era impossibile riconoscere le idee *economiche* di Marx e negarne quelle *storiche*: *Il Capitale* è anche uno studio storico. Molti "marxisti" non riuscirono neanche a comprendere in modo appropriato *Il Capitale*. Le teorie economiche del Terzo Volume erano destinate a essere completamente distorte da Struve, Bulgakov e Tugan-Baranovsky» (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV, p. 223).

231 N.r. Riferimento alla famosa lettera che Marx scrisse ai redattori dell'*Otechestvenniye Zapiski*, alla fine del 1877, a proposito dell'articolo di N.K. Mikhailovsky, «*Karl Marx davanti al giudizio del sig. Zhukovsky*» (*Otechestvenniye Zapiski* n. 10, 1877). La lettera non venne spedita e fu ritrovata da Engels dopo la morte di Marx. Fu pubblicata nel *Vestnik Narodnoi Voli* n. 5, 1886 e nel legale *Yuridichesky Vestnik* n. 10, 1888. La lettera venne erroneamente chiamata lettera a Mikhailovsky, sebbene Marx ve ne parli solo in terza persona. (Cf. *Corrispondenza di K. Marx e F. Engels con i personaggi politici russi*, casa editrice Gospolitizdat, 1951, pp. 220-23.) In questa lettera Marx protesta contro la distorsione delle sue idee, contro il desiderio di trasformare il suo «schema storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della strada generale che ogni popolo è destinato a percorrere, in qualsiasi circostanza storica si trovi ...». I populisti s'aggrapparono a questo passaggio come una conferma delle loro speranze di un modo peculiare di sviluppo per la Russia (Cf. N.K. Mikhailovsky, *Opere Complete*, vol. VII, San Pietroburgo 1909, p. 327).

*persino «ricostruirle» per insufficienza di dati!*

Non riconoscete la teoria della storia di Marx? Quindi ritenete errata in questa teoria, per esempio, l'importanza degli insegnamenti filosofici dei materialisti Francesi del XVIII secolo?<sup>232</sup> E' un peccato che anche in questo caso non abbiate confutato Marx!. O forse neanche sapete dove abbia affrontato questo argomento? In tal caso non vogliamo aiutarvi, dopo tutto dovrete conoscere la «letteratura sul tema» di cui state discutendo; molti di voi professori – per usare il linguaggio del sig. Mikhailovsky – si fregiano del titolo di banditore della scienza. Tant'è vero che questo titolo non v'impedisce d'interessarvi principalmente di scienza «privata»: sociologia soggettiva, storiografia soggettiva, ecc. Ma perché Marx non ha scritto un libro in cui espone dal suo punto di vista dell'intera storia dell'umanità, dai tempi antichi ai nostri giorni, senza trascurare nessun aspetto dello sviluppo: economico, giuridico, religioso, filosofico e così via? La prima caratteristica di ogni mente colta consiste nell'abilità di formulare domande e nel sapere quali risposte ci si possa o meno attendere dalla scienza moderna. Caratteristica assente negli avversari di Marx, per quanto si tratti di professori *straordinari* e talvolta *ordinari*, o forse proprio per questa ragione. Immaginate davvero che, nella letteratura biologica, esista un libro in cui sia esposta l'intera storia del regno animale e vegetale dal punto di vista di Darwin? Discutetene con un biologo o uno zoologo ed egli, dopo avere riso della vostra ingenuità infantile, vi dirà che l'esposizione di tutta la lunga storia della specie dal punto di vista di Darwin è *l'ideale* della scienza moderna e che non sappiamo quando lo si conseguirà. Per il momento abbiamo scoperto quell'unico *punto di vista* che può darci la chiave per la comprensione della storia della specie<sup>233</sup>. Lo stesso avviene nella moderna scienza storica.

«Cos'è essenzialmente il lavoro di Darwin?» chiede il sig. Mikhailovsky. «Alcune idee generali, strettamente interconnesse, che coronano un Monte Bianco di fatti concreti. Dov'è il lavoro corrispondente di Marx? Non esiste ... E non solo non c'è un tale lavoro di Marx, ma non c'è in tutta la letteratura marxista, nonostante la vastità della sua diffusione ... Le stesse basi del materialismo economico, ripetute come assiomi innumerevoli volte, rimangono fra loro ancora scollegate e non provate dai fatti, che meritano particolare attenzione in una teoria che in linea di principio conta su fatti tangibili e si dichiara eminentemente “scientifica”»<sup>234</sup>.

Che le stesse fondamenta del materialismo economico siano tra di loro sconnesse è una *pura e semplice falsità*. Bisogna solo leggere la prefazione della *Critica dell'economia politica*, per vedere quanto siano intimamente e armoniosamente collegate. Che queste proposizioni non siano state verificate è altrettanto falso: sono state verificate con l'aiuto di un'analisi dei fenomeni sociali sia ne *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* che ne *Il Capitale*, e non solo nel capitolo sull'accumulazione primitiva, come crede il sig. Mikhailovsky<sup>235</sup>, *ma assolutamente in tutti i capitoli, dal primo all'ultimo*. Se tuttavia questa teoria non è stata una sola volta messa in connessione con «un Monte Bianco» di fatti concreti, che secondo il sig. Mikhailovsky la distingue a suo svantaggio dalla teoria di Darwin, qui c'è

232 Marx parla dei materialisti francesi del XVIII secolo ne *La Sacra Famiglia*, nella sezione «La battaglia critica contro il materialismo francese» del capitolo «La terza campagna della Critica Assoluta», e anche nell'*Ideologia Tedesca*.

233 «Tutti questi rami diversi della storia dell'evoluzione che ora in qualche modo si trovano ampiamente sparsi e che hanno proceduto dalle più varie forme di conoscenza empirica, d'ora in poi si svilupperanno con la consapevolezza crescente della loro interdipendenza. Procedendo per strade empiriche diverse e lavorando con molteplici metodi essi nondimeno si sforzano verso la stessa meta, quel grande scopo finale di una storia monista universale dell'evoluzione» [E. Haeckel, *Ziele und wege der heutigen entwicklungsgeschichte*. Jena 1875, p. 96].

234 *Russkoye Bogatstvo*, gennaio 1894, parte II, pp. 105-06.

235 N.r. Nel 1892 Mikhailovsky scrisse nella *Russkaya Mysl* n. 6, p. 90 che la teoria filosofica del sig. Marx è esposta nel sesto capitolo de *Il Capitale* sotto il modesto titolo «La cosiddetta accumulazione primitiva» (Cf. N.K. Mikhailovsky, *Opere Complete*, vol. VII, San Pietroburgo 1909, p. 321).



di nuovo un malinteso. Con l'aiuto dei fatti concreti che compongono per esempio, *L'origine della specie*, si dimostra principalmente la *mutabilità* della specie; quando Darwin si occupa della storia di alcune singole specie, ne accenna solo a titolo d'ipotesi; la storia avrebbe potuto andare in questo o quel modo, ma una cosa è certa: che c'era stata una storia e che le specie erano mutate. Ora chiediamo al sig. Mikhailovsky: era necessario per Marx dimostrare che l'umanità non sta ferma e che le forme sociali cambiano, che le idee degli uomini mutano, in una parola, era necessario dimostrare la *mutabilità* di questo tipo di fenomeni? Ovviamente no, sebbene per farlo sarebbe stato facile ammassare una dozzina di «Monti Bianchi di fatti concreti». Cosa dovette fare Marx? La storia delle scienze sociali e della filosofia aveva accumulato un «intero Monte Bianco» di *contraddizioni* che richiedevano urgente soluzione. Marx le risolse proprio con l'aiuto di una teoria che, come quella di Darwin, consiste di «alcune idee generali, strettamente interconnesse». Quando esse comparvero risultò che col loro aiuto tutte le contraddizioni che avevano sconcertato i pensatori precedenti, poterono essere risolte. Marx aveva bisogno non di accumulare montagne di fatti concreti – già accumulati dai suoi predecessori – ma di utilizzare questo materiale per iniziare lo studio della storia concreta dell'umanità dal nuovo punto di vista. E lo fece, dedicandosi allo studio della storia dell'epoca capitalistica, il cui risultato fu *Il Capitale* [per non parlare delle monografie come *Il diciotto brumaio*]. Ma nel *Capitale*, nota il sig. Mikhailovsky, «si discute soltanto un periodo storico, e anche entro questi limiti l'argomento ovviamente non è esaurito neanche in via approssimativa». Questo è vero. Ma dobbiamo ancora una volta ricordare al sig. Mikhailovsky che il primo segno di una mente colta è la conoscenza di ciò che si può esigere dagli scienziati. Marx nella sua ricerca semplicemente non poteva coprire tutti i periodi storici, proprio come Darwin non poteva scrivere la storia di *tutte* le specie animali e vegetali. «Anche rispetto a un periodo storico l'argomento non è esaurito neanche in via approssimativa». No, sig. Mikhailovsky, non è esaurito neanche in via approssimativa. Ma, in primo luogo, ci dica quale argomento in Darwin sia stato studiato a fondo anche «in via approssimativa». In secondo luogo le spieghiamo noi come e perché *Il Capitale* non esaurisce il problema. Secondo la nuova teoria, il progresso storico dell'umanità è determinato dallo sviluppo delle forze produttive che conduce a mutamenti nei rapporti economici. Quindi ogni ricerca storica deve iniziare con lo studio della condizione delle forze produttive e dei rapporti economici del dato paese. Ma ovviamente la ricerca non deve fermarsi a questo punto: deve mostrare come il nudo scheletro dell'economia si ricopra di carne viva delle forme sociali e politiche, e poi – e questo è l'aspetto più affascinante e interessante del problema – di idee, sentimenti, aspirazioni e ideali. L'indagatore riceve *materia inanimata* [il lettore vede che qui abbiamo cominciato anche a usare parzialmente lo stile del sig. Kareyev], e dalle sue mani ne deve emergere *un organismo vivente*. Marx riuscì a esaurire – e questo ovviamente in via approssimativa – solamente problemi che si riferivano principalmente alle condizioni materiali del periodo che aveva scelto. Egli morì non molto vecchio; ma se fosse vissuto altri vent'anni probabilmente avrebbe continuato [se si escludono forse alcune monografie] a esaurire le questioni delle *condizioni materiali dello stesso periodo*. E' proprio questo a irritare il sig. Mikhailovsky, che con le mani sui fianchi comincia ad apostrofare il famoso pensatore: «Ebbene, giovanotto? ... Solo un periodo? ... E neppure pienamente? ... No, non lo posso approvare, semplicemente non posso ... Perché non segui l'esempio di Darwin?» A questo sproloquio soggettivo il povero autore del *Capitale* risponde soltanto con un profondo sospiro e una triste ammissione: «*Die Kunst ist lang und kurz ist unser leben!*» [«L'arte è lunga e la vita è breve!»]. Il sig. Mikhailovsky si volge rapidamente e in modo austero alla «folla» dei seguaci di Marx: «In questo caso, voi cosa avete fatto, perché non avete sostenuto il vecchio, perché non avete esaminato tutti i periodi?» «Non avevamo tempo, sig. eroe soggettivo», replicano i seguaci, inchinandosi alla vita e berretto in mano. «Avevamo altri impegni,

stavamo lottando contro quelle condizioni di produzione che si stendono come un giogo soffocante sulla moderna umanità. Siate clemente! Ma abbiamo fatto qualcosa e se ci concede tempo, faremo ancora di più». Il sig. Mikhailovsky si è un po' ammansito: «Così ora vedete voi stessi che non era pienamente esaurito?» «Naturalmente non potevamo non vedere! Non è pienamente esaurito perfino fra i darwinisti<sup>236</sup> e neanche nella sociologia soggettiva, ma questa è un'altra storia». La menzione dei darwinisti suscita un nuovo attacco d'irritazione nel nostro autore. «Non parlatemi di Darwin!» grida. «Egli è sostenuto da persone rispettabili, lo approvarono molti professori: ma chi sono i seguaci di Marx? Soltanto lavoratori e in campo scientifico alcuni professori senza titoli». La sfuriata si fa così palpitante che, volenti o nolenti, continuiamo a prenderne nota.

«Nel suo libro *L'origine della famiglia*, Engels dice di passaggio che *Il Capitale* di Marx fu "messo a tacere" dagli economisti professionisti tedeschi, e nel suo libro *Ludwig Feuerbach* osserva che i teorici del materialismo economico, "dall'inizio si volsero di preferenza alla classe operaia e vi trovarono quell'accoglienza che non cercavano né s'aspettavano dalla scienza ufficiale". In che misura questi fatti sono corretti e qual è il loro significato? Prima di tutto "mettere a tacere" qualcosa di valido per lungo tempo è difficilmente possibile anche qui in Russia, nonostante tutta la debolezza e la grettezza della nostra vita scientifica e letteraria. E' ancora meno possibile in Germania con le sue numerose università, il suo livello d'alfabetizzazione, i suoi innumerevoli giornali e fogli d'ogni tendenza, con l'importante ruolo svolto non solo dalla lingua stampata, ma anche parlata. E se un certo numero di luminari ufficiali della scienza in Germania, in un primo momento accolse col silenzio *Il Capitale*, difficilmente lo si può spiegare col desiderio di "mettere a tacere" l'opera di Marx. Sarebbe più veritiero supporre che il motivo fosse la sua incomprendimento, rispetto alla quale crebbero allora rapidamente sia un'intensa opposizione che un profondo rispetto; di conseguenza la parte teorica del *Capitale* assunse un posto indiscutibilmente elevato nella scienza ufficiale.

Del tutto diverso è stato il destino del materialismo economico come teoria storica, comprese le prospettive future contenute nel *Capitale*. Il materialismo economico nonostante la sua cinquantennale esistenza, non ha esercitato fino a oggi nessuna influenza negli ambienti scientifici, ma si diffonde rapidamente nella classe operaia»<sup>237</sup>.

Quindi, dopo un breve silenzio crebbe rapidamente un'opposizione. E' così. E' un'opposizione a tal punto intensa che nessun docente riceverebbe il titolo di professore se ne dichiarasse corretta anche la teoria «economica». E' un'opposizione a tal punto intensa che anche il conferenziere meno dotato avrebbe potuto contare su una rapida promozione se solo fosse riuscito a inventarsi un paio di obiezioni al *Capitale* che il giorno dopo sarebbero state dimenticate da tutti. Sì, bisogna ammetterlo, un'opposizione davvero intensa. E un profondo rispetto ... Anche questo è vero, sig. Mikhailovsky, è proprio rispetto. Esattamente lo stesso tipo di rispetto con cui i Cinesi stanno ora guardando l'esercito giapponese: «combatte bene, meglio non finire sotto i suoi colpi». I professori tedeschi erano e restano a tutt'oggi pieni di un tale rispetto per Marx. E più il professore è intelligente, più conosce, più ha rispetto, perché comprende tanto più chiaramente che non ha nessuna possibilità di confutare *Il Capitale*. Ecco perché nessun luminare della scienza ufficiale s'azzarda ad attaccarlo; preferisce mandare in battaglia il giovane ingenuo «banditore privato» che cerca la promozione.

236 E' interessante che gli avversari di Darwin abbiano asserito da tempo, e ancora oggi, che ciò che manca nella sua teoria è precisamente un «Monte Bianco» di prove concrete. Come si sa Virchow parlò in questo senso al Congresso dei Naturalisti e Medici Tedeschi, a Monaco nel settembre 1877. Rispondendogli Haeckel rimarcò giustamente che se la teoria di Darwin non fosse stata dimostrata dai fatti che già conosciamo, nessun fatto nuovo direbbe qualcosa in suo favore.

237 *Russkoye Bogatstvo*, 1 gennaio 1894, parte II, pp. 115-16

Non c'è bisogno d'ingegno,  
Read se la caverà benissimo  
E io starò a guardare ...<sup>238</sup>

Bene, che si può dire: questo genere di rispetto è grande. Ma non ne conosciamo altro tipo, e non può essercene nell'accademico, perché in Germania non fanno professore un uomo pieno di rispetto. Ma cosa significa questo rispetto? Quanto segue. Il campo di ricerca coperto dal *Capitale* è esattamente quello che è già stato attentamente esaminato dal nuovo punto di vista, dal punto di vista delle *teoria storica di Marx*. Ecco perché gli avversari non osano attaccare quel campo: «lo rispettano», ed è tanto meglio per loro. Ma è necessaria tutta l'ingenuità di un sociologo «soggettivo» per stupirsi che quell'avversario non abbia ancora dissodato con le sue forze e con il metodo di Marx, i campi circostanti. «Questo è un compito arduo, mio caro eroe! L'unico terreno dissodato con questo metodo già ci rende la vita impossibile! Nanche in questo caso sappiamo dove rivolgerci per la difficoltà – e volete che dissodiamo anche i campi vicini nello stesso modo?!» Il sig. Mikhailovsky non va al fondo delle cose e quindi non capisce «il destino del materialismo economico come teoria della storia», né l'atteggiamento dei professori tedeschi verso le «prospettive future». Signore, non hanno tempo di pensare al futuro, quando è il presente a mancare loro sotto i piedi! Ma si dirà che in Germania non tutti i professori sono imbevuti a tal punto di spirito di lotta di classe e di disciplina «scientifica»! Ci devono certamente essere specialisti che s'occupano solo di scienza! Non lo si può negare: ce ne sono, e non soltanto in Germania. Ma, proprio perché sono specialisti, sono totalmente assorbiti dalla loro materia; coltivano il loro orticello in campo scientifico senza interessarsi di nessun'altra teoria filosofica o storica. Questi specialisti raramente hanno qualche idea di Marx, e se ce l'hanno, di solito, se lo raffigurano come persona sgradevole, un rompiscatole. Come credete che possano scrivere nello spirito di Marx? Le loro monografie di solito non contengono nessuna traccia di spirito filosofico. Ma qui viene in mente quella storia in cui le pietre si mettono a urlare affinché gli uomini tacciano. Gli specialisti della ricerca non conoscono niente della teoria di Marx, ma i risultati che hanno ottenuto gridano in suo favore. Non c'è una sola opera specialistica seria, nella storia dei rapporti politici o nella storia della cultura, che in un modo o nell'altro non la confermi. Ci sono parecchi esempi sorprendenti che dimostrano a che punto tutto lo spirito della moderna scienza sociale obblighi me, specialista, ad adottare inconsapevolmente il punto di vista della teoria della storia di Marx [proprio la teoria della storia, sig. Mikhailovsky!]. Il lettore ha visto in precedenza due esempi di questo tipo: Oscar Peschel e Giraud-Teulon. Adesso ne vedremo un terzo. Nella sua opera, *La città antica*, il famoso Fustel de Coulanges esprimeva l'opinione che le idee religiose sono alla base di tutte le istituzioni dell'antichità. Pare che si sia fatto quest'idea nello studiare singole questioni della storia della Grecia e di Roma. Ma Fustel de Coulanges dovette affrontare il problema della caduta di Sparta; risultò che la ragione fosse puramente economica<sup>239</sup>. Ebbe l'occasione di toccare il problema della caduta della Repubblica romana, e ricorre ancora all'economia<sup>240</sup>. Quale conclusione possiamo trarre? In questi casi l'uomo ha confermato la teoria di Marx; se lo si chiamasse marxista, probabilmente comincerebbe ad agitare le braccia per protesta, il che procurerebbe incalcolabile piacere al sig. Kareyev. Ma cosa volete se non

238 N.r. Da una canzone dei soldati russi che derideva l'incapacità dei generali (fra cui il generale Read) durante la guerra di Crimea (1853-56). L'autore è Lev Tolstoj, allora ufficiale di campo.

239 Vedi il suo libro *Del diritto di proprietà a Sparta*. L'idea che egli sviluppa sulla storia della proprietà primitiva non c'interessa.

240 «E' assai chiaro a chi abbia osservato i dettagli» [proprio «i dettagli», sig. Mikhailovsky] «del testo, che sono gli interessi materiali dei grandi numeri il vero movente», ecc. [*Storia delle istituzioni politiche dell'antica Francia. Le origini del sistema feudale*, Parigi 1890, p. 94].

tutti sono coerenti fino in fondo? Interrompe il sig. Mikhailovsky:

«Permettete! Anch'io ho alcuni esempi da citare. Se consideriamo ... il libro di Blos<sup>241</sup>, vediamo che è un'opera notevole che, comunque, non porta segni speciali di una rivoluzione radicale nella scienza storica. Da ciò che dice Blos sulla lotta di classe e le condizioni economiche [relativamente molto poco] non segue ancora che edifichi la sua storia sull'autosviluppo delle forme di produzione e scambio: evitare di menzionare le condizioni economiche nel raccontare la storia degli eventi del 1848 sarebbe inconcepibile. Si tolgano dal libro di Blos i suoi panegirici su Marx come autore di una rivoluzione nella scienza storica e alcune frasi trite nella terminologia marxista, e non si realizzerà di stare trattando con un seguace del materialismo economico. Diverse buone pagine di contenuto storico nelle opere di Engels, Kautsky e qualche altro, potrebbero anche fare a meno dell'etichetta di materialismo economico, poiché in pratica prendono in considerazione la totalità della vita sociale, anche se in questa corda può prevalere il filo economico»<sup>242</sup>.

Evidentemente il sig. Mikhailovsky ha ben presente il proverbio: «chi fungo si dice, finisce in padella». Egli ragiona in questo modo: se sei un materialista economico, significa che devi tenere i tuoi occhi fissati *sull'economia* e non trattare «la totalità della vita sociale, anche se in questa corda può prevalere il filo economico». Ma abbiamo già comunicato al sig. Mikhailovsky che il compito scientifico dei marxisti consiste proprio in questo: avendo cominciato con il «filo», devono spiegare l'insieme della vita sociale. Come ci si può attendere da loro di rinunciare a tale compito restando marxisti? Il sig. Mikhailovsky non ha mai voluto riflettere sul significato del compito in questione ma, naturalmente, ciò non è un difetto della teoria storica di Marx. Comprendiamo pienamente che se non rinunciamo a questo compito il sig. Mikhailovsky si troverà in una posizione molto difficile: sovente, leggendo «una buona pagina di contenuto storico», egli sarà ben lungi dal pensare [non potreste neanche immaginare] che sia stata scritta da un materialista «economico». Ecco perché «approda nella confusione»! Ma è da biasimare Marx se il sig. Mikhailovsky sarà così confuso? Gli Achille della scuola soggettiva immaginano che i materialisti economici debbano parlare solo dell'«autosviluppo delle forme di produzione e scambio». Cos'è questo «autosviluppo» o profondo sig. Mikhailovsky? Se ritenete che, secondo Marx, le forme di produzione possano svilupparsi «da sole», siete in errore. Cosa sono *i rapporti sociali di produzione*? Sono rapporti tra uomini. Quindi, come si possono sviluppare senza gli uomini? Se non ci fossero uomini, certamente non ci sarebbero rapporti di produzione! Il chimico dice: «la materia consiste di atomi che sono raggruppati in molecole, e le molecole in combinazioni più complesse. Tutti i processi chimici si verificano secondo determinate leggi». Lei ne concluderebbe in modo sorprendente che, secondo il chimico, è tutto un problema di leggi, che questa materia – atomi e molecole – non necessita affatto di movimento e che ciò non impedirebbe minimamente l'«autosviluppo» delle combinazioni chimiche? L'assurdità di tale deduzione è di universale evidenza. Ciò che invece, ahimè, non lo è ancora, è l'assurdità dell'antitesi [rigorosamente analoga per quanto attiene al suo valore intrinseco] tra *l'individuo* e le *leggi della vita sociale*, tra l'attività degli uomini, e la logica interna della forma in cui essi vivono. Ripetiamo, sig. Mikhailovsky, che il compito della nuova teoria della storia consiste nello spiegare «*la totalità della vita sociale*» attraverso quello che lei chiama il filo economico, cioè in realtà *lo sviluppo delle forze produttive*. Il «filo» in un certo senso è la base [abbiamo già spiegato in quale senso particolare]: ma il sig. Mikhailovsky pensa invano che il marxista «respira solo col filo», come uno dei personaggi de

241 N.r. Il riferimento è al libro di Wilhelm Blos, *La rivoluzione tedesca. Storia del movimento tedesco del 1848 e 1849*, Berlino 1923.

242 *Russkoye Bogatstvo*, gennaio 1894, parte II, p. 117.

«La garitta» di G.I. Uspensky<sup>243</sup>. E' un lavoro difficile spiegare l'intero processo storico restando fedeli a un principio. Ma cosa volete? In generale la scienza non è un lavoro facile, a eccezione di quella «soggettiva», che chiarisce ogni problema con sorprendente facilità. E siccome l'abbiamo menzionato, diremo al sig. Mikhailovsky che è possibile che in questioni concernenti lo sviluppo dell'ideologia, anche quelli meglio informati sul «filo» talvolta si dimostrano impotenti se non possiedono un certo dono particolare che è *il senso estetico*.

La psicologia s'adatta all'economia, ma questo adattamento è un processo complesso e per capirne e farne capire il corso sarà necessario più di una volta il talento dell'artista. Per esempio, Balzac ha già fatto molto per spiegare la psicologia delle varie classi nella società in cui viveva<sup>244</sup>. Possiamo imparare molto anche da Ibsen e da altri ancora. Speriamo che nel tempo compaiano finalmente molti capaci di far comprendere da un lato le «leggi ferree» del movimento del «filo», e dall'altro sappiano capire e mostrare come, sul «filo» e precisamente grazie al suo movimento, vi cresca il «*rivestimento vivente*» dell'ideologia. Direte che dove opera l'immaginazione poetica, non può non presentarsi il capriccio dell'artista, la fantasia dell'ipotesi. Senza dubbio è così: accadrà anche questo. E Marx lo sapeva molto bene: ecco perché proprio lui dice che dobbiamo rigorosamente distinguere tra *la condizione economica di una data epoca, che può essere definita con la precisione delle scienze naturali, e la condizione delle sue idee*. In questo campo permangono ancora molti lati oscuri. Ma ancora di più ne sussistono per gli idealisti e – *a fortiori* - per gli eclettici, che non hanno mai capito il senso delle difficoltà che incontrano, immaginando d'essere sempre in grado di sistemare ogni questione con l'aiuto delle loro famigerata «*interazione*». In realtà non hanno mai risolto niente, nascondendosi soltanto dietro le difficoltà incontrate. Finora, nelle parole di Marx, l'attività umana concreta è stata spiegata solamente dal punto di vista idealistico. Bene, che ne è risultato? Sono state trovate spiegazioni adeguate? Le nostre considerazioni sull'attività dell'«anima» non hanno trovato una solida base e ricordano per la loro vaghezza quelle dei filosofi greci dell'antichità: nel migliore dei casi abbiamo ipotesi geniali, o anche semplicemente ingegnose, comunque impossibili da confermare o dimostrare per mancanza di qualsiasi punto d'appoggio della prova scientifica. Si è giunti a un risultato solo dove ci si è trovati costretti a saldare la psicologia sociale con il «filo». E quando Marx, che aveva attentamente osservato il problema, consigliò di non abbandonare i tentativi iniziati, affermando che dobbiamo sempre essere guidati dal «filo», venne accusato di unilateralità e ristrettezza di vedute! E' giusto? Solo i sociologi soggettivi oserebbero pretenderlo. «Ma che bello!», continua sarcastico il sig. Mikhailovsky. «La vostra scoperta è stata enunciata cinquant'anni fa». Sì, sig. Mikhailovsky, proprio così! A maggior ragione è spiacevole che lei non sia ancora riuscito a capirla. Non mancano affatto «scoperte» scientifiche fatte decine, centinaia di anni fa, ma ancora sconosciute a milioni di «*personalità*» incuranti del sapere! Immaginate d'incontrare un Ottentotto e di convincerlo che la Terra gira intorno al Sole. L'Ottentotto ha la sua teoria «originale» e non vi rinuncia volentieri. Così comincia a ironizzare: mi proponi la tua nuova scoperta che tu stesso dici essere vecchia di svariati secoli! Cosa dimostrerà il sarcasmo dell'Ottentotto? Solo che è un Ottentotto, ma

243 Nel racconto *La garitta*, un vecchio, il cui lavoro è di rifornire di corde musicali una piccola orchestra ambulante, dice con orgoglio che le sue corde sono costose, «non spazzatura marcia», perché non potrebbe essere diversamente: «Dato che vivo solo di corde, devo essere certo che emettano un suono eccellente».

244 N.r. In una lettera a Margaret Harkness all'inizio di aprile 1880, Engels, caratterizzando il lavoro di Balzac, scriveva che dai suoi romanzi «perfino nei dettagli economici ... ho imparato molto di più che da tutti gli storici di professione, economisti e statistici dell'epoca messi assieme». K. Marx e F. Engels *Corrispondenze Scelte*, Mosca 1965, p. 402. Plekhanov commenta come segue questo passaggio: «G. Uspensky può essere, a questo riguardo, posto con sicurezza a fianco di Balzac. Sul suo *Potere della terra*, vedi il mio articolo "G.I. Uspensky" nella raccolta *Sozial-Demokrat*» (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV, p. 224).

non occorre dimostrarlo. Comunque l'ironia del sig. Mikhailovsky dimostra molto di più di quanto potrebbe fare l'Ottentotto. Prova come il nostro «sociologo» appartenga alla categoria di coloro che dimenticano la *loro parentela*. Ha ereditato il soggettivismo da Bruno Bauer, Szeliga e altri predecessori di Marx *in senso cronologico*. Di conseguenza la «scoperta» del sig. Mikhailovsky in ogni caso è un po' più vecchia della nostra, mentre nel suo contenuto è molto più vecchia, perché l'idealismo storico di Bruno Bauer non fu che un ritorno alle tesi dei materialisti del secolo scorso<sup>245</sup>. Il sig. Mikhailovsky è imbarazzato perché il libro dell'americano Morgan sulle «società antiche» è comparso molti anni dopo che Marx ed Engels avevano esposto i principi fondamentali del materialismo economico<sup>246</sup>, e del tutto «indipendentemente da esso». Al riguardo facciamo osservare: in primo luogo, il libro di Morgan non è «indipendente» dal cosiddetto materialismo economico per la semplice ragione che Morgan stesso adotta questo punto di vista, come il sig. Mikhailovsky potrebbe facilmente constatare se solo leggesse il libro. Certo, Morgan è giunto al materialismo economico indipendentemente da Marx ed Engels, ma tanto meglio per la loro teoria. In secondo luogo, cosa c'è che non va se la teoria di Marx ed Engels è stata confermata «parecchi anni più tardi» dalle scoperte di Morgan? Siamo convinti che ci saranno ancora molte scoperte che la confermeranno. Quanto al sig. Mikhailovsky, siamo invece convinti del contrario: nessuna scoperta giustificherà il punto di vista «soggettivista» né fra cinque anni né fra cinque millenni.

Da una delle prefazioni di Engels il sig. Mikhailovsky ha imparato che la conoscenza dell'autore della *Situazione della classe operaia in Inghilterra* e del suo amico Marx, nella sfera della storia economica, era negli anni '40 «inadeguata» [espressione dello stesso Engels]<sup>247</sup>. A questo proposito il sig. Mikhailovsky fa salti di gioia: come vedi l'intera teoria del «materialismo economico», che nacque esattamente negli anni '40, fu costruita su una base inadeguata. E' una conclusione degna di un alunno spiritoso di quinta elementare. Un adulto capirebbe che applicate alla conoscenza scientifica come a ogni altra cosa, le espressioni «adeguato», «inadeguato», «piccolo», «grande», devono essere prese in senso relativo. Pubblicati i principi fondamentali della nuova teoria della storia, Marx ed Engels impegnarono svariati decenni per approfondire la storia dell'economia conseguendo progressi considerevoli, cosa particolarmente facile da comprendere date le loro eccezionali capacità. Grazie a essi, le informazioni iniziali dovettero loro sembrare «inadeguate», ma questo non prova che la teoria fosse *infondata*. Il libro di Darwin sull'origine della specie comparve nel 1859. Si può dire con certezza che dieci anni più tardi Darwin giudicasse inadeguata la conoscenza che possedeva alla pubblicazione del libro. Ma cosa c'entra? Il sig. Mikhailovsky mostra non poca ironia anche sul tema che «per la teoria che pretendeva di gettare luce sulla storia del mondo, quaranta anni dopo che era stata enunciata» [cioè presumibilmente fino alla comparsa del libro di Morgan] «la storia della Grecia antica e dei Germani restava un problema irrisolto»<sup>248</sup>. Quest'ironia si basa solo su un «malinteso». Che la *lotta di classe* stesse alla *base della storia* greca e romana non poteva non essere risaputo da Marx ed Engels alla fine degli anni '40, per la semplice ragione che era cosa nota già agli scrittori greci e romani. Si leggano Tucidide, Senofonte, Aristotele, gli scrittori latini anzi il solo Tito Livio, che nel riferire gli eventi passa troppo spesso al punto di vista «soggettivo», in ognuno si troverà la ferma

245 Come per l'applicazione della biologia alla soluzione dei problemi sociali, le «scoperte» del sig. Mikhailovsky risalgono, nella loro «natura» come abbiamo visto, agli anni '20! Le nuove «scoperte» del sig. Mikhailovsky sono pezzi da museo! In esse la «mente e l'anima Russa» in verità «ripetono vecchie cose e mentono due volte».\*

\* Ndr. Le parole citate sono tratte dalla bozza di uno dei capitoli dell'*Eugene Onegin* di Pushkin.

246 Il libro di Morgan *Le società antiche* fu pubblicato nel 1877.

247 N.r. Engels lo afferma nella prefazione al suo libro *Ludwig Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca*, del 21 febbraio 1888. Cf. K. Marx e F. Engels *Opere Scelte*, vol 3, Mosca 1970, pp. 335-36.

248 *Russkoye Bogatstvo*, gennaio 1894, parte II, p. 108.

convinzione che i rapporti economici e la lotta delle classi che suscitavano costituissero la base della storia interna delle società di quel tempo. Questa convinzione assunse in loro la forma spontanea di una pura constatazione della verità universalmente nota, sebbene in Polibio c'è già qualcosa di simile a una filosofia della storia basata su tale constatazione. Comunque sia, il fatto è ammesso da tutti, e il sig. Mikhailovsky non penserà che Marx ed Engels «non avessero letto gli antichi»! I problemi ancora irrisolti per *tutti gli eruditi*, compresi Marx ed Engels, erano quelli riguardanti le *forme sociali preistoriche* in Grecia, a Roma e fra le tribù germaniche [come d'altra parte dice lo stesso sig. Mikhailovsky]. Vi rispose il libro di Morgan. Ma il nostro autore immagina forse che per Darwin non esistessero problemi irrisolti in biologia nel periodo in cui scrisse il suo famoso libro?

«La categoria della necessità», continua il sig. Mikhailovsky, «è così universale e incontestabile che abbraccia anche le speranze più fantasiose e le opinioni più insensate contro le quali è chiamata a lottare. Da questo punto di vista la speranza di sfondare i muri con la testa non è una sciocchezza ma una necessità, come Quasimodo, che è una necessità e non un mostro, Caino e Giuda non malfattori ma necessità. In breve, se nella vita pratica siamo guidati solo dalla necessità, giungiamo in qualche fantastica distesa sconfinata dove non ci sono idee, cose e fenomeni, ma solo ombre monocrome di idee e cose»<sup>249</sup>.

Esatto, sig. Mikhailovsky: anche le deformità di ogni tipo rappresentano appunto un prodotto della necessità come i più normali fenomeni, sebbene non ne segua affatto che Giuda non sia un criminale, poiché è assurdo contrapporre il concetto di «malfattore» a quello della «necessità». Ma se, mio caro signore, sta aspirando al rango di eroe [e ogni pensatore soggettivo è un eroe, per così dire, *ex professo*], allora cerchi di dimostrare di non essere un eroe «pazzo», che le sue «speranze» non siano «fantasie», che le sue «apprensioni» non siano «insensate», che non sia un «Quasimodo» del pensiero, che non stia invitando la *massa* a «sfondare i muri con la testa». Per dimostrarlo deve ricorrere alla categoria della necessità, ma ne ignora l'impiego, il suo punto di vista soggettivo esclude la possibilità di compiere simili operazioni poiché per lei questa «categoria» trasforma la realtà in regno delle ombre. Proprio qui lei cade in un vicolo cieco, consegna alla sua «sociologia» un «*testimonium paupertatis*», ora inizia a sostenere che la «categoria della necessità» non dimostra nulla col pretesto che dimostra troppo. Un certificato di povertà teorica è l'unico documento con cui lei appaga i suoi seguaci alla ricerca di cose elevate. Non è molto, sig. Mikhailovsky! Una cinciarella afferma d'essere un uccello eroico che considera cosa da nulla incendiare il mare<sup>250</sup>. Quando è invitata a spiegare su quali *leggi* fisiche o chimiche si basi il suo progetto, si trova in difficoltà e, per uscirne in qualche modo, comincia a brontolare in un sussurro malinconico appena udibile che dire «leggi» è solo un modo di dire, ma che nella realtà non spiegano nulla e nessun progetto si fonda su di esse; che si deve sperare su un caso fortunato perché da tempo si sa che in caso di necessità puoi sparare anche con un bastone; ma che parlando in generale *la raison finit toujours pour avoir raison*. Che uccello sciocco! Paragonate questo mormorio indistinto della cinciarella con la vigorosa e sorprendentemente armoniosa filosofia della storia di Marx. I nostri antenati antropoidi, come tutti gli altri animali, erano nella totale soggezione della *natura*. La loro evoluzione era del tutto inconsapevole, condizionata dall'adattamento all'ambiente per selezione naturale nella lotta per l'esistenza. Questo era il regno oscuro della *necessità fisica*. A quel tempo l'*alba della coscienza* e quindi della *libertà* non stava ancora prorompendo. Ma la necessità fisica portò l'uomo a uno stadio di sviluppo da cui iniziò, piano piano, a separarsi dal restante mondo animale. Egli divenne un *animale*

249 *Ibid.*, pp. 113-14.

250 Dalla favola «Cinciarella» di I.A. Krylov.

*costruttore d'utensili*. L'utensile è un organo con cui l'uomo agisce sulla natura per conseguire i propri scopi. E' un organo che assoggetta la *necessità* alla *coscienza*, sebbene all'inizio in un grado molto debole, in modo goffo, se così si può dire. *Il grado di sviluppo delle forze produttive misura l'autorità dell'uomo sulla natura*.

Lo sviluppo delle forze produttive è determinato a sua volta dalle proprietà dell'ambiente geografico, di modo che la natura stessa fornisce all'uomo i mezzi per assoggettarla. Ma l'uomo non lotta individualmente contro la natura: la lotta è condotta, nell'espressione di Marx, dall'uomo sociale [der Gesellschaftsmensch], cioè una collettività più o meno numerosa. Le caratteristiche dell'uomo sociale sono determinate, in ogni dato periodo, dal grado di sviluppo delle forze produttive, perché da esso dipende l'intera struttura dell'unione sociale. Così, in ultima analisi, questa struttura è determinata dalle caratteristiche dell'ambiente geografico che offre agli uomini una maggiore o minore possibilità di sviluppare le loro forze produttive<sup>251</sup>. Ma una volta che siano sorti precisi rapporti sociali, il loro ulteriore sviluppo ha luogo secondo *leggi proprie* la cui influenza accelera o ritarda lo sviluppo delle forze produttive, condizione del progresso storico dell'uomo. La dipendenza dell'uomo dal suo ambiente geografico si trasforma da *immediata* a *mediata*. *L'ambiente geografico influenza l'uomo tramite l'ambiente sociale*. Per questa ragione il rapporto dell'uomo col suo ambiente geografico diventa estremamente variabile; a ogni nuovo stadio di sviluppo delle forze produttive, esso si rivela diverso dal precedente. L'ambiente geografico influenzò i Britannici al tempo di Cesare in modo del tutto diverso da come influenza gli odierni abitanti della Gran Bretagna. Ecco perché il materialismo dialettico ha risolto contraddizioni che gli scrittori dell'Illuminismo del XVIII secolo non poterono risolvere<sup>252</sup>. *Lo sviluppo dell'ambiente sociale è sottoposto alle sue proprie leggi*. Questo significa che le sue caratteristiche dipendono poco sia dalla volontà e dalla coscienza degli uomini, sia dalle caratteristiche dell'ambiente geografico. L'azione produttiva dell'uomo sulla natura dà origine a una nuova forma di dipendenza dell'uomo, un nuovo genere di schiavitù: la *necessità economica*. E più cresce l'autorità dell'uomo sulla natura, più si sviluppano le sue forze produttive, più si consolida questa nuova schiavitù: *con lo sviluppo delle forze produttive i rapporti umani si complicano all'interno del processo sociale di produzione in maniera proporzionale allo sviluppo delle forze produttive*; il corso di questo processo sfugge completamente al suo controllo, *il produttore diviene lo schiavo della sua stessa creazione* [come esempio, l'anarchia capitalistica della produzione]. Ma come la natura circostante dà all'uomo la prima opportunità di sviluppare le sue forze produttive e, di conseguenza, di emanciparsi gradualmente dal suo giogo, così i rapporti di produzione, i rapporti sociali, per la stessa logica del loro sviluppo portano l'uomo alla comprensione delle ragioni del suo asservimento a causa della necessità economica. Questo procura l'opportunità di un nuovo e definitivo trionfo della coscienza sulla necessità, della ragione sulla legge cieca. Avendo compreso che la causa

---

251 N.r. Plekhanov sviluppa molto più completamente questi pensieri nelle aggiunte non incluse nella seconda edizione. Cf. *Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV p. 209, 1937.

252 Montesquieu diceva: una volta dato l'ambiente geografico, sono date anche le caratteristiche dell'unione sociale. In un ambiente geografico può esistere solo il dispotismo, in un altro solo piccole società repubblicane indipendenti, ecc. No, rispondeva Voltaire: in uno stesso ambiente geografico nel corso del tempo compaiono vari rapporti sociali e di conseguenza l'ambiente geografico non ha influenza sul destino storico dell'umanità. Tutto dipende dalle opinioni degli uomini. Montesquieu vedeva un aspetto della contraddizione. Voltaire e i suoi sostenitori un altro: di solito la contraddizione era risolta solo con l'aiuto dell'*interazione*. Il *materialismo dialettico* riconosce, come vediamo, l'esistenza dell'interazione, ma la spiega indicando lo sviluppo delle forze produttive. La contraddizione che gli scrittori dell'Illuminismo nel migliore dei casi potevano soltanto nascondere nelle pieghe del loro discorso, è risolta molto semplicemente. Anche qui la *ragione dialettica* si dimostra infinitamente più forte del *senso comune* [«ragione»] degli scrittori dell'Illuminismo.



dell'asservimento alla sua creazione si trova nell'anarchia della produzione, il produttore [«l'uomo sociale»] la organizza sottomettendola alla sua volontà. Allora termina il regno della necessità e inizia il regno della libertà, che si rivela essa stessa necessità. Il prologo della storia umana è terminato, inizia la storia<sup>253</sup>. Così il materialismo dialettico non solo non si adopera per convincere l'uomo che è assurdo rivoltarsi contro la necessità economica, come gli attribuiscono i suoi avversari, ma è il primo a indicare come sconfiggerla. Viene pertanto eliminato l'*ineluttabile fatalismo* tipico del *materialismo metafisico*. E' eliminata allo stesso modo ogni base per quel pessimismo a cui, come abbiamo visto, inevitabilmente conduce l'*idealismo* conseguente. L'individuo è solo schiuma sulla cresta dell'onda, gli uomini sono assoggettati a una legge ferrea che può solo essere svelata, ma non sottomessa alla volontà umana, diceva Gerog Büchner. No, risponde Marx: una volta *nota* questa legge, dipende da noi rovesciarne il giogo, dipende da noi rendere *la necessità docile schiava della ragione*. «Sono un verme», dice l'idealista. «Sono un verme finché sono ignorante», replica il materialista dialettico; «ma sono un dio quando so». *Tantum possum, quantum scimus!* (*possiamo fare per quanto sappiamo!*) Ed è contro questa teoria, che per la prima volta ha dato un solido fondamento alla ragione umana, che per prima iniziò a esaminare la ragione non come trastullo del caso ma come una forza immensa e invincibile, che si rivoltano in nome dei diritti di quella stessa ragione che si presume calpestata, in nome degli ideali che si asserisce disprezzati! E osano accusare questa teoria di quietismo, di adoperarsi per riconciliarsi col suo ambiente, quasi ingraziandoselo, come Molchalin<sup>254</sup> di Griboyedov si era ingraziato tutti coloro che gli erano di rango superiore! Tutto ciò non è forse degno di quel folle che gridava «al matto!»? Il materialismo dialettico<sup>255</sup> sostiene che la ragione umana non può essere il demiurgo della storia perché essa stessa ne è il *prodotto*. Ma una volta comparso, il prodotto *non deve* – e per sua natura *non può* – inchinarsi alla realtà tramandata, ereditata, dalla storia; esso lotta inevitabilmente per trasformarla a propria immagine e somiglianza, *per renderla più ragionevole*. Il

---

253 Dopo quanto è stato detto, sarà chiaro, speriamo, il rapporto tra l'insegnamento di Marx e quello di Darwin. Se costui riuscì a risolvere il problema di come ebbero finalmente origine le specie vegetali e animali nella lotta per l'esistenza, Marx riuscì a risolvere il problema di come nacquero differenti tipi di organizzazione sociale nella lotta degli uomini per la loro esistenza. Logicamente, l'indagine di Marx inizia esattamente dove termina l'indagine di Darwin. Animali e vegetali sono sotto l'influenza del loro ambiente *fisico*. Questo agisce sull'uomo sociale attraverso quei rapporti sociali che sorgono sulla base delle forze produttive che all'inizio si sviluppano più o meno rapidamente secondo le caratteristiche dell'ambiente fisico. Darwin spiega l'origine della specie non da una tendenza presumibilmente innata allo sviluppo nell'organismo animale, come fece Lamarck, ma dall'influenza della *natura esterna*. Marx spiega lo sviluppo storico dell'uomo non dalla *natura dell'uomo*, ma dalle caratteristiche di quei *rapporti* sociali fra uomini che nascono quando l'uomo sociale agisce sulla *natura esterna*. Lo spirito della loro ricerca è assolutamente lo stesso. Ecco perché si può dire che il marxismo è il darwinismo nella sua applicazione alle scienze sociali [sappiamo che *cronologicamente* non è così, ma non è importante]. E questa è la sua unica applicazione *scientifica*, perché le conclusioni che alcuni autori borghesi trassero dal darwinismo non erano la sua applicazione scientifica allo studio dello sviluppo dell'uomo sociale, ma una mera utopia borghese, un sermone morale con un contenuto disgustoso, proprio come i soggettivisti s'impegnarono in sermoni con un contenuto magnifico. Gli scrittori borghesi quando si riferiscono a Darwin, in realtà stanno suggerendo ai loro lettori *non il metodo scientifico di Darwin, ma solo gli istinti bestiali* di quegli animali di cui scrisse Darwin. Se Marx si avvicina a *Darwin*, gli scrittori borghesi si avvicinano, come *gentaglia, agli animali che Darwin ha studiato*.

254 N.r. *Molchalin*, personaggio della commedia *Che disgrazia l'ingegno!* di Griboyedov, il cui nome divenne simbolo di adulazione e piaggeria.

255 Usiamo il termine «materialismo dialettico» perché solo esso può dare una descrizione precisa della filosofia di Marx. Holbach ed Helvetius erano materialisti *metafisici*. Essi lottarono contro l'idealismo *metafisico*. Il loro materialismo cedette il passo all'*idealismo dialettico*, che a sua volta venne sconfitto dal *materialismo dialettico*. L'espressione «materialismo economico» è estremamente inappropriata. Marx non si proclamò mai un materialista economico.

materialismo dialettico dice, come il Faust di Goethe:

*Im Anfang war die that!*  
(*In principio fu l'azione!*)

L'azione [l'attività umana, condizionata da leggi, che si manifesta nel processo sociale di produzione] spiega al materialista dialettico lo sviluppo storico della ragione dell'uomo sociale<sup>256</sup>. Tutta la sua *filosofia pratica* si riduce all'azione. Il *materialismo dialettico* è la *filosofia dell'azione*. Quando il pensatore soggettivo dice: «*il mio ideale*», afferma il *trionfo della cieca necessità* poiché è incapace di fondare il proprio ideale sullo sviluppo del reale; si tratta del piccolissimo orticello del suo ideale oltre il quale incomincia lo sconfinato campo del caso e di conseguenza della cieca necessità. Il materialismo dialettico indica il metodo per trasformare questo campo sconfinato nel rigoglioso *giardino dell'ideale*. Aggiunge soltanto che il terreno di questo campo contiene in sé i mezzi per questa trasformazione: *basta scoprirli e saperli usare*. Diversamente dal soggettivismo, il materialismo dialettico non limita i diritti della ragione, sa che sono infiniti e illimitati quanto i poteri della ragione stessa. Dice che tutto quanto è razionale nella mente umana, cioè che non è illusione ma vera conoscenza del reale, avviene necessariamente in quella realtà e vi apporta necessariamente il suo contributo di razionalità. Da questo si può vedere ciò che costituisce, secondo i materialisti dialettici, il ruolo dell'individuo nella storia. Lungi dal ridurlo a zero, pongono l'individuo davanti a un compito che si deve definire *completamente e puramente idealistico*, nel senso inesatto del pensiero comune. Poiché la ragione può trionfare sulla cieca necessità solo conoscendo le leggi interne di quest'ultima, solo battendola con le proprie armi, il progresso del sapere, della coscienza, è il compito più grande e nobile della personalità dotata di razionalità. «*Licht, mehr licht*» (*Luce, più luce*)<sup>257</sup>, prima di tutto c'è bisogno di questo. La massima dice che non si accende una torcia per metterla sotto uno stajo. Il materialista dialettico aggiunge che non si lascia la torcia accesa nella ristretta indagine dell'«intellettuale». Finché alcuni «eroi» immaginano che sia sufficiente illuminare le proprie menti per condurre la massa a loro piacimento e modellarla secondo la loro fantasia, il regno della ragione resterà una frase gradevole o un nobile sogno. Comincerà ad avvicinarsi a noi a passi da gigante solo quando la «massa» stessa diverrà l'eroe dell'azione storica e quando una coscienza appropriata si svilupperà entro la sua grigia uniformità. Abbiamo detto sviluppare la coscienza umana; ora aggiungiamo sviluppare la coscienza dei produttori. La filosofia soggettiva ci sembra dannosa proprio perché impedisce all'intelligenza di contribuire allo sviluppo di questa coscienza, opponendo gli eroi alla massa e immaginando questa solo come un insieme di cifre il cui significato dipende esclusivamente dagli ideali dell'eroe che le dirige. Quando vi è una palude, gli spiriti non sono lontani, dice un proverbio. Quando ci sono eroi, ci sarà una massa per loro, dicono i soggettivisti; e questi eroi siamo noi, l'intelligenza soggettiva. A ciò replichiamo: la vostra antitesi fra eroi e massa è pura presunzione, illusione. E voi resterete semplici ... chiacchieroni, se non comprendete che per il trionfo dei vostri ideali dovete eliminare la stessa possibilità di tale contrapposizione, occorre risvegliare nella massa l'eroica coscienza di sé<sup>258</sup>. I materialisti francesi dicevano che le opinioni governano il mondo: noi siamo i rappresentanti delle opinioni quindi siamo i demiurghi della storia, siamo gli eroi che la massa deve seguire. Questa

---

256 «La vita sociale è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che inducono la teoria al misticismo trovano la loro soluzione razionale nella pratica umana e nella comprensione di questa pratica» [Marx].\*

\* N.r. Ottava tesi su Feuerbach. Cf. K. Marx e F. Engels, *Opere Scelte*, vol. I, Mosca 1973, p. 15.

257 N.r. Le ultime parole di Goethe.

258 «Assieme alla precisione dell'azione storica aumenterà il volume della massa che agisce». Marx, *La sacra famiglia*, p. 120.

ristrettezza d'idee corrisponde alla posizione esclusiva degli illuministi francesi. Erano i rappresentanti della *borghesia*.

Il materialismo dialettico moderno si batte per l'eliminazione delle classi e infatti compare quando quest'eliminazione divenne una necessità storica. Quindi si rivolge ai produttori, che devono diventare gli eroi del periodo storico che ci sta davanti. In tal modo, per la prima volta dall'esistenza del mondo e dalla rotazione della Terra attorno al Sole, sta avendo luogo l'unione della scienza coi lavoratori: la scienza accorre in aiuto delle masse lavoratrici, e queste nel loro consapevole movimento contano sulle conclusioni della scienza. Se questa è metafisica, allora non sappiamo davvero cosa intendono i nostri avversari per metafisica. «Ma tutto ciò che dite si riferisce al regno della profezia. Tutto è mera supposizione, che assume una forma alquanto sistematica solo a causa dei trucchi della dialettica hegeliana. Ecco perché vi chiamiamo metafisici», rispondono i soggettivisti. Abbiamo già mostrato che trascinare la «triade» nella nostra disputa è possibile solamente quando non se ne abbia la minima idea. Abbiamo già mostrato che con Hegel stesso essa non ha mai svolto il ruolo di *argomento*, e che non è affatto un tratto distintivo della sua filosofia. Osiamo pensare d'aver anche mostrato che la forza del materialismo storico non è il ricorso alla triade, ma all'indagine scientifica del divenire storico. Quindi l'obiezione non dovrebbe interessarci. Ma riteniamo utile per il lettore meditare sull'interessante fatto seguente nella storia della letteratura Russa degli anni '70. Esaminando *Il Capitale*, il sig. Y. Zhukovsky notava<sup>259</sup> che l'autore nelle sue ipotesi, come ora si dice, fa assegnamento solo su considerazioni *formali* e che la sua direzione di discussione rappresenta solo un gioco di concetti. Ecco come N. Sieber replicò a tale accusa:

«Restiamo convinti che l'indagine del problema materiale in Marx preceda sempre l'aspetto formale del suo lavoro. Crediamo che se il sig. Zhukovsky avesse letto più attentamente e in modo più imparziale il libro di Marx, sarebbe d'accordo con noi. Allora avrebbe indubbiamente visto che è proprio dall'indagine delle condizioni materiali del periodo dello sviluppo capitalistico che stiamo vivendo, che l'autore del *Capitale* dimostra che l'umanità si pone soltanto compiti che può risolvere. Passo dopo passo Marx guida i suoi lettori attraverso il labirinto della produzione capitalistica e, analizzando tutti i suoi elementi costitutivi, ci fa capire il suo carattere provvisorio»<sup>260</sup>.

«Prendiamo ... la grande industria», continua Sieber, «col suo passaggio ininterrotto di mano in mano a ogni operazione, col suo moto febbrile che spinge gli operai quasi ogni giorno da uno stabilimento a un altro. Le sue condizioni materiali non rappresentano il preludio a una nuova forma di ambiente sociale, di cooperazione sociale? Non si muove forse nella stessa direzione l'azione delle periodiche crisi economiche? Non è allo stesso fine che tendono il restringersi dei mercati, la riduzione della giornata lavorativa, la concorrenza sul mercato mondiale e la vittoria del grande capitale sul piccolo? ... ».

Indicando anche la crescita incredibilmente rapida delle forze produttive nel processo di sviluppo del capitalismo, N. Sieber chiede di nuovo:

«O tutte queste non sono trasformazioni materiali ma puramente formali? ... Non è una contraddizione reale della produzione capitalistica, per esempio, la circostanza che periodicamente essa inonda il mercato mondiale di merci e costringe milioni di persone alla fame mentre ci sono troppi beni di consumo? ... Non è una contraddizione reale che il capitalismo inoltre – che, per giunta, gli stessi proprietari del capitale ammettono di buon grado – licenzia e

259 Y. Zhukovsky analizza *Il Capitale* nel suo articolo «Karl Marx e il suo libro sul capitale» (*Vestnik Yeropy*, 1877, vol. 9).

260 N. Sieber «Alcune osservazioni sull'articolo del sig. Y. Zhukovsky "Karl Marx e il suo libro sul capitale"» [*Otechestvenniye Zapisky*, novembre 1877, p. 6].

allo stesso tempo si lamenta di mancanza di manodopera? Non è una contraddizione reale che gli strumenti per ridurre il lavoro fisico, come i miglioramenti meccanici e di altro tipo, sono trasformati in strumenti per prolungare la giornata lavorativa? Non è una contraddizione reale che, mentre proclama l'inviolabilità della proprietà, il capitalismo priva di terra la maggioranza dei contadini e mantiene la grande maggioranza della popolazione nella pura miseria? Tutto questo e molto altro è solo metafisica, non esiste nella realtà? Ma è sufficiente prendere qualsiasi numero dell'inglese *The Economist* per convincersi immediatamente del contrario. E così chi studia le attuali condizioni economiche e sociali non ha alcun bisogno d'imputare artificialmente alla produzione capitalistica *preconcette* contraddizioni dialettiche e puramente formali: non gli basterebbe una vita per elencare le contraddizioni reali».

La risposta di Sieber a Zhukovsky, convincente nel suo contenuto, è moderata nella forma. Quella di Mikhailovsky allo stesso autore ha invece ben altro carattere. Il nostro rispettabile soggettivista perfino oggi comprende in senso molto *stretto*, oso dire unilaterale, l'opera che allora difendeva, e cerca di persuadere gli altri che la sua comprensione unilaterale sia quella giusta. Naturalmente una tale persona non poteva essere un credibile difensore del *Capitale*; la sua risposta perciò trabocca di perle puerili. Eccone una. L'accusa contro Marx di formalismo e di abuso della dialettica hegeliana era sostenuta dal sig. Zhukovsky con la citazione di un passo della Prefazione alla *Critica dell'economia politica*. Il sig. Mikhailovsky ha trovato che l'avversario di Marx «avesse giustamente visto un riflesso della filosofia hegeliana» e che «se Marx avesse scritto solo la Prefazione alla "Critica", il sig. Zhukovsky avrebbe avuto assolutamente ragione»<sup>261</sup>, cioè sarebbe stato dimostrato che Marx era solo un formalista e un hegeliano. Qui il sig. Mikhailovsky ha mancato il bersaglio a tal punto che siamo costretti a chiederci: il nostro autore, un tempo giovane promettente, ha davvero letto la prefazione che sta citando?<sup>262</sup> Ci si potrebbe riferire a diverse altre circostanze simili [una di esse verrà citata in seguito], ma non è questo il problema. Per quanto avesse malcompreso Marx, tuttavia il sig. Mikhailovsky vide immediatamente che il sig. Zhukovsky aveva «detto sciocchezze» sul «formalismo» prodotte dell'*approssimazione*.

«Se Marx avesse detto», osservava giustamente il sig. Mikhailovsky, «che la legge di sviluppo delle società moderne è tale da negare spontaneamente la loro condizione precedente, e poi nega questa negazione, riconciliando le contraddizioni degli stadi attraversati nell'unità della proprietà individuale e comunitaria; se avesse detto questo e solo questo (anche in molte pagine), sarebbe stato un puro hegeliano che costruisce le leggi dal profondo del suo spirito, basandosi su principi puramente formali, cioè indipendenti dal contenuto. Ma chiunque abbia letto *Il Capitale* sa che egli non ha detto solo ciò».

Secondo il sig. Mikhailovsky la formula hegeliana in cui Marx ha racchiuso il suo pensiero economico può essere tolta con la stessa facilità di un guanto dalla mano o di un cappello dalla testa.

«Quanto agli stadi superati dallo sviluppo economico, non c'è alcun dubbio ... Come è indubitabile l'ulteriore corso del processo: la crescente concentrazione dei mezzi di produzione in mani sempre meno numerose. Sul futuro ovviamente possono restare dei dubbi. Marx considera che, siccome la concentrazione del capitale è accompagnata dalla socializzazione del lavoro, questa costituisce la base economica e morale [come può la socializzazione del lavoro "costituire" la base *morale*? Cosa diviene allora l' "autosviluppo delle forme"?] su cui crescerà il nuovo ordine politico e giuridico. Il sig. Zhukovsky ha ragione di chiamarla una congettura, ma non ha alcun diritto [naturalmente morale] di passare sotto silenzio il significato che Marx

261 N.K. Mikhailovsky, *Opere*, vol II, p. 356.

262 E' proprio in questo scritto che Marx espone la sua concezione materialistica della storia.

attribuisce al processo di socializzazione»<sup>263</sup>.

«*Il Capitale*», nota giustamente il sig. Mikhailovsky, «è dedicato allo studio di come una forma sociale, una volta sorta, si sviluppi costantemente, intensifichi le sue caratteristiche tipiche, subordinandosi e assimilando [?] “scoperte, invenzioni”, miglioramenti nei mezzi di produzione, nuovi mercati, la scienza stessa, costringendoli a lavorare per sé e come infine la data forma diventi incapace di sostenere ulteriori cambiamenti delle condizioni materiali»<sup>264</sup>.

Con Marx «è precisamente l'analisi dei rapporti tra la forma sociale [cioè il capitalismo, sig. Mikhailovsky, non è vero?] e le condizioni materiali della sua esistenza [cioè le forze produttive che rendono l'esistenza della forma capitalistica di produzione sempre più instabile, non è vero sig. Mikhailovsky?] che rimarrà sempre un monumento di forza logica e di prodigiosa erudizione. Il sig. Zhukovsky ha l'audacia morale di sostenere che Marx sfugga il problema. Non possiamo farci nulla. Ci rimane da guardare con stupore i vertiginosi esercizi del critico mentre compie la capriola per il divertimento del pubblico, una parte del quale senza dubbio capirà subito di trovarsi di fronte un intrepido acrobata, mentre l'altra forse attribuirà un significato del tutto diverso a quest'imbarazzante spettacolo»<sup>265</sup>.

*Summa summarum*: se il sig. Zhukovsky accusa Marx di formalismo, quest'accusa, nelle parole del sig. Mikhailovsky, rappresenta «una grande bugia composta da numerose piccole bugie». La sentenza è severa ma rigorosamente giusta. E se è giusta rispetto a Zhukovsky, lo è anche nei confronti di coloro che ora ripetono che le «congetture» di Marx sono basate solo sulla triade hegeliana. E se la sentenza è giusta rispetto a tutti costoro, allora ... abbiate la gentilezza di leggere il seguente estratto:

«Egli [Marx] ha talmente riempito di fatti il vuoto schema della dialettica che quest'ultimo può essere tolto come un coperchio senza cambiare nulla, senza sciupare nulla, tranne un unico punto, certo, di cruciale importanza: per quanto riguarda l'avvenire, le leggi “immanenti” della società vengono esposte in modo eccessivamente dialettico. Per l'hegeliano ortodosso è sufficiente dire che la “negazione” dev'essere seguita dalla “negazione della negazione”; ma coloro che non sono al corrente della saggezza hegeliana non ne sarebbero soddisfatti, per loro la deduzione dialettica non è una prova; e un *non*-hegeliano che ci crede deve sapere che si tratta di un atto di fede, non di certezza»<sup>266</sup>.

*Il sig. Mikhailovsky ha pronunciato la propria condanna*. Egli sa che sta ripetendo le parole del sig. Zhukovsky riguardanti il «carattere formale» degli argomenti di Marx a sostegno delle proprie «congetture». Non ha dimenticato il suo articolo «*Karl Marx davanti al giudizio del sig. Zhukovsky*» e teme perfino che il suo lettore possa ricordarlo in qualche momento inopportuno. Quindi comincia facendo credere che ora stia asserendo quanto affermato negli anni '70. A questo scopo ripete che lo «schema della dialettica» può essere tolto «come un coperchio», ecc.. Dunque segue «*un unico punto*» in cui il sig. Mikhailovsky è all'unisono con il sig. Zhukovsky. Ma questo «*unico punto*» è quel punto di «*cruciale importanza*» che è servito a sorprendere il sig. Zhukovsky in flagrante delitto di «*acrobazia*». Nel 1877 il sig. Mikhailovsky diceva che Marx anche in relazione al futuro, cioè precisamente in relazione all' «*unico punto di cruciale importanza*», non si era limitato a invocare Hegel. Ora, stando al sig. Mikhailovsky, *egli si limitò*. Nel 1877 il sig. Mikhailovsky sosteneva che Marx con sorprendente «forza logica», con «prodigiosa erudizione», dimostrò come la «data forma» [cioè il

263 N.K. Mikhailovsky, *Opere*, vol II, pp. 353-54.

264 *Ibid.*, p. 357.

265 *Ibid.*, pp. 357-58.

266 *Russkoye Bogatstvo*, febbraio 1894, parte II, pp. 150-51.

capitalismo] «diventi incapace di resistere» a ulteriori cambiamenti nelle «condizioni materiali» della sua esistenza, e ciò aveva condotto al «solo punto di cruciale importanza». Adesso il sig. Mikhailovsky ha dimenticato quanto fosse convincente ciò che Marx aveva dimostrato in quell'occasione, quanta forza logica e prodigiosa erudizione avesse manifestato nel farlo. Nel 1877 il sig. Mikhailovsky si meravigliava dell'«audacia morale» con cui il sig. Zhukovsky aveva passato sotto silenzio il fatto che Marx, a conferma delle sue ipotesi, si fosse riferito alla socializzazione del lavoro in atto nella società capitalistica, ma il riferimento era anche all' «unico punto di cruciale importanza». A tutt'oggi invece il sig. Mikhailovsky pretende che la congettura di Marx sia «esclusivamente dialettica». Nel 1877 «chiunque abbia letto *Il Capitale*» sa che Marx «non ha detto solo ciò». Ora, invece sembra che abbia detto «solo ciò» e che la certezza dei suoi seguaci riguardo al futuro «sia legata alla triplice catena hegeliana»<sup>267</sup>. Gran dio che voltafaccia! Il sig. Mikhailovsky ha pronunciato la propria condanna, e lo sa. Ma cosa lo ha spinto a tanto? Dopo aver smascherato così fucosamente gli «acrobati» letterari, in tarda età avverte un'inclinazione «all'arte acrobatica»? Queste trasformazioni sono davvero possibili? Oh lettore, tutte le trasformazioni sono possibili! E i trasformisti sono degni d'ogni condanna; non saremo noi a difenderli, ma anche loro dovrebbero essere trattati, come si dice, con umanità. Ricordiamo la bella frase dell'autore dei *Commenti a Mill*: quando un uomo si comporta male, spesso non è tanto colpa sua quanto della sfortuna. Ricordiamo cosa disse lo stesso autore sull'attività letteraria di N.A. Polevoi:

«N. Polevoi era un seguace di V. Cousin, che riteneva maestro d'ogni saggezza e il più grande filosofo del mondo ... Il seguace di Cousin non poteva ammettere la filosofia hegeliana e quando questa penetrò nella letteratura Russa, i discepoli di Cousin risultarono arretrati. Non c'era nulla di moralmente assurdo nel difendere le loro convinzioni e nel definire stupido ciò che veniva detto da chi li avevano distanziati nel progresso intellettuale. Non si può accusare un uomo perché altri, provvisti di forze più fresche e di maggiore determinazione lo hanno superato. Hanno ragione perché sono più vicini alla verità, ma egli non ne ha colpa: semplicemente si sbaglia»<sup>268</sup>.

Il sig. Mikhailovsky è stato *un eclettico* tutta la vita. La formazione mentale, il carattere della sua formazione filosofica, se si può usare una tale espressione per il sig. Mikhailovsky, gli impedivano di ammettere la filosofia della storia di Marx. Quando le idee di questi cominciarono a penetrare in Russia, all'inizio cercò di difenderle, e anche allora, ovviamente, non senza numerose riserve e notevoli «malintesi». Pensò di poter macinare queste idee, troppe, nel suo mulino eclettico introducendo ulteriori varietà nel suo calderone intellettuale. Poi si rese conto che le idee di Marx non si adattavano affatto come decorazioni per quel mosaico chiamato eclettismo, che la loro diffusione minacciava di distruggere proprio l'opera a lui cara. Quindi ha dichiarato guerra a quelle idee e si è ritrovato intellettualmente arretrato; ma veramente non è colpa sua, semplicemente si sbaglia. «Tutto questo non giustifica le "acrobazie"!» Noi non le scusiamo; invochiamo solo le circostanze attenuanti. Senza accorgersene il sig. Mikhailovsky, a causa dello sviluppo del pensiero sociale russo, è caduto in uno stato da cui poteva uscire solo con le «acrobazie». Certo, c'era un'altra via, ma solo un uomo pieno d'eroismo vero poteva imboccarla. Si trattava di *deporre le armi dell'eclettismo*.

## CONCLUSIONE

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>268</sup> *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa*, San Pietroburgo, pp. 24-25.

In questa esposizione delle idee di Marx, abbiamo esaminato principalmente le obiezioni avanzate contro di lui da un punto di vista teorico. Ora conviene conoscere anche la «ragione pratica» di almeno una parte dei suoi avversari. Nel farlo useremo il metodo della *storia comparata*. In altre parole vedremo dapprima come la «ragione pratica» degli *utopisti tedeschi* accolse le idee di Marx, poi passeremo a quella dei nostri cari e stimati compatrioti.

Alla fine degli anni '40 Marx ed Engels ebbero un'interessante disputa con un certo Karl Heinzen<sup>269</sup>. La disputa assunse un carattere rovente. Karl Heinzen cercò di deridere le idee dei suoi avversari, mostrando in quest'attività un'abilità niente affatto inferiore a quella del sig. Mikhailovsky. Naturalmente Marx ed Engels ripagarono con la stessa moneta<sup>270</sup>. Heinzen descrisse Engels come «un monello birichino e insolente»; Marx invece definì Heinzen un rappresentante della «*letteratura dei cafoni*», mentre per Engels era «l'individuo più ignorante del secolo»<sup>271</sup>. Ma su cosa si svolse la disputa? Quali idee Heinzen attribuì a Marx e a Engels? Heinzen assicurò i suoi lettori che dal punto di vista di Marx *non c'era niente da fare allora in Germania* da parte di chi era pieno di buone intenzioni. Secondo Marx, diceva Heinzen, «prima bisogna arrivare alla supremazia della borghesia che deve produrre il proletariato industriale», che soltanto allora avrebbe iniziato ad agire da solo<sup>272</sup>. Marx ed Engels «non tengono conto *che* il proletariato è formato dai 34 vampiri tedeschi», cioè dall'intera popolazione tedesca a eccezione dei lavoratori di fabbrica [la parola «proletariato» sulle labbra di Heinzen significa solo le condizioni miserabili di questo popolo]. Egli asserisce che questo proletariato numeroso non aveva, secondo Marx, alcun diritto d'esigere un futuro migliore, perché aveva su di sé «*soltanto il marchio dell'oppressione e non il marchio di fabbrica*; deve pazientemente soffrire la fame e morire [*hungern und verhungern*] finché la Germania non sia diventata l'Inghilterra. La fabbrica è la scuola che la popolazione deve prima frequentare per avere il diritto d'iniziare a migliorare la sua posizione»<sup>273</sup>. Chiunque conosca un po' la storia della Germania può rendersi conto dell'assurdità di tali accuse. Tutti sanno se Marx ed Engels chiusero gli occhi sulla condizione miserabile della popolazione tedesca, tutti sanno se era loro l'idea che non ci fosse niente da fare in Germania per un uomo di carattere generoso, fin quando non fosse diventata l'Inghilterra: invece pare che costoro abbiano fatto qualcosa anche senza aspettare una tale metamorfosi. Ma perché Heinzen attribuì loro tutte queste sciocchezze? Per malafede? No! Ancora una volta diciamo che non fu per colpa sua, ma per sventura. Semplicemente non comprese le idee di Marx ed Engels e quindi gli sembrarono dannose; e poiché amava appassionatamente il suo paese, dichiarò guerra a queste idee. Ma l'incomprensione è un cattivo consigliere e un assistente inaffidabile in una disputa. Ecco perché Heinzen si è messo nella situazione più assurda. Era una persona molto arguta, ma l'intelligenza da sola, senza comprensione, non va molto lontano: ed ora l'ultima risata *non la fa lui*.

---

269 N.r. Engels caratterizza come segue Karl Heinzen: «Il sig. Heinzen è un piccolo funzionario liberale che all'inizio del 1844 sognava il progresso all'interno della struttura legale di un'insignificante costituzione tedesca» (K. Marx e F. Engels *Opere Complete*, sez. I, vol. 6, pp. 288-89).

270 N.r. Qui Plekhanov ha in mente gli articoli di Marx ed Engels contro Heinzen pubblicati nel 1847 nella *Deutsche-Brüsseller Zeitung*. Il giornale conteneva due articoli di Engels: *Karl Heinzen e i Comunisti*; *I Comunisti e Karl Heinzen*, e uno di Marx: *Critica moralizzante e morale criticante*.

271 Le parole di Engels sono estratte dal testo seguente: «Il sig. Heinzen immagina, ovviamente, che si possano cambiare e adattare arbitrariamente i rapporti di proprietà, il diritto di successione, ecc. Il sig. Heinzen, una delle persone più ignoranti di questo secolo, naturalmente può non sapere che i rapporti di proprietà di ogni epoca sono il risultato necessario del modo di produzione e scambio di quell'epoca» [F. Engels, *I Comunisti e Karl Heinzen*, in *Opere Complete*, vol. 6].

272 Heinzen, *I protagonisti del comunismo tedesco*, Berna 1848, p. 12.

273 *Ibid.*, p. 22.

Heinzen dev'essere visto nella stessa luce delle discussioni, per esempio, del sig. Mikhailovsky. Solo del sig. Mikhailovsky? Sicuramente no. Coloro che attribuiscono ai «discepoli»<sup>274</sup> l'aspirazione d'entrare al servizio dei Kolupayev e dei Razuvayev<sup>275</sup> – e i loro nomi sono legioni – non ripetono l'errore di Heinzen? Nessuno di loro ha scoperto un solo argomento contro i materialisti «economici» che *quasi cinquant'anni* fa non fosse già presente nelle argomentazioni di Heinzen. Se hanno qualcosa di originale è solo questa loro ingenua ignoranza di quanto siano davvero *poco originali*. Stanno costantemente cercando di trovare «nuovi sentieri» per la Russia, e a causa della loro ignoranza il «povero pensiero russo» s'infiltra nel solco dei vecchi sentieri che il pensiero europeo ha abbandonato ormai da tempo. Il fenomeno è curioso sebbene la sua apparente stranezza possa essere spiegata ricorrendo «alla categoria della necessità»: *a un certo stadio dello sviluppo economico di un dato paese, nella testa dei suoi intellettuali sorgono «necessariamente» certe stupidaggini ben intenzionate.*

Ecco un esempio di tutta la comicità della posizione di Heinzen nella sua discussione con Marx. Egli era solito esigere dai suoi avversari un «ideale» dettagliato dell'avvenire. Diteci, chiedeva, come dovrebbero essere organizzati secondo voi i rapporti di proprietà? Quali dovrebbero essere i limiti della proprietà privata da un lato, e della proprietà sociale dall'altro? Gli risposero che in ogni dato momento i rapporti di proprietà della società sono determinati dallo stato delle sue forze produttive e che quindi si può solo indicare la direzione generale dello sviluppo sociale, non elaborarlo in anticipo con un disegno di legge formulato in modo dettagliato. Possiamo già dire che la socializzazione del lavoro, creata dall'industria moderna, deve condurre alla nazionalizzazione dei mezzi di produzione, ma non si può dire in che misura questa nazionalizzazione potrebbe essere effettuata, diciamo nei prossimi dieci anni: ciò dipende dalla natura dei rapporti reciproci fra la piccola e la grande industria in quel periodo, fra i grandi e i piccoli proprietari terrieri, e così via. Bene, allora non avete ideale, concludeva Heinzen: che bell'ideale quello che ci verrà *fabbricato dalle macchine e solamente a cose fatte!* Heinzen adottò il punto di vista *utopistico*. Nell'elaborare il suo «ideale» l'utopista, come sappiamo, parte sempre da qualche *concetto* astratto – per esempio quello della natura umana – o da qualche *principio* astratto – per esempio i diritti dell'uomo, o l'«individuo», ecc., ecc. Una volta adottato tale principio, non è difficile definire con la più assoluta precisione sino all'ultimo dettaglio ciò che, per esempio, *dovrebbero essere* [naturalmente, non sappiamo quando e in quali circostanze] i rapporti di proprietà fra gli uomini. Ed è comprensibile che l'utopista guardi con meraviglia coloro che gli rispondono che non possono esserci rapporti di proprietà buoni in sé, indipendentemente dalle circostanze di tempo e di luogo. Gli sembra che tali persone non abbiano assolutamente «ideali». Se il lettore ha seguito attentamente la nostra esposizione, sa che l'utopista spesso sbaglia. Marx ed Engels avevano un *ideale* molto preciso: la subordinazione della *necessità* alla *libertà*, della *cieca forza dell'economia* al *potere della ragione umana*. Procedendo da quest'ideale diressero la loro attività politica di conseguenza, ovviamente consistente non nel servire la borghesia, ma nello sviluppare la coscienza di quegli stessi produttori che devono, a tempo debito, diventare padroni dei loro prodotti. Marx ed Engels non avevano motivo di «preoccuparsi» della trasformazione della

---

274 N.r. «Discepoli», seguaci di Marx ed Engels. Questo termine fu in uso in Russia nelle pubblicazioni legali degli anni '90, perché la censura vietò l'uso della parola «marxista» sulla stampa.

275 N.r. I populistici accusarono i marxisti di rallegrarsi della capitalizzazione [trasformazione capitalistica] della campagna, di dare il benvenuto alla separazione dolorosa dei contadini dalla loro terra e d'essere pronti a contribuire a questo processo con tutti i mezzi a disposizione, di pari passo con i *kulaki* e i saccheggiatori, gli eroi dell'«accumulazione originaria», i Kolupayev e i Razuvayev dipinti nell'opera satirica di Saltikov-Shchedrin *Il rifugio di Monrepo*.



Germania in Inghilterra o, come oggi si dice in Russia, servire la borghesia: questa si sviluppò senza i loro servigi e fu impossibile arrestarne lo sviluppo, cioè non c'erano forze sociali capaci di farlo. Del resto sarebbe stato inutile perché il vecchio ordine economico in ultima analisi non era migliore dell'ordine borghese, e negli anni '40 era così invecchiato da diventare *dannoso per tutti*. Ma l'impossibilità d'arrestare lo sviluppo della produzione capitalistica non impediva ai pensatori tedeschi di *servire il benessere del popolo*. La borghesia ha i suoi inevitabili compagni di strada: tutti coloro che servono realmente il suo portafogli *in conseguenza della necessità economica*. Più si sviluppa la coscienza di questi servitori inconsapevoli, più si allevierà la loro posizione, più forte diverrà la loro resistenza ai Kolupayev e ai Razuvayev di tutti i paesi e di tutti i popoli. Marx ed Engels di conseguenza si posero il compito particolare di sviluppare questa coscienza: in sintonia con lo spirito del materialismo dialettico, sin dall'inizio si sono posti un *compito completamente ed esclusivamente idealistico*. Il criterio dell'ideale è la realtà economica. Questo dissero Marx ed Engels e su questa base vennero sospettati di qualche genere di molchalinismo<sup>276</sup> economico, di sollecitudine a gettare nel fango chi era economicamente debole e di servire gli interessi del forte. All'origine di tale sospetto vi era la *concezione metafisica* di ciò che Marx ed Engels intendevano con «*realtà economica*». Quando gli si dice che nelle questioni sociali bisogna partire dalla realtà, il metafisico crede di vedere in ciò un consiglio a rassegnarsi allo stato di cose attuale. Non sa che in ogni realtà economica esistono *elementi contraddittori* e che rassegnarsi significherebbe rassegnarsi a uno di essi, vale a dire quello che al momento *prevale*. I materialisti dialettici hanno sempre guardato a un altro elemento della realtà, quello antagonista, *quello in cui sta maturando il futuro*. Partire da *questo* elemento, assumerlo come criterio degli «ideali», significa essere al servizio dei Kolupayev e dei Razuvayev? Ma se la realtà economica è il criterio dell'ideale, è ovvio che se il criterio *morale* per l'ideale si rivela *insufficiente*, non è affatto perché il sentimento morale incorre nell'indifferenza o disprezzo, ma per il fatto che questo sentimento da solo non ci indica il modo di servire i nostri simili. Non è sufficiente per il medico commiserare lo stato del malato: deve tener conto della *realtà fisica* dell'organismo, partire da essa per combatterla. Se il medico dovesse pensare di limitarsi all'indignazione morale contro la malattia, si meriterebbe la più amara derisione. E' in questo senso che Marx ridicolizzava la «*critica moralizzante*» e la «*morale criticante*» dei suoi avversari. Ma questi pensavano che egli stesse ridendo della «*morale*». «La morale e la volontà umana non hanno valore agli occhi di quegli uomini che non hanno né morale né volontà», esclamava Heinen<sup>277</sup>. Comunque si deve osservare che se i nostri avversari russi del materialismo «economico» ripetono, senza conoscerli, soltanto gli argomenti dei loro predecessori tedeschi, ciononostante ne approfondiscono alcuni dettagli. Così, per esempio, gli utopisti tedeschi non hanno ingaggiato lunghe discussioni sulla «legge dello sviluppo economico» della Germania. Da noi, dissertazioni di questo tipo hanno assunto dimensioni veramente terrificanti. Il lettore ricorderà che il sig. V.V. agli inizi degli anni '80 prometteva di rivelare la legge dello sviluppo economico della Russia<sup>278</sup>. Certo, il sig. V.V. in seguito iniziò a spaventarsi di questa legge, ma solo momentaneamente, solo fin quando gli intellettuali russi non avessero scoperto una legge bella e pronta. In generale il sig. V.V. partecipa volentieri alle infinite discussioni se la Russia debba o no

---

276 N.r. *Molchalinismo* – da Molchalin sinonimo di servilismo e adattabilità.

277 *I protagonisti del comunismo tedesco*, Berna, p. 22.

278 N.r. Qui Plekhanov si riferisce alla prefazione di V.V. (V.P. Voronsov) alla raccolta dei suoi articoli *Destini del Capitalismo in Russia*, pubblicata nel 1882. Voronsov dà come motivo della ristampa degli articoli il fatto che desidera «muovere i nostri colti e giurati pubblicisti del capitalismo e il Narodismo a studiare le leggi dello sviluppo economico della Russia, la base di tutti gli altri fenomeni della vita del paese. Senza conoscere queste leggi è impossibile l'attività sociale sistematica e coronata da successo».

attraversare la fase del capitalismo, e fin dagli anni '70 a questa controversia si mescola la dottrina di Marx. La tesi all'ultima moda del sig. S. Krivenko dimostra come da noi avvengano queste discussioni<sup>279</sup>. L'autore, rispondendo al consiglio del sig. P. Struve<sup>280</sup> di pensare con più attenzione alla questione della «necessità e delle conseguenze favorevoli del capitalismo ... », si chiede:

«Se il regime capitalistico rappresenta uno stadio fatale e ineluttabile dello sviluppo attraverso cui deve passare la società umana, se resta solo da rassegnarsi davanti a questa necessità storica, si dovrebbe ricorrere a misure che possano solo ritardare l'avvento dell'ordine capitalistico o, per contro, non si dovrebbe cercare di facilitarne la transizione e usare tutti gli sforzi per accelerarne l'avvento, cioè adoperarsi per sviluppare l'industria capitalistica e la capitalizzazione degli artigiani, lo sviluppo dei kulaki ... la distruzione del villaggio comunitario, l'espropriazione del coltivatore, insomma canalizzare nelle fabbriche l'eccedenza di contadini dei villaggi?»<sup>281</sup>.

Il sig. Krivenko qui pone in effetti due questioni: (1) il capitalismo rappresenta uno stadio fatale e ineluttabile? (2) se è così, quali compiti pratici ne conseguono? Iniziamo con la prima. Il sig. Krivenko la formula correttamente, cioè allo stesso modo della maggioranza dei nostri intellettuali: il capitalismo rappresenta uno stadio fatale e inevitabile attraverso cui deve passare ogni società umana? In passato credevano che Marx avesse risposto affermativamente e perciò erano molto agitati. Quando venne pubblicata la ben nota lettera di Marx presumibilmente al sig. Mikhailovsky<sup>282</sup>, furono sorpresi dal fatto che Marx non riconoscesse l'«inevitabilità» di questo stadio concludendo con gioia maligna: non ha appena messo in ridicolo i suoi discepoli russi? Ma quelli che si rallegrarono, dimenticarono il proverbio francese: *il bien rira qui rira le dernier*. Dall'inizio alla fine di questa disputa gli avversari dei «discepoli russi» di Marx s'abbandonarono alle «chiacchiere più artificiose». Il fatto è che, discutendo se la teoria storica di Marx fosse applicabile alla Russia, dimenticarono un'inezia: d'accertarsi in cosa consistesse questa teoria. E fu veramente magnifica la situazione in cui, di conseguenza, precipitarono i nostri soggettivisti con il sig. Mikhailovsky in testa. Questi lesse [se la lesse!] la *Prefazione alla Critica dell'economia politica* in cui è esposta la teoria storico-filosofica di Marx e decise che non fosse altro che hegelismo. Senza notare dove fosse davvero l'elefante<sup>283</sup>, il sig. Mikhailovsky iniziò a guardarsi intorno credendo di aver trovato l'elefante che stava cercando nei capitoli sull'accumulazione primitiva, dove si tratta solo della storia del capitalismo occidentale e

279 N.r. *Krivenko Sergei Nikolayevich* (1847-1907), populista liberale, pubblicista. Fu uno dei primi populisti a opporsi al marxismo sulla stampa legale.

280 N.r. *Struve, Pyotr Bernhardovich* (1870-1944), esponente di spicco del «Marxismo Legale» - una tendenza liberal-borghese che comparve negli anni '90 e fu di fatto una distorsione del marxismo. Struve finì emigrato come monarchico e guardia-bianca. I «marxisti legali» - erano così chiamati perché pubblicavano i loro articoli in periodici legali, cioè autorizzati dal governo zarista - come metodo di lotta contro il populismo cercavano di soggiogare il movimento della classe operaia agli interessi della borghesia. I marxisti, nella lotta contro il populismo, si allearono a volte con i «Marxisti Legali».

281 *Russkoye Bogatstvo*, dicembre 1893, parte II, p. 189\*.

\* N.r. Citazione dall'articolo di S.N. Krivenko «*In collegamento con i reclusi culturali*».

282 N.r. In questo abbozzo di lettera, Marx non scrive a Mikhailovsky, ma al comitato di redazione di *Otechestvenniye Zapiski*, parlando di Mikhailovsky in terza persona. Nel 1884 Engels mandò a V. Zasluch una copia della lettera di Marx. (La lettera non era stata spedita dall'autore). «Accludo il manoscritto (copia) di Marx», le scrisse il 6 marzo, «di cui puoi farne l'uso che reputi necessario. Non so se fosse in *Slovo* o in *Otechestvenniye Zapiski* che egli trovò l'articolo *Karl Marx di fronte al giudizio del sig. Zhukovsky*. Scrisse questa risposta a quanto pare per la pubblicazione in Russia, ma non la spedì a San Pietroburgo per timore che solo il suo nome mettesse a repentaglio l'esistenza del giornale che l'avesse pubblicata». (*Corrispondenza di K. Marx e F. Engels con i personaggi politici russi*, ed. Russ. 1951, p. 306).

283 C'è una nota storia russa dell'uomo che andò allo zoo e «non notò» l'elefante.

niente affatto dell'umanità in generale. Ogni processo esistente è indiscutibilmente «inevitabile». Così, per esempio, la combustione di un fiammifero è inevitabile una volta che sia stato acceso: il fiammifero si spegne «inevitabilmente» quando il processo giunge a termine. *Il Capitale* parla del corso del capitalismo «inevitabile» per quei paesi in cui sia iniziato questo sviluppo. Scambiando il capitolo citato per una completa filosofia della storia, il sig. Mikhailovsky decise che, secondo Marx, la produzione capitalistica fosse inevitabile per tutti i paesi e per tutti i popoli<sup>284</sup>. Allora cominciò a *lamentarsi* della triste situazione di quei russi che, ecc.; e – il burlone! – avendo pagato il necessario tributo al suo bisogno soggettivo di piagnucolare, dichiarava con importanza, rivolgendosi a Zhukovsky: come vede, anche noi sappiamo come criticare Marx, non seguiamo ciecamente ciò che «ha detto il maestro»! Ovviamente, tutto questo non fece progredire di un millimetro la questione dell'«inevitabilità», ma dopo aver letto il piagnisteo del sig. Mikhailovsky, Marx ebbe intenzione di aiutarlo: descrisse brevemente in forma di lettera all'editore di *Otechestvenniye Zapiski* le sue osservazioni sull'articolo del sig. Mikhailovsky. Quando, dopo la morte di Marx, quest'abbozzo comparve sulla nostra stampa, i russi che, ecc., ebbero almeno l'*opportunità* di trovare una soluzione corretta alla questione dell'«inevitabilità». Cosa poteva dire Marx sull'articolo del sig. Mikhailovsky? Un uomo era caduto nella sventura, considerando la teoria storico-filosofica di Marx per quello che non era affatto. Era chiaro che Marx prima di tutto doveva soccorrere dalla sventura il giovane promettente scrittore russo, che per di più si lamentava che Marx avesse condannato la Russia al capitalismo. Pertanto dovette mostrare al giovane che il materialismo dialettico non condanna affatto alcun paese a qualcosa; che non indica nessuna via generale e «inevitabile» per tutti i popoli; che l'ulteriore sviluppo di ogni data società dipende sempre dal rapporto delle forze sociali interne; che quindi ogni persona seria deve, senza indovinare o piagnucolare su qualche fantasiosa «inevitabilità», prima di tutto studiare quei rapporti. Solo lo studio può mostrare ciò che è «inevitabile» e ciò che non lo è per la data società. E' quanto Marx fece. Dapprima mostrò il malinteso del sig. Mikhailovsky:

«Il capitolo sull'accumulazione primitiva non pretende altro che tracciare il sentiero attraverso cui, nell'Europa occidentale, l'ordine economico capitalistico emerge dal grembo dell'ordine economico feudale. Quindi descrive il movimento storico che, separando i produttori dai mezzi di produzione, li trasforma in lavoratori salariati (proletari, nel significato moderno del termine) mentre trasforma in capitalisti chi possiede i mezzi di produzione. In questa storia, “tutte le rivoluzioni che servono come leva per l'avanzata della classe capitalistica in ascesa fanno epoca ... Ma la base di questo sviluppo è l'espropriazione del produttore agricolo” ... Alla fine del capitolo la tendenza storica della produzione è così riassunta ... questa proprietà capitalistica ... non può non trasformarsi in proprietà sociale. Non ne fornisco alcuna prova per la buona ragione che quest'affermazione non è che la sintesi di lunghe esposizioni date in precedenza nei capitoli

---

284 Vedi l'articolo *Karl Marx di fronte al giudizio del sig. Zhukovsky*, in *Otechestvenniye Zapiski* dell'Ottobre 1872. «Nel sesto capitolo del *Capitale* c'è un paragrafo intitolato: *La cosiddetta accumulazione primitiva*. Qui Marx aveva in mente uno schema storico dei primi passi del processo di produzione capitalistico, ma fornì qualcosa che è piuttosto una teoria storico-filosofica». Ripetiamo che tutto ciò è sciocchezza assoluta: la filosofia storica di Marx è esposta nella *Prefazione alla Critica dell'economia politica*, che il sig. Mikhailovsky non ha affatto capito, sotto forma di «alcune idee generali, strettamente interconnesse». Ma questo, per inciso, ha fatto in modo che il sig. Mikhailovsky non riuscisse a comprendere Marx neanche per quello che si riferiva all'«inevitabilità» del processo capitalistico per l'Occidente. Egli ha visto nella legislazione di fabbrica un «correttivo» alla fatalità del processo storico. Immaginando che, secondo Marx, *l'economico* agisse da solo, senza che gli uomini svolgessero alcun ruolo, ha scambiato per correttivo ogni intervento degli uomini nel corso dei loro processi di produzione; mentre per Marx questo stesso intervento, *qualunque sia la forma concreta da esso assunta*, è il prodotto inevitabile di determinati rapporti economici. Provate a discutere di Marx con persone così ostinate nel non capirci niente!

sulla produzione capitalistica»<sup>285</sup>.

Per chiarire meglio la circostanza che indusse il sig. Mikhailovsky a prendere per teoria della storia ciò che non lo era e non poteva esserlo, Marx indicò l'esempio dell'antica Roma; un esempio molto convincente! Perché, in verità, se fosse «inevitabile» per tutti i popoli attraversare il capitalismo, cosa dire di Roma, di Sparta, dell'impero Incas, di molti altri popoli che scomparvero dalla scena storica senza adempiere a quest'obbligo immaginario? Il destino di questi popoli non era ignoto a Marx che, di conseguenza, non avrebbe potuto parlare di «inevitabilità» universale del processo capitalistico.

«Il mio critico», dice Marx, «sente che deve trasformare il mio schizzo storico sulla genesi del capitalismo in Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della via che ogni popolo è destinato a percorrere, qualunque siano le circostanze storiche in cui si trovi, per giungere infine alla forma economica che garantisce, con maggiore slancio del potere produttivo del lavoro sociale, lo sviluppo più integrale dell'uomo. Ma gli chiedo umilmente scusa; egli mi sta a un tempo onorando e disonorando davvero troppo»<sup>286</sup>.

La cosa è chiara! Una tale interpretazione trasformava Marx in una di quelle «persone con la formula» che aveva già ridicolizzato nelle sue polemiche contro Proudhon<sup>287</sup>. Il sig. Mikhailovsky aveva attribuito a Marx una «formula del progresso». No, grazie di cuore, risponde Marx, non saprei che farmene di questo regalo. Abbiamo già visto come gli utopisti consideravano le leggi dello sviluppo storico [il lettore ricordi quello che abbiamo detto su Saint-Simon]. Le leggi del divenire storico assumono ai loro occhi un aspetto *mistico*: nella loro immaginazione, la strada su cui procede l'umanità è, per così dire, *tracciata in anticipo* e nessun evento storico potrebbe cambiarne la direzione. Curiosa aberrazione psicologica! «La natura umana» per gli utopisti è il punto di partenza della loro indagine. Ma le leggi di sviluppo di questa natura, acquisendo immediatamente ai loro occhi un carattere misterioso, sono in qualche modo trasferite al di fuori dell'uomo, al di fuori delle effettive relazioni fra gli uomini, in qualche sfera «sovrastorica». Ancora una volta il materialismo dialettico sposta la questione su un altro terreno, dandogli in tal modo un aspetto nuovo. I materialisti dialettici «riconducono tutto all'economia». Abbiamo già spiegato come ciò dev'essere inteso. Ma cos'è l'economia? E' l'insieme dei rapporti reali fra gli uomini che costituiscono la data società, nel loro processo di produzione. Questi rapporti non hanno nulla dell'immutabile essenza metafisica,

---

285 N.r. Questa e altre citazioni seguenti sono tratte dalla lettera di Marx al comitato di redazione di *Otechestvenniye Zapiski*.

286 N.r. Sulla sostanza della questione il pensiero di Marx giunge a questa conclusione: il villaggio comunitario «può essere il punto di partenza dello sviluppo comunista» se «la rivoluzione Russa serve da segnale per la rivoluzione proletaria in Occidente». Marx ed Engels espressero questo pensiero anche nel 1882 nella *Prefazione* alla prima edizione del *Manifesto del Partito Comunista*. Anche in precedenza Engels espresse lo stesso pensiero nell'articolo *Le condizioni sociali in Russia* pubblicato nel 1875 sul *Volkssat* in risposta alla *Lettera Aperta* di Tkachov. (Cf. F. Engels *Sui rapporti sociali in Russia*, in K. Marx e F. Engels, *Opere Scelte*, vol. II, Mosca 1958, pp. 15-58). Comunque dagli anni '80 era già chiaro a Engels che in Russia il villaggio comunitario si stava rapidamente disgregando sotto la pressione dello sviluppo capitalistico. Egli lo ricorda in numerosi lavori di quel periodo: *La politica estera dello zarismo russo* (1890); *Il socialismo in Germania* (1891); *L'Europa può disarmare?* (1893) e altri. Infine, nel 1894, nel suo *Poscritto* alla risposta a P.N. Tkachov scrisse: «Se questo villaggio comunitario tuttora sopravvissuto potesse, al momento opportuno, come Marx e io speravamo nel 1882, in relazione con una rivoluzione nell'Europa occidentale, diventare il punto di partenza dello sviluppo comunista – di questo non mi assumerò l'impegno di una risposta. Ma una cosa è certa: perché almeno qualcosa di questa comunità possa sopravvivere, prima di tutto dev'essere rovesciato lo zarismo, in Russia ci dev'essere una rivoluzione» (K. Marx e F. Engels, *Corrispondenza con i personaggi politici russi*, ed. Russ. 1951, p. 297).

287 N.r. K. Marx, *La miseria della filosofia*.

cambiano in continuazione sotto l'influenza dell'ambiente storico che circonda la data società e dello sviluppo delle forze produttive. Una volta dati i rapporti reali degli uomini nel processo di produzione, ne seguono fatalmente determinate conseguenze. In questo senso il movimento sociale ha le sue leggi e nessuno meglio di Marx lo ha spiegato. Ma poiché il movimento economico di ogni società ha una forma «peculiare» in conseguenza della «particolarità» delle condizioni in cui ha luogo, non può esserci nessuna formula del progresso che copra il passato e preveda il futuro del movimento economico di tutte le società. La formula del progresso è quella verità astratta che, nelle parole dell'autore dei *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa*, era così cara ai metafisici. Ma, come ricorda a sé stesso, non c'è verità astratta; la verità è sempre concreta: tutto dipende dalle circostanze di tempo e di luogo. E se tutto ne dipende, devono essere studiate da coloro che, ecc.<sup>288</sup>.

«Per poter giudicare con cognizione di causa lo sviluppo economico in Russia, ho imparato il russo e poi ho studiato per molti anni le pubblicazioni, ufficiali e non, prodotte su questo argomento»<sup>289</sup>.

I seguaci russi di Marx gli sono rimasti fedeli anche in questo caso. Ovviamente qualcuno può avere una conoscenza economica più o meno ampia, *ma qui ciò che interessa non è l'entità della conoscenza di singole persone, ma il punto di vista con cui si guardano le cose*. I seguaci russi di Marx non sono guidati da un ideale soggettivo o da qualche «formula del progresso», ma si volgono alla realtà economica del loro paese. A quale conclusione giunge Marx sulla Russia? «Se la Russia continua a battere il sentiero che ha seguito fin dal 1861, perderà la migliore occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo e subirà tutte le peripezie del regime capitalistico». Un po' oltre aggiunge che negli ultimi anni la Russia «si è data un gran daffare» nel procedere su quel sentiero. Da quando venne scritta la lettera [1877], aggiungiamo da parte nostra che la Russia si è ulteriormente mossa lungo questa via e con un passo sempre più rapido. Dalla lettera di Marx seguono tre conclusioni:

1. Con la sua lettera ridicolizza non i suoi seguaci, ma i soggettivisti che, non avendo la minima concezione della sua teoria, stavano cercando di rimodellare lo stesso Marx a loro immagine e somiglianza e di trasformarlo in un *metafisico e utopista*.
2. I soggettivisti *non ebbero vergogna* della lettera per la semplice ragione che, fedeli ai loro «ideali», non la capirono.
3. Se i soggettivisti vogliono discutere con noi la questione di come si stia muovendo la Russia e in quale direzione, devono sempre partire da un' *analisi della realtà economica*.

Lo studio di questa realtà negli anni '70 portò Marx alla conclusione *ipotetica*:

«Se la Russia continua a percorrere la via che ha seguito dall'emancipazione dei contadini ... diventerà una vera nazione capitalista e, caduta sotto il giogo del regime capitalistico, subirà le inesorabili leggi del capitalismo come tutti gli altri popoli profani. Questo è tutto»<sup>290</sup>.

---

288 N.r. Chernyshevsky, *Opere Complete*, vol. III, ed. Goslitizdat, 1947.

289 N.r. Marx dice questo nella sua lettera al comitato di redazione di *Otechestvenniye Zapiski*. (cf. K. Marx e F. Engels, *Corrispondenza con i personaggi politici russi*, ed. Russ. 1951, p. 221).

290 N.r. Plekhanov non cita completamente le parole di Marx. Riportiamo l'originale in francese e l'esatta traduzione di questo passaggio: «Si la Russie tend à devenir une nation capitaliste, à l'instanr des nations de l'Europe occidentale – et pendant les dernières ans elle s'est donnée beaucoup de mal dans ce sens – elle n'y réussira pas sans avoir préalablement transformé une bonne partie de ses paysans en prolétaires; et après cela, une fois amenée au giron du régime capitaliste, elle en subira les lois impytoiables, comme d'autres peuples profanes. Voilà tout».

«Se la Russia tende a diventare una nazione capitalista sull'esempio dei paesi dell'Europa occidentale – e durante

Questo è tutto. Ma un russo, desiderando lavorare per il benessere della sua terra natale non può ritenersi soddisfatto di una tale conclusione ipotetica. Sorgerà inevitabilmente la domanda: la Russia continuerà a procedere per questa strada? Esistono dati sulla possibile speranza che abbandonerà questa strada? Per rispondere a questa domanda ancora una volta ci si deve volgere allo studio della situazione reale del paese, un'analisi della sua attuale vita interna. I seguaci russi di Marx, *sulla base di tale analisi*, sostengono che *essa continuerà. Non ci sono dati che possano far sperare che la Russia lasci la strada dello sviluppo capitalistico in cui è entrata dal 1861. Questo è tutto!* I signori soggettivisti pensano che i «discepoli» stiano sbagliando. Dovranno dimostrarlo con i dati tratti dalla *realtà* russa! I «discepoli» dicono: la Russia continuerà lungo la via dello sviluppo capitalistico non perché esista qualche forza esterna, qualche legge misteriosa che la spinge in quella direzione, ma perché non c'è una forza interna valida, capace di sottrarla a quel percorso. Se i signori soggettivisti credono che ci sia una tale forza, dicano in cosa consiste e dimostrino la sua presenza; saremo felici d'ascoltarli. Finora non abbiamo udito nulla di preciso in proposito. «Come? Non c'è nessuna forza? E i nostri ideali?» Esclamano i nostri eroici avversari. Oh signori, signori! Siete davvero d'una ingenuità commovente! Nell'interesse della discussione, la giusta domanda sarebbe stata: come realizzare i vostri «ideali», sebbene rappresentino qualcosa di abbastanza confuso? Messa in questo modo naturalmente la questione sembra molto prosaica, ma finché resta senza risposta i vostri «ideali» avranno solo un significato «ideale». Immaginiamo che un giovane eroe sia stato portato in prigione, messo dietro le sbarre, circondato da guardie. Il giovane eroe accenna un sorriso, prende un po' di carbone che ha nascosto in precedenza, disegna una piccola barca sulla parete, prende il suo posto nella barca e ... addio prigione, addio guardie, è di nuovo a largo nel mondo spazioso. Una bella storia! Ma è ... *soltanto una storia*. Nella realtà, una barchetta disegnata sulla parete *non ha mai portato via nessuno*. Già dal tempo dell'abolizione della servitù della gleba la Russia ha palesemente imboccato la via dello sviluppo capitalistico. I signori soggettivisti lo vedono perfettamente e sostengono che i nostri vecchi rapporti economici si stanno disgregando a velocità sorprendente e in costante aumento. Ma si ripetono che questo non significa niente: imbarcheremo la Russia nella barchetta dei nostri ideali ed essa si lascerà portare via dalla corrente oltre le terre lontane, in capo al mondo. I signori soggettivisti sono buoni cantastorie, ma ... *«questo è tutto!»* E' tutto e terribilmente poco, e le favole finora non hanno mai cambiato il movimento storico di un popolo, per il prosaico motivo che mai usignolo si è nutrito di favole<sup>291</sup>. I signori soggettivisti hanno adottato una curiosa classificazione in due categorie dei «russi che ... ». Quelli che *credono* nella possibilità di lasciarsi trascinare dalla corrente sulla barchetta dell'ideale soggettivo sono considerati persone per bene, veri benefattori del popolo. A chi denuncia questa fiducia come *assolutamente infondata* viene attribuita una specie di malignità contro natura, la determinazione a lasciare morire di fame il *muzhik*. Agli occhi dei soggettivisti mai melodramma ha avuto mostri simili ai materialisti «economici» russi. Questa sorprendente opinione è tanto fondata quanto quella di Heinzen, che il lettore già conosce, quando attribuiva a Marx l'intenzione di lasciare *«soffrire la fame e morire»* il popolo tedesco. Il sig. Mikhailovsky si chiede perché proprio adesso siano comparsi signori in grado di condannare «con coscienza tranquilla milioni di persone alla fame e alla miseria». Il sig. Krivenko pensa che una volta che una persona coerente abbia deciso l'inevitabilità del capitalismo in Russia, gli «resta soltanto di adoperarsi per ... la capitalizzazione degli artigiani, lo sviluppo dei kulaki ... la distruzione del villaggio

---

gli ultimi anni si è data un gran daffare in questo senso – non ci riuscirà senza prima aver trasformato una buona parte dei suoi contadini in proletari; e dopo, una volta giunta in seno al regime capitalista, subirà le sue leggi spietate come gli altri popoli profani. Questo è tutto» (K. Marx e F. Engels, *Corrispondenza Scelta*, Mosca 1955, p. 379).

291 N.r. Uno dei più popolari proverbi russi: «L'usignolo non si nutre di favole» - «belle parole, burro non pastinache».

comunitario, l'espropriazione del coltivatore, insomma canalizzare nelle fabbriche l'eccedenza di contadini dei villaggi». Il sig. S.N. Krivenko lo pensa solo perché incapace di *pensiero «coerente»*. Heinzen almeno riconobbe in Marx un pregiudizio a favore dei lavoratori col «marchio di fabbrica». I signori soggettivisti non riconoscono neanche questa piccola debolezza ai «seguaci russi di Marx», tacciati d'odio verso i figli dell'uomo che vorrebbero affamare fino alla morte, salvo forse i mercanti. In realtà, se il sig. Krivenko avesse scoperto in questi «discepoli» qualche simpatia per i lavoratori di fabbrica, non avrebbe dovuto scrivere le righe appena citate. «Adoperarsi per ... canalizzare nelle fabbriche l'eccedenza di contadini dei villaggi». I santi ci proteggano! Perché canalizzare? Certamente l'afflusso di nuovi lavoratori nella popolazione di fabbrica condurrà a un abbassamento dei salari, e anche il sig. Krivenko sa che la riduzione salariale non può essere benefica e piacevole per loro. Perché allora i «discepoli» coerenti cercano di danneggiare il lavoratore e di procurargli sofferenza? In realtà sono coerenti soltanto nel loro odio verso l'umanità, detestano anche il lavoratore di fabbrica! O forse lo amano a modo loro, e per questo cercano di danneggiarlo: «Chi ama bene castiga bene, il medico pietoso fa la piaga verminosa». Gente strana! Logica curiosa! «Favorire i *kulaki* ... la distruzione del villaggio comunitario, l'espropriazione del coltivatore». Che orrore! E poi per quale motivo? Certamente lo sviluppo dei *kulaki* e l'espropriazione del coltivatore può provocare l'abbassamento del potere d'acquisto della popolazione rurale, e questo porterà alla riduzione della domanda dei prodotti industriali, che ridurrà la richiesta di lavoro, cioè abbasserà i salari. No, i «discepoli» coerenti non amano il lavoratore; la loro cattiveria li spinge più lontano! In effetti la riduzione del potere d'acquisto influirà negativamente anche sugli interessi degli imprenditori che costituiscono, ci assicurano i signori soggettivisti, l'oggetto della premurosa attenzione dei «discepoli». No, si può dire ciò che si vuole, ma questi «discepoli» rovinano davvero il popolo! «Lottare per la capitalizzazione degli artigiani» ... non ostacolare «né gli acquirenti della terra contadina, né l'apertura di negozi e bettole, né alcun'altra occupazione equivoca». Ma perché individui coerenti dovrebbero farlo? Sicuramente perché convinti dell'inevitabilità del processo capitalistico, e l'introduzione di bettole è parte integrante di questo processo [ammesso che oggi non esistano!]. Al sig. Krivenko sembra che l'attività equivoca debba accelerare il processo capitalistico. Ma, dobbiamo dire ancora una volta che, se il capitalismo è inevitabile, «la disonestà» verrà da sé. Perché i coerenti discepoli di Marx dovrebbero «lottare» per questo? Qui la loro teoria tace di fronte all'imperativo del sentimento morale: vedono che la disonestà è inevitabile, per questo ne fanno un culto e s'affrettano a sostenerla dicendo: «senza di noi questa povera disonestà inevitabile impiegherebbe forse troppo tempo a imporsi».

È così sig. Krivenko? Se non lo è allora tutti i suoi argomenti sui discepoli «coerenti» non valgono nulla. Ma allora anche la sua coerenza personale e la sua «capacità di conoscenza» sono senza valore. Prenda ciò che vuole, anche la capitalizzazione degli artigiani. Essa rappresenta un duplice processo: prima di tutto compaiono persone che *concentrano* nelle loro mani i mezzi di produzione, in secondo luogo persone che *operano* con questi mezzi di produzione in cambio di un determinato salario. Supponiamo che la disonestà sia la caratteristica distintiva della prima categoria di uomini; ma chi lavora per loro in affitto può sottrarsi a questa «fase» dello sviluppo morale? In caso affermativo, cosa sarà equivoco nella mia attività se la dedico a queste persone, se sviluppo la loro coscienza e difendo i loro interessi materiali? Il sig. Krivenko forse dirà che tale attività rallenterà lo sviluppo del capitalismo. Niente affatto, l'esempio dell'Inghilterra, della Francia e della Germania gli mostreranno che lungi dal ritardarne lo sviluppo, quell'attività lo ha accelerato e affrettato la soluzione di quelle «questioni maledette» che si erano poste. Oppure prendiamo la distruzione del villaggio comunitario. Anche questo è un duplice processo: gli appezzamenti dei contadini si sono concentrati nelle mani dei

*kulaki* e un numero crescente di contadini indipendenti viene trasformato in proletariato. Naturalmente il tutto è accompagnato da uno scontro d'interessi, da una lotta. Attratto dal frastuono entra in scena il «discepolo russo» che innalza alla «categoria della necessità» un inno breve ma profondamente sentito e ... *apre una bettola!* Così fanno almeno i più coerenti; i moderati si limitano ad aprire un *piccolo negozio*. È così, non è vero sig. Krivenko? Ma perché il «discepolo» non dovrebbe difendere i contadini poveri? «Ma se lo vuole fare, dovrà cercare d'ostacolare l'espropriazione della terra!» *Va bene, ammettiamolo: questo è ciò che deve cercare di fare.* «Ma ciò ritarderà lo sviluppo del capitalismo». *No, non lo ritarderà minimamente.* Al contrario ne sarà accelerato. I signori soggettivisti immaginano ancora che il villaggio comunitario «di per sé» tenda a trasformarsi in qualche «forma superiore». Sbagliano. L'unica vera *tendenza* del villaggio comunitario è quella *al disfacimento*, e quanto migliori sono le condizioni dei contadini, tanto prima la comunità si smembrerà. Inoltre questa decomposizione può aver luogo in condizioni che sono *più o meno vantaggiose per la popolazione*. I «discepoli» devono «lottare» affinché avvenga nelle condizioni *più vantaggiose per la popolazione*. «Ma perché non impedire la dissoluzione?» E perché voi non avete impedito la carestia del 1891? Non potevate? Vi crediamo, e considereremmo persa la nostra causa se dovessimo attribuire alla *vostra morale* la responsabilità di tali *eventi* indipendenti dalla vostra volontà, invece di confutare le vostre *teorie* con l'aiuto di *argomenti logici*. Ma allora perché ci ripagate con un criterio diverso? Perché quando discutete con noi, rappresentate la povertà della popolazione come se ne fossimo i responsabili? Perché laddove non vi può aiutare la *logica* talvolta lo possono le *parole*, in particolare le *parole pietose*. Non potevate evitare la carestia del 1891? Allora chi garantirà che impedirete la dissoluzione del villaggio comunitario, l'espropriazione dei coltivatori? Prendiamo la via di mezzo, così cara agli eclettici: immaginiamo che in alcuni casi riusciate a impedire tutto ciò. Bene, ma in quei casi in cui i vostri sforzi si dimostrino senza successo, in cui la comunità si dissolva e i contadini restino senza terra, come agirete con le vittime del fatale processo? Caronte traghettava sullo Stige solo quelle anime che potevano ripagarlo della fatica. Comincerete a caricare nella vostra barchetta solo i veri membri del villaggio comunitario per trasportarli nel regno dell'ideale soggettivo? Userete i vostri remi per respingere a bastonate i proletari agricoli? Probabilmente sarete d'accordo, signori, che ciò sarebbe molto «*equivoco*». E una volta d'accordo, dovrete agirete verso gli imbarcati come si conviene a un uomo onesto: cioè, non aprire bettole per vendere loro l'abbruttimento, ma aumentare la loro forza di *resistenza* alle bettole, al suo gestore e a ogni altro narcotico che la storia servirà loro. O forse che ora siamo *noi* a raccontare storie? Forse il villaggio comunitario *non* si sta dissolvendo? Forse l'espropriazione dei coltivatori *non* sta avendo luogo? Forse abbiamo inventato il tutto per ridurre in miseria il contadino che finora ha goduto di invidiabile prosperità?

Iniziate dagli studi dei vostri seguaci e vedrete come sono andate le cose ancor prima che un solo «discepolo» avesse aperto una bettola o avviato un piccolo negozio. Quando discutete con noi, rappresentate le cose come se le persone stessero già vivendo nel regno dei vostri ideali soggettivi, mentre noi, attraverso il nostro innato odio per l'umanità, le trasciniamo per i piedi nella prosaicità del capitalismo. Ma è il contrario. Ciò che esiste è la prosaicità capitalistica e ci chiediamo come combatterla, come possiamo mettere la popolazione in una situazione che s'avvicini anche di poco all'«ideale». Potete trovare sbagliata la nostra risposta, ma perché distorcere le nostre intenzioni?<sup>292</sup> E'

---

292 N.r. Plekhanov voleva apportare la seguente aggiunta a questo passaggio: «Qui penso all'attività dei socialdemocratici. Ha promosso lo sviluppo del capitalismo rimuovendo i vecchi modi di produzione, per esempio l'industria domestica. L'atteggiamento dei socialdemocratici occidentali verso il capitalismo è brevemente definito dalle seguenti parole di Bebel al Congresso del Partito a Breslau (1895): "Mi chiedo sempre se un dato passo non danneggerà lo sviluppo del capitalismo. In tal caso sono *contrario* ..."» (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV,



davvero molto «onesto»? Tale «critica» non è forse indegna perfino delle *oleografie di Suzdal*? Ma allora come si combatte la prosaicità capitalistica che, ripetiamo, esiste già indipendentemente dai vostri sforzi? Avete una sola risposta: «consolidando il villaggio comunitario», rafforzando il legame del contadino con la terra. E noi replichiamo che questa risposta è degna soltanto degli utopisti. Perché? Perché è una risposta astratta. Secondo voi il villaggio comunitario è un bene sempre e dovunque, mentre per noi non esiste verità astratta, la verità è sempre concreta e dipendente dalle circostanze di tempo e di luogo. C'era un tempo in cui il villaggio comunitario poteva essere vantaggioso per *tutto* il popolo; probabilmente anche adesso ci sono luoghi in cui è vantaggioso per gli agricoltori. Non siamo noi che cominceremo una rivolta contro di esso. Ma in parecchi casi il villaggio comunitario si è trasformato in un mezzo di *sfruttamento* dei contadini. Ci ribelliamo contro di esso, come contro tutto ciò che è dannoso per il popolo. Ricordate il contadino di Uspensky che paga «per niente»<sup>293</sup>. Secondo voi come si dovrebbe agire nei suoi confronti? Voi rispondete, trasportiamolo nel regno dell'ideale. Molto bene, trasportiamolo con l'aiuto di dio. Ma mentre egli è ancora lì e non ha preso posto nella barchetta di quest'ideale, mentre la barchetta non è ancora giunta fino a lui e non sappiamo quando lo farà, non sarebbe meglio per lui smettere d'essere un membro del villaggio comunitario che significa soltanto avere spese assolutamente improduttive e forse, in aggiunta, una fustigazione periodica all'ufficio del *volost*? Noi crediamo di *sì*, ma per questo ci accusate d'avere intenzione di affamare il popolo fino alla morte. E' giusto questo? Non c'è forse una certa «disonestà»? O forse siete veramente incapaci di comprendere? E' possibile? Chaadayev una volta disse che il russo non conosce neanche il sillogismo occidentale<sup>294</sup>. Può essere il caso vostro? Ammettiamo con tutta sincerità che il sig. Krivenko non ci capisca; lo ammettiamo anche in rapporto al sig. Kareyev e al sig. Yuzhakov<sup>295</sup>. Ma il sig. Mikhailovsky ci sembra un uomo di mente molto più «acuta». Signori, cosa avete inventato per migliorare la sorte di milioni di contadini che hanno perso di fatto la loro terra? A coloro che pagano «per niente» non sapete dare un altro consiglio che continuare a pagare per non rompere il legame col villaggio comunitario perché una volta spezzato non può essere ripristinato. Questo ovviamente comporterà qualche inconveniente per chi paga per niente, ma ... «ciò di cui soffre il *muzhik* non è catastrofico»<sup>296</sup>. Va a finire che i nostri signori soggettivisti sono pronti a *sacrificare ai loro ideali gli interessi più vitali della popolazione! Le loro prediche stanno diventando per essa sempre più nocive*. «L'entusiasmo sostituiva in lei la posizione sociale», dice Tolstoj di Anna Pavlovna Scherer<sup>297</sup>. Odiare il capitalismo è diventata la posizione sociale dei nostri soggettivisti. Che vantaggio poteva avere la Russia dall'entusiasmo di una vecchia zitella? Assolutamente nessuno. Che vantaggio traggono i produttori russi dall'odio «soggettivo» per il capitalismo? Assolutamente nessuno. Ma l'entusiasmo di Anna Pavlovna almeno era innocuo. L'odio utopista per il capitalismo sta cominciando a nuocere al produttore russo, perché rende gli intellettuali poco rigorosi circa gli strumenti per consolidare il villaggio comunitario. Non appena s'affronta questo

---

p. 229).

293 N.r. Nel racconto *Nulla*, di G.I. Uspensky, della serie *Personaggi Vivi*, un contadino che «paga per niente», cioè paga una tassa sulla terra che non lavora, è convinto che ciò sia più conveniente che coltivarla.

294 N.r. P.Y. Chaadayev disse questo nella sua prima *Lettera Filosofica*. (P.Y. Chaadayev, *Lettere Filosofiche*, ed. Russ. Mosca 1906, p. 11.) – *Chaadayev, Pyotr Yakovlevich* (1794-1856). Filosofo idealista russo. Divenne noto nel 1836 quando pubblicò le sue *Lettere Filosofiche* – un'aspra critica al sistema sottosviluppato e stagnante della servitù in Russia. Egli sperava che l'Occidente, in particolare il cattolicesimo, aiutasse a distruggerla e ad assicurare il progresso.

295 N.r. *Yuzhakov Sergei Nikolayevich* (1849-1910) – pubblicista, ideologo del populismo liberale.

296 N.r. Dal poema di Nekrasov *Riflessioni all'ingresso principale*.

297 N.r. In *Guerra e Pace* di Tolstoj.

consolidamento scende immediatamente la notte in cui tutti i gatti sembrano grigi e i signori soggettivisti sono pronti ad abbracciare il *Moskovskiye Vedomosti*<sup>298</sup>. E tutta questa confusione «soggettiva» fa proprio il gioco di quella *bettola* che si suppone favorita dai «discepoli». E' vergognoso dirlo ma deplorabile nascondere: *i nemici utopisti del capitalismo in verità dimostrano d'esserne i complici, e lo sono nella forma più rozza, ignobile e nociva*. Finora abbiamo parlato degli utopisti che hanno cercato, o cercano qualche argomento *contro Marx*. Vediamo adesso come si comportano o si sono comportati quegli utopisti *propensi a invocarlo*. Heinzen, le cui parole i soggettivisti ora ripetono con sorprendente precisione nelle loro discussioni con i «discepoli russi», era un utopista di tendenza democratico-borghese. Ma negli anni '40 in Germania c'erano molti utopisti di tendenza opposta<sup>299</sup>. La posizione economica e sociale della Germania era allora a grandi linee questa. Da un lato la borghesia si stava rapidamente sviluppando e chiedeva insistentemente ai governanti ogni genere di assistenza e sostegno. Il noto *Zollverein (Unione doganale)*<sup>300</sup> era il risultato del suo lavoro e in suo appoggio non vennero portate solo «petizioni» ma anche lavori di ricerca più o meno scientifica: ricordiamo il nome di Friedrich List<sup>301</sup>. Dall'altro lato la distruzione delle vecchie «basi» economiche metteva nelle mani del capitalismo un popolo indifeso. I contadini e gli artigiani erano già sufficientemente coinvolti nel processo e ne subivano tutti gli inconvenienti, particolarmente virulenti nei *periodi di transizione*. Ma a quel tempo la massa lavoratrice era incapace di resistere, non poteva ancora tener testa ai rappresentanti del capitale. Fin *dagli anni '60* Marx disse che la Germania stava soffrendo simultaneamente *per lo sviluppo del capitalismo e per l'insufficienza del suo sviluppo*. Negli anni '40 la sofferenza per l'insufficienza dello sviluppo capitalistico era ancora più grande. Il capitalismo aveva distrutto le vecchie strutture della vita contadina; l'industria *artigiana* in precedenza fiorente in Germania, ora doveva resistere alla concorrenza troppo forte della produzione *meccanica*. Gli artigiani s'impoverivano, cadendo ogni anno sempre di più nella dipendenza senza difesa dei *rivenditori*. Nello stesso tempo i contadini dovevano adempiere a una lunga serie di servizi verso i proprietari terrieri e lo Stato, forse sopportabili in precedenza ma negli anni '40 tanto più oppressivi in quanto sempre meno corrispondenti alle condizioni di vita delle campagne. La loro miseria raggiunse dimensioni stupefacenti; il *kulak*, che frequentemente comprava il cereale ancora da mietere del contadino, divenne il vero padrone del villaggio; la mendicizia era diventata una sorta di lavoro stagionale. A quel tempo la cronaca parlava di situazioni diffuse in cui su diverse migliaia di famiglie, solo alcune centinaia non erano ridotte a mendicare. Altrove – una cosa alquanto incredibile ma registrata dalla stampa tedesca – i *contadini si nutrivano di carogne*. Abbandonando la campagna non potevano trovare sufficiente impiego nei centri industriali e la stampa rimarcava l'aumento della disoccupazione e la crescita dell'emigrazione che provocava. Ecco come uno degli organi più avanzati dell'epoca descrive la situazione della massa lavoratrice:

«Un centinaio di migliaia di filatori nel distretto di Rawensberg e in altri luoghi della patria, non possono più vivere del loro lavoro e non possono più trovare uno sbocco per la loro produzione (si tratta soprattutto di artigiani). Cercano pane e lavoro senza trovarne perché è difficile se non

---

298 N.r. *Moskovskiye Vedomosti* – un giornale reazionario e monarchico pubblicato a Mosca dal 1756 al 1918 (eccetto gli anni dal 1779 al 1789 quando venne pubblicato dall'editore progressista N.I. Novikov).

299 N.r. Plekhanov specificava: «cioè, intendo *socialista*» (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV, p. 230).

300 N.r. L'associazione doganale degli Stati tedeschi, che costituirono una frontiera comune, fu fondata nel 1834 per creare un mercato tedesco generale.

301 N.r. *Friedrich List*, economista tedesco, ideologo della borghesia industriale quando in Germania il capitalismo era ancora debole; pose un'enfasi particolare sullo sviluppo delle forze produttive delle economie nazionali separate. Per questo considerava necessario avere la cooperazione dello Stato (p. es. tariffe protettive sulle merci industriali).

impossibile trovare lavoro fuori dalla tessitura. Vi è una formidabile concorrenza fra i lavoratori per il salario più misero<sup>302</sup>.

La moralità della popolazione stava senza dubbio diminuendo. La distruzione dei vecchi *rapporti economici* era affiancata dalla diminuzione delle vecchie *nozioni morali*. I giornali e i resoconti di quel periodo deploravano l'ubriachezza fra i lavoratori, la loro dissolutezza sessuale, la futilità e la stravaganza che si sviluppavano al loro interno, di pari passo con la caduta dei salari. Non c'erano ancora segni, nel lavoratore tedesco, di quella *nuova* morale che cominciò a svilupparsi rapidamente più tardi, sulla scia del movimento d'emancipazione suscitato dallo sviluppo stesso del capitalismo. Il movimento di massa a quel tempo non era ancora iniziato. L'ottuso malcontento si faceva sentire solo di tanto in tanto in lotte disperate, rivolte senza obiettivi e nella distruzione insensata delle macchine. Ma le scintille della coscienza stavano cominciando a entrare nella testa dei lavoratori. Libri che avevano rappresentato un lusso superfluo sotto il vecchio ordine, nelle nuove condizioni divennero un articolo necessario. La passione per la lettura cominciò impossessarsi dei lavoratori. Era questo lo stato delle cose con cui doveva fare i conti la parte bene intenzionata degli intellettuali tedeschi [*der Gebildeten* – come si diceva allora]. Cosa fare, come aiutare la popolazione? *Eliminando il capitalismo* replicavano gli intellettuali. Una parte dei suoi membri accolse con entusiasmo le opere di Marx ed Engels, che comparvero in quel periodo, perché vi vedeva una nuova fonte inesauribile di argomenti scientifici *in favore della necessità di abolire il capitalismo*.

«Mentre i politici liberali hanno iniziato con nuova forza a suonare la tromba di List delle tariffe protettive, cercando d'assicurarci ... che si stanno preoccupando delle esigenze dell'industria principalmente negli interessi della classe operaia, e mentre i loro avversari, i fanatici del libero scambio, hanno cercato di dimostrare che l'Inghilterra è diventata il classico paese fiorente del commercio e dell'industria senza il protezionismo, l'eccellente lavoro di Engels sulla condizione della classe operaia in Inghilterra<sup>303</sup> ha fatto la sua tempestiva comparsa e ha distrutto le ultime illusioni. Tutti hanno riconosciuto che questo libro costituisce una delle opere migliori dei tempi moderni ... Con prove incontestabili esso dimostra in quale abisso questa società si affretta a precipitare quando fa dell'avidità personale, della libera concorrenza fra gli imprenditori per i quali il denaro è il loro Dio, il suo principio motore»<sup>304</sup>.

Bisogna dunque abolire il capitalismo, oppure la Germania cadrà in quest'abisso in fondo al quale c'è già l'Inghilterra. Engels lo ha dimostrato. E chi eliminerà il capitalismo? Gli intellettuali [*der Gebildeten*]. La cosa migliore per la Germania, secondo uno di questi *Gebildeten*, è che siano proprio gli intellettuali a essere chiamati ad abolire il capitalismo, mentre «in Occidente» [*in den Westlichen Ländern*] «sono soprattutto gli operai a combatterlo»<sup>305</sup>. Ma gli intellettuali tedeschi come lo elimineranno? Organizzando la produzione [*organisation der arbeit*]. E cosa dovranno fare gli intellettuali per organizzare la produzione? L'*Allgemeines Volksblatt*, che era pubblicato a Colonia nel 1845, propose le seguenti misure:

1. Promozione dell'istruzione popolare, organizzazione di conferenze popolari, concerti, ecc.
2. Organizzazione di grandi officine in cui operai e artigiani lavoreranno per sé e non per i padroni

302 *Der Gesellschafts-Spiegel*, vol. I, p. 78, *Una lettera dalla Westfalia*.

303 N.r. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Lipsia 1845.

304 *Der Gesellschafts-Spiegel*, vol. I, p. 86, *Note e Notizie*.

305 Vedi l'articolo di Hess nello stesso volume della stessa rivista, p. 1 e segg. Vedi anche *Neue Anekdoten, herausgegeben von Karl Grün*, Darmstadt 1845, p. 220. In Germania, al contrario della Francia, c'è una minoranza colta che s'impegna nella lotta contro il capitalismo e «*garantisce la vittoria su quest'ultimo*».

o i rivenditori.

*Allgemeines Volksblatt* sperava che col tempo gli artigiani di loro iniziativa si sarebbero poi aggregati in associazioni.

3. Istituzione di magazzini per la vendita degli articoli prodotti dagli artigiani e dalle officine nazionali.

Queste misure avrebbero salvato la Germania dalla piaga del capitalismo. Ed era tanto più facile adottarle, aggiungeva il foglio che abbiamo citato, perché «qua e là la popolazione ha cominciato a costruire magazzini, i cosiddetti bazaar industriali, in cui gli artigiani possono disporre i loro prodotti per la vendita», riscuotendo un anticipo immediato ... Seguiva poi un'esposizione dei vantaggi derivanti da tutto ciò, sia per il produttore che per il consumatore. L'eliminazione del capitalismo sembra più facile dove esso è *ancora poco sviluppato*. Quindi gli utopisti tedeschi sottolineavano di buon grado la circostanza che la Germania non era ancora l'Inghilterra: Heinzen avrebbe anche negato l'esistenza di un proletariato di fabbrica in Germania. Ma poiché, per gli utopisti, l'essenziale era convincere «la società» della necessità di organizzare la produzione, spesso scivolavano, senza accorgersene, sulle tesi di chi sosteneva che *il capitalismo tedesco non si poteva più sviluppare ulteriormente a causa delle contraddizioni interne, che il mercato interno era già saturo, che il potere d'acquisto della popolazione precipitava, che la conquista dei mercati esteri era dubbia e che quindi il numero dei lavoratori impegnati nella produzione industriale doveva inevitabilmente e costantemente diminuire*. Questo era il punto di vista adottato dal giornale *Der Gesellschafts-Spiegel*, che abbiamo citato diverse volte e che era uno degli organi principali degli utopisti tedeschi di allora, dopo la comparsa dell'interessante opuscolo di L. Buhl *Osservazioni sulla miseria delle classi lavoratrici e sul compito delle associazioni per migliorare la loro condizione*, Berlino 1845. Buhl si domandava: le associazioni per la promozione del benessere della classe operaia sono in grado di far fronte ai loro compiti? Per rispondere alla domanda è costretto a porre un'altra, cioè, da dove proviene l'attuale miseria della classe operaia? Il povero e il proletario non sono la stessa cosa, dice Buhl. Il povero non vuole o non può lavorare; il proletario cerca lavoro, è in grado di svolgerlo, ma non ce n'è e cade in povertà. Un tale fenomeno era del tutto sconosciuto in precedenza, anche se c'erano sempre stati i poveri e gli oppressi, per esempio i servi della gleba. Da dove è spuntato il proletariato? E' stato creato dalla *concorrenza*. Rompendo le vecchie catene che ostacolavano la produzione, essa ha prodotto una prosperità industriale senza precedenti, ma obbliga i padroni ad abbassare il prezzo delle loro merci, perciò cercano di diminuire i salari o il numero degli occupati. Quest'ultimo risultato è perseguito con il perfezionamento del macchinario, che getta molti lavoratori per strada. Inoltre, gli artigiani non possono resistere alla concorrenza della macchina e sono trasformati in proletari. I salari cadono sempre di più. Buhl indica l'esempio dell'industria della stampa del cotone, che in Germania era fiorente fino agli anni '20. Allora i salari erano molto alti. Un buon lavoratore poteva guadagnare dai 18 ai 20 talleri la settimana. Ma comparvero le macchine e con esse il lavoro femminile e infantile: i salari caddero spaventosamente. Il principio della libera concorrenza agisce così laddove diventa dominante. *Conduce alla sovrapproduzione* e questa alla disoccupazione. Più si sviluppa la grande industria, più cresce la disoccupazione e più si riduce il numero dei lavoratori occupati. Che la realtà sia questa è mostrato dal fatto che i disastri citati capitano soltanto nei paesi industriali, in quelli agricoli sono sconosciuti. Ma la situazione creata dalla libera concorrenza è estremamente pericolosa per la società [*für die Gesellschaft*], che quindi non può restare indifferente; allora cosa deve fare? Qui Buhl pone il problema che costituisce, per così dire, la chiave di volta di tutta la sua opera: *un'associazione*, quale che sia, è forse in grado di sopprimere la miseria della classe operaia.

L'associazione di Berlino per assistere la classe operaia, si è posta l'obiettivo «non tanto di eliminare la povertà esistente, quanto di prevenirla in futuro». È a quest'associazione che ora si rivolge Buhl. Come impedirete la comparsa della povertà in futuro, chiede, cosa farete allo scopo? La povertà del lavoratore moderno nasce dalla mancanza di domanda per il suo lavoro. Il lavoratore non ha bisogno di carità ma di lavoro. L'associazione da dove otterrà questo lavoro? Per incrementare la domanda di lavoro è necessario che aumenti la domanda dei prodotti del lavoro, ma questa domanda sta diminuendo per la riduzione dei salari. O forse l'associazione scoprirà nuovi mercati? Buhl non lo ritiene possibile. Giunge alla conclusione che il compito che l'associazione di Berlino si è posta è semplicemente una «*pia illusione*», consigliandogli di meditare più profondamente sulle cause della povertà della classe prima d'iniziare a combatterla, ritenendo i *palliativi* di scarsa importanza. «Le borse del lavoro, le casse di risparmio, i fondi pensione e via dicendo, ovviamente possono migliorare la posizione di alcuni individui; ma non sradicano il male». Né lo faranno le associazioni: «Anche le associazioni non sfuggiranno alla dura necessità della concorrenza». Dal suo opuscolo è difficile accertare dove lo stesso Buhl scorga i mezzi per sradicare il male. Sembra che suggerisca l'intervento dello Stato, aggiungendo comunque che il risultato sarebbe *incerto*. In ogni modo il suo opuscolo fece una profonda impressione sugli intellettuali tedeschi senza affliggerli affatto, al contrario: vi scorsero una nuova prova della *necessità d'organizzare il lavoro*. Ecco come *Der Gesellschafts-Spiegel* commentò l'opuscolo:

«Il noto scrittore di Berlino L. Buhl ha pubblicato un lavoro intitolato *Andeutungen, ecc.* Egli pensa – e condividiamo quest'opinione – che le miserie della classe operaia derivino dall'eccesso di forze produttive; che quest'eccesso sia la conseguenza della libera concorrenza e delle ultime scoperte e invenzioni della fisica e della meccanica; che un ritorno alle gilde e alle corporazioni sarebbe dannoso come ostacolare le scoperte e le invenzioni; che quindi *nelle attuali condizioni sociali*» [in corsivo nel testo] «non ci sono strumenti efficaci per aiutare i lavoratori. Supponendo che gli attuali rapporti dell'iniziativa privata rimangano immutati, si può concordare con Buhl che nessuna associazione sarà in grado d'abolire la miseria esistente. Ma quest'ipotesi non è affatto necessaria; al contrario, potrebbero nascere, e lo stanno già facendo, associazioni il cui scopo sia eliminare con mezzi pacifici la base egoistica della nostra società. E' necessario soltanto che il governo non ostacoli tali associazioni».

E' chiaro che il recensore non aveva capito o non intendeva capire l'idea di Buhl, ma questo non è importante. Ci siamo rivolti alla Germania solo per comprendere meglio, con l'aiuto delle lezioni fornite dalla *sua* storia, certe odierne tendenze intellettuali in Russia. In questo senso il movimento degli intellettuali tedeschi degli anni '40 è per noi molto istruttivo. In primo luogo il ragionamento di Buhl ci fa venire in mente quello del sig. N.-On. Entrambi cominciano con l'indicare nello sviluppo delle forze produttive la ragione del declino della domanda di lavoro e di conseguenza della riduzione relativa del numero dei lavoratori. Parlano entrambi della saturazione del mercato interno e della necessità che ne scaturisce di un'ulteriore riduzione della domanda di manodopera. Buhl non ha ammesso la possibilità che la Germania possa conquistare mercati esteri; il sig. N.-On rifiuta energicamente questa possibilità anche per i fabbricanti russi. Infine entrambi lasciano il problema dei mercati esteri completamente senza analisi, né N.-On pone un solo argomento serio a sostegno della sua opinione<sup>306</sup>. Buhl non rende chiara la conclusione della sua indagine, eccetto che si deve meditare più

306 N.r. Plekhanov fa i seguenti commenti su questo passaggio: «Rispetto a N.-On. Qual è stato il suo errore principale? Aveva una scarsa conoscenza della "legge del valore". La considerava *staticamente* non *dinamicamente* ... E' quanto disse Engels sulla possibilità d'errore in Struve e N.-On» (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol. IV, pp. 230-31). Il 26 Febbraio 1895 Engels scrisse a Plekhanov: «Per quanto riguarda Danielson (N.-On), mi dispiace che

profondamente sulla posizione della classe operaia prima d'aiutarla. Il sig. N.-On giunge invece alla conclusione che la nostra società si trova di fronte a un compito difficile ma non insolubile, quello di organizzare la produzione nazionale. Ma se integriamo le idee di Buhl con le considerazioni del recensore di *Der Gesellschafts-Spiegel*, il risultato è esattamente la tesi di N.-On. *Il sig. N.-On = Buhl + il recensore*. E questa «formula» ci conduce alle seguenti riflessioni. Il sig. N.-On nel nostro paese è ritenuto un marxista, anzi l'unico «vero» marxista. Ma si può dire che le idee di Buhl e del suo recensore sulla posizione della Germania degli anni '40 equivalgono alle idee di Marx in merito? In altre parole, Buhl integrato dal suo recensore era un marxista – anzi l'unico vero marxista – il marxista *per eccellenza*? Ovviamente no. Dal fatto che Buhl avesse indicato la contraddizione in cui precipita la società capitalistica grazie allo sviluppo delle forze produttive, non consegue affatto che si ponesse dal punto di vista di Marx. Coglieva la contraddizione da un punto di vista astratto, quindi, *nello spirito*, la sua ricerca non aveva niente in comune con le idee di Marx. A dargli retta, si poteva ritenere il capitalismo tedesco, *prossimo al crollo* sotto il peso del suo progresso; che gli artigiani sarebbero stati alla fine capitalizzati e che il numero di lavoratori tedeschi sarebbe rapidamente calato. Marx non ha mai espresso queste idee. Quando alla fine degli anni '40 e ancor più agli inizi degli anni '50, gli accadeva di parlare dell'immediato futuro del capitalismo tedesco, lo faceva in termini del tutto diversi, e bisogna proprio non aver capito nulla delle sue idee per definire veri marxisti i N.-On tedeschi<sup>307</sup>. Come i nostri Buhl e i nostri Vollgraf di oggi, i N.-On tedeschi ragionavano in astratto. Ragionare in tal modo significa compiere un abuso anche se si parte da principi assolutamente giusti. Lettore, conosci *l'antifisico* d'Alambert? Quale filosofo si sforzava di dimostrare, sulla base delle incontestabili leggi fisiche, la necessità di fenomeni rigorosamente impossibili nella realtà; era sufficiente spingere alle estreme conseguenze l'effetto di qualsiasi legge dimenticando per un momento che ne esistono altre

---

non possa essere fatto nulla per lui ... E' assolutamente impossibile discutere con la generazione di russi cui egli appartiene e che crede ancora nella primordiale missione comunista che, si asserisce, distingue la Russia, la vera la *santa Russia*, dagli altri popoli non credenti». (K. Marx e F. Engels, *Corrispondenza con i personaggi politici russi*, ed. Russ. 1951, p. 341).

307 Nella Germania d'allora pullulavano i N.-On delle più disparate tendenze: i più famosi erano indubbiamente i *conservatori*. In un opuscolo pubblicato a Darmstadt nel 1848 con un titolo interminabile *Della concorrenza che si accresce o che diminuisce al di qua o al di là dei limiti fissati dalle leggi naturali in tutte le branche di mestieri e di industrie della vita civica, in quanto causa immediata della miseria generale che colpisce più o meno tutte le classi in Germania e, in particolare, della speculazione sui cereali nonché sui mezzi per sopprimerla*, Herr Doktor Karl Vollgraf, professore ordinario di diritto, fornisce un quadro della «patria tedesca» che assomiglia in modo incredibile a quello della situazione russa che si trova nelle *Note sulla nostra economia sociale dopo la riforma*, di N.-On. Anche Vollgraf presentava le cose come se, «sotto l'azione della libera concorrenza», l'evoluzione delle forze produttive fosse già sfociata in una diminuzione relativa del numero degli operai impiegati nell'industria. Egli descrive con maggiori dettagli di Buhl l'influenza della disoccupazione sul livello del mercato interno. I produttori di una branca d'industria sono contemporaneamente consumatori dei prodotti di un'altra branca; ma poiché la disoccupazione colpisce la loro capacità d'acquisto, la domanda diminuisce e di conseguenza la disoccupazione si generalizza comportando la pauperizzazione totale [*völliger pauperismus*] ... «Visto che i contadini si trovano in tal modo rovinati dall'eccessiva concorrenza, avviene un totale marasma degli affari. L'organismo sociale si decompone, i suoi processi fisiologici sfociano nella comparsa di una massa selvaggia in cui la fame provoca una fermentazione contro la quale la sanzione dello Stato, anzi le armi, si rivelano impotenti». Nei villaggi la libera concorrenza genera uno spezzettamento della proprietà. *Non esiste fattoria in cui la manodopera trovi lavoro per un intero anno*. «In migliaia di villaggi, soprattutto nelle regioni poco fertili, i contadini poveri rimangono così senza lavoro, disoccupati di fronte alla porta delle loro case, esattamente come in Irlanda. Nessuno di loro è in grado d'aiutare gli altri poiché tutti possiedono troppo poco, tutti hanno bisogno di un salario, tutti cercano lavoro senza trovarne». Vollgraf immaginava, da parte sua, una serie di «misure» al fine di combattere l'influenza distruttrice della «libera concorrenza» ma con ben altro spirito del socialista *Gesellschafts-Spiegel*.

che ne modificano l'azione. Si giungerebbe ovviamente a risultati del tutto assurdi: D'Alambert ne diede parecchi esempi veramente brillanti proponendosi perfino di scrivere, nel suo tempo libero, un'*anti-fisica*. I sigg. Vollgraf e N.-On stanno già scrivendo un'*anti-economia* con la massima serietà. Il loro metodo è il medesimo. Prendono una certa legge economica indiscutibile e ne indicano correttamente la *tendenza*; poi dimenticando che la realizzazione di questa legge si compie nella realtà *in un intero processo storico*, rappresentano la questione come se la tendenza della legge fosse *pienamente sviluppata* dal momento in cui ne scrivono. Se nello stesso tempo i Vollgraf, Buhl o N.-On in questione, accumulano una pila di materiale statistico indigesto e si mettono in modo più o meno pertinente a citare Marx, il loro «abbozzo» acquisisce l'aspetto convincente di una ricerca scientifica nello spirito dell'autore del *Capitale*. Ma questa è un'illusione ottica, nient'altro. Che, per esempio, Vollgraf omettesse molto nell'analizzare la vita economica della Germania del suo tempo è mostrato da un fatto indiscutibile: la sua profezia circa «*la decomposizione dell'organismo sociale*» del paese fallì miseramente. E che il sig. N.-On faccia un uso del tutto vano del nome di Marx, come il sig. Y. Zhukovsky era solito far ricorso invano al calcolo integrale, anche il più degno S.V. Krivenko lo capisce facilmente. Nonostante l'opinione di quei signori che accusano Marx di unilateralità, egli non ha mai esaminato il progresso economico di un dato paese *senza collegarlo alle forze sociali che, crescendo sulla sua base, ne influenzano il suo ulteriore sviluppo* [ciò non le è ancora chiaro, sig. S. Krivenko, ma pazienza!]. Una volta data una certa condizione economica, vengono contemporaneamente date determinate forze sociali la cui azione influenzerà l'ulteriore sviluppo di quella condizione [La pazienza la sta abbandonando sig. Krivenko?]. Ecco un esempio concreto. Conosciamo l'economia inglese nell'epoca dell'accumulazione originaria capitalistica. Con ciò conosciamo le forze sociali che, strada facendo, sedettero nel parlamento inglese di quel periodo. La loro azione era la condizione necessaria per l'ulteriore sviluppo di quell'economia, mentre la direzione della loro azione era condizionata dalle caratteristiche di quella situazione economica. Una volta conosciuta la situazione economica dell'Inghilterra moderna, con ciò conosciamo le moderne forze sociali la cui azione esprimerà il suo sviluppo economico futuro. Quando Marx era impegnato in quella che alcuni chiamano la sua congettura, teneva conto di queste forze sociali e non immaginava che la loro azione potesse essere fermata a volontà da questo o quel gruppo di persone, forti soltanto delle loro buone intenzioni [«*Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist*»] «*Insieme con la precisione dell'azione storica crescerà anche il volume della massa che agisce*»<sup>308</sup>. Gli utopisti tedeschi degli anni '40 ragionavano diversamente. Quando si ponevano certi compiti, avevano in mente solo gli aspetti sfavorevoli della situazione economica del loro paese, dimenticando d'indagare le forze sociali che nel frattempo si erano sviluppate. La situazione economica del nostro popolo è penosa, ha rivelato il censore di Buhl: di conseguenza siamo di fronte a un problema difficile ma non insolubile di organizzazione della produzione. Ma quest'organizzazione della produzione non sarà ostacolata da quelle stesse forze sociali che sono cresciute sulla base della situazione economica penosa? Il censore benintenzionato non se lo era mai chiesto. L'utopista non tiene mai sufficientemente conto delle forze sociali del periodo, per la semplice ragione che - per usare l'espressione di Marx - *si pone sempre al di sopra della società*. E per la stessa ragione - sempre nelle parole di Marx - tutti i calcoli dell'utopista si dimostrano essere «*ohne wirth gemacht*» [«*fatti senza l'oste*»], e tutta la sua «critica» non è altro che completa assenza di «critica», incapacità di guardare criticamente la realtà circostante. L'organizzazione della produzione di un particolare paese può risultare solo dall'azione delle forze sociali in esso esistenti.

---

308 N.r. Marx, *La sacra famiglia*.

Cosa esige l'organizzazione della produzione? L'atteggiamento consapevole dei produttori verso il processo di produzione, *preso nella sua complessità e totalità*. Dove non c'è ancora quest'atteggiamento consapevole, possono porre l'idea d'organizzare la produzione come compito immediato della società solo quegli individui rimasti utopisti a vita, anche se dovessero ripetere il nome di Marx cinque miliardi di volte col più grande rispetto. Cosa dice il sig. N.-On sulla coscienza dei produttori nel suo famoso libro? Assolutamente niente: ripone la sua speranza sulla coscienza della «società». Se, dopotutto, c'è proprio bisogno di riconoscerlo come un vero marxista, non vediamo perché non si debba riconoscere il sig. Krivenko come l'unico vero hegeliano del nostro tempo, l'hegeliano *per eccellenza*. Ma è ora di concludere. Quali risultati abbiamo conseguito dall'uso del metodo storico comparato? Salvo errori, sono i seguenti:

- 1) La tesi di Heinzen e seguaci che Marx era condannato dalle sue stesse idee all'inazione in Germania si è dimostrata una stupidaggine. Ugualmente sciocca si dimostrerà la tesi del sig. Mikhailovsky che le persone che oggi sostengono in Russia le idee di Marx non possono apportare alcun beneficio al popolo russo, ma solo danneggiarlo.
- 2) Le idee dei Buhl e dei Vollgraf sulla situazione economica della Germania in quel momento si sono dimostrate limitate, unilaterali ed errate a causa del loro carattere astratto. C'è motivo di temere che l'ulteriore storia economica della Russia svelerà gli stessi difetti nelle idee del sig. N.-On.
- 3) Coloro che nella Germania degli anni '40 fecero dell'organizzazione della produzione il loro compito immediato, erano utopisti. Lo sono anche coloro che oggi in Russia parlano di organizzare la produzione.
- 4) La storia ha spazzato via le illusioni degli utopisti tedeschi degli anni '40. C'è motivo di concludere che lo stesso destino raggiungerà le illusioni dei nostri utopisti russi. Il capitalismo si è fatto beffe dei primi; con nostro dolore prevediamo che riderà anche dei secondi.

Ma davvero queste illusioni non portarono alcun vantaggio al popolo tedesco? In senso economico, assolutamente nessuno o, per essere più precisi, *quasi* nessuno. Tutti quelle botteghe per la vendita di merci artigianali e tutti quegli sforzi di creare associazioni di produzione alleviarono a malapena la posizione di un centinaio di produttori tedeschi. Ma contribuirono al risveglio della coscienza di questi produttori, e con ciò fecero un gran bene. Lo stesso beneficio, ma questa volta in modo diretto, venne reso dall'attività didattica degli intellettuali tedeschi: le loro scuole, le sale di lettura, ecc. Gli effetti nocivi dello sviluppo potevano essere indeboliti o eliminati, al momento opportuno, solo nella misura in cui fosse progredita e manifestata la presa di coscienza dei produttori tedeschi. Marx lo comprese meglio degli utopisti, pertanto la sua attività si dimostrò molto più utile al popolo tedesco. Senza dubbio la situazione si ripeterà anche in Russia. Nel numero di ottobre 1894 di *Russkoye Bogatstvo*, il sig. S.N. Krivenko «si preoccupa» – per così dire – dell'organizzazione della produzione russa<sup>309</sup>. Con queste «preoccupazioni» goffe, imbarazzanti, sterili egli non eliminerà niente e non farà felice nessuno; ma se, nonostante tutti questi difetti, risvegliassero la coscienza anche di un solo produttore, allora il sig. Krivenko non sarà vissuto solo per contorcere la logica, o per tradurre male estratti di articoli stranieri che ha trovato «sgradevoli». Anche da noi sarà possibile lottare contro gli effetti dannosi del capitalismo solo nella misura in cui il produttore prenderà coscienza di sé. Da queste parole i nostri signori soggettivisti possono vedere che non siamo affatto «rozzi materialisti». Se siamo «limitati» lo siamo solo nel senso che ci assegniamo, prima di tutto, uno *scopo* rigorosamente *idealistico*.

---

309 N.r. Qui Plekhanov si riferisce all'articolo di S.N. Krivenko *Sui bisogni dell'industria del popolo*, le cui conclusioni furono pubblicate nel n. 10 di *Russkoye Bogatstvo*, 1894.



Ora a noi, signori avversari! Gustiamo in anticipo l'immenso piacere che ci procureranno le vostre obiezioni. Tenete soltanto d'occhio il sig. Krivenko. Non scrive male, in ogni caso lo fa con sentimento, tuttavia non gli è stato concesso di «trarre le conseguenze logiche»!

## APPENDICE I

### **Ancora una volta il sig. Mikhailovsky, un'altra volta la «Triade»<sup>310</sup>**

Nel numero di ottobre di *Russkoye Bogatstvo*, il sig. Mikhailovsky replicando al sig. P. Struve, ha fatto ancora alcune osservazioni sulla filosofia di Hegel e sul materialismo «economico»<sup>311</sup>. Secondo lui la concezione materialistica della storia e il materialismo economico non sono la stessa cosa. I materialisti economici traggono tutto dall'economia.

«Bene, ma se cerco la radice o le fondamenta non solo delle istituzioni giuridiche o politiche della concezione filosofica della società, ma anche della sua struttura economica, nelle particolarità razziali o tribali dei suoi membri, nelle proporzioni dei diametri longitudinale e trasversale delle loro teste, nei tratti del loro angolo facciale, nella misura e nella dimensione delle loro mascelle, nella misura dei loro toraci, nella forza dei loro muscoli, ecc.; o, dall'altro lato, soltanto nei fattori geografici – nella posizione dell'isola dell'Inghilterra, nel carattere della steppa di parte dell'Asia, nel carattere montagnoso della Svizzera, nel congelamento dei fiumi del nord, ecc. – questa non sarebbe la concezione materialistica della storia? E' chiaro che il materialismo economico, come teoria storica, è solo un caso particolare della concezione materialistica della storia ... »<sup>312</sup>.

Montesquieu era propenso a spiegare il destino storico dei popoli con i «fattori puramente geografici». Nella misura in cui sostenne con coerenza questa tesi, fu indubbiamente un materialista. Il materialismo dialettico moderno, come sappiamo, non ignora l'influenza dell'ambiente geografico sullo sviluppo della società, solo che verifica meglio il modo in cui i fattori geografici influenzano «l'uomo sociale». Mostra che l'ambiente geografico favorisce la possibilità di sviluppare le forze produttive e quindi spinge più o meno energicamente gli uomini sulla via del progresso storico. Montesquieu parlava così: un certo ambiente geografico determina certe qualità fisiche e psichiche degli uomini, le quali originano una data struttura sociale. Il materialismo dialettico svela che tale argomento è insoddisfacente e che l'influenza dell'ambiente geografico si mostra in primo luogo e principalmente nel carattere dei *rapporti sociali* i quali a loro volta influenzano infinitamente più del clima le idee, i costumi e persino lo sviluppo fisico degli uomini. La scienza geografica moderna [ricordiamo ancora una volta il libro di Mechnikov con la prefazione di Élisée Reclus] su questo punto è pienamente d'accordo col materialismo dialettico. Ovviamente esso è un caso particolare della concezione materialistica della storia, ma la spiega più pienamente, più universalmente di altri «casi particolari». *Il materialismo dialettico è lo sviluppo più elevato della concezione materialistica della storia*. Holbach disse che il destino storico delle popolazioni a volte è determinato per un intero secolo dal moto di un atomo che ha cominciato a giocare un tiro mancino nel cervello di un uomo potente. Questa era anche un visone materialistica della storia, ma non era di nessuna utilità alla spiegazione dei

310 N.r. Quest'appendice fu pubblicata nella prima edizione del libro.

311 «Sul sig. Struve e le sue "Note critiche sul tema dello sviluppo economico della Russia"», nella rubrica *Letteratura e vita*, *Russkoye Bogatstvo* 1894 n. 10 [N.K. Mikhailovsky, *Opere Complete* vol. VII, San Pietroburgo 1909, pp. 885-924].

312 *Russkoye Bogatstvo*, ottobre 1894, parte II, p. 50.

fenomeni storici. Il materialismo dialettico moderno al riguardo è incomparabilmente più fecondo. Naturalmente è un caso particolare della concezione materialistica della storia, ma proprio questo caso particolare è il solo che corrisponda alla condizione della scienza moderna. L'impotenza del materialismo di Holbach si mostra nel ritorno dei suoi sostenitori all'idealismo: «Le opinioni governano il mondo». Adesso il materialismo dialettico sloggia l'idealismo dalle sue ultime posizioni. Il sig. Mikhailovsky immagina che soltanto chi spiega tutti i fenomeni con l'aiuto della meccanica molecolare sarà un materialista coerente. Il materialismo dialettico non può scoprire la spiegazione *meccanica* della storia. Questa, se si vuole, è la *sua debolezza*. Ma la biologia moderna è in grado di dare all'origine e allo sviluppo della specie una spiegazione meccanica? No. Questa è la *sua debolezza*<sup>313</sup>. Il genio che Laplace sognava sarebbe stato senza dubbio al di sopra di tale debolezza. Ma non sappiamo quando comparirà questo genio e ci sentiamo soddisfatti della nostra spiegazione dei fenomeni in quanto corrisponde meglio alla scienza del nostro tempo. Tale è il *nostro* «caso particolare». Il materialismo dialettico dice che non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma al contrario è il loro essere sociale che determina la loro coscienza; dice che la chiave della condizione di una data società non va cercata nella filosofia ma nell'economia. Il Sig. Mikhailovsky fa parecchie osservazioni al riguardo. In una si legge:

«... Le metà negative» [!] «della formula fondamentale dei sociologi materialisti contengono una protesta o negazione non contro la filosofia in generale, ma chiaramente contro quella di Hegel. È a quest'ultima che appartiene "la spiegazione dell'essere della coscienza" ... I fondatori del materialismo economico sono hegeliani e in quanto tali insistono caparbiamente che non possono e neanche tentano di fuoriuscire dal cerchio del pensiero hegeliano, "non dalla filosofia", "non dalla coscienza"»<sup>314</sup>.

Quando abbiamo letto queste righe abbiamo pensato che qui il nostro autore, come il sig. Kareyev, stesse andando a tentoni verso la «sintesi». Ovviamente ci siamo detti che la sintesi del sig. Mikhailovsky sarà un po' più elevata di quella del sig. Kareyev; il sig. Mikhailovsky non si limiterà a ripetere il pensiero del diacono nel racconto *L'incurabile* di Uspensky<sup>315</sup>, che «lo spirito è una cosa a parte» e che «come la materia ha varie spezie a suo giovamento, così lo spirito». Eppure il sig. Mikhailovsky purtroppo non si asterrà dalla sintesi. Hegel è la tesi, il materialismo economico è l'antitesi e l'eclittismo dei moderni soggettivisti russi è la sintesi. Come si potrebbe resistere alla tentazione di una tale «triade»? Allora ricordiamo quale era la vera relazione tra la teoria storica di Marx e la filosofia di Hegel. Prima di tutto «abbiamo notato» che in Hegel *le idee degli uomini o la loro filosofia non spiegano* affatto il movimento storico. *I materialisti francesi del XVIII secolo* spiegavano la storia attraverso le idee, le «opinioni» degli uomini. Hegel ridicolizzò tale spiegazione: ovviamente, egli disse, la ragione domina nella storia, ma allora domina anche il movimento dei corpi celesti e questi sono consapevoli dei loro movimenti? Lo sviluppo storico dell'umanità è ragionevole nel senso che è governato da leggi; ma ciò non dimostra affatto che la sua causa ultima debba essere cercata nelle idee o nelle opinioni degli uomini. Al contrario: la conformità alla legge mostra che gli uomini

---

313 N.r. L'asserzione di Plekhanov contrasta con i principi fondamentali della dialettica marxista-leninista. Il materialismo dialettico non ha mai mirato a ridurre tutti i fenomeni materiali e sociali alla meccanica, a dare spiegazioni meccaniche dell'origine e dello sviluppo della specie e del processo storico. Il moto meccanico non è affatto l'unica forma di movimento. «... Il moto della materia», dice Engels, «non è soltanto puro movimento meccanico, semplice cambiamento di posizione, è calore e luce, tensione elettrica e magnetica, combinazione e dissociazione chimica, vita e infine coscienza». (F. Engels, *Dialettica della Natura*, Mosca 1954, p. 51.)

314 *Russkoye Bogatstvo*, pp. 51-52.

315 *L'incurabile*, di Uspensky è della serie *Tempi nuovi, muove preoccupazioni*

fanno la loro storia inconsapevolmente. Non ricordiamo, continuavamo, cosa sembrassero a Lewes<sup>316</sup> le idee di Hegel, ma chiunque abbia letto il noto libro *Filosofia della Storia* converrà che non le stiamo distorcendo. Di conseguenza i sostenitori del materialismo «economico», nell'affermare che non è la filosofia a determinare l'esistenza sociale degli uomini, non stanno confutando Hegel, quindi non ne rappresentano l'antitesi. Ciò significa che la sintesi del sig. Mikhailovsky non avrà successo, anche se non si limitasse a ripetere l'idea del diacono. Secondo il sig. Mikhailovsky, era possibile affermare questa filosofia, cioè che le idee degli uomini non spiegano la loro storia, solo nella Germania degli anni '40, quando non era ancora visibile una rivolta contro il sistema hegeliano. Adesso però sappiamo che una tale opinione, nella migliore delle ipotesi, si fonda solo su Lewes, e quanto miseramente egli aggiorna il sig. Mikhailovsky sul corso dello sviluppo del pensiero filosofico in Germania lo dimostrano oltre alla precedente opinione, anche la seguente. Il nostro autore cita con piacere la nota lettera di Belinsky in cui questi si inchina al «berretto da notte filosofico» di Hegel<sup>317</sup>. Nella lettera Belinsky, fra le altre cose, dice:

«Il destino di un soggetto, un individuo, una personalità è più importante di quello del mondo e del bene dell'imperatore cinese, cioè dell'Universalità hegeliana».

Il sig. Mikhailovsky fa molte osservazioni sull'argomento di questa lettera, ma non «osserva» che Belinsky ha tirato in ballo l'Universalità hegeliana del tutto fuori luogo. Il sig. Mikhailovsky pensa evidentemente che l'Universalità hegeliana equivalga allo Spirito o all'Idea Assoluta, ma in Hegel essa non costituisce neanche la caratteristica principale dell'Idea Assoluta. L'Universalità occupa nella sua opera un posto non più onorevole dell'Individualità o Unicità e di conseguenza è incomprendibile perché proprio l'Universalità sia definita «imperatore cinese» e meriti – diversamente dalle sue sorelle – un inchino cortese e beffardo. Ciò, oggi, può sembrare un dettaglio non degno d'attenzione, ma non è così. L'incomprensione dell'Universalità di Hegel impedisce ancora al sig. Mikhailovsky di capire a esempio la storia della filosofia tedesca, a tal punto che neanche Lewes lo salva dalla sfortuna. Secondo il sig. Mikhailovsky il culto dell'Universalità ha condotto Hegel alla negazione totale dei *diritti dell'individuo*. «Non c'è sistema filosofico», egli dice, «che tratti l'individuo con tale raggelante dispregio e crudeltà come il sistema di Hegel» [p. 55]. Questo può essere vero solo secondo Lewes. Perché Hegel considerava la storia dell'Oriente essere il primo stadio, *il più basso*, nello sviluppo del genere umano? Perché in Oriente l'*individuo* non era sviluppato, e non lo era stato fino a quel momento. Perché Hegel parlava con entusiasmo dell'antica Grecia nella cui storia l'uomo moderno finalmente si sente «a casa»? Perché in Grecia la personalità individuale era sviluppata [«bella individualità»-«schön individualität»]. Perché Hegel parlava con tale ammirazione di Socrate? Perché, quasi primo fra gli storici della filosofia, pagava il giusto tributo anche ai *sofisti*? Era proprio perché disprezzava l'individuo? Il sig. Mikhailovsky ha sentito una campana ma non può dire dove. Hegel non solo non disprezza l'individuo, ma ha creato un intero culto degli *eroi* che successivamente venne ereditato da Bruno Bauer. Gli eroi, per Hegel, erano gli strumenti dello Spirito Universale e in questo senso *non erano liberi*. Bruno Bauer si rivoltò contro lo «spirito» e con ciò liberò i suoi «eroi». Per lui gli eroi del «pensiero critico» erano i veri demiurghi della storia, *poiché opposti alla massa*, che, benché irriti i suoi eroi quasi alle lacrime col suo lento ingegno e la sua indolenza, alla fine finisce col marciare lungo il sentiero tracciato dalla coscienza degli eroi. La contrapposizione fra *eroi* e *massa* è passata da Bruno Bauer ai suoi figli illegittimi russi e ora abbiamo il piacere d'osservarla negli articoli

316 N.r. Lewes, George Henry (1817-1878), filosofo borghese inglese, positivista e fisiologo.

317 N.r. Citazione dalla lettera di Belinsky a Botkin, marzo 1841, in cui Belinsky rompeva con il sistema filosofico di Hegel. Vedi Capitolo IV, nota 99.

del sig. Mikhailovsky, che non ricorda più la sua parentela filosofica: questo non è lodevole. Così abbiamo improvvisamente ricevuto gli elementi di una nuova «sintesi». Il culto hegeliano degli eroi, che servono lo Spirito Universale, è la *tesi*. Il culto di Bauer per gli eroi del «pensiero critico» guidati solo dalla loro «coscienza» è l'*antitesi*. Infine la teoria di Marx, che riconcilia entrambi gli estremi eliminando lo Spirito Universale e spiegando l'origine della coscienza degli eroi dallo sviluppo dell'ambiente, è la *sintesi*. I nostri avversari, che vanno matti per la «sintesi», devono ricordare che la teoria di Marx non era affatto la prima reazione *diretta* contro Hegel: la prima reazione – superficiale, perché unilaterale – fu costituita in Germania dalle idee di Feuerbach e da quelle di *Bruno Bauer in particolare*, con le quali i nostri soggettivisti già da tempo avrebbero dovuto ricordare la loro parentela. Altre incongruenze sono state accumulate sul conto di Hegel e di Marx dal sig. Mikhailovsky nel suo articolo contro il sig. P. Struve. Lo spazio non ci permette di elencarle. Ci limiteremo a offrire al lettore l'interessante problema che segue. *Conosciamo il sig. Mikhailovsky; conosciamo la sua completa ignoranza di Hegel; conosciamo la sua completa incomprendimento di Marx; conosciamo il suo sforzo irresistibile di dibattere Hegel, Marx e i loro rapporti reciproci; il problema è, quanti errori farà ancora in questo sforzo? E' impossibile rispondere; è un'equazione con troppe incognite. C'è solo un mezzo per rimpiazzare le grandezze ignote con quelle definite: leggere attentamente gli articoli del sig. Mikhailovsky e rilevarne gli errori. E' un compito tutt'altro che facile e piacevole, gli errori saranno abbondanti se non smetterà la cattiva abitudine di discutere di filosofia senza consultare prima chi ne sa più di lui.*

Non ci occuperemo degli attacchi del sig. Mikhailovsky a P. Struve, rispetto ai quali rimandiamo alle *Note critiche sul tema dello sviluppo economico della Russia* e non aspiriamo alla proprietà altrui. Comunque il sig. Struve forse ci perdonerà se ci permettiamo di fare due piccole «osservazioni». Il sig. Mikhailovsky si è offeso perché il sig. Struve «ha cercato di colpirlo» con un punto interrogativo. È così offeso che, non limitandosi a indicare le cadute di stile nel linguaggio del sig. P. Struve, lo accusa d'essere un «non-russo» facendo tornare alla mente la storia dei due tedeschi, uno dei quali diceva che aveva «shotted» (shoot-shot-shot = sparare *ndt*) a una cornacchia, e l'altro che lo correggeva sostenendo che la grammatica imponeva «shotted». Perché tuttavia il sig. Struve alza la sua mano armata di un punto interrogativo contro il sig. Mikhailovsky? A causa delle sue parole: «L'ordine economico moderno in Europa cominciò a esistere in un momento in cui la scienza che governa questa sfera di fenomeni non esisteva ancora, ecc.», il punto interrogativo accompagnava la parola «governa». Il sig. Mikhailovsky in risposta: «In tedesco forse questo non suona bene» [com'è pungente: «*in tedesco*»!], «ma vi assicuro sig. Struve che in russo non suscita alcun problema e non richiede il punto interrogativo». Lo scrittore di queste righe ha un nome di origine russa e possiede tanta anima russa quanta il sig. Mikhailovsky: il critico più sarcastico non si azzarderebbe a chiamarlo tedesco; nondimeno la parola «governa» desta in lui una domanda. Si chiede: se si può dire che la scienza *governa* una certa sfera di fenomeni, non si potrebbe promuovere le arti tecniche al *comando di unità particolari*? Non si potrebbe dire, per esempio: l'arte di saggiare i metalli comanda le leghe? Secondo noi questo sarebbe troppo imbarazzante, darebbe alle arti *un aspetto troppo militare*, allo stesso modo in cui la parola «governa» dà alla scienza un aspetto *burocratico*; dunque il sig. Mikhailovsky ha torto. Comunque Struve non è riuscito a rispondere alla domanda; è difficile dire come avrebbe potuto correggere l'infelice espressione del sig. Mikhailovsky. Supponiamo che avrebbe «shotted» una cornacchia. Purtroppo è un *fatto compiuto* che Mikhailovsky abbia già «shotted» a diverse cornacchie e che ancora non sembri essere un «non-russo». Il sig. Mikhailovsky nel suo articolo ha accompagnato con un'esclamazione divertente le parole del sig. Struve: «No, riconosciamo

la nostra mancanza di cultura e andiamo a scuola dal capitalismo»<sup>318</sup>. Il sig. Mikhailovsky vuole rappresentare le cose come se queste parole significassero: «*affidiamo il produttore allo sfruttatore*». Sarà facile per il sig. P. Struve dimostrare la vanità degli sforzi del sig. Mikhailovsky, e chi abbia letto con attenzione le *Note critiche* lo vedrà. Il sig. Struve però si è espresso in modo molto disattento e ha forse indotto in tentazione parecchi sempliciotti rallegrando il cuore di alcuni acrobati. *Questo gli sarà da lezione*, e vogliamo ricordare alla piccola nobiltà acrobatica che, alla fine della sua vita, Belinsky, abbandonata da lungo tempo l'Universalità, in una delle sue lettere espresse l'idea che il futuro culturale della Russia può essere assicurato soltanto dalla *borghesia*<sup>319</sup>. In Belinsky ciò era anche un sintomo di goffaggine, ma da cosa derivava? *Dal fascino generoso dell'Occidente*. È lo stesso fascino, ne siamo certi, che ha prodotto la goffaggine del sig. Struve. È lecito far chiasso sulla goffaggine solo a coloro che non hanno risposte, per esempio, ai suoi argomenti economici. Anche il sig. Krivenko ha dichiarato guerra al sig. P. Struve<sup>320</sup>. Ne ha motivo. Ha tradotto erroneamente un estratto di un articolo in tedesco del sig. P. Struve che glielo ha fatto notare. Il sig. Krivenko si giustifica e cerca di mostrare che la traduzione è quasi corretta; ma le sue sono scuse che non reggono ed è colpevole anche di aver distorto le parole del suo avversario. Ma non si può chiedere troppo al sig. Krivenko, data la sua indubitabile somiglianza a un certo uccello di cui si dice:

*Sirin, quell'uccello paradisiaco,  
La sua voce è forte nel cantare;  
Quando canta la lode al Signore,  
Per dimenticare la sua origine.*<sup>321</sup>

Quando il sig. Krivenko reca onta ai «discepoli» per dimenticare la propria origine, perché non lasciarlo solo, sig. Struve?

## APPENDICE II

### Alcune parole ai nostri avversari<sup>322</sup>

318 N.r. Le *Note critiche sul tema dello sviluppo economico della Russia* fu oggetto di una profonda critica da parte di V.I. Lenin nel suo libro *Il contenuto economico del populismo e la sua critica nel libro del sig. Struve*, pubblicato nel 1894; Lenin espone le idee liberali di Struve e avanzò il punto di vista del marxismo rivoluzionario. La parola d'ordine di Struve, «andare a scuola dal capitalismo», fu definita da Lenin uno slogan puramente borghese.

319 N.r. In una lettera ad Annenkov del 15 (27) febbraio 1848 Belinsky scriveva: «Quando, discutendo con te della borghesia, ti ho definito conservatore, io ero un vero asino e tu intelligente ... Adesso è chiaro che il processo interno dello sviluppo civile della Russia non inizierà prima che la nobiltà russa sia trasformata in borghesia». (V.G. Belinsky, *Lettere Scelte*, vol. II, ed. Goslitzdat, 1955, p. 389).

320 N.r. Krivenko si occupò del libro di Struve *Note critiche sul tema dello sviluppo economico della Russia*, nell'appendice al suo articolo: *Sui bisogni dell'industria popolare*. (*Russkoye Bogatstvo* 1894. N. 10, PP. 126-30).

321 N.r. *Sirin l'uccello paradisiaco* – l'immagine di un mitico uccello paradisiaco con la faccia e il petto di donna utilizzato nelle vecchie leggende e manoscritti russi.

322 N.r. Quest'appendice è una risposta all'articolo di Mikhailovsky «*Lo Sviluppo della concezione monista della Storia* di N. Beltov», pubblicato nel n. 1 di *Russkoye Bogatstvo* 1895, nella rubrica *Letteratura e vita* (Cf. N.K. Mikhailovsky, *Opere Complete* vol. VIII, San Pietroburgo 1914, pp. 17-36).

L'articolo *Alcune parole ai nostri avversari* venne pubblicato per la prima volta nel 1895 con la firma di Utis nella raccolta marxista *Materiale per una caratterizzazione del nostro sviluppo economico* (pp. 225-59) che fu bruciata dalla censura. Le centinaia di copie conservate divennero una rarità bibliografica e l'articolo fu reso accessibile al pubblico solo dieci anni più tardi, quando venne incluso in appendice alla seconda edizione del libro *Lo sviluppo della concezione monista della Storia*.

L'articolo è qui pubblicato secondo il testo del VII volume delle *Opere* di Plekhanov (1923-1927). Il testo è stato

Nella nostra letteratura si è sollevata di nuovo la questione di quale strada seguirà lo sviluppo economico della Russia. Se ne discute lungamente e appassionatamente, a tal punto che le personalità comunemente note come menti assennate, sono sconvolte da quello che sembrerebbe l'eccessivo calore delle parti contendenti. Perché, dicono gli assennati, siete eccitati e lanciate sfide orgogliose, rimproveri amari ai vostri avversari? Perché li deridete? Non sarebbe meglio esaminare a mente fredda una questione che indubbiamente è d'immensa importanza per il nostro paese ma che, proprio per questo, richiede un esame distaccato? Come sempre le menti assennate hanno ragione e torto allo stesso tempo. Perché proprio tale eccitamento e passione da parte di scrittori appartenenti ai due campi diversi, ciascuno dei quali – per quanto ne possano dire gli avversari – si sta battendo al meglio della propria comprensione, forza e abilità per sostenere gli interessi più importanti ed essenziali della popolazione? Per avere immediata risposta, il problema dovrebbe evidentemente essere posto con l'aiuto di due o tre luoghi comuni del tipo: la tolleranza è una buona cosa; rispetta le opinioni degli altri anche se differiscono radicalmente dalla tua, ecc. ecc. Tutto questo è vero, ed è stato «detto al mondo» molto tempo fa. Ma non è meno vero che gli esseri umani erano, sono e saranno propensi ad appassionarsi se la questione posta colpiva, colpisce o colpirà i loro interessi vitali. Avremmo potuto dire che la natura umana è così, se non sapessimo quanto spesso si sia abusato di quest'espressione. Non è tutto. La cosa principale è che gli esseri umani non hanno ragione di dispiacersi della loro «natura». Nessun grande passo è stato mai fatto nella storia senza l'aiuto della passione che, moltiplicando il vigore morale e stimolando le facoltà intellettuali delle persone, è di per sé una grande forza di progresso. Vengono discussi in modo distaccato solo quei problemi del tutto trascurabili, o che non sono diventati ancora problemi *immediati* per il dato paese nel periodo dato e perciò interessano solo una manciata di pensatori da poltrona. Una volta che una grande questione sociale sia diventata attuale, susciterà infallibilmente forti passioni nonostante i richiami alla calma dei difensori della moderazione. Quella dello sviluppo economico del nostro paese è esattamente la grande questione sociale che non possiamo discutere con moderazione per la semplice ragione che è diventata un *questione immediata*. Ciò ovviamente non significa che l'economia abbia acquisito rilievo determinante nel nostro sviluppo sociale soltanto adesso. Lo ha sempre avuto e dappertutto. Ma spesso quest'importanza è stata riconosciuta solo di rado dalle persone interessate alle questioni sociali, concentrate piuttosto su problemi molto distanti dall'economia. Ricordiamo per esempio gli anni '40; oggi non è così, poiché anche chi si rivolta con ardore contro la «limitata» teoria della storia di Marx riconosce l'importanza preponderante e fondamentale dell'economia e che il nostro futuro sarà plasmato dal modo in cui si risponde alla questione dello sviluppo *economico*. Ecco perché anche i pensatori «limitati» vi concentrano tutta la loro passione. Ma se ora non possiamo discutere il problema con *moderazione*, dobbiamo comprendere che perfino adesso non c'è *sregolatezza* né nel definire il nostro pensiero, né nei nostri metodi polemici: è un'esigenza che non ammette obiezione. Gli occidentali sanno bene che la passione più seria esclude ogni licenza. Nel nostro paese, dobbiamo ammetterlo, talvolta si crede ancora che passione e licenza siano sorelle carnali, ma è ora che anche noi diventiamo civili. Finché è interessato il decoro letterario è evidente che siamo già abbastanza civili, a tal punto che il nostro «progressista» sig. Mikhailovsky dà lezioni ai tedeschi [Marx, Engels, Dühring], perché nelle loro controversie si suppone possano trovarsi «cose assolutamente inutili, fuorvianti e ripugnanti per la loro sgarbatezza». Il sig. Mikhailovsky ricorda il commento di Börne che i tedeschi «sono sempre stati

---

controllato col manoscritto conservato negli archivi di Plekhanov, con la prima pubblicazione della raccolta *Materiale per una ecc.*, e con la seconda edizione de *Lo sviluppo della concezione monista della Storia*.

rozzi nelle controversie!»! «E mi dispiace», aggiunge, «che con altre influenze tedesche, questa tradizionale rozzezza sia già penetrata nel nostro paese, peggiorata inoltre dalla nostra barbarie, così che la controversia diventa l'invettiva contro Potok-Bogatyr che il conte A. Tolstoj mette in bocca alla sua principessa:

*«Tu mendicante, commediante, ignorante ubriacone!  
Pestilenza nelle tue interiora, che tu possa marcire!  
Tu vitello, maiale, porco Etiope!  
Tu stirpe del diavolo, sporco snob!  
Se non fosse per questo mio pudore verginale  
Che m'impedisce di menzionare parole più forti,  
Non ci sarebbero state tali imprecazioni, insolente villano,  
Avrei pisciato sulla tua testa»<sup>323</sup>.*

Non è la prima volta che il sig. Mikhailovsky allude alla principessa triviale. In molte occasioni precedenti consigliò gli scrittori russi di non imitarla nelle loro conversazioni. Eccellente consiglio, non c'è che dire. È solo un peccato che il nostro autore non lo segua. Sappiamo per esempio, che definì uno dei suoi avversari un *pidocchio* e un altro *acrobata letterario*. Ha ornato la sua controversia con M. de la Cerda con il seguente commento: «Fra tutte le lingue europee, è soltanto in spagnolo che *la cerda* ha un significato preciso, che in russo vuol dire maiale» E' difficile immaginare perché l'autore abbia fatto quest'affermazione. «Simpatico, non è vero?» osservò in proposito M. de la Cerda. Sì, molto simpatico e proprio nello spirito della principessa di Tolstoj. Ma la principessa era schietta e quando si sentiva d'imprecare gridava semplicemente: villano, maiale, porco, ecc., e non faceva violenza alle lingue straniere per rivolgere insolenze al suo avversario. Confrontando il sig. Mikhailovsky con la principessa di Tolstoj troviamo che egli disprezza parole come «Etiope», «stirpe del diavolo» e così via, concentrandosi, se possiamo dirlo, su epiteti pachidermici. Lo troviamo usare «porco» e «maiale» e nei tipi più diversi: amletato, verde, ecc. Molto forte ma piuttosto monotono. In generale se passiamo dal vocabolario offensivo della principessa di Tolstoj a quello del nostro sociologo soggettivista vediamo che, *il fascino della vita sboccia in forme diverse*, ma per potenza ed espressività esse non sono affatto inferiori al fascino polemico della vivace principessa. «*Est modus in rebus [c'è una misura in tutte le cose]* o, nella versione russa, *devi sapere dove fermarti*», dice il sig. Mikhailovsky. Non c'è nulla di più vero e ci rammarichiamo profondamente che il nostro degno sociologo lo dimentichi spesso. Potrebbe tragicamente esclamare:

*Video meliora prodoque,  
Deteriora sequor!*<sup>324</sup>

Comunque si deve sperare che col tempo anche il sig. Mikhailovsky diventi civile, che alla fine le sue buone intenzioni prevarranno sulla «nostra barbarie» e smetterà di gridare «porci» e «maiali» ai suoi avversari. Egli pensa giustamente che *la raison finit toujours par avoir raison [la ragione alla fine trionfa sempre]*. I nostri lettori non approvano la controversia virulenta, ma nella loro disapprovazione confondono virulenza con maleducazione, che sono cose totalmente diverse. L'ampia differenza fra virulenza e maleducazione è stata spiegata da Pushkin:

323 *Russkoye Bogatstvo*, vol. I, 1895, rubrica *Letteratura e vita*.\*

\* N.r. Tolstoj, Alexei Kostantinovich (1817-1875). Poeta russo e commediografo. Il poema in questione s'intitola *Potok-Bogatyr*. (Cf. *Poemi Completi*, ed. Soviety Pisatel 1937, p. 288.)

324 N.r. «Vedo il migliore e approvo, ma seguo il peggiore». Dalla *Metamorfosi* di Ovidio.

### *La concezione monista della storia*

*L'abuso talvolta è ovviamente del tutto sconveniente.  
Non devi scrivere, diciamo: «Questo vecchio malfermo  
Un libertino con gli occhiali, uno spregevole calunniatore,  
Vizioso e vile». Questi sono personaggi.  
Ma puoi scrivere e pubblicare, se vuoi,  
Che «questo Vecchio Credente Parnassiano è  
(Nei suoi articoli) un chiacchierone insensato  
Sempre languido, sempre tedioso,  
Pesante e anche un vero ottuso».  
Perché qui non c'è una persona, solo un autore<sup>325</sup>.*

Letto, se come la principessa di Tolstoj o il sig. Mikhailovsky pensi di chiamare il tuo avversario un «porco» o un «pidocchio», questi «sono personalità», ma se dovessi discutere se questo o quel Vecchio Credente sociologo, storico-sofista o economista, è, nei suoi articoli, «opere» o «saggi» sempre languido o tedioso, pesante e anche ... ottuso», bene «qui non c'è una persona, solo un autore» e saresti virulento, non maleducato. Il tuo verdetto ovviamente può essere errato e gli avversari faranno bene a svelarne l'errore. Ma avranno il diritto d'accusarti solo di un errore, non di virulenza, perché senza tale virulenza la letteratura non si può sviluppare. Se la letteratura dovesse tentare di progredire senza virulenza, diventerebbe immediatamente, come dice Belinsky, *una ripetizione adulante del vecchio luogo comune*, desiderata soltanto dai suoi nemici. L'osservazione del sig. Mikhailovsky circa la tradizionale maleducazione tedesca e la nostra barbarie, fu provocata dall'interessante lavoro del sig. N. Beltov *Lo sviluppo della concezione monista della Storia*. Molti hanno accusato il sig. Beltov di virulenza superflua.. Per esempio un recensore di *Russkaya Mysl* ha scritto in proposito:

«Senza condividere la teoria del materialismo economico, secondo noi unilaterale, saremo pronti a dare il benvenuto agli esponenti di questa teoria, nell'interesse della scienza e della vita sociale, se alcuni di loro (i sigg. Struve e Beltov) non mettessero troppa virulenza nelle loro polemiche, se non si beffassero di scrittori i cui lavori sono degni di rispetto!»<sup>326</sup>

Ciò apparve in quella stessa *Russkaya Mysl* che poco tempo prima aveva definito «stupidi» i sostenitori del materialismo «economico», osservando che il libro del sig. P. Struve era un prodotto dell'erudizione indigesta e della totale incapacità di pensiero logico. La *Russkaya Mysl* non amava l'eccessiva virulenza e quindi parlava dei sostenitori del materialismo economico in termini moderati. Adesso è pronta, nell'interesse della scienza e della nostra vita sociale, a dare il benvenuto agli esponenti di questa teoria. Ma perché? Gli stupidi possono fare molto per la nostra vita sociale? La scienza può ottenere molto dall'erudizione indigesta e dall'incapacità totale di pensiero logico? Ci sembra che il timore dell'eccessiva virulenza stia conducendo la *Russkaya Mysl* troppo lontano, costringendola a dire cose che potrebbero indurre il sospetto che sia essa stessa incapace di digerire qualcosa, e di una certa incapacità di pensiero logico. Il sig. P. Struve non ricorre mai alla virulenza [figuriamoci dell'eccessiva virulenza] e il sig. Beltov lo fa, ma è del genere di virulenza che Pushkin avrebbe detto riferirsi solo agli scrittori e pertanto del tutto lecita. Il recensore della *Russkaya Mysl* afferma che i lavori degli scrittori derisi dal sig. Beltov sono degni di rispetto. Se il sig. Beltov concordasse, avrebbe sbagliato a deriderli. Ma se fosse convinto del contrario? Se i «lavori» di quei

325 N.r. Estratto dall'epigramma di Pushkin *Offeso crudelmente dai giornali ...*, su M.T. Kachenovsky, critico e storico (A.S. Pushkin *Opere Complete* in 10 voll., vol. 3, pubblicate dall'Accademia delle Scienze dell'URSS 1949, p. 108).

326 N.r. Questa breve recensione di V. Goltsev fu pubblicata nella *Russkaya Mysl* n. 1 del 1895, pp. 8-9.



signori gli sembrassero tediosi, pesanti e del tutto vuoti, persino dannosi oggi che la vita sociale è diventata così complessa e richiede un nuovo sforzo mentale da parte di coloro che non sono abituati, per usare l'espressione di Gogol, a «stuzzicare i loro nasi», a guardare il mondo? Al recensore della *Russkaya Mysl* questi scrittori probabilmente possono sembrare autentiche fiaccole, fuochi di salvezza. Ma se il sig. Beltov li considerasse estintori e narcotici? Il recensore dirà che il sig. Beltov sbaglia. E' nel suo diritto, ma deve dimostrare la sua opinione e non limitarsi soltanto a censurarlo per «eccessiva virulenza». Qual è l'opinione del recensore su Grech e Bulgarin?<sup>327</sup> Siamo certi che se dovesse esprimerla, una certa parte della nostra stampa la considererebbe eccessivamente virulenta. Questo significa che il recensore della *Russkaya Mysl* non ha il diritto di dire francamente cosa pensa dell'attività letteraria di Grech e Bulgarin? Naturalmente non raggruppiamo le persone con cui stanno discutendo i sigg. P. Struve e N. Beltov nella stessa categoria di Grech e Bulgarin, ma vogliamo chiedere al recensore della *Russkaya Mysl*: perché la decenza letteraria permette di parlare con virulenza di Grech e Bulgarin ma nega di farlo per i sigg. Mikhailovsky e Kareyev? Evidentemente il recensore pensa che non ci sia animale più forte del gatto<sup>328</sup> e che esso quindi, diversamente dagli altri animali, meriti un trattamento particolarmente rispettoso. Ma, dopo tutto si ha il diritto di dubitare. Per esempio pensiamo che il gatto soggettivo non sia solo un animale particolarmente forte, ma anche completamente degenerato e quindi immeritevole di rispetto. Siamo pronti a discuterne col recensore se egli non sia d'accordo, ma prima d'entrare in argomento gli chiediamo di riflettere bene sulla differenza che indubbiamente esiste tra virulenza di giudizio e *maleducazione* dell'espressione letteraria. I sigg. Struve e Beltov hanno espresso giudizi che a molti possono sembrare virulenti, ma nel difendere le loro opinioni, sono mai ricorsi a quel rozzo insulto così frequente nelle schermaglie letterarie del sig. Mikhailovsky, questo vero *Miles Gloriosus* (*guerriero glorioso*) della nostra letteratura «progressista»? Nessuno l'ha fatto, e il recensore della *Russkaya Mysl* renderebbe loro merito per questo se riflettesse sulla differenza fra virulenza di giudizio e rozzezza d'espressione. Per inciso il recensore aggiunge:

«Il sig. Beltov senza tante cerimonie diffonde accuse che questo o quello scrittore parla di Marx senza averlo letto, che condanna la filosofia hegeliana senza conoscerla direttamente, ecc.. Ovviamente sarebbe bene se egli stesso non commettesse errori grossolani, specialmente sui punti essenziali.

Eppure proprio su Hegel il sig. Beltov esprime le sciocchezze più sfrenate: "Se la scienza naturale moderna", leggiamo a pag 86 (43) del libro in questione, "conferma a ogni passo l'idea espressa con tale talento da Hegel, che la quantità si trasforma in qualità, possiamo dire che non ha niente in comune con l'hegelismo?" Ma la sfortuna è sig. Beltov, che Hegel non affermava questo ma il contrario: con lui la "qualità si trasforma in quantità"».

Se dovessimo dire cosa abbiamo pensato dell'idea del recensore sulla filosofia di Hegel, il nostro giudizio probabilmente gli sembrerebbe «eccessivamente virulento», ma la responsabilità non sarebbe nostra. Possiamo assicurare il recensore che giudizi molto virulenti sulla sua conoscenza filosofica sono stati pronunciati da tutti coloro che hanno letto la sua recensione e conoscono la storia della filosofia. Ovviamente non si può pretendere che ogni recensore abbia una profonda istruzione filosofica, ma si può insistere perché non si prenda la libertà di discutere di cose che non conosce. Altrimenti chi conosce l'argomento dirà di lui cose molto «virulente». Nella prima parte della sua

327 N.r. *Grech, Nikolai Ivanovich* (1787-1867) e *Bulgarin F.V.* (1789-1859) giornalisti e scrittori russi reazionari, agenti della polizia segreta. I loro nomi simbolizzavano disonestà e corruzione politica.

328 N.r. Dal racconto di Krilov *Il Topo e il Gatto*.

*Enciclopedia*, in un'aggiunta alla sezione 108 sulla *Misura*, Hegel dice:

«Nella misura in cui qualità e quantità sono ancora differenti e non identiche, queste due definizioni sono allo stesso grado indipendenti l'una dall'altra così che, da un lato la quantità può cambiare senza che la qualità dell'oggetto cambi, ma, dall'altro, il suo incremento o decremento, a cui l'oggetto è in un primo tempo indifferente, ha un limite al di là del quale la qualità cambia. Così, per esempio, l'alterazione della temperatura dell'acqua all'inizio non influisce sul suo stato liquido, ma se la temperatura aumenta o diminuisce ulteriormente, allora giunge un punto in cui lo stato di coesione subisce un cambiamento qualitativo e l'acqua si trasforma in vapore o ghiaccio. Dapprima sembra che il cambiamento quantitativo non abbia alcun effetto sulla natura fondamentale dell'oggetto, ma dietro c'è qualcos'altro, e così un cambiamento di quantità apparentemente semplice ha l'effetto di cambiare la qualità»<sup>329</sup>.

«La sfortuna è sig. Beltov, che Hegel non afferma questo ma il contrario!» Crede ancora che questa sia sfortuna sig. Recensore?<sup>330</sup> O forse adesso ha cambiato idea? Se sì, cos'è veramente la sfortuna? Potremmo dirglielo se non fossimo spaventati dal fatto che ci accuserebbe d'eccessiva virulenza. Ripetiamo che non si può pretendere che ogni recensore conosca la storia della filosofia. La sfortuna di quello della *Russkaya Mysl* non è quindi così grande come potrebbe sembrare a prima vista. Ma «la sfortuna è» che questa *sfortuna* non è l'ultima del recensore. Ce n'è un'altra più importante e peggiore della prima: non si è preso il disturbo di leggere il libro che ha recensito. Alle pp. 75-76 (37) di questo libro il sig. Beltov dà un estratto piuttosto lungo della *Scienza della logica* di Hegel. Eccone l'inizio:

«I cambiamenti nell'essere non consistono soltanto nel fatto che una quantità si trasformi in un'altra quantità, ma anche che la qualità si trasformi in quantità e viceversa».

Se il recensore avesse almeno letto l'estratto non sarebbe caduto nella sfortuna, perché non avrebbe «dichiarato» che «Hegel non affermava questo ma il contrario». Sappiamo come vengono scritte quasi tutte le recensioni in Russia e purtroppo non solo lì. Il recensore scorre il libro scrutando velocemente, diciamo, ogni decima-ventesima pagina, contrassegnando i passaggi che gli sembrano più caratteristici. Poi scrive questi passaggi e li associa a espressioni di censura o approvazione: «è perplesso», «molto dispiaciuto», o «si compiace vivamente» e voilà! La recensione è pronta. Non si possono immaginare quante sciocchezze vengono stampate, specialmente se [come spesso succede] il recensore non conosce l'argomento discusso nel libro in esame! Non è mai sufficiente suggerire ai recensori di disfarsi *completamente* di questa vecchia abitudine: solo la tomba può guarire la gobba. Costoro dovrebbero almeno prendere un po' più seriamente il loro mestiere quando – come per esempio nella disputa sullo sviluppo economico della Russia – siano coinvolti gli interessi vitali del nostro paese. Intendono continuare ancora a fuorviare il lettore su questo argomento con le loro frivole recensioni? Dopo tutto – come dice giustamente il sig. Mikhailovsky – uno deve sapere quando fermarsi. Il sig. Mikhailovsky è dispiaciuto anche dei metodi politici del sig. Beltov. «Il sig. Beltov», dice, «è un uomo di talento e non privo d'intelligenza, ma con lui sfortunatamente si passa spesso alla sgradevole buffonata»<sup>331</sup>. Perché buffonata? E a chi è sgradevole la presunta buffonata del sig. Beltov? Quando negli anni '60 il *Sovremennik* si fece beffe di Pogodin, probabilmente sembrò

329 Vedi Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

330 Il recensore continua ad aderire alla sua opinione nel terzo numero della *Russkaya Mysl* e consiglia chi non è d'accordo con lui di consultare «almeno» la traduzione russa della *Storia della filosofia moderna* di Überweg-Heintze. Ma perché il recensore non consulta «almeno» lo stesso Hegel?

331 N.r. Citazione dal medesimo articolo di Mikhailovsky nella rubrica *Letteratura e vita*.

a questi che il giornale fosse colpevole di sgradevole buffonata. E fu così non soltanto per lui, ma per tutti quelli abituati a rispettare lo storico moscovita. Ci fu qualche penuria di attacchi in quei giorni sui «cavalieri del fischio»?<sup>332</sup> Ci fu qualche penuria d'indignati per le «marachelle goliardiche dei fischiatori»? Ebbene, lo spirito brillante dei «fischiatori» non si trasformò mai in buffonata sgradevole; e se le persone che derisero la pensavano diversamente, fu solo a causa di quella debolezza umana che condusse Ammos Fyodorovich Lyapkin-Tyapkin<sup>333</sup> a considerare «*troppo datata*» la lettera in cui veniva descritto come «molto bifolco». «E' così! Tu intendi suggerire che il sig. Beltov possiede lo spirito di Dobrolyubov<sup>334</sup> e i suoi compagni-collaboratori de *Il Fischio*? Bene, è il colmo!» - esclameranno quelli che trovano «non simpatici» i metodi politici di Beltov. Ma aspettate un momento, signori! Non stiamo paragonando il sig. Beltov con i «fischiatori» degli anni '60; stiamo solo dicendo che non è Mikhailovsky che può giudicare se e dove esattamente lo spirito del sig. Beltov si trasformi in sgradevole buffonata. Chi può essere giudice del proprio caso? Ma il sig. Mikhailovsky non accusa il sig. Beltov soltanto di «sgradevole buffonata», gli lancia un'accusa molto seria. Per facilitarne la comprensione, occorre permettere al sig. Mikhailovsky di formulare l'accusa con le proprie parole:

«In uno dei miei articoli sulla *Russkaya Mysl* ho ricordato la mia conoscenza del defunto N.I. Sieber e, dicevo per inciso che, discutendo del futuro del capitalismo, questo degno *savant* "usava tutti gli argomenti possibili, ma al minimo pericolo si nascondeva dietro l'autorità dell'immutabile e indiscutibile sviluppo dialettico tripartito". Citando queste mie parole il sig. Beltov scrive: "Avendo più di una volta conversato col defunto non abbiamo mai sentito da lui riferimenti allo sviluppo dialettico; egli stesso disse diverse volte che era piuttosto all'oscuro sul ruolo di Hegel nello sviluppo dell'economia moderna. Ovviamente si può incolpare un morto e perciò la prova del sig. Mikhailovsky è irrefutabile!" Io la metterei diversamente: non sempre si può incolpare un morto per ogni cosa, e la dimostrazione del sig. Beltov è pienamente confutabile ...

«Nel 1879 venne pubblicato un articolo di Sieber nel periodico *Slovo* col titolo: *L'applicazione della dialettica alla scienza*<sup>335</sup>. Quest'articolo (incompleto) era una parafrasi, quasi una traduzione integrale de *La scienza sovvertita dal sig. Dühring (Anti-Dühring)*, di Engels. Bene, aver tradotto questo libro e rimanere "del tutto all'oscuro sul significato di Hegel nello sviluppo dell'economia moderna" sarebbe stato onestamente difficile non solo per Sieber ma anche per Potok-Bogatyř nella discussione polemica della principessa citata sopra. Credo che questo debba essere chiaro al sig. Beltov. In ogni caso, citerò alcune parole della breve introduzione del sig. Sieber: "Il libro di Engels merita particolare attenzione per la coerenza e l'appropriatezza dei concetti filosofici e socio-economici che espone, e perché, per spiegare l'applicazione pratica del metodo delle contraddizioni dialettiche, dà parecchie nuove illustrazioni ed esempi pratici che facilitano molto la conoscenza rigorosa di questo metodo d'indagine della verità così fortemente elogiato e disprezzato allo stesso tempo. Probabilmente si potrebbe dire che per la prima volta viene presentata in luce così realistica agli occhi del lettore quella che chiamiamo la dialettica".

Perciò Sieber era a conoscenza del significato di Hegel nello sviluppo dell'economia moderna;

332 N.r. Il riferimento è alla sezione satirica del periodico *Sovremennik, Svistok (Il Fischio)* (1859-1863) – Pogodin, Mikhail Petrovich (1800-1875), storico reazionario russo e pubblicista, apologeta della monarchia e della nobiltà.

333 N.r. *Lyadkin-Tyapkin* – un personaggio della commedia di Gogol *L'ispettore Generale*.

334 N.r. *Dobrolyubov N.A.* (1836-61) – democratico rivoluzionario, insigne critico e pubblicista, amico fraterno di Chernyshevsky. Nel 1859-61 Dobrolyubov, che scriveva sotto lo pseudonimo di Konrad Lilenschwager scrisse e diresse *Il Fischio*, supplemento satirico del *Sovremennik*. *Il Fischio* ridicolizzò aspramente la compiacenza e l'inattività dei liberali. Esso fu estremamente popolare fra gli intellettuali democratici e suscitò odio e furore fra i conservatori che chiamavano i suoi giornalisti «fischiatori».

335 N.r. L'articolo di Sieber *L'applicazione della dialettica alla scienza* era firmato N.S. e pubblicato su *Slovo*, 1879, n. 11, pp. 117-69.

era fortemente interessato al metodo delle contraddizioni dialettiche. Questa è la verità, certificata da documenti e risolve del tutto la piccante questione di chi stia mentendo due volte»<sup>336</sup>.

La verità, specialmente quando documentata, è una cosa eccellente! Nell'interesse della verità continuiamo un po' oltre la citazione tratta dal sig. Mikhailovsky dall'articolo di Sieber sopra citato. Subito dopo il passaggio riportato, Sieber fa la seguente osservazione:

«Comunque da parte nostra ci asterremo dal giudizio passeggero sul valore di questo metodo applicato ai diversi rami della scienza, e anche in che misura rappresenti o meno – per quanto effettivo significato gli possa essere attribuito – una semplice variazione o persino un prototipo del metodo della teoria dell'evoluzione o dello sviluppo universale. L'autore lo considera esattamente in quest'ultimo senso; o almeno tenta d'indicare la conferma con l'aiuto delle verità ottenute dalla teoria dell'evoluzione, e si deve confessare che fino a un certo punto rivela una somiglianza notevole».

Così vediamo che il defunto economista russo, anche dopo aver tradotto *La scienza sovvertita dal sig. Dühring* ignorava ancora il significato di Hegel nello sviluppo dell'economia moderna e perfino, in generale, se la dialettica potesse essere adeguatamente applicata ai vari rami della scienza. In ogni caso non era disposto a dare un giudizio. Così chiediamo: è verosimile che lo stesso Sieber, che non si azzardava a giudicare l'adeguatezza della dialettica in generale, nella disputa con il sig. Mikhailovsky, «al minimo pericolo si nascondeva dietro l'autorità dell'immutabile e indiscutibile sviluppo dialettico»? Perché solo in questi casi Sieber avrebbe cambiato la sua solita indecisa opinione sulla dialettica? Perché sentiva il pericolo d'essere demolito dal suo terribile avversario? Assolutamente no! Sieber, col suo pesante bagaglio di conoscenza, era l'ultima persona a cui un tale avversario avrebbe potuto essere «pericoloso». Sì, la verità documentata è una cosa davvero eccellente! Il sig. Mikhailovsky ha ragione quando dice che essa risolve del tutto la piccante questione di chi stia mentendo due volte! Ma se l'«anima russa», essendosi incarnata nella persona di un certo individuo, ricorre senza indugi alla distorsione della verità, non si accontenta di distorcerla una sola volta, lo fa *due volte*: una, quando afferma che Sieber si nasconde dietro l'autorità della triade, e ancora quando, con stupefacente presunzione, cita la stessa dichiarazione che dimostra che il sig. Beltov ha ragione fino al midollo.

Vergogna, vergogna sig. Mikhailovsky! «Sarebbe difficile restare all'oscuro del significato di Hegel nello sviluppo dell'economia moderna dopo aver tradotto l'*Anti-Dühring* di Engels», esclama Mikhailovsky. E' davvero così difficile? Niente affatto, secondo noi. Sarebbe stato difficile per Sieber, avendo tradotto il libro, restare all'oscuro del *pensiero di Engels* [e naturalmente di Marx] *sul significato di Hegel nello sviluppo di tale scienza*. Di esso Sieber non era all'oscuro, com'è ovvio e come consegue dalla sua prefazione. Ma Sieber non può accontentarsi dell'*opinione altrui*. Come scienziato serio, che non conta sull'*opinione altrui* ma è abituato a studiare un argomento di prima mano, pur conoscendo il pensiero di Engels su Hegel, non si considerò affatto autorizzato a dire: «sono a conoscenza di Hegel e del suo ruolo nella storia dello sviluppo dei concetti scientifici». Questa modestia di uno scienziato forse può essere incomprensibile al sig. Mikhailovsky; egli stesso ci dice che «non pretende» di conoscere la filosofia di Hegel, anche se ha la presunzione di discuterne molto liberamente. Ma *quod licet non licet Jovi*. Essendo stato per tutta la vita null'altro che uno scaltro giornalista, il sig. Mikhailovsky possiede la presunzione naturale dei membri di questo mestiere. Ha però dimenticato la differenza tra lui e gli uomini di scienza. Grazie alla sua negligenza si è avventurato a dire cose che rendono del tutto evidente che l'«anima» sta certamente «mentendo

---

336 *Russkoye Bogatstvo*, gennaio 1895 parte II, pp. 140-41.

due volte».

Vergogna, vergogna sig. Mikhailovsky! Ma l'«anima» sta distorcendo la verità solo due volte? Il lettore ricorderà l'episodio, di «considerevole importanza», dell'«omissione» del «momento della fioritura» del sig. Mikhailovsky. Esso mostra che egli ha distorto la verità anche verso Engels. Perché il sig. Mikhailovsky non ha detto una sola parola su quest'istruttivo episodio?

Vergogna, vergogna sig. Mikhailovsky! Ma forse l'«anima russa» non sta distorcendo la verità; forse poverina sta dicendo la pura verità. Ma la sua veridicità sarà al di sopra d'ogni sospetto soltanto supponendo che Sieber stesse scherzando col giovane scrittore, stesse tentando di spaventarlo con la «triade». A ben pensarci, la verità potrebbe essere questa: il sig. Mikhailovsky ci assicura che Sieber conosceva il metodo dialettico; pertanto Sieber doveva sapere molto bene che la celebrata triade non giocava mai in Hegel il ruolo di argomento. Dall'altro lato il sig. Mikhailovsky, non conoscendo Hegel, nella conversazione con Sieber potrebbe aver espresso il pensiero – in seguito ripetuto più volte – che tutta l'argomentazione di Hegel e degli hegeliani consistesse nell'invocare la triade. Ciò dev'essere stato divertente per Sieber, che così cominciò a evocare la triade per farsi beffe del giovane scrittore, eccitabile ma male informato. Ovviamente se Sieber avesse previsto in che deplorabile posizione fosse venuto a trovarsi il suo interlocutore con lo scherzo, si sarebbe senza dubbio trattenuto. Non potendolo prevedere, si permise di scherzare a spese del sig. Mikhailovsky. Se la nostra ipotesi è corretta, il brandello di verità è fuori dubbio. Lasciamo scavare nella memoria il sig. Mikhailovsky: forse ricorderà alcune circostanze che mostrano che la nostra supposizione non è del tutto infondata. Da parte nostra saremmo grati d'ascoltare tali circostanze che salverebbero l'onore dell'«anima russa». Naturalmente lo sarebbe anche il sig. Beltov. Il sig. Mikhailovsky è un tipo molto divertente, si sente infastidito dal sig. Beltov per aver detto che, nelle «scoperte» del nostro sociologo soggettivo, la «mentalità russa e l'anima russa ripetono vecchie cose e mentono due volte». Il sig. Mikhailovsky crede che, mentre il sig. Beltov non è responsabile per la sostanza della citazione, nondimeno debba esserlo per la scelta. Solo la rozzezza dei nostri modi polemici costringe il degno sociologo ad ammettere che lanciare questo rimprovero al sig. Beltov sarebbe una furberia troppo grande. Ma il sig. Beltov dove ha mutuato questa «citazione»? Da Pushkin. Eugene Onegin era del parere che nel nostro giornalismo la mentalità russa e l'anima russa ripetano vecchie cose mentendo due volte. Pushkin può essere ritenuto responsabile per quest'opinione virulenta dell'eroe? Fino a oggi, come sappiamo, nessuno ha mai pensato – anche se è molto probabile – che Onegin stesse esprimendo l'opinione del grande poeta. Ma adesso il sig. Mikhailovsky vorrebbe ritenere il sig. Beltov responsabile per non aver trovato niente nei suoi scritti salvo una ripetizione di vecchie cose e «mentire due volte». Perché? Perché questa «citazione» non dovrebbe essere applicata ai «lavori» del nostro sociologo? Probabilmente perché questi lavori, agli occhi del sociologo, meriterebbero un trattamento molto più rigoroso. Ma, nelle parole dello stesso sig. Mikhailovsky, «ciò è discutibile». «Il fatto è», egli dice, «che in questo passaggio il sig. Beltov non mi ha accusato di bugie; blaterava per renderlo più violento e ha usato la citazione come una foglia di fico». Perché «blaterava» e non «esprimeva la ferma convinzione»? Qual è il significato della sentenza: il sig. Mikhailovsky nei suoi articoli ripete cose vecchie e mente due volte? E' che il sig. Mikhailovsky sta pronunciando soltanto vecchie opinioni da tempo confutate in Occidente e che, nel far questo, *aggiunge agli errori degli occidentali i suoi errori nazionali*. E' davvero assolutamente necessario usare «una foglia di fico» quando si esprime una tale opinione sulle attività letterarie del sig. Mikhailovsky? Questi è convinto che una tale opinione possa solo essere un «blaterare» e non il frutto di una valutazione seria e premurosa. Ma – per usare ancora le sue stesse parole – ciò è discutibile. Lo scrittore di queste righe dichiara in modo calmo, ponderato e senza bisogno di nessuna foglia di fico, che *una scarsa opinione*

delle «opere» del sig. Mikhailovsky sia fonte di saggezza. Ma se, parlando dell'«anima russa», il sig. Beltov non accusava il sig. Mikhailovsky di mentire, perché il nostro «sociologo» ha scelto proprio questa «citazione» per iniziare la sfortunata disputa su Sieber? Probabilmente per renderla più «violenta». In realtà metodi come questi non sono affatto violenti, ma ci sono persone che lo credono. In una breve descrizione di G.I. Uspensky, la moglie di un funzionario sta litigando con un portinaio. A questi accade d'usare la parola *podlye* [vicino]. «Cosa», grida la moglie del funzionario, «sono *podlaya* [vile], non è vero? Te lo mostrerò! Ho un fratello che sta facendo il militare in Polonia», ecc., ecc. Come la moglie del funzionario, il sig. Mikhailovsky si avventa su un'unica parola e grida animatamente: «Sto mentendo due volte, vero? Osi dubitare della mia sincerità? Bene, ora ti accuserò di mentire più di me. Guarda soltanto cosa hai detto su Sieber!»! Guardiamo cosa aveva detto il sig. Beltov su Sieber e troviamo che era pura verità. *Die moral von geschichte* [la morale della storia] è che l'eccessivo fervore può condurre a nulla di buono sia per le mogli dei funzionari che per il sig. Mikhailovsky.

«Il sig. Beltov si accinse a dimostrare che il trionfo definitivo del monismo materialistico era stabilito dalla cosiddetta teoria del materialismo economico della storia, che si sostiene essere in stretto legame col "materialismo filosofico generale". A questo scopo, il sig. Beltov fece un'escursione nella storia della filosofia. Quanto essa sia sconnessa ed incompleta lo si può giudicare dai titoli dei capitoli dedicati: Il materialismo francese del diciottesimo secolo; Gli storici francesi della Restaurazione; Gli utopisti; La filosofia idealista tedesca; Il materialismo moderno» [p. 146].

Il sig. Mikhailovsky si è scaldato di nuovo senza bisogno, la sua animazione di nuovo non gli porta bene. Se il sig. Beltov avesse scritto anche un breve saggio di storia della filosofia, una digressione in cui passava dal materialismo francese del diciottesimo secolo agli storici francesi della Restaurazione, da questi agli utopisti e quindi agli idealisti tedeschi, ecc., effettivamente sarebbe stato sconnesso e incomprensibile. Ma il punto è che il sig. Beltov non stava scrivendo una storia della filosofia. Nella prima pagina del suo libro affermava di voler dare una breve descrizione della teoria che erroneamente è chiamata materialismo *economico*. Trovò nei materialisti francesi alcuni deboli rudimenti di questa teoria che vennero considerevolmente sviluppati dagli storici francesi della Restaurazione; poi si volse agli uomini che non erano storici ma che, nondimeno, dovevano dare un gran contributo ai problemi cardinali dello sviluppo storico dell'uomo, cioè agli utopisti e ai filosofi tedeschi. Non elencò tutti i materialisti del XVIII secolo, gli storici della Restaurazione o gli idealisti dialettici, ma menzionò i principali, quelli che avevano contribuito di più al problema che lo interessava. Mostrò come quegli uomini riccamente dotati e informati, si impigliassero in contraddizioni la cui unica via d'uscita logica era la teoria della storia di Marx. In una parola, *il prenait son bien où il le trouvait* [prende la sua bene dove lo trovava]. Quale obiezione si può sollevare a questo metodo? E perché non piace al sig. Mikhailovsky? Se il sig. Mikhailovsky non avesse semplicemente letto *Ludwig Feuerbach* di Engels e *La scienza sovvertita dal sig. Dühring*, ma, soprattutto, li avesse anche compresi, si sarebbe reso conto dell'importanza che ebbero le idee dei materialisti francesi del secolo scorso, degli storici francesi della Restaurazione, degli utopisti e degli idealisti dialettici nello sviluppo delle idee di Marx ed Engels. Il sig. Beltov sottolineò quest'importanza dando una breve descrizione di ciò che al riguardo era essenziale nelle idee dei primi, secondi, terzi e quarti. Il sig. Mikhailovsky alza sprezzantemente le spalle a questa descrizione; non gli piace il progetto di Beltov, ma ogni progetto è buono se aiuta il suo autore a raggiungere lo scopo. Quello che il sig. Beltov aveva raggiunto, come sappiamo, non era negato neanche dai suoi avversari. Il sig.

Mikhailovsky continua:

«Il sig. Beltov parla sia degli storici francesi che degli “utopisti” francesi e li misura con la dimensione della loro comprensione o incomprensione dell'economia come fondamenta dell'edificio sociale. Ma, stranamente, non fa nessuna menzione di Louis Blanc, anche se l'introduzione alla *Storia di dieci anni*<sup>337</sup> è in sé sufficiente a dargli un posto d'onore nei ranghi dei primi maestri del cosiddetto materialismo economico. In essa, ovviamente, c'è molto con cui il sig. Beltov non può essere d'accordo, ma c'è la lotta delle classi e una descrizione delle loro caratteristiche economiche, l'economia come principale fonte nascosta della politica e molto, in generale, di ciò che fu *in seguito* incluso nella dottrina che il sig. Beltov difende così ardentemente. Cito quest'omissione perché, innanzitutto è di per sé stupefacente e allude a certe intenzioni che non hanno niente a che fare con l'imparzialità» [p.150].

Il sig. Beltov parlava dei *predecessori* di Marx, Louis Blanc era piuttosto un *contemporaneo*. Dobbiamo ammetterlo, la *Storia di dieci anni* comparve quando le idee storiche di Marx non erano ancora definitivamente elaborate. Ma il libro non poteva avere nessuna influenza decisiva su di esse, se non altro perché le idee di Louis Blanc riguardanti le fonti interne dello sviluppo sociale non contenevano assolutamente nulla di nuovo. E' vero che «in esso c'è la lotta delle classi e una descrizione delle loro caratteristiche economiche, l'economia ecc.», ma tutto questo era già in Thierry, Guizot e Mignet come irrefutabilmente ha mostrato il sig. Beltov. Guizot, che vedeva le cose dall'angolo della lotta delle classi, simpatizzava con la lotta della borghesia contro l'autocrazia, ma fu molto ostile a quella, appena iniziata, della classe operaia contro la borghesia. Louis Blanc *simpatizzò* con questa lotta<sup>338</sup> [in ciò si differenziò da Guizot. Ma la differenza non era di natura essenziale e non fornì nulla di nuovo all'*idea* di Louis Blanc dell'«economia come la principale fonte nascosta della politica»]<sup>339</sup>. Louis Blanc, come Guizot, avrebbe detto che le costituzioni politiche sono radicate nell'essere sociale di una nazione e che l'essere sociale è determinato in ultima analisi dai rapporti di proprietà; ma sia Louis Blanc che Guizot ignoravano da dove provenissero questi rapporti di proprietà. Ecco perché, nonostante la sua «economia», Louis Blanc come Guizot fu costretto a ritornare all'*idealismo*. Che fosse un idealista nella concezione della filosofia e della storia è riconosciuto da chiunque, anche senza frequentare la scuola superiore<sup>340</sup>. Nel periodo in cui comparve la *Storia di dieci anni*, il problema immediato della scienza sociale era quello, risolto «*più tardi*» da Marx, di capire *da dove nascessero i rapporti di proprietà*. Su questo Louis Blanc non aveva nulla di nuovo da dire. È naturale presupporre che fosse proprio per questa ragione che il sig. Beltov non lo menzionasse. Ma il sig. Mikhailovsky preferisce fare insinuazioni circa intenti paralleli. *Chacun à son goût!* [ognuno ha i

---

337 N.r. *Storia di dieci anni* – un'opera in cinque volumi scritto da Louis Blanc nel 1841-44. L'autore critica severamente la politica del Governo orleanista in Francia e dipinge i rapporti economici e sociali nell'arco di dieci anni, dal 1830 al 1840. Engels lo valutò molto favorevolmente.

338 Ma in un modo del tutto particolare, che si distinse per il ruolo disgraziato che giocò nel 1848. C'è un abisso tra la lotta di classe come «*più tardi*» venne intesa da Marx e come la considerava Louis Blanc. Chi non nota quest'abisso è come il saggio che non riuscì a notare l'elefante nel serraglio.\*

\* N.r. La progettata aggiunta alla seconda edizione era leggermente diversa nella forma: «Su come Louis Blanc chiamasse alla *riconciliazione delle classi*. A questo riguardo non può essere paragonato a Guizot: quest'ultimo era irconciliabile. Evidentemente Mikhailovsky lesse soltanto la *Storia di dieci anni*» (*Il lascito letterario di G.V. Plekhanov*, vol IV, p. 233).

339 [Nota all'edizione del 1905].

340 Come idealista del più basso grado [cioè non dialettico] Louis Blanc naturalmente aveva la sua «*formula del progresso*», che, in tutto il suo «significato teorico», quanto meno non era peggiore della «*formula del progresso*» del sig. Mikhailovsky.

*suoi gusti!*] Secondo il sig. Mikhailovsky, l'escursione del sig. Beltov nella storia della filosofia «è persino più debole di quanto si potesse credere da questi titoli di capitolo [sopra citati]». Perché? Perché il sig. Beltov ha detto che:

«Hegel chiamò *metafisico* il punto di vista di quei pensatori – idealisti o materialisti – che non riuscendo a comprendere il processo di sviluppo dei fenomeni, volenti o nolenti li rappresentano a sé e agli altri come pietrificati, disconnessi, incapaci di passare dall'uno all'altro. A questo punto di vista egli oppose la *dialettica*, che studia i fenomeni proprio nel loro sviluppo e di conseguenza nella loro interconnessione».

Al che il sig. Mikhailovsky astutamente osserva:

«Il sig. Beltov si considera un esperto della filosofia di Hegel. Sarei grato d'apprendere da lui, come da qualsiasi persona bene informata, e per iniziare gli chiederei d'indicare il punto delle opere di Hegel, da cui ha tratto questa presunta definizione hegeliana del "punto di vista metafisico". Oso affermare che non sarebbe in grado d'indicarlo. Per Hegel la metafisica era la dottrina dell'essenza assoluta delle cose, che si trova oltre i limiti dell'esperienza e dell'osservazione, del substrato più interno dei fenomeni ... Il sig. Beltov ha mutuato la sua presunta definizione hegeliana non da Hegel ma da Engels (dal suo lavoro polemico contro Dühring), che del tutto arbitrariamente divide la metafisica dalla dialettica con il contrassegno dell'immobilità e della fluidità» [p. 147].

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Achille	26,91
Anglosassoni (Britannici)	13,112
Annenkov	141n



*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Arabi	64
Archimede	65,66
Archytas	65n
Aristotele	39,86,110
Arnaud	14
Ateniesi	40n
Augusto	92
Bacone	48
Balzac	109
Barbari	8
Barth	81,82n,84n
Bastiat	86
Bauer	57,58,59,99,101,110,139,140
Bazard	11,13n
Bebel	128n
Belinsky	21n,43,139,141,144
Berkeley	3
Blanc L.	151
Blos	108
Borboni	28
Börne	142
Botkin	43n,139n
Brandes	96
Brentano	53n
Brunetière	90,94,96,97
Buchner	2,78
Büchner	30n,113
Buhl	132,133,134,135,136
Bulgakov	103n

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Bulgarin	145
Cabet	15n
Cartesio	3,39,48
Catone	75
Cesare	112
Chaadaye	129
Chateaubriand	97
Chatsky	102
Chernyshevsky	16n,21n,22n,40,41n,98n,125,147n
Comte A.	17,31
Condorcet	14,16
Considerant	16n
Copernico	99
Corroyer	97n
Cousin	118
Cristo	23
Dahlmann	99n
D'Alambert	94n,134,135
Danton	78n
Darwin	60,61,63,67,102,104,105,106,110,111,113n
Gesellschafts-Spiegel	131n,132,133,134
Diderot	48,94n,97
Dobroliubov	21n,147
Dühring	142,147,148,150,152
Dumas	94
Edison	65
Eliogabalo	6
Enfantin	18n,20,21
Engels	28n,29n,42,43,44,45,46,47,48,49,59,60,61n,66,67,68,69,77n,79,80n,88n,100,101n,103n,106,108,109n,110,111,114n,119,120,121,122n,124n,125n,131,133n,138n,

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
	142,147,148,149,150,151n,152
Eschilo	89
Eschimesi	72,74
Eudosso	65n
Euripide	89
Famusov	102
Faust	19n,114
Feuerbach	57,92n,101,106,110n,114n,140,150
Fichte	38,39,56,57
Filippo II	43n
Filippov	55,56
Flint	17n
Fourier	16,25,27,29
Fox	10
Franklin	61
Franzos	30n
Frazer	55,56
Fustel de Coulanges	107
Geiger	64n
Gervinus	99n
Giraud-Teulon	68,69,107
Goethe	19n,34,35,93,101,114
Gogol	25,145
Goltsev	144n
Gorsse	16n
Grech	145
Greci	40n,65,66,83,89,91
Griboyedov	102n,113
Grimm	5n,14n

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Guglielmo il Conquistatore	13
Guibert	84,85
Guizot	9,10,11,12,13,17,80,151
Gumplowicz	87
Guyau	97
Haeckel	43,104n,106n
Harkness	109n
Harvey	36
Hegel	6,8n,15n,19,35,37,38,39,40,41,42,43,44,45,46,47,48,49,50,53,54,55,56,57,59,60,61,63,72,77,80n,81,89n,93,96,97,102,117,137,138,139,140,145,146,147,148,149,152
Heinzen	119,120,121,126,127,130,132,136
Helvetius	3,4,5n,7,14,15n,16n,30,34,63,87,92,94n,101,113n
Hess M.	30,131n
Hobbes	82n
Holbach	3,5n,7n,14,30,93,94n,101,113n,137,138
Hubbard	17n
Hugo	69n,94
Hume	92,93,94,98,99
Incas	124
Izyaslov	24
Kachenovsky	144n
Kant	4,6,39,88n,93
Kareyev	23,66,68,69,70,71n,75n,77,79,80,81,82,83,84,85,101n,105,107,129,138,145
Karonin (Yelpidiforovich)	38
Kautsky	108
Kolupayev	120,121
Kostanzhoglo	25
Kovalensky	72,73,74,76,79
Krivenko	122,126,127,128,129,135,136,137,141

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Krylov	57n,111n,145n
Kudrin	2
La Mothe le Vayer	7
Lamarck	88n,113n
Laplace	138
Lassalle	39,40,69
Lavrov	58n,99n
Le Globe	29n
Le Producteur	11n,16n,20n,29,31
Leibniz,	50,51
Lenin	141n
Leonard	80n
Lerminier	73
Lewes	42,102,139
Lilenschwager	147n
Lippert	69
List F.	130,131
Littre	17n
Locke	3,5,14,34,48,82n,92
Lopatin	28n
Lucrezio	52
Luigi Bonaparte	103,104
Luigi Filippo	96
Luigi XIV	90
Lyapkin-Tyapkin	147
Lyell	36n
M. de la Cerda	143
Malthus	16n,21
Martin	88n

La concezione monista della storia

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Martius	63n,74n
Marx	1,21n,22,28n,29n,48,54n,57,59,60,61,62n,64n,67n,69,77,78,79,80,81,82,83,84,85,86,87,88,89,90,91n,96,99,100,101,102,103,104,105,106,107,108,109,110,111,113,114n,115,116,117,118,119,120,121,122,123,124,125,126,127,130,131,133n,134,135,136,138,140,142,145,150
McLennan	68,69
Mecnikov	80n,137
Mefistofele	93
Meshchersky	99
Mignet	10,11,13,17,151
Mikhailovsky	1,2,3,16n,21,22,24n,26,29n,32,33,36n,38n,40,42,43,44,45,46,47,48,49,55,56,57,67,68,76,77,78n,99,101n,103,104,105,106,107,108,109,110,111,116,117,118,119,120,122,123,124,126,129,136,137,138,139,140,141,142,143,144,145,147,148,149,150,151,152
Mill	16n,22,86n,99,118
Minerva	49,50,52,59n
Molchalin	113,121n
Moleschott	2
Molière	65
Mongoli	12
Montesquieu	7,16n,112n,137
Morgan	66,69,80n,110,111
Moskovskiye Vedomosti	130
Nachalo	102n
Napoleone III	88
Nekrasov	21n,27n,99n,100n,129n
Neue Rheinische Zeitung	103
Nicola I	23n
N-On (Danielson)	28,29,133,134,135,136
Normanni	12,13,89
Novikov	130n
Novoye Slovo	102n

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Nozhin (Bukhartsev)	32,33
Offembach	49n
Onegin E.	149
Opitz	101
Otechestvenniye Zapiski	1,103n,115n,122n,123,124n,125n
Ovidio	143n
Owen	16
Panayev	21n
Pavlovna	129
Pecchio	86
Persiani	40n,89
Peschel	74n,76,83,107
Pietro (apostolo)	23
Platone	65n,86
Playfair	36n
Plekhanov-Beltov-Utis	1,2,24n,54n,63n,64n,66n67n,102n,103n,109n,112n,119n,121n,125n,128n,130n,133n,136n,138n,141n,144,145,146,147,148,149,150,151n,152
Plutarco	65,66,86
Pogodin	146,147n
Polevoi	118
Polibio	111
Post	75
Potok-Bogatyr	143,15
Proudhon	18n,124
Prugavin	29n
Puchta	69n,71,72,74
Pushkin	21n,110n,143,144n,149
Quasimodo	111
Quinault	94
Racine	91,94

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Ratzel	63n
Raynal	47n
Razuvayev	120,121
Read	107
Reclus	80n,137
Ricardo	20,21,22,86
Rink	72,74
Rodbertus	29,75
Romani	6,7,65
Rothschild	36
Rousseau	7,45,46,47,48,49,82n
Ruskaia Mysl	32n,38n,104n,144,145,146,147
Russkoye Bogatstvo	2,3n,42n,44n,47n,106n,108n,110n,117n,122n,136,137,138n,141n,143n,148n
Saint-Simon	11n,13n,16,17,18,19,25,27,28,30,31,94,124
Savigny	69n,70
Say J.B.	20,24,50,99
Schelling	50,52,55,56,66n,72,74,77
Schlosser	99n
Schuller	50n
Senofonte	86,99,110
Seventy Vestnik	1
Shakespeare	35
Shchedrin	21n,24,38,56,83,120n
Shylok	35n
Sieber	21,38n,73n,115,116,147,148,149,150
Sismondi	8,9
Skalozub	102
Slovo	122n,147
Smith A.	21,86



*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Socrate	139
Sofocle	89
Sovremennik	21,22,58,146,147n
Spartaco	66n
Spasovich	38,42
Spencer	31,42,69
Spinoza	48,50,80
Steinen	2
Sternegg	81
Struve	103n,122,133n,137,140,141,144,145
Suard	5
Svistok	147n
Szeliga	99,110
Taine	90
Temkin	33
Thierry	10,11,12,13,17,151
Tito Livio	110
Tkachov	124n
Tolstoi A.	143,144
Tolstoi L.	107n129
Tucidide	110
Tugan-Baranovsky	103n
Überweg-Heintze	146n
Uspensky	60,109,129,138,150
V.V. (Vorontsov)	5,6,22,23,40,72,101n,121
Van-de-Hoeven	32
Vanderbilt	36
Venere	49
Vestnik Norodnoi Voli	103n

*La concezione monista della storia*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Vestnik Yevropy	66n,69n,80n,115n
Vico G.B.	8,86
Virchow	106n
Volkssat	124n
Vollgraf	134,135,136
Voltaire	5n,94,97,112n
Von Tieghem	45
Wagner	53n
Weisengrün	67,68
Wilson	61n
Yaroslav	24
Yuridichesky Vestnik	103n
Yuzhakov	129
Zasulich	122n
Zhukovsky	21,22,48,103n,115,116,117,118,122n,123,135