

GEORGI PLEKHANOV

**MATERIALISMO MILITANTE**  
(RISPOSTA AL SIG. BOGDANOV)  
**1908-10**

Le tre lettere di *Materialismo militante* sono state scritte tra il 1908 ed il 1910. Furono provocate da una «Lettera aperta a Plekhanov» pubblicata da A. Bogdanov nel mensile *Vestnik Zhizni* (*Messaggero di vita*) n. 7, 1907. La Prima e la Seconda lettera furono pubblicate nel *Golos Sotsial-Demokrata* (*La voce di un socialdemocratico*) nei numeri 6-7, 8-9, 1908. La Terza lettera non comparve nel giornale perché Plekhanov ruppe i rapporti con gli editori alla fine del 1908. Venne scritta appositamente per la raccolta dei suoi articoli contro i revisionisti intitolata *Dalla Difesa all'Attacco* (1910). Nell'introduzione della raccolta, che includeva i tre articoli contro A. Bogdanov, Plekhanov aveva scritto quanto segue a proposito degli empiriocriticisti:

«Alcune di queste operose persone si considerano e credono sinceramente d'essere nemiche della borghesia. Sono tali A. Bogdanov e A. Lunacharsky. Tutto ciò che si può dire di loro è che c'è un'aspra discordanza fra il loro cuore e la loro testa: la loro testa lavora a beneficio della classe particolare contro cui si ribella il loro cuore».

**SOMMARIO**

Prima lettera	p. 1
Seconda lettera	p. 16
Terza lettera	p. 39

**PRIMA LETTERA**

«L'hai voluto tu, George Dandin!»<sup>1</sup>.

Caro signore

Il n. 7 del *Vestnik Zhizni*<sup>2</sup> del 1907 contiene la vostra «Lettera aperta a Plekhanov». Questa lettera rende chiaro che non siete soddisfatto di me per molti motivi. Il principale, se non sbaglio, è che negli ultimi tre anni, come dite, ho polemizzato «a credito» con l'empiriomonismo senza addurre seri argomenti; sempre secondo le vostre parole, questa mia «tattica» sembra aver avuto qualche successo. Poi mi rimproverate per «rivolgermi costantemente» a voi come sig. Bogdanov. Oltre a questo siete insoddisfatto della mia recensione a *L'esito positivo della Filosofia* e alle *Lettere sulla Logica* di Dietzgen. Dite che metto in guardia i lettori dall'essere troppo creduloni e incauti nell'approccio alla filosofia di Dietzgen, per il fatto che talvolta somiglia alla vostra. Voglio citare

---

1 N.r. Come epigrafe di ogni lettera Plekhanov ha usato l'esclamazione dello sfortunato contadino George Dandin, il protagonista della commedia di Moliere. La scelta dell'epigrafe si spiega col fatto che con la sua «Lettera aperta a Plekhanov», A. Bogdanov ha spinto Plekhanov a criticare l'empiriomonismo.

2 N.r. *Vestnik Zhizni* – un periodico politico, letterario, scientifico, l'organo legale del POSDR (Bolscevichi) pubblicato a San Pietroburgo da marzo 1906 a settembre 1907. Oltre ad articoli dedicati ai problemi politici correnti, vi erano pubblicati molti argomenti di critica letteraria, arte e filosofia.

ancora un'altra ragione della vostra insoddisfazione. Asserite che alcuni di coloro che condividono le mie idee stanno facendo contro di voi quasi l'equivalente di un'accusa «criminale», e io sarei in parte responsabile del loro «sconforto». Potrei allungare l'elenco dei vostri rimproveri ma non ce n'è bisogno; i punti citati sono sufficienti per una spiegazione non priva d'interesse generale.

Inizierò con quella che mi sembra una questione di secondo, se non di terz'ordine, ma che ai vostri occhi appare di non poco peso, cioè la questione del «titolo». Vi considerate insultato quando vi do del «signore», e dite che non ho nessun diritto di farlo. Mi affretto ad assicurarvi, caro signore, che su questo punto non ho mai avuto intenzione d'insultarvi, ma quando si parla di diritti, ho ragione di credere che, secondo voi, uno dei miei obblighi socialdemocratici sia quello di chiamarvi compagno. Ma, mi giudichino dio e il nostro Comitato Centrale, non riconosco quest'obbligo per la semplicissima e ovvia ragione *che non siete fra i miei compagni*; non lo siete perché *voi e io rappresentiamo due concezioni completamente opposte*, e poiché per me il problema è la difesa dalla mia concezione, voi siete, al riguardo, non un compagno ma l'avversario più risoluto e inconciliabile. Allora perché dovrei essere ipocrita? Perché dovrei dare alle parole un significato del tutto falso? Boileau una volta consigliò: «chiamate le cose col loro nome ... ». Faccio mio questo consiglio sensato: chiamo le cose con il loro nome, e voi un empiriomonista. Chiamo compagni solo coloro che sostengono le mie stesse idee e servono la stessa causa che sostengo molto prima che i machisti, bernsteiniani e altri «critici di Marx» facessero la loro comparsa nel nostro paese. Sig. Bogdanov, pensi e cerchi d'essere imparziale, e mi dica, davvero *non ho diritto* d'agire in questo modo? Sono davvero *obbligato* ad agire diversamente?

Inoltre, siete terribilmente in errore, caro signore, quando immaginate che mi permetto di lanciare allusioni più o meno evidenti sul fatto che dovrete essere, se non impiccato, almeno «bandito» prima possibile dal marxismo. Se qualcuno intendesse farlo incorrerebbe nell'*assoluta impossibilità* di realizzare il proprio severo proposito. Neanche Dumbadze, col suo potere miracoloso, sarebbe stato in grado di bandire dai suoi domini una persona che non vi risiedesse. Allo stesso modo, nessun Pompadour<sup>3</sup> ideologico potrebbe «bandire» dai confini di un particolare insegnamento un «pensatore» che ne fosse *già fuori*. E che voi siate fuori dai confini del marxismo è chiaro a tutti coloro che sanno che l'intero edificio di questo insegnamento si basa sul materialismo dialettico e che si rendono conto che voi, machista convinto, non sostenete la concezione materialistica. A beneficio di coloro che non lo sanno e non se ne rendono conto, riproduco il seguente passaggio scaturito dalla vostra penna. Nel caratterizzare l'atteggiamento di vari filosofi verso la «cosa in sé» vi degnate di notare:

«E' stata adottata una via di mezzo dai materialisti della sfumatura più critica che hanno respinto l'*assoluta* inconoscibilità della “cosa in sé”, ma allo stesso tempo la considerano *fondamentalmente* diversa dal “fenomeno”, e dunque, sempre e solo “vagamente conoscibile” nel fenomeno, al di fuori dell'esperienza per quanto riguarda il suo contenuto (cioè, presumibilmente, nella misura in cui sono implicati gli “elementi” che non sono gli stessi dell'esperienza), ma che ricade ancora nell'ambito dei confini di ciò che sono chiamate le forme dell'esperienza, cioè il tempo, lo spazio e la causalità. Grosso modo è questo il punto di vista dei materialisti francesi del XVIII secolo, e fra i filosofi moderni, di Engels e del suo seguace Beltov»<sup>4</sup>.

Questo passaggio [piuttosto goffo nel suo «contenuto»], spiega la questione anche a quelle persone

3 N.r. *Pompadour* – un personaggio creato da M.Y. Saltikov-Shchedrin nel suo libro *Il signore e la signora Pompadour*, in cui il grande satirico russo marchiava gli alti ufficiali zaristi, i ministri e i governatori. La parola diventò sinonimo di tirannia meschina e amministrazione arbitraria.

4 A. Bogdanov, *Empiriomonismo*, vol. II, Mosca 1905, p.39.

che, in genere, non si occupano di filosofia. Ora dev'essere chiaro anche a coloro che, come voi, rifiutano il punto di vista di Engels. E quelli che sanno che Engels era all'unisono con l'autore del *Capitale* anche in campo filosofico, comprenderanno facilmente che quando rifiutate il punto di vista di Engels rifiutate *quindi* quello di Marx e vi unite ai *suoi* «critici». Vi prego caro signore di non temere; non mi considerate una specie di Pompadour filosofico, e non figuratevi che vi includa fra gli avversari di Marx allo scopo del vostro «esilio». Lo ripeto: è impossibile scacciare dai confini di qualche insegnamento un uomo che vi è già fuori. E per quanto riguarda i «critici di Marx», tutti ora sanno, anche chi non ha studiato alle scuole superiori, che questi gentiluomini hanno abbandonato i confini del marxismo ed è poco probabile che vi rientreranno. La «condanna a morte» è una misura incomparabilmente più severa dell'«esilio», e se fossi sempre in grado di accennare alla necessità della vostra «impiccagione» [anche solo tra virgolette], mio caro signore, ovviamente potrei, all'occasione propizia, essere disposto anche all'idea del vostro «esilio». Ma anche in questo, o voi cedete il passo alla paura ingiustificata, o vi abbandonate all'ironia infondata.

Ve lo dico una volta per tutte che non ho mai avuto alcun desiderio di «impiccare» qualcuno. Sarei un socialdemocratico estremamente povero se non riconoscessi la completa libertà di ricerca teorica. Ma lo sarei altrettanto se non comprendessi che la *libertà di ricerca* dev'essere accompagnata e completata dalla *libertà delle persone di raggrupparsi secondo le loro idee*. Sono convinto – chi non potrebbe esserlo? – che coloro che sono in disaccordo con la teoria ne abbiano ogni diritto anche nella pratica, vale a dire di raggrupparsi in campi diversi. Sono anche convinto che le «situazioni» sorgono quando è *loro dovere farlo*. Lo sappiamo già dal tempo di Pushkin:

*Non è gentile mettere i finimenti  
Al cavallo con la femmina fremente<sup>5</sup>.*

In nome di quest'insindacabile e indiscussa *libertà di aggregazione* ho più volte invitato i marxisti russi a formare un proprio gruppo particolare per la diffusione delle loro idee, e a dissociarsi da altri gruppi che non condividono le idee marxiste su certe questioni. Ripetutamente e con comprensibile passione ho espresso l'opinione che ogni mancanza di chiarezza nell'ideologia porta un gran danno. Credo che questo ora sia particolarmente vero per noi, quando l'idealismo di ogni tipo e sfumatura, sotto l'impatto della reazione e del pretesto dell'aggiornamento dei valori teorici, sta sostenendo vere orgie nella nostra letteratura, e quando alcuni idealisti si proclamano d'essere del marxismo più recente, probabilmente per diffondere le loro idee. E' mia profonda convinzione, e non sono l'ultimo a esprimerla, che la dissociazione teorica da questi idealisti sia oggi più essenziale che mai. Capisco che a volte ciò possa non essere gradevole per questo o quell'idealista [in particolare per coloro che vorrebbero avere, sulla loro merce teorica, l'etichetta del marxismo] ma, nondimeno, sostengo risolutamente che chi mi rimprovera per questo di attentare alla *libertà* di qualcuno [con l'«esilio»] o persino alla sua *vita* [con l'«impiccagione»] rivela una concezione davvero troppo ristretta di quella libertà del cui spregio mi accusa. Quando invito chi condivide le mie idee a dissociarsi da coloro che non possono essere compagni d'ideologia, sto usando l'inalienabile diritto di ogni «uomo e cittadino». Quando voi, sig. Bogdanov, sollevate un clamore ridicolo su questo e mi sospettate di minacciarvi nella persona, dimostrate semplicemente la vostra cattiva assimilazione di tale inalienabile diritto. Pur non essendo marxista, non desiderate nulla di meglio che essere accettato da noi marxisti come *compagno*. Mi ricordate la madre di un racconto di Gleb Uspensky, che scrisse a suo figlio dicendo che, poiché viveva lontano e non aveva fretta di rivederla, voleva protestare alla polizia chiedendo alle autorità di mandarlo «sotto scorta» da lei per «abbracciarlo». Il filisteismo di Uspensky, cui era diretta

5 N.r. Citazione dal poema di Pushkin, *Poltava*.

la minaccia materna, scoppiava in lacrime ogni volta che lo ricordava. Noi, marxisti russi non piangiamo per tali motivi; questo non c'impedisce di dirvi senza mezzi termini che vogliamo sfruttare appieno il nostro diritto di dissociarci e che né voi né nessun altro [chiunque sia] riuscirà ad «abbracciarci» «sotto scorta». Voglio aggiungere che, se assomigliassi a qualche inquisitore e se credessi che ci siano persone meritevoli di pena capitale [ancora fra virgolette] per le loro convinzioni, non vi conterei fra costoro, sig. Bogdanov. Mi direi: «Il diritto d'essere condannati a morte viene concesso al talento, non ve ne è traccia nel nostro teorico dell'empirionismo. E' indegno d'esecuzione!».

Caro signore, mi sfidate con insistenza a essere franco, per cui non offendetevi se lo sono. Per me non siete diverso da Vasili Tredyakovsky<sup>6</sup> di venerata memoria, un uomo di diligenza considerevole ma, ahimè, di scarso talento. Per occuparsi di persone del calibro del professore d'algebra e sottigliezze poetiche, si dev'essere dotati di enorme forza di resistenza alla noia. Io non ne possiedo molta, per questo non vi ho risposto prima, nonostante le vostre sfide dirette. Mi sono detto: ho altre gatte da pelare. E che io sia sincero e non stia cercando una scusa per non fare polemica è dimostrato dalle mie azioni: in verità, da quando avete iniziato a sfidarmi, sono stato di fatto nella spiacevole necessità di «pelare» un bel po' di «gatte». Ovviamente avete interpretato il mio silenzio in modo diverso. Ovviamente avete pensato che mancassi di coraggio per lanciare un attacco frontale alla vostra roccaforte filosofica, preferendo dirigervi vuote minacce e criticarvi «a credito». Non vi nego il diritto d'auto adulazione, ma anch'io ho il diritto di dire che vi stavate adulando. A dire il vero non ho ritenuto necessario discutere con voi, credendo che i rappresentanti di classe del proletariato russo fossero in grado da soli di valutare le *furberie filosofiche*. Inoltre, come ho già detto, avevo altre gatte a pelare. Quindi, dalla fine del 1907, cioè immediatamente dopo la comparsa della vostra lettera aperta nel *Vestnik Zhizni*, alcuni miei compagni mi consigliarono d'interessarmi a voi, ma risposi che sarebbe stato più utile occuparsi di Arturo Labriola le cui idee venivano rifilate in Russia dal vostro collega pensatore, il sig. Anatoly Lunacharsky, col pretesto di «un'arma affilata per i marxisti ortodossi». Provvisto di una postfazione del sig. Lunacharsky, il libro di Labriola ha preparato la strada al sindacalismo<sup>7</sup> in Russia, e ho preferito lavorarci sopra rinviando nel frattempo la risposta alla vostra lettera. Per dirvi la verità temo la noia e non mi sarei deciso a rispondervi ora, sig. Bogdanov, se non fosse stato per il sig. Anatoly Lunacharsky. Mentre stavate elaborando l'empirionismo nello stile di Tredyakovsky, Lunacharsky [il furfante ha il dito in ogni torta] aveva iniziato a predicare una nuova religione<sup>8</sup>, e questa predicazione può avere un significato molto più grande della diffusione delle vostre presunte idee filosofiche. E' vero che, come Engels, considero oggi essere «esaurita ogni possibilità di religione»<sup>9</sup>, ma sottolineo il fatto che queste possibilità sono esaurite solo per i *proletari coscienti* e che oltre a loro ci sono quelli solo parzialmente coscienti della loro posizione di classe, e coloro che non lo sono affatto. Infine, a parte questi proletari, abbiamo una moltitudine d'«intellettuali» che ovviamente s'immaginano d'essere pienamente *coscienti* della loro posizione, ma di fatto sono *incoscientemente* infatuati di una tendenza alla moda e «oggi» [diceva Goethe che ogni epoca reazionaria è soggettiva] sono ben disposti a ogni tipo di misticismo.

6 N.r. Vasili Kirillovich Tredyakovsky (1703-1769) – poeta russo, filologo e teorico letterario.

7 N.r. Il riferimento è al libro di Arturo Labriola, *Riformismo e sindacalismo*.

8 N.r. Il riferimento è alla *costruzione di dio*, una tendenza filosofico-religiosa che nacque in Russia negli anni della reazione (1907-10) fra un gruppo d'intellettuali che abbandonò il marxismo dopo la sconfitta della rivoluzione del 1905-07. I costruttori di dio (A. Lunacharsky, A. Bazarov e altri) sostenevano l'instaurazione di una nuova religione «socialista» cercando di fondere il marxismo con la religione.

9 Vedi l'articolo di Engels, «La posizione dell'Inghilterra», pubblicato per la prima volta negli *Annali Franco-Tedeschi*.

Invenzioni come la religione dei vostri colleghi pensatori, caro signore, sono una vera manna dal cielo per queste persone, si precipitano su di essa come le mosche sul miele, e molti di questi gentiluomini, nell'aggrapparsi avidamente a ogni cosa abbiano letto nel libro più recente, purtroppo non hanno del tutto reciso i loro legami col proletariato<sup>10</sup>, che possono anche infettare con queste infatuazioni mistiche. In considerazione di ciò ho deciso che noi marxisti dobbiamo decisamente rifiutare non solo il nuovo vangelo di Anatoly, ma anche la nuova filosofia di Ernest (Mach) più o meno da voi adattata, sig. Bogdanov, all'uso in Russia. Solo per questa ragione vi rispondo. Sono consapevole del fatto che molti compagni sono rimasti sorpresi poiché non ho trovato necessario polemizzare con voi prima d'ora, ma questa è una vecchia storia che resta eternamente nuova. Quando il sig. Struve pubblicò le sue *Note Critiche*<sup>11</sup>, alcuni miei compagni [allora molto pochi] le ritennero giustamente opera di uno che non aveva elaborato un modo coerente di pensiero, e mi consigliarono di rispondere. Questo genere di consiglio diventò ancora più pressante dopo la pubblicazione dell'articolo «*Sulla libertà e la necessità*», sempre del sig. Struve, nel *Voprosy Filosofii i Psikhologii*. Ricordo che quando incontrai Lenin, nell'estate del 1900, mi chiese perché non avessi polemizzato con l'articolo di Struve. La mia risposta fu semplice: le idee espresse dal sig. Struve nel suo articolo «*Sulla libertà e la necessità*» erano state confutate in precedenza nel mio libro *Lo sviluppo della concezione monista della storia*. Il nuovo errore commesso dall'autore delle *Note Critiche* dev'essere stato chiaro a chiunque avesse letto e compreso il mio libro; non avevo tempo di discutere la questione con coloro che non lo avevano letto o non lo avevano compreso. Non mi ritengo affatto obbligato nei confronti della nostra intelligenza marxista a svolgere la parte della civetta di Shchedrin, che cerca inesorabilmente di raggiungere l'aquila per istruirla col metodo fonetico: «Vostra Maestà, dica A-B-C ... ». Nella storia di Shchedrin l'aquila diventò così stufa della civetta che in un primo momento gli gridò: «lasciami in pace, accidenti a te», infine la uccise.

Non so se la parte della civetta-tutor per l'intelligenza russa più o meno marxista presentasse per me qualche pericolo. Ma non avevo né l'inclinazione, né la possibilità di lasciarmi cadere in questo ruolo ingrato, poiché avevo altri compiti pratici e soprattutto teorici. Sarei avanzato molto nella teoria se avessi «reagito» a tutto ciò in cui si attendeva e s'attende la mia «reazione»? E' sufficiente dire che alcuni lettori gradirebbero che esprimessi la mia opinione sull'odierno erotismo [cioè sul sig. Artsybashev e compagnia], altri mi hanno chiesto cosa pensassi della danza di Madame Isadora Duncan. Guai allo scrittore che ha perso la testa per «reagire» a tutte le fantasie spirituali di quella donna capricciosa e nervosa che è l'intelligenza russa! Prendete una qualsiasi fantasia filosofica di questa «signora». E' da tanto che sta insistendo su Kant? E' da tanto che sta chiedendo che rispondessimo alla «critica» kantiana di Marx? Affatto! In effetti è da così poco, che questa «signora» frivola non ha ancora consumato le scarpe con cui ha corso dietro al neo-kantismo. E dopo Kant sono arrivati Avenarius e Mach; dopo questi due Aiace dell'empiriocriticismo è giunto Joseph Dietzgen e proprio dietro a lui ora abbiamo Poincaré e Bergson. «Cleopatra aveva molti amanti!», ma lasciamo che altri si scaglino contro costoro. Io sono il meno propenso a farlo perché non ho la minima intenzione di compiacere la nostra moderna intelligenza, che non è l'eroina del mio romanzo ... Ma poiché non mi considero costretto a dar battaglia ai numerosi amanti della Cleopatra russa, non ne consegue che non abbia il diritto di riferirmi di passaggio a qualcuno di loro, essendo questo anche

---

<sup>10</sup> Lo faranno presto. L'infatuazione dei nostri intellettuali per ogni «ismo» antimarxista alla moda, è un sintomo dell'adeguamento della loro «concezione» al «complesso» d'idee peculiari alla borghesia moderna. Ma finora molti intellettuali che si oppongono al marxismo si ritengono ancora portavoce del proletariato, che cercano d'influenzare talvolta con successo.

<sup>11</sup> N.r. P.B. Struve, *Note Critiche sullo sviluppo economico della Russia*, ed. Russ., vol. I, San Pietroburgo 1894.

uno dei diritti inalienabili dell'uomo e del cittadino. Per esempio, non mi sono mai impegnato nella critica della teologia dogmatica cristiana e probabilmente non lo potrò mai. Ma ciò non mi priva del diritto d'esprimere la mia opinione su alcuni dei dogmi cristiani se si presentasse l'occasione. Cosa pensate, sig. Bogdanov, di un teologo ortodosso che, afferrata qualche mia osservazione di passaggio sui dogmi cristiani – e tali osservazioni probabilmente si possono trovare nei miei scritti – iniziasse ad accusarmi di criticare «a credito» il cristianesimo? Credo che abbiate sufficiente buon senso per scrollare le spalle a tale accusa. Quindi non siate sorpreso, caro signore, se non posseggo meno buon senso, vale a dire se faccio spallucce quando sento come usate le mie fugaci osservazioni sul machismo per accusarmi di ciò che chiamate critica «a credito».

In precedenza in questa lettera ho citato la vostra opinione sul punto di vista filosofico di Engels, un'opinione che non dovrebbe lasciare il minimo dubbio nella mente persino del più ottuso sul vostro rapporto con la filosofia marxista. Ma adesso ricordo che quando, in una recente riunione di russi a Ginevra, ho attirato la vostra attenzione sul mio intervento circa le vostre righe, foste felice d'alzarvi dal posto e gridare: «Questo è ciò che credevo; ora vedo che mi sbagliavo». E' stata una dichiarazione molto importante, e io, come ogni lettore interessato alla nostra disputa filosofica, sono tenuto ad accettarla sia come informazione che come orientamento ... se soltanto contenesse sufficiente senso logico per esserne guidati. In passato vi allietava pensare che il punto di vista di Engels fosse quello dell'aurea mediocrità e lo respingeste come infondato. Ora non vi piace pensarlo. Cosa significa questo? Vuol dire che ora riconoscete persuasiva l'idea di Engels? Sarei lieto di sentirvelo dire, anche solo per un'unica cosa, in tal caso non dovrei vincere la noia di una disputa filosofica. Ma finora ho dovuto negarmi questo piacere poiché in nessun posto avete dichiarato d'aver scambiato Saul per Paolo, vale a dire che avete abbandonato il machismo e siete diventato materialista dialettico. Proprio il contrario; nel terzo libro dell'*Empiriomonismo* avete espresso esattamente le stesse idee filosofiche del secondo libro, da cui ho tratto la citazione che illustra il completo disaccordo con Engels.

Allora, cos'è cambiato, sig. Bogdanov? Glielo dico io cos'è cambiato esattamente. Quando è stato pubblicato il secondo libro del vostro *Empiriomonismo* – e non è stato nei tempi antichi, ma non prima del 1905 – avevate ancora il coraggio di criticare Engels e Marx con i quali eravate e siete in disaccordo, proprio come un idealista può esserlo con un materialista. Ovviamente questo coraggio era a vostro credito. Se chi teme di guardare in faccia la verità è un misero pensatore, è peggiore colui che guarda la verità in faccia e teme di dirla al mondo. Peggio ancora è cancellare le proprie convinzioni filosofiche per qualche vantaggio pratico. Questo pensatore appartiene ovviamente alla specie dei Molchalin<sup>12</sup>. Ripeto, sig. Bogdanov, che l'audacia da voi mostrata nel 1905 era a vostro credito. E' un peccato che l'abbiate persa così presto. Avete visto che la mia «tattica», come la chiamate – infatti non può essere ridotta a una semplice dichiarazione di ciò che è per tutti un fatto ovvio, vale a dire che siete uno dei «critici» di Marx – ha avuto un certo successo, come vi siete rallegtrato di dire, cioè che i nostri marxisti ortodossi hanno smesso di considerarvi loro compagno. Questo vi ha spaventato, così avete pensato alla vostra «tattica» contro di me. Avete deciso che sareste in una posizione più favorevole per lottare contro di me se vi foste dichiarato a fianco dei fondatori del socialismo scientifico e che io fossi una sorta di loro critico. In altre parole, avete deciso d'applicare la «tattica» nota come gettare la colpa su qualche altro. Avendo preso questa decisione, avete scritto quell'analisi critica della mia teoria della conoscenza che avete pubblicato nel terzo libro dell'*Empiriomonismo* e in cui – nonostante ciò che avete detto nel secondo – non sono più incluso fra

---

12 N.r. *Molchalin* – un personaggio del libro di Griboyedov, *Che disgrazia l'ingegno*, sinonimo di servilismo e adulazione.

i seguaci di Marx ed Engels. Vi è mancato il coraggio, sig. Bogdanov, e mi dispiace per voi, ma fra noi ci devono essere anche persone cui manca il coraggio. Quindi devo dire, a differenza del vostro solito, che in quest'occasione avete mostrato non poca intelligenza, forse avete superato perfino il famoso monaco Gorenflot. I francesi conoscono questo monaco, ma è probabile che non sia molto noto in Russia, così vi dirò qualcosa di lui. Una volta, non ricordo in quale particolare giorno di vigilia, il monaco Gorenflot aveva un intenso desiderio di mangiare pollo, ma sarebbe stato un peccato. Cosa avrebbe dovuto fare per avere il suo pollo ed evitare il peccato? Trovò una semplice via d'uscita: prese l'allettante pollo e, sottoposto al rito del battesimo, gli conferì il nome di carpa o di qualche altro tipo di pesce. E' noto che il pesce è il piatto quaresimale, non proibito nei giorni di vigilia. Così il nostro monaco mangiò il pollo col pretesto che era stato battezzato pesce.

Voi, sig. Bogdanov, avete agito esattamente allo stesso modo d'astuzia. Avete banchettato e continuate a banchettare con la filosofia idealistica dell'«empiriomonismo». La mia «tattica», però, vi ha fatto percepire che era un peccato teorico agli occhi dei marxisti ortodossi. Così, dopo averci brevemente pensato sopra, avete eseguito il rituale del santo battesimo sul vostro «empiriomonismo» rinominandolo insegnamento filosofico di Marx ed Engels. Bene, nessun marxista ortodosso dimenticherà mai un nutrimento spirituale del genere. Così riuscite a godervela in tutti i modi: continuate a gustare l'«empiriomonismo» e allo stesso tempo vi considerate membro della famiglia dei marxisti ortodossi. E non solo vi considerate uno di famiglia, ma vi offendete [o pretendete di esserlo] verso chi non vuole riconoscervi «come uno di loro». Proprio come il monaco Gorenflot. Ma questo è stato furbo nelle piccole cose, mentre voi, sig. Bogdanov, mostrate furbizia nelle cose importanti. Ecco perché dico che siete molto più furbo del celebre monaco. Ma ahimè, anche lo spirito più acuto è impotente *di fronte ai fatti*. Il monaco poteva battezzare il suo pollo col nome di un pesce, ma continuava a essere un pollo. Allo stesso modo, sig. Bogdanov, potete chiamare marxismo il vostro idealismo, ma ciò non farà di voi un materialista dialettico. E con quanto più zelo applicate la vostra notevole «tattica», più sarà evidente che le vostre idee filosofiche sono del tutto incompatibili col materialismo dialettico di Marx ed Engels; inoltre – e questo è anche peggio – diventerà più ovvio che semplicemente non siete in grado di comprendere ciò che è la principale caratteristica del materialismo. Tuttavia, nell'interesse dell'imparzialità bisogna dire che il materialismo, in generale, resta per voi un libro chiuso, il che spiega gli innumerevoli errori grossolani nella vostra critica alla mia teoria della conoscenza.

Ecco una di queste cantonate. Mentre nel 1905 mi avete descritto come seguace di Engels, ora certificate che sono discepolo di Holbach. Per quale ragione? Solo per il fatto che la vostra nuova «tattica» vi induce a non riconoscermi come marxista. Non avete altro motivo. E proprio per mancanza di motivi, eccetto il bisogno d'utilizzare la saggezza «tattica» del monaco Gorenflot, svelate immediatamente il vostro lato debole, la vostra completa impotenza in fatto di teoria materialistica. Infatti, se aveste anche una conoscenza superficiale della storia del materialismo, vi rendereste conto che non vi sono motivi per descrivermi come holbachiano – *holbachien*, direbbe Rousseau. Poiché mi descrivete come holbachiano rispetto alla teoria della conoscenza che difendo, non credo sia inutile informarvi che questa teoria somiglia molto di più all'insegnamento di Priestley<sup>13</sup> che a quello di Holbach. Per altri aspetti, la prospettiva filosofica che sostengo s'allontana ancora di più dall'insegnamento di Holbach che, per esempio, da quello di Helvetius<sup>14</sup>, o anche da quello di La Mettrie, come può facilmente constatare chiunque conosca le sue opere. Ma il problema è che voi

13 Vedi il suo libro *Disquisizioni relative alla Materia e allo Spirito*, e la sua disputa con Price.

14 Vedi i suoi notevoli tentativi di spiegazione materialistica della storia, che ho citato nella seconda parte dei miei *Contributi alla storia del materialismo*.

non conoscete nessuna opera di La Mettrie, né di Helvetius, di Priestley o dello stesso Holbach, fra i cui discepoli mi avete annoverato dopo avermi espulso dalla scuola di Marx ed Engels, probabilmente a causa dei miei scarsi progressi nella comprensione del materialismo dialettico. Sì, il problema è proprio questo: non conoscete niente del materialismo, né la sua storia, né com'è oggi. E questo non è solo un problema vostro, sig. Bogdanov, è il vecchio problema di tutti gli avversari del materialismo. Si tratta di una vecchia storia quella di coloro che non sapendo assolutamente nulla del materialismo, rivendicavano il diritto di parlarne contro. E' evidente che questa degna abitudine poteva essere consolidata solamente perché pienamente in sintonia con i pregiudizi delle classi dominanti. Ma ne parleremo in seguito. Mi mandate a scuola dall'autore del *Sistema della natura* per il fatto che, per citare le vostre parole, ho esposto il materialismo in nome di Marx con l'aiuto di citazioni di Holbach<sup>15</sup>. Ma, in primo luogo, Holbach non è l'unico autore che cito nei miei articoli filosofici; in secondo luogo – ecco il punto – non comprendete affatto *perché* ho dovuto citare così spesso Holbach e altri rappresentanti del materialismo del XVIII secolo. Non l'ho fatto in alcun modo con l'intento di esporre le idee di Marx, come vorreste che si credesse, ma con lo scopo di difendere il materialismo dagli assurdi rimproveri avanzati dai suoi avversari in generale e dai neo-kantiani in particolare. Per esempio, quando Lange dice, nella sua famigerata e del tutto superficiale *Storia del materialismo*, che «il materialismo prende ostinatamente il mondo sensoriale per il mondo delle cose reali», considero mio dovere mostrare che Lange sta distorcendo la verità storica. E poiché afferma quest'opinione precisamente nel capitolo su Holbach, ho dovuto citare quest'ultimo, vale a dire lo stesso autore le cui idee Lange distorce per esporre il pensiero. Grosso modo per la stessa ragione ho dovuto citare l'autore del *Sistema della natura* nella mia controversia con i sigg. Bernstein e C. Schmidt. Anche questi gentiluomini hanno detto molte sciocchezze sul materialismo, e ho dovuto dimostrare loro quanto avessero capito poco dell'argomento che avevano sottoposto a giudizio. Inoltre, nelle mie dispute con loro ho dovuto citare per forza non solo Holbach ma anche La Mettrie, Helvetius e specialmente Diderot. Certo, questi scrittori sono rappresentanti del materialismo del XVIII secolo, così chiunque non conosca l'argomento potrebbe chiedersi: perché Plekhanov cita in particolare i materialisti del XVIII secolo? Ho una risposta molto semplice: perché gli avversari del materialismo, per esempio Lange, considerano questo secolo essere l'epoca della maggiore fioritura di questo insegnamento [Lange si riferisce direttamente al materialismo di tale secolo come al materialismo classico]. Come vedete, sig. Bogdanov, è facile schiacciare la noce. Ma essendo ben versato nel copiare la «tattica» del monaco Gorenflot, non volete rompere la noce ma prenderla tutta, poiché non è nel vostro interesse romperla. Ma sapete una cosa? Quando si cerca di rendere oscure le spiegazioni semplici, è difficile andare avanti senza i sofismi, ed essere sofista richiede per lo meno una certa *abilità nel trattare le idee*, così la pensava Hegel. Comunque, per quanto vi riguarda, benché imitate lo scaltro Gorenflot, siete lungi dal possederne l'abilità. Ecco perché i vostri sofismi sono estremamente goffi e maldestri, e ciò non vi avvantaggia. Così ogni volta che avete bisogno di sofismi vi consiglio di rivolgervi al sig. Lunacharsky, dato che i suoi sono meno contorti e più eleganti. Questo rende le cose più convenienti per la critica. Non so per gli altri, ma io trovo molto più piacevole esporre la sofistica elegante del sig. Lunacharsky che i vostri sforzi maldestri, sig. Bogdanov. Non so se accetterete il mio consiglio ben intenzionato, anche se non del tutto disinteressato; Ma per il momento ho a che fare con i vostri goffi intrugli sofisticati. Così, ancora una volta, raccogliendo tutte le mie forze di resistenza alla noia, continuo a esporvi. Includendomi fra i discepoli di Holbach, avete voluto screditarmi agli occhi dei vostri lettori. Nella prefazione alla traduzione russa del libro di Mach,

---

15 *Empiriomonismo*, vol. III, prefazione, pp. X-XI.



*Analisi delle sensazioni*, dite che, come contrappeso alla filosofia di Mach, io e i miei compagni portiamo avanti «la filosofia della scienza naturale del XVIII secolo come formulata dal barone Holbach, un puro ideologo della borghesia, molto distante anche dalle moderate simpatie socialiste di Ernest Mach». Qui troviamo disvelata, in tutta la sua nudità, la vostra incredibile ignoranza sull'argomento e tutta l'inettitudine straordinariamente comica nel «trattare le idee». Il barone Holbach in effetti è davvero molto lontano dalle moderate simpatie socialiste di Mach. E perché non dovrebbe esserlo? Se ne distanzia approssimativamente di centocinquanta anni! In verità si dovrebbe davvero essere un degno discendente di Tredyakovsky per incolpare di questo Holbach o i suoi compagni del XVIII secolo. Certamente non è stato di sua volontà se ha preceduto nel tempo Mach. Volendo ragionare in questo modo potremmo incolpare, per esempio, Clistene per essere «molto lontano» anche dal socialismo opportunistico del sig. Bernstein. A ogni vegetale il suo momento, sig. Bernstein! Ma nella società di classe, in ogni dato momento non ci sono poche varietà di vegetali filosofici sulla terra di dio, e gli uomini scelgono l'uno o l'altro secondo il gusto. Fichte aveva ragione nel dire che conoscere un uomo è conoscere la sua filosofia. Mi sembra perciò che l'indubitabile e perfino smodata simpatia del sig. Bogdanov per le «moderate simpatie socialiste di Mach» sia molto strana. Finora ho supposto che il sig. Bogdanov non solo fosse incapace di simpatizzare con ogni genere di «moderate simpatie socialiste», ma che, come uomo dal pensiero «estremo», fosse propenso a bollarle come indegno opportunismo dei nostri tempi. Ora constato che mi ero sbagliato e pensandoci bene comprendo esattamente perché mi ero sbagliato. Per un momento avevo dimenticato che il sig. Bogdanov è uno dei «critici» di Marx. Non per niente si dice: lega gli artigli al gallo e perdi lo scontro. Il sig. Bogdanov ha iniziato col respingere il metodo dialettico, e ha finito con l'ovvia ed esagerata tolleranza per le «moderate simpatie socialiste di Mach». E' del tutto naturale: «Chi dice A, deve dire anche B». Che Holbach fosse un barone è una verità storica indiscutibile; ma perché sig. Bogdanov avete ricordato ai vostri lettori il suo status baronale? Dobbiamo supporre che lo abbiate fatto non per amore dei titoli, ma solo perché avete voluto prendere in giro noi, i difensori del materialismo dialettico, per essere i supposti discepoli di un *barone*. Avete ogni diritto di farlo, ma comunque non dimenticate, onorato signore, che non è possibile ottenere due pelli da un toro. Siete voi stesso a dire che il barone Holbach era *il più puro ideologo della borghesia*. E' quindi chiaro che il suo titolo baronale non ha alcun significato nel determinare l'equivalente sociologico della sua filosofia. L'intera questione è: che ruolo ha svolto tale filosofia a suo tempo? Che fosse estremamente rivoluzionaria lo si può apprendere da molte fonti comunemente disponibili, incluso, tra parentesi, Engels che, nel caratterizzare la rivoluzione filosofica del XVIII secolo, ha detto:

«I francesi erano in aperto conflitto con la scienza ufficiale, con la chiesa e spesso anche con lo Stato; i loro scritti venivano stampati all'estero, in Olanda o in Inghilterra, mentre loro stessi erano spesso a rischio di detenzione nella Bastiglia»<sup>16</sup>.

Potete credermi, caro signore, quando vi dico che fra costoro c'era Holbach così come altri materialisti di allora. Inoltre va notato quanto segue: Holbach e in generale gli altri materialisti francesi erano gli ideologi non tanto della borghesia quanto del terzo stato, in un periodo storico in cui esso era imbevuto di spirito rivoluzionario. I materialisti costituivano l'ala sinistra dell'esercito ideologico del terzo stato, e quando questo si spaccò, con la borghesia da un lato e il proletariato dall'altro, gli ideologi del proletariato si basarono sull'insegnamento dei materialisti precisamente perché era allora una dottrina filosofica estremamente rivoluzionaria. Il materialismo diventò la base del socialismo e del comunismo. Marx lo ha sottolineato nel libro *La Sacra Famiglia*, in cui ha scritto:

16 *Ludwig Feuerbach*, San Pietroburgo 1906, p. 30.

«Non c'è bisogno di grande penetrazione per vedere, dalla dottrina del materialismo sulla bontà originaria e l'eguale dote intellettuale degli uomini, l'onnipotenza dell'esperienza, l'abitudine e l'istruzione, l'influenza dell'ambiente sull'uomo, la grande importanza dell'industria, la giustificazione del godimento, ecc., come necessariamente il materialismo sia legato al socialismo e al comunismo»<sup>17</sup>.

Marx passa poi a sottolineare che

«l'apologia dei vizi da parte di Mandeville, uno dei primi seguaci inglesi di Locke, è tipica delle tendenze socialiste del materialismo. Egli dimostra che nella *moderna* società il vizio è *indispensabile e utile*. Non era affatto un'apologia della società moderna»<sup>18</sup>.

Marx ha ragione. Non si dev'essere eccezionalmente intelligente per comprendere la necessaria connessione tra il materialismo e il socialismo, tuttavia è richiesta un po' d'intelligenza. Ecco perché quei «critici» che mancano completamente d'intelligenza non vedono la connessione indicata da Marx e credono, opponendosi al materialismo, di poter sostenere e persino trovare nuovi principi come «base» del socialismo. Inoltre, questi sostenitori sciocchi del socialismo sono pronti ad abbracciare ogni filosofia eccetto quella materialistica. Ciò spiega perché, quando iniziano a giudicare il materialismo, pronunciano le più imperdonabili sciocchezze. Neanche voi, caro signore, avete notato il collegamento necessario tra materialismo e socialismo. Perché? Lasciamo la risposta al lettore; mi limiterò a ricordarvi che avete sempre rimproverato i marxisti di diffondere le idee del materialismo francese, un'azione che secondo voi non è conforme ai compiti della propaganda del socialismo moderno. Anche qui, come al solito, siete completamente in contrasto con i fondatori del socialismo scientifico. Nell'opuscolo *Programma della Comune blanquista – Fluchtinge*, pubblicato nel n. 73 del giornale *Volksstaat* del 1874, e in seguito riprodotto nella raccolta *L'Internazionale del "Volksstaat"*, Engels nota con soddisfazione che i lavoratori socialdemocratici tedeschi sono in rotta con dio e vivono e pensano da materialisti<sup>19</sup>, e a p. 44 della raccolta sottolinea che molto probabilmente questo vale anche per la Francia.

«Altrimenti», dice, «non ci poteva essere niente di più semplice dell'organizzazione della distribuzione di massa fra i lavoratori della splendida letteratura materialistica francese del secolo scorso» [cioè del XVIII secolo, sig. Bogdanov] «della letteratura in cui lo spirito francese ha ottenuto la sua espressione sublime sia rispetto al contenuto che alla forma, e che, considerando il livello della scienza d'allora, ancora oggi si trova eccezionalmente alta rispetto al contenuto e ineguagliata quanto alla forma»<sup>20</sup>.

Come vedete, sig. Bogdanov, a Engels non dispiaceva diffondere nel proletariato questa «filosofia della scienza naturale» che vi divertite a chiamare la filosofia dei «più puri ideologi della borghesia»; al contrario, ne ha direttamente consigliato l'ampia diffusione fra i lavoratori francesi non ancora materialisti. I seguaci russi di Marx ed Engels considerano valida la diffusione di queste idee anche nei ranghi del proletariato russo, i cui rappresentanti di classe, non tutti purtroppo, hanno accettato il punto di vista materialistico. Considerando l'utilità di questo compito, circa due anni fa ho progettato la pubblicazione in Russia di una biblioteca della letteratura materialistica in cui la priorità sarebbe stata data alla traduzione dei materialisti francesi del XVIII secolo, le cui opere sono effettivamente

17 Appendice I al *Ludwig Feuerbach* di Engels, San Pietroburgo 1906, p. 87.

18 *Ibid.*, p. 88.

19 Avviso per voi, sig. Bogdanov, ma specialmente per il vostro collega, *sant'Anatoly*, fondatore della nuova religione.

20 N.r. Marx/Engels, *Opere Scelte* in tre volumi, vol. 2, Mosca 1973, p. 383.

incomparabili nella forma, e ancor oggi estremamente istruttive nel contenuto. Tuttavia non ne è venuto niente. In Russia è molto più facile trovare un mercato per il lavoro di quelle numerose scuole di filosofia contemporanea che Engels ha designato col titolo sprezzante di «brodo dei poveri dell'eclettismo»<sup>21</sup> che per la letteratura dedicata in qualche modo al materialismo. Ne è un chiaro esempio la vendita molto ridotta del *Ludwig Feuerbach* di Engels, che ho tradotto in russo e che è un libro splendido. Oggigiorno il nostro pubblico di lettori è indifferente al materialismo. Ma non gioite troppo presto sig. Bogdanov. L'indifferenza dei nostri lettori per il materialismo è un brutto segno, perché significa che stanno continuando a indossare le loro lunghe trecce conservatrici anche nei periodi in cui sono pieni di ciò che sembrerebbero essere le più intrepide e «avanzate» «ricerche» teoriche. È la sfortuna storica del povero pensiero russo che, anche nei momenti di maggiore ondata rivoluzionaria, riesce molto raramente a scrollarsi di dosso l'influenza del pensiero della borghesia occidentale, che non può che essere conservatore, considerando i rapporti sociali ora prevalenti in Occidente. Le Harpe, il noto rinnegato del movimento di liberazione francese del XVIII secolo, nel suo libro *Confutazione del libro "Dello Spirito"*, diceva che quando presentò per la prima volta la sua confutazione di Helvetius, essa fu quasi ignorata dai Francesi. In seguito cominciarono ad assumere un atteggiamento del tutto diverso. Lo stesso Le Harpe lo imputa al fatto che il suo primo sforzo risaliva all'epoca pre-rivoluzionaria, quando il pubblico francese non aveva ancora avuto l'opportunità di vedere in pratica le conseguenze pericolose che scaturivano dalla diffusione delle idee materialistiche.

In questo caso il rinnegato aveva ragione. La storia della filosofia francese dopo la Grande Rivoluzione non poteva mostrare in modo più chiaro che le sue caratteristiche tendenze antirivoluzionarie erano radicate negli istinti di autoconservazione della borghesia, che in qualche modo aveva fatto fronte comune col vecchio regime e quindi aveva abbandonato la sua precedente infatuazione rivoluzionaria ed era diventata conservatrice. Questo, in misura più o meno grande, è applicabile ad altri paesi oltre la Francia. Si dovrebbe essere davvero molto ingenui per non vedere quanta vile ipocrisia c'è nel supponente disprezzo arrogante con cui i contemporanei ideologi borghesi considerano il materialismo. La borghesia lo teme come dottrina rivoluzionaria, molto adatta a strappare dagli occhi del proletariato i paraocchi teologici con cui essa vuole accecarlo e impedirne la crescita spirituale. Engels stesso, meglio di ogni altro, ha dimostrato questa verità nel suo articolo «*Sul materialismo storico*», pubblicato nei numeri 1 e 2 della *Neue Zeit*, 1892-93, che originariamente era apparso in forma d'introduzione all'edizione inglese del famoso opuscolo *Socialismo: dall'utopia alla scienza*. Engels, rivolgendosi ai lettori britannici, fornisce la spiegazione materialistica del fatto che gli ideologi borghesi britannici non amano il materialismo. Sottolinea inoltre che il materialismo, che era una dottrina aristocratica prima in Inghilterra e poi in Francia, qui divenne presto una dottrina rivoluzionaria,

«tanto che, quando scoppiò la Grande Rivoluzione, la dottrina nata dai Realisti inglesi diede una bandiera teorica ai Repubblicani francesi e ai Terroristi, e fornì il testo per la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo».

Solo questo sarebbe stato sufficiente a intimidire i «rispettabili» filistei della nebbiosa Albione.

«Quindi, se il materialismo diventò il credo della Rivoluzione francese», continua Engels, «la borghesia inglese timorata di dio sostenne sempre più saldamente la propria religione. Il regno del terrore a Parigi non aveva dimostrato quale sarebbe stato il risultato se l'istinto religioso delle

---

21 *Ibid.*, vol. 3, p. 335.

masse fosse stato perso? Più il materialismo si diffondeva dalla Francia ai paesi vicini e veniva rafforzato da analoghe dottrine correnti, in particolare dalla filosofia tedesca, più, di fatto, il materialismo e il libero pensiero diventavano, in generale sul continente, le qualifiche necessarie dell'uomo colto, più l'esitante classe media inglese si attaccava alle molteplici confessioni religiose. Queste confessioni potevano differire l'una dall'altra, ma erano tutte chiaramente religiose, confessioni cristiane»<sup>22</sup>.

La storia successiva dell'Europa con le sue lotte di classe e le insurrezioni del proletariato armato convinse più che mai la borghesia britannica della necessità di difendere la religione come freno della popolazione. Ora questa convinzione ha iniziato a essere condivisa da tutta la borghesia continentale.

«Il *puer robustus*», disse Engels, «qui diventa ogni giorno più *malitius*<sup>23</sup>. Come ultima risorsa non rimaneva altro alla borghesia francese e tedesca che abbandonare silenziosamente il suo libero pensiero ... uno alla volta gli schernitori diventavano pii ... parlavano con rispetto della Chiesa, dei suoi dogmi e riti, e si conformavano con essi appena poteva essere d'aiuto. I borghesi francesi mangiavano di *magro* il venerdì e quelli tedeschi si attardavano il sabato sui sermoni Protestanti nelle loro panche di chiesa. Col materialismo erano caduti nella sventura. La religione dev'essere tenuta in vita per il popolo – era questo l'unico e l'ultimo strumento per salvare la società dalla rovina»<sup>24</sup>.

Poi è cominciata – assieme al «ritorno a Kant» - questa reazione contro il materialismo che caratterizza ancora la tendenza del pensiero europeo in generale e della filosofia in particolare. Il borghese pentito sottolinea più o meno ipocritamente questa reazione come la prova migliore del successo della «critica» filosofica. Ma noi marxisti, che sappiamo che il corso di sviluppo del pensiero è determinato dal corso di sviluppo della vita, non siamo minimamente scalfiti da tali affermazioni ipocrite. Siamo in grado di definire l'equivalente sociologico di questa reazione, sappiamo che è stata causata dalla comparsa del proletariato rivoluzionario sulla scena della storia mondiale. Dal momento che non abbiamo alcun motivo di temere il proletariato rivoluzionario, dato che riteniamo un onore esserne gli ideologi, non dobbiamo rinunciare al materialismo, ma lo difendiamo contro la critica prevenuta e codarda dei sapientoni borghesi. C'è ancora un altro motivo per cui la borghesia si è allontanata dal materialismo, che, per inciso, ha le sue radici anche nella psicologia della borghesia come classe dominante della moderna società capitalistica. Ogni classe ascesa al potere è

---

22 *Ibid.*, vol. 3, pp. 107-08-09.

23 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Allusione al riferimento di Hobbes al popolo: *puer robustus et malitius* (un bambino forte e malizioso). Devo dire, per inciso, che anche nel sistema di Hobbes il materialismo era lungi dall'essere completamente privo di spirito rivoluzionario. Gli ideologi della monarchia anche a quel tempo compresero che la monarchia per grazia di dio era una cosa, mentre la monarchia secondo Hobbes era del tutto diversa. Lange giustamente disse: «Che ogni rivoluzione abbastanza forte, appena ha successo, ha anche il diritto di stabilire una nuova forma di potere statale consegue da questo sistema: i tiranni non devono consolarsi col proverbio "Il Potere viene prima del Diritto", poiché il potere e il diritto in realtà sono identici. Hobbes è riluttante a soffermarsi sulle conseguenze del suo sistema, e preferisce dipingere i vantaggi della monarchia assoluta ereditaria, ma questo non modifica la teoria» [F.A. Lange, *Storia del materialismo*, Lipsia 1902, p. 244].

Il ruolo rivoluzionario del materialismo nel mondo dell'antichità venne menzionato da Lucrezio, scrivendo a proposito di Epicuro: «Quando la vita umana giaceva vilmente sulla terra, prima che tutti gli occhi fossero schiacciati dalla Superstizione, che dai quartieri celesti mostrava la sua testa e con aspetto terrificante si calava sugli uomini, allora un greco per primo sollevò gli occhi sui suoi, per primo le tenne testa. Né il mito degli dei, né il fulmine, né il cielo con frastuono e minaccia poterono domarlo ... ». Anche Lange, che in generale non è ben disposto verso il materialismo, ha riconosciuto che l'idealismo aveva un ruolo protettivo nella società ateniese.

24 N.r. Marx/Engels, *Opere Scelte* in tre volumi, vol. 3, Mosca 1973, p. 113.

naturalmente disposta alla *compiacenza* e la borghesia come classe dominante di una società basata sulla più aspra concorrenza reciproca dei produttori di merci è naturalmente incline a una compiacenza in cui non c'è traccia d'altruismo. Il prezioso «ego» di ogni degno rappresentante della borghesia occupa completamente ogni sua aspirazione e progetto. Nel secondo Atto della prima Scena de *I Blamenboot*, di Sudermann, la baronessa Erfflingen inculca alla figlia più giovane che «La gente del nostro rango esiste per fare di tutte le cose del mondo una sorta d'allegro panorama che passa o piuttosto *sembra* passare davanti a noi». In altre parole, persone come l'abbagliante baronessa che, tra l'altro, proviene più da una famiglia borghese, devono allenarsi a considerare tutto ciò che accade al mondo esclusivamente dal punto di vista della loro più o meno piccola esperienza personale<sup>25</sup>. *Solipsismo morale*; ecco le due parole che meglio descrivono i sentimenti dei più tipici rapporti dell'odierna borghesia. Non sorprende che da tali sentimenti spuntino sistemi che riconoscono solo «le esperienze» soggettive, e che giungerebbero inevitabilmente al solipsismo teorico se non fosse per mancanza di logica dei loro fondatori.

Nella mia prossima lettera vi indicherò, caro signore, attraverso quali mostruose prodezze d'illogicità i vostri cari Mach e Avenarius si salvano dal solipsismo. Dimostrerò che anche per voi, che trovate utile tenervi a distanza da loro su qualche argomento, non c'è tutela dal solipsismo se non cadendo nelle più desolanti assurdità. Per il momento devo concludere la trattazione del mio atteggiamento verso il materialismo francese del XVIII secolo. Non meno di Engels sono affascinato da questa dottrina, così ricca, varia di contenuto e brillante nella forma<sup>26</sup>, ma come lui comprendo che la scienza naturale è notevolmente avanzata dalla fioritura di questa dottrina, e che ora non possiamo più dividerne le idee – diciamo di Holbach – sulla fisica, la chimica o sulla biologia. Non solo sottoscrivo le osservazioni critiche fatte da Engels nel *Ludwig Feuerbach* a proposito del materialismo francese, ma, come sapete, da parte mia ho anche accresciuto e rafforzato queste osservazioni critiche attraverso riferimenti alle fonti. Sapendo questo, il lettore imparziale riderà soltanto nel sentirvi dire che, nel difendere il materialismo, sto difendendo la filosofia della scienza naturale del XVIII secolo in quanto distinta dalla filosofia del XX secolo [la vostra prefazione alla traduzione russa dell'*Analisi delle sensazioni*]. Riderà ancora di più quando ricorderà che anche Haeckel è un materialista; o forse ci direte che neanche lui figura fra gli scienziati naturalisti di oggi? E' ovvio che in tal caso l'unica luce dei vostri occhi è Mach e naturalmente coloro che la pensano come lui. E' vero che fra i naturalisti del XVIII secolo non troverete molti che, come Haeckel, sostengono il punto di vista materialistico. Comunque questo è un argomento a suo favore, dato che dimostra che egli è stato in grado di sostenere l'influenza della reazione anti-materialistica, il cui equivalente sociologico l'ho definito sopra con l'aiuto di Engels. La scienza naturale qui non ha nulla a che fare, caro signore, *non è il nocciolo*

---

25 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] «La nostra morale, la nostra religione, il nostro sentimento nazionale hanno già subito un collasso, effettivamente non possiamo trarre da essi delle regole di vita, e fin quando i nostri insegnanti non avranno ripristinato la nostra fiducia in queste cose, è giusto che ci aggrappiamo all'unica nostra realtà, il nostro ego. E' questa la conclusione del primo capitolo [altrove del tutto insufficiente] *Dalla prospettiva barbarica*» [Maurice Barras, *Il culto dell'ego. Esame di tre ideologie*, Parigi 1892].

E' molto chiaro che tali sentimenti devono predisporre chi li presiede all'idealismo, e alla sua variante più debole, l'idealismo soggettivo. Le persone la cui prospettiva è del tutto chiusa tranne che al proprio ego, non possono avere alcuna simpatia per il materialismo. Eppure ci sono persone che lo considerano una dottrina *immorale*! Non occorre ricordare a chi non conosce la letteratura francese contemporanea, dove è approdato alla fine Barras con il suo *culto dell'ego*.

26 Dico «varia» perché nel materialismo francese del XVIII secolo ci furono diverse tendenze distinte, sebbene simili l'una all'altra.

della questione<sup>27</sup>. Non importa come stanno le cose nella scienza naturale, è chiaro come il sole che voi, come difensore della filosofia machista, non dovete certamente pretendere d'essere un seguace di Marx ed Engels. Infatti, lo stesso Mach, nella prefazione alla traduzione russa della sua *Analisi delle sensazioni*, a p. 292 del testo ammette che la sua filosofia è simile a quella di Hume.

Ricordate cosa dice Engels di Hume? Dice che se i neo-kantiani tedeschi stanno cercando la resurrezione delle idee di Kant, e gli agnostici inglesi quelle di Hume, «questa è ... scientificamente una regressione»<sup>28</sup>. Sembra tutto abbastanza chiaro e poco piacevole per voi, che vorreste farci credere che si possa e si debba progredire sotto la bandiera di Hume e di Mach. In generale, sig. Bogdanov, non è stato un felice giorno per voi mettervi in testa di espellermi dalla scuola di Marx ed Engels e arruolarmi fra gli allievi di Holbach. Nel farlo, non solo avete peccato contro la verità, ma avete messo in luce una stupefacente mancanza di abilità polemica. Ora ammirate la vostra bravura. Vi compiacete di scrivere che «la base e l'essenza del materialismo, secondo il compagno Beltov, è il concetto della supremazia della "natura" sullo "spirito". Questa definizione è molto ampia e, in questo caso, ha i suoi svantaggi»<sup>29</sup>. Lasciamo da parte gli svantaggi, nel frattempo ricordiamo che avete scritto queste righe immediatamente dopo che avete dichiarato che stavo esponendo il materialismo «in nome di Marx e con l'aiuto delle citazioni da Holbach». Di conseguenza si deve pensare che la mia definizione della «base ed essenza» del materialismo sia mutuata da Holbach e contraddica ogni mio diritto di parlare in nome di Marx. Ma come hanno definito il materialismo i fondatori del socialismo scientifico? Engels scrive che sulla questione del rapporto di essere e pensiero i filosofi si dividono in due grandi campi:

«Quelli che sostenevano la supremazia dello spirito sulla materia, e quindi in ultima istanza presumevano in qualche modo la creazione del mondo ... costituivano il campo dell'idealismo. Gli altri, che consideravano il primato della natura, appartengono alle diverse scuole del materialismo»<sup>30</sup>.

Non è esattamente questo ciò che io ho detto sulla «base e l'essenza del materialismo»? Quindi, almeno in questo caso, ho avuto ogni diritto d'espone il materialismo nel nome di Marx ed Engels senza bisogno di alcuna assistenza di Holbach. Non avete pensato, caro signore, in che situazione vi siete posto attaccando la definizione di materialismo da me accettata? Volevate attaccarmi, ma avete attaccato Marx ed Engels; volevate espellermi dalla scuola di questi pensatori, ma ne siete uscito come «critico» di Marx. Ovviamente questo non è un crimine ma un fatto, e nel caso in specie, molto istruttivo, ancora una volta a prova della vostra mancanza di coraggio. Volete criticare Engels ma vi dispiace di farlo apertamente, così attribuite le sue idee a Holbach e Plekhanov. Nulla vi potrebbe caratterizzare meglio. Per me non è affatto un problema di *perseguirvi* ma piuttosto di *definirvi*, vale a dire di spiegare ai miei lettori a quale particolare categoria di sapientoni appartenete. Spero che ora

---

27 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Si può trovare la conferma di questo in un discorso del famoso naturalista J. Reinke del 10 maggio 1907 alla Camera Alta prussiana, sulla Lega dei Monisti fondata da Haeckel. Questo botanico di Kiel cerca in ogni modo di convincere se stesso e l'uditorio che il «fanatico» Haeckel gli causa dispiacere per l'infondatezza scientifica del «monismo materialistico» che predica [Reinke descrive così, correttamente, la dottrina di Haeckel]. Tuttavia chiunque si prenda la briga di leggere attentamente il discorso di Reinke troverà che egli non sta difendendo la scienza ma ciò che chiama «la luce della vecchia concezione». Non c'è bisogno di spaziare sui rapporti sociali da cui è nata questa «luce» così gradita a Reinke e agli scienziati come lui [Il discorso di Reinke venne riprodotto in opuscolo: *Il monismo di Haeckel e dei suoi amici*, Lipsia 1907].

28 Ludwig Feuerbach, San Pietroburgo 1906, p. 43. [Corsivo mio].

29 *Empiriomonismo*, vol. III, p. 11.

30 Ludwig Feuerbach, p. 41.

*Materialismo militante*

ciò sia abbastanza chiaro. Tuttavia, devo avvertirvi: finora abbiamo visto di voi solo i fiori; mangeremo le bacche nella prossima lettera, in cui faremo una passeggiata nell'orto della vostra critica alla mia teoria della conoscenza. Vi troveremo molte bacche succose e saporite!  
Ora devo finire. C'incontreremo di nuovo, caro signore, che l'affabile dio del sig. Lunacharsky possa proteggervi!

*G.V. Plekhanov.*

## SECONDA LETTERA

«L'hai voluto tu, George Dandin!»

### INTRODUZIONE

Caro signore

Questa mia si divide in due parti. Nella prima mi considero *costretto* a rispondere alle obiezioni «critiche» da voi sollevate contro il «mio» materialismo. Nella seconda utilizzo il mio *diritto* di passare all'offensiva, esamino la base di quella «filosofia» in nome della quale mi attaccate e col cui aiuto vorreste «integrare» Marx, vale a dire la filosofia di Mach. So che la prima parte sarà in qualche modo noiosa per molti lettori, tuttavia sono costretto a seguirvi, e se il nostro comune cammino attraverso il vostro orto «critico» è poco divertente, la colpa non è mia ma di chi l'ha progettato e piantato.

### I

Voi «criticate» la mia definizione di materia che traete dal seguente passaggio del mio libro *Una Critica dei Nostri Critici*:

«A differenza dello “spirito”, chiamiamo “materia” quella che *agisce sui nostri organi sensoriali e suscita in noi varie sensazioni*. Cos'è esattamente che agisce sui nostri organi sensoriali? A questa domanda rispondo con Kant: *le cose-in-sé*. Così la materia altro non è che la totalità delle cose-in-sé, di modo che tali cose costituiscono la fonte delle nostre sensazioni».

Questo passaggio sembra aver provocato la vostra ilarità.

«Così», scrivete sorridendo, «la “materia” (o “natura” nella sua antitesi allo “spirito”) è definita attraverso le cose-in-sé e la loro capacità di “suscitare sensazioni agendo sui nostri organi sensoriali”. Ma cosa sono queste cose-in-sé? “Ciò che agisce sui nostri organi sensoriali e suscita in noi varie sensazioni”. E' tutto. Troverete che il compagno Beltov non ha altra definizione, se non si tiene conto delle possibili caratteristiche negative probabilmente implicate: *non- “sensazione”, non- “fenomeno”, non- “esperienza”*»<sup>31</sup>.

Aspettate, non dimenticate, caro signore, che ride bene chi ride ultimo.

Io non definisco affatto la materia «attraverso» le cose-in-sé. Affermo solo che *tutte* le cose-in-sé sono materiali. Per materialità delle cose intendo – e qui avete ragione – la loro capacità d'agire in qualche modo, direttamente o indirettamente, sui nostri sensi e quindi suscitare in noi sensazioni di qualche tipo. Nella mia disputa con i kantiani avevo il diritto di limitarmi a indicare semplicemente che le cose avevano tale capacità. Questo perché ciò non era in discussione, ma fu esplicitamente riconosciuto da Kant nella prima pagina della sua *Critica della Ragion Pura*. Però egli non fu coerente. Nella prima pagina riconosceva le cose-in-sé come fonte delle nostre sensazioni, ma nello stesso tempo non era affatto contrario a riconoscere queste cose come qualcosa d'immateriale, vale a dire d'inaccessibile ai nostri sensi. Tale tendenza, che lo portò a contraddirsi, si manifesta in modo particolarmente chiaro nella *Critica della Ragion Pratica*. In considerazione di questa sua propensione, era del tutto naturale

31 *Empiriomonismo*, vol. III, San Pietroburgo 1906, p. XIII.



per me insistere a discutere con i seguaci di Kant che le cose-in-sé sono, per sua stessa ammissione, la fonte delle nostre sensazioni, cioè che posseggono tutti i tratti dell'essere materiale. Pur insistendo su questo, ho esposto l'incoerenza di Kant, indicando ai suoi seguaci la loro necessità logica di dichiararsi per l'uno o l'altro dei due elementi inconciliabili di questa contraddizione, una via d'uscita che il loro mentore, Kant, non riuscì a trovare. Ho detto che loro non potevano essere soddisfatti del dualismo di Kant; dovevano accettare o l'idealismo soggettivo, o il materialismo<sup>32</sup>. Una volta che la nostra discussione ha preso questa piega, trovo che valga la pena notare la principale caratteristica che distingue l'idealismo soggettivo dal materialismo, cioè che l'idealismo soggettivo nega la natura materiale delle cose, mentre essa è riconosciuta dal materialismo. Ciò può essere riconosciuto persino a voi, sig. Bogdanov, che non sapete assolutamente nulla di storia della filosofia<sup>33</sup>.

Ecco come stavano le cose. Ma voi, non afferrando affatto ciò che era implicato [certamente non in grado di afferrarlo] avete acciuffato subito le parole dal significato a voi «ignoto», e vi siete avventato su di me con la vostra ironia a buon mercato. La fretta è cattiva consigliera, sig. Bogdanov. Procediamo. In questa disputa con voi, dovrò far riferimento, persino più spesso che nel discutere con i kantiani, alla caratteristica principale che distingue il materialismo dall'idealismo soggettivo. Quindi cercherò di spiegarvi questa caratteristica con l'aiuto, spero, di alcuni estratti abbastanza convincenti. Nella sua opera *Dei principi della conoscenza umana*, il noto idealista soggettivo [e vescovo anglicano] George Berkeley scrive: «E' infatti opinione stranamente prevalente fra gli uomini, che le case, le montagne, i fiumi e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza, naturale o reale, distinta dal loro essere conosciuti»<sup>34</sup>. Ma questa opinione può comportare una manifesta contraddizione. «Perché, cosa sono gli oggetti suindicati se non cose che percepiamo con i sensi? E cosa percepiamo oltre le nostre idee e sensazioni?»<sup>35</sup>. Berkeley continua: il colore, la figura, il movimento, l'estensione ci sono noti come sensazioni. Ma c'incaglieremmo in contraddizioni se le considerassimo come segni o immagini esistenti al di fuori del pensiero<sup>36</sup>. In contrasto con gli idealisti soggettivi, il materialista Feuerbach dice: dimostrare che qualcosa è significa dimostrare che qualcosa esiste non solo nel pensiero<sup>37</sup>. Engels afferma esattamente la stessa cosa nella sua disputa con Dühring, quando opponendo la sua idea a quella idealistica del *mondo come idea*, dichiara che la vera unità del mondo consiste nella sua materialità<sup>38</sup>. Dopo di ciò è necessario spiegare ulteriormente cosa noi materialisti intendiamo esattamente per materialità degli oggetti. Per essere al sicuro, lo spiego.

Chiamiamo oggetti materiali [corpi] quegli oggetti che esistono indipendentemente dalla nostra coscienza e che agiscono sui nostri sensi, suscitando in noi certe *sensazioni* che a loro volta stanno alla base delle nostre idee del mondo esterno, cioè di quegli stessi oggetti materiali, come pure delle loro relazioni. Questo, credo sia sufficiente. Devo solo aggiungere che Mach, la cui «filosofia», caro

---

32 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Su questa faccenda vedi gli articoli: «*Conrad Schmidt contro Karl Marx e Frederick Engels*» e «*Materialismo e kantismo*», nella mia opera *Una Critica dei Nostri Critici*, San Pietroburgo 1906, pp. 167-202.

33 Ovviamente neanche l'idealismo assoluto condivide la concezione materialistica della materia, ma la sua dottrina della materia come "Essenza" dello spirito qui non c'interessa, allo stesso modo che nella mia controversia con i neo-kantiani.

34 Le *Opere* di George Berkeley D.D., ex vescovo di Cloyne, Oxford 1871, vol. I, pp. 157-58.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 200.

37 *Opere* di Feuerbach, vol. II, p. 308. Mi si può chiedere: Quello che esiste solo nel pensiero, *non esiste?* Esiste, cambiando di poco l'espressione di Hegel, sussistendo come *riflesso dell'esistenza reale*.

38 *Anti-Dühring*, quinta edizione, p. 31.

signore, credete essere quella della scienza naturale del XX secolo, *su tale questione aderisce saldamente al punto di vista dell'idealismo di Berkeley del XVIII secolo*. Egli usa quasi le stesse espressioni del rispettabile vescovo. Dice:

«Non sono i corpi che producono le sensazioni, ma *complessi di elementi* (complessi di sensazioni) che formano i corpi. Se a un fisico i corpi sembrano essere qualcosa di duraturo e reale, e gli *elementi* il loro riflesso fugace, egli non s'accorge che tutti i «corpi» sono solo simboli logici dei *complessi di elementi* (complessi di sensazioni)»<sup>39</sup>.

Ovviamente siete ben consapevole, sig. Bogdanov, cosa dice esattamente il vostro maestro su quest'argomento, ma non sapete affatto cosa ne abbia detto Berkeley. Siete come Jourdain di Moliere, che per molto tempo non si rese conto che stava parlando in prosa. Avete imparato il punto di vista di Mach sulla materia, ma nella vostra semplicità non avevate idea che *si trattava di una concezione puramente idealistica*. E' questo il motivo del vostro stupore per la mia definizione della materia; è la ragione della vostra incapacità d'indovinare il motivo per cui era necessario per me insistere, discutendo con i neo-kantiani, sulla materialità delle cose-in-sé. Ridicolo signor Jourdain! Povero sig. Bogdanov! Se aveste conosciuto almeno un po' la storia della filosofia, avreste realizzato che la definizione della materia che vi ha suscitato tanta ilarità non è mia proprietà privata, ma proprietà comune di molti pensatori del materialismo e anche del campo idealistico. Venne sostenuta, per esempio, nel XVIII secolo dai materialisti Holbach e Joseph Priestley<sup>40</sup>. Si può dire che solo l'altro giorno l'idealista E. Naville, in un documento letto all'Accademia di Francia ha risposto alla domanda: «Cos'è la materia?», dicendo, «*C'est ce qui se revele a nos sens*» [quella che si rivela ai nostri sensi]<sup>41</sup>. Si può vedere da questo, caro signore, quanto sia diffusa la «mia» definizione della materia<sup>42</sup>. Tuttavia non crediate che facendo riferimento a questo io stia cercando di sviare i vostri colpi «critici» da me verso gli altri. Nulla del genere. Posso evitarli da solo, e per questo non ho bisogno di grande

---

39 *Analisi delle sensazioni*, tradotto da G. Kotlyar e pubblicato da Skrymunt, p. 33.

40 Secondo Priestley, la materia è l'oggetto di tutti i nostri sensi [*Disquisizioni ... 1777*, p. 142].

41 *La Materia. Memorie presenti all'Istituto di Francia*, p. 5. Il documento è stato letto nel mese di aprile di quest'anno.

42 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Quando stava caratterizzando la teoria della conoscenza di Platone, Windelband ha detto: «Se i concetti indicano la conoscenza che, pur formatasi da percezioni, non si sviluppa da esse e ne resta assolutamente distinta, allora le idee, che sono gli oggetti delle nozioni, devono possedere assieme agli oggetti delle percezioni una realtà indipendente e superiore. Ma gli oggetti delle percezioni sono in ogni caso i corpi e i loro movimenti, o, per dirla con Platone, il mondo *visibile*; di conseguenza le idee, come oggetto di conoscenza espressa nei concetti, devono rappresentare una realtà indipendente, diversa, il mondo *invisibile* e incorporeo» [Platone, p. 84]. Questo è sufficiente per chiunque comprenda perché, contrapponendo il materialismo all'idealismo, ho definito la materia come fonte delle nostre sensazioni. In tal modo sottolineavo la principale caratteristica che distingue la teoria materialistica della conoscenza da quella idealistica. Il sig. Bogdanov non lo ha compreso ed è scoppiato a ridere mentre avrebbe dovuto pensare alla questione. Il mio avversario dice che dalla mia definizione della materia si può trarre che essa non è spirito. Questo dimostra ancora una volta che non è a conoscenza della storia della filosofia. Il concetto di «spirito» si è sviluppato per astrazione dalle proprietà degli oggetti materiali. E' un errore parlare di materia come non-spirito. Dobbiamo dire: lo spirito [cioè, ovviamente, il concetto di spirito] è non-materia. Windelband afferma [p. 85] che la peculiarità della teoria della conoscenza di Platone «consiste nella pretesa che il mondo superiore debba essere un mondo invisibile e immateriale». Questa pretesa poteva sorgere, ovviamente, solo molto tempo dopo che l'uomo, sulla base dell'esperienza, si era formato la nozione del mondo come «*visibile*» e materiale. La «peculiarità» della critica materialistica all'idealismo è consistita nella dimostrazione che questa pretesa dell'esistenza di un «mondo» superiore «*invisibile*» e «immateriale» era inconsistente. I materialisti hanno affermato che esiste soltanto il mondo materiale che noi – in un modo o nell'altro, direttamente o indirettamente - percepiamo con l'aiuto dei nostri sensi, e che non c'è, né può esserci, alcuna conoscenza se si prescinde dall'esperienza.

audacia o agilità, perché i vostri colpi sono infatti molto deboli e goffi, quindi da non temere affatto. Se definisco la materia come la fonte delle nostre sensazioni, voi credete del tutto ingiustificatamente che stia «probabilmente» caratterizzando la materia in «un modo negativo», vale a dire come *non-esperienza*. E' persino strano per me come possiate commettere un errore così grossolano; infatti molte pagine di *Una Critica dei Nostri Critici* avrebbero dovuto chiarirvi la mia concezione dell'esperienza. Inoltre questa mia concezione avrebbe potuto chiarirvi le note al *Ludwig Feuerbach* di Engels, che avete citato. In una di esse dico, polemizzando con i neo-kantiani:

«Gli esperimenti e ogni attività produttiva dell'uomo rappresentano un suo rapporto *attivo* col mondo esterno, una deliberata provocazione di precisi fenomeni. E poiché un fenomeno è il frutto dell'azione di una cosa-in-sé su di me [Kant dice il mio *essere colpito* da quella cosa], nella realizzazione di un esperimento o nella produzione di questo o quel prodotto costringo la cosa-in-sé a «influire sul» mio «ego» in un modo preciso, determinato in anticipo da me. Di conseguenza conosco almeno alcune delle sue proprietà, vale a dire quelle attraverso la cui mediazione la costringo ad agire»<sup>43</sup>.

Il significato diretto di questo è che l'esperienza presuppone l'interazione tra il soggetto e l'oggetto *esterno*. E' chiaro quindi che mi sarei impigliato in una contraddizione se avessi cercato di definire in senso negativo l'oggetto con le parole «*non-esperienza*». Buon dio, è proprio l'«esperienza». Più correttamente: *una delle due condizioni essenziali dell'esperienza*. Nella pagina XIV del vostro libro formulate in modo diverso la strana idea che mi avete attribuito. Mi avete fatto dire che «le cose-in-sé» in primo luogo esistono, inoltre sono fuori dalla nostra esperienza; in secondo luogo sono soggette alla legge della causalità. Anche questo è stranissimo. Se le cose-in-sé sono «soggette alla legge della causalità» è chiaro che esse non esistono al di fuori dell'esperienza. Come avete potuto non rendervene conto quando mi avete attribuito due proposizioni che si contraddicono nettamente? E se avete davvero pensato che stessi contraddicendomi, avreste dovuto trarre immediatamente l'attenzione dei lettori sulla mia imperdonabile mancanza di logica, poiché questa rivelazione da sola sarebbe stata sufficiente ad annullare tutta la «mia» teoria della conoscenza. Siete un pessimo polemista, sig. Bogdanov! O forse vi siete astenuto dal farlo per la vaga consapevolezza che fosse solo frutto della vostra immaginazione! Se è così, avreste dovuto ponderare questa vostra «esperienza» in modo da renderla chiara invece che vaga, non me l'avreste attribuita e allo stesso tempo vi sareste risparmiato un ridicolissimo errore. Quindi anche in questo caso si può dire: siete un polemista pessimo e maldestro. Andiamo avanti e per prima cosa notiamo che l'espressione «le cose-in-sé esistono al di fuori della nostra esperienza», non è molto felice. Potrebbe significare che in generale le cose sono inaccessibili alla nostra esperienza. E' come la intendeva Kant, e, come ho già sottolineato, finiva per contraddire se stesso<sup>44</sup>.

Quasi tutti i neo-kantiani la intendono in questo modo e qui è d'accordo anche Mach. Per lui le parole «cose-in-sé» sono sempre collegate all'idea di una sorta di *x* che si trova al di fuori dei confini della nostra esperienza. In virtù di quest'idea chiamata *cosa-in-sé* Mach è stato abbastanza logico da dichiarare la *cosa-in-sé* essere un'appendice metafisica assolutamente inutile per le concezioni che ricaviamo dall'esperienza. Voi, sig. Bogdanov, state guardando tale questione con gli occhi del vostro maestro, ed evidentemente non potete ammettere che si possa impiegare il termine «*cosa-in-sé*» in senso del tutto diverso dai kantiani e machisti. Eppure la questione è molto semplice. Anche se avessi deciso d'usare la sfortunata espressione «le cose-in-sé esistono al di fuori dell'esperienza», non

43 *Ludwig Feuerbach*, San Pietroburgo 1906, p. 118.

44 Su questa contraddizione di Kant vedi *Una Critica dei Nostri Critici*.

avrebbe affatto significato che le cose-in-sé siano *inaccessibili* alla nostra esperienza, ma solo che esistono anche quando la nostra esperienza per qualche ragione non si estende fino a esse. Nel dire «la nostra esperienza» ho in mente l'esperienza umana, ma sono consapevole che un tempo non c'erano *persone* sul nostro pianeta. In tal caso non c'era neanche la loro *esperienza*. Ma la Terra era lì. Questo significa che essa [pure una cosa-in-sé!] esisteva *al di fuori* dell'esperienza umana. *Perché* esisteva al di fuori dell'esperienza? Forse perché in generale non poteva essere oggetto d'esperienza? No, esisteva solo perché non erano ancora apparsi gli organismi che per loro struttura sono in grado di avere esperienza<sup>45</sup>. In altre parole, «esisteva al di fuori dell'esperienza» significa «esisteva prima dell'esperienza». Questo è null'altro. Così che quando l'esperienza è cominciata, essa [la Terra] esisteva non solo fuori dall'esperienza, ma anche nella pratica, costituendo la condizione essenziale dell'esperienza. Tutto ciò si può esprimere brevemente nelle parole: l'esperienza è il risultato dell'interazione di soggetto e oggetto, ma l'oggetto non cessa d'esistere quando non c'è interazione col soggetto, vale a dire quando non c'è esperienza. La nota proposizione: «non c'è oggetto senza soggetto» è fondamentalmente sbagliata<sup>46</sup>. L'oggetto non cessa d'esistere neanche quando non vi è ancora alcun soggetto, o quando la sua esistenza è già cessata. Chiunque non consideri una frase vuota le conclusioni della scienza moderna deve necessariamente concordare con questo.

Abbiamo visto che secondo la teoria dell'evoluzione della biologia contemporanea, il soggetto compare solo dopo che l'oggetto ha raggiunto un certo stadio di sviluppo. Coloro che sostengono che non ci può essere nessun oggetto senza soggetto confondono due concetti del tutto diversi: l'esistenza dell'oggetto «in sé» e la sua esistenza nella *concezione del soggetto*. Non abbiamo alcun diritto d'identificare queste due forme d'esistenza. Così, per esempio voi, sig. Bogdanov, esistete prima di tutto in «voi stesso» e in secondo luogo nella concezione, diciamo, del sig. Lunacharsky, che vi considera un profondo pensatore. L'identificazione dell'oggetto «in sé» con l'oggetto come esiste per il soggetto è fonte di molta confusione, con la quale gli idealisti di ogni colore e sfumatura «sconfiggono» il materialismo. L'obiezione che voi, caro signore, sollevate contro di me si basa sulla stessa confusione. In effetti non siete d'accordo con la «mia» definizione della materia come fonte delle sensazioni. Allora esaminiamo con più attenzione cosa precisamente causa il vostro disaccordo. Paragonate la «mia» definizione della materia alla seguente affermazione: «una forza soporifera è quella che induce al sonno» [p. XIII]. Avete mutuato quest'espressione da uno dei personaggi di Moliere, ma, come al solito, l'avete riprodotta male. Il personaggio dice: «l'oppio induce al sonno perché ha una forza soporifera». Qui la cosa buffa è che una persona accetta come spiegazione di un fatto ciò che in realtà è solo un altro modo d'indicare il fatto. Se il personaggio di Moliere si fosse contentato d'indicare il fatto dicendo: «l'oppio induce al sonno», non ci sarebbe stato assolutamente nulla da dire. Ora ricordiamo cosa io dico: «La materia suscita in noi certe sensazioni». Questo assomiglia alla spiegazione data dal personaggio di Moliere? Assolutamente no. Io non sto spiegando ma solo dichiarando ciò che ritengo un fatto incontestabile. Ogni altro materialista agirebbe allo stesso modo. Chi conosce la storia del materialismo è consapevole che nessuno dei rappresentanti di questa dottrina si è mai chiesto perché gli oggetti del mondo esterno hanno la capacità di suscitare sensazioni. Certo, alcuni materialisti inglesi, talvolta, hanno affermato che ciò accade per volontà divina, tuttavia nell'esprimere questo pensiero pio abbandonavano il punto di vista del materialismo.

45 Infatti, anche gli animali sono in grado di fare esperienza, ma qui non ne parliamo poiché ciò che ho detto sull'esperienza è sufficiente a chiarire il punto.

46 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] «Non c'è oggetto senza soggetto» diceva Schuppe, la cui «filosofia immanente» ha l'identica base della dottrina di Mach ed Avenarius.

**Ancora una volta si scopre**, caro signore, che avete riso di me senza nessun buon motivo. E quando si ride di un altro senza un buon motivo ci si rende semplicemente ridicoli. Ride bene chi ride ultimo. Credete che la definizione: «La materia è ciò che serve come fonte delle sensazioni» sia una frase completamente vuota. L'unica ragione per cui lo credete è che siete pieno zeppo di pregiudizi basati sulla teoria idealistica della conoscenza. Nell'importunarmi con la domanda che cos'è che suscita in noi le sensazioni, in verità volete che vi dica cosa sappiamo esattamente della materia oltre alla sua azione su di noi. E quando rispondo che oltre a questo ci è del tutto ignota, esclamate trionfante: «Significa che non ne sappiamo niente!» Ora, quali basi avete per trionfare? Le basi della vostra convinzione idealistica che conoscere le cose solo attraverso le impressioni che ci suscitano non è affatto conoscerle. Questa convinzione vi proviene da Mach che l'ha mutuata da Kant, che a sua volta l'aveva ereditata da Platone<sup>47</sup>. Ma al di là della rispettabilità di questa convinzione in rapporto all'età, essa è nondimeno errata. *Non c'è e non può esserci altra conoscenza dell'oggetto che quella ottenuta attraverso le impressioni che ci suscita*. Questo riconoscimento non implica affatto che considero la materia come qualcosa di «sconosciuto» e inconoscibile. Al contrario, significa in primo luogo che la materia è conoscibile e, in secondo luogo, che è diventata conoscibile all'uomo nella misura in cui egli riesce a conoscerne le proprietà attraverso le impressioni ricevute durante il lungo processo della sua esistenza zoologica e storica. Se è così, se siamo in grado di conoscere l'oggetto solo attraverso le impressioni che produce su di noi, allora è chiaro, a chi sia capace di pensare, che se *prescindessimo* da queste impressioni saremmo incapaci di dire qualcosa sull'oggetto, eccetto che esiste<sup>48</sup>. Pertanto chiedere di definire l'oggetto escludendo queste impressioni è chiedere qualcosa di assolutamente assurdo.

Nel suo senso logico o, per essere più precisi, nel suo nonsenso logico, questa richiesta equivale a chiedere in che relazione stia l'oggetto con il soggetto quando tra i due non ci sia alcuna relazione. E voi, caro signore, mi ponete esattamente questa assurda domanda chiedendomi di dirvi che tipo di materia sia quando non sussista in noi alcuna sensazione, vale a dire dirvi il colore di una rosa quando nessuno la può guardare, il profumo quando nessuno lo può annusare, ecc. L'assurdità del vostro quesito è che lo stesso modo di presentarlo preclude ogni possibilità di dare una risposta ragionevole<sup>49</sup>. Seguendo le orme di Mach, che *in questo caso* è il vero discepolo di Berkeley [ecco la «scienza naturale del ventesimo secolo»!] voi dite, sig. Bogdanov: se possiamo conoscere l'oggetto attraverso le sensazioni e di conseguenza i concetti che esso produce in noi quando è in qualche forma di contatto con noi, non abbiamo alcun bisogno logico d'ammettere che l'oggetto esista indipendentemente da queste sensazioni e concetti. In precedenza, nello stesso passaggio in cui avete ottenuto la «mia» definizione della materia<sup>50</sup>, a quest'obiezione ho risposto che sembra essere inconfutabile ai miei odierni e numerosi avversari idealisti, ma voi o non potete o non volete capire questa risposta, così la ripeterò nella seconda parte di questa lettera, nell'esaminare la «filosofia» di Mach; infatti sono fermamente deciso «a forzare la comprensione», per usare un'espressione di

47 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] «Pertanto il nocciolo della filosofia di Platone è il *dualismo*, stabilito da due tipi di cognizione – pensiero e percezione – e analogamente tra i loro due oggetti – il mondo immateriale e quello materiale» [W. Windelband, *Platone*, pp. 85.86].

48 «La cosa-in-sé ha colore solo in rapporto all'occhio, odore in rapporto al naso e così via», dice Hegel [*Scienza della Logica*, Norimberga 1813].

49 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Ma questa è esattamente la ragione per cui i sigg. empiriomonisti ed «empiriosimbolisti» cercano di rispondere a esso. Esamino il tentativo di rispondere svolto da J. Petzoldt e P. Yushkevich nell'articolo *Idealismo codardo*, compreso in quest'opera.\*

\* *Ndt* Vedi terzo volume, scritti del 1910.

50 *Una Critica dei Nostri Critici*.

Fichte, se non in voi – in tal caso ho poche speranze – almeno in quei lettori che non hanno interesse a difendere i pregiudizi idealistici. Tuttavia, prima di procedere alla ripetizione della mia risposta, devo analizzare e valutare il più importante degli «argomenti critici» che avanzate nella polemica. Voi «formulate con attenzione» dalla mia «esposizione originale» l'idea seguente: «Alle loro [le cose-in-sé] forme e rapporti corrispondono forme e rapporti dei fenomeni, come i geroglifici corrispondono alle cose che indicano». Su quest'idea entrate nel lungo discorso seguente:

«Qui c'è un discorso di “forma” e di “rapporti” delle cose-in-sé. Questo significa che si presume che esse possiedano sia l'una che gli altri. Splendido. E non hanno “aspetto”? Una domanda stupida dirà il lettore. Come possono avere *forma* senza avere *aspetto*? Queste due parole esprimono la medesima cosa. Lo credo anch'io, ma ecco cosa leggiamo nelle note del compagno Plekhanov alla traduzione russa del *Ludwig Feuerbach* di Engels:

“Ma l' 'aspetto' è precisamente il risultato dell'azione su di noi delle cose-in-sé. *Eccetto quest'azione esse non hanno aspetto*, quindi contrapporre il loro 'aspetto' come esiste nella nostra coscienza a quello che si presume abbiano nella realtà, significa non riuscire a rendersi conto quale concetto sia collegato alla parola 'aspetto'... Così, le cose-in-sé possono non avere alcun aspetto. Il loro 'aspetto' esiste solo nella coscienza di quei soggetti su cui esse agiscono ...” (p. 112, edizione del 1906, l'anno in cui è stata pubblicata la raccolta *Una Critica dei Nostri Critici*).

«Sostituisce, nella suddetta citazione, la parola “aspetto” con la parola “forma”, suo sinonimo che nel caso in oggetto è pienamente conforme al suo significato, e il compagno Plekhanov confuta brillantemente il compagno Beltov».

Non è eccellente? Plekhanov confuta brillantemente Beltov, cioè se stesso!, detto in modo dispettoso. Ma aspettate un momento caro signore, ride bene chi ride ultimo. Ricordate le circostanze in cui ho espresso l'idea che state criticando e il suo vero «aspetto». E' stato espresso nella mia controversia con il sig. Conrad Schmidt, che aveva attribuito al materialismo la dottrina dell'identità di essere e pensiero, dicendo, indirizzandosi a me, che se fossi «serio» nel riconoscere l'azione delle cose-in-sé su di me, dovrei riconoscere anche che lo spazio e il tempo esistono oggettivamente, e non solo come forme di contemplazione proprie del soggetto. Ho risposto:

«Che spazio e tempo siano forme di coscienza e che quindi la soggettività sia la loro principale caratteristica distintiva<sup>51</sup>, era già noto a Thomas Hobbes, e non sarebbe negato da nessun materialista odierno. L'intera questione è se certe forme o rapporti delle cose corrispondano a queste forme di coscienza. E' ovvio che i materialisti possono dare solo una risposta affermativa che, ovviamente, non significa che riconoscono la falsa [o piuttosto assurda] identità che i kantiani, incluso il sig. Schmidt, s'impongono con ingenuità compiacente<sup>52</sup>. No, le forme e i rapporti delle cose-in-sé non possono essere ciò che *sembrano*, vale a dire come ci appaiono «tradotte» nella nostra mente. Le nostre rappresentazioni delle forme e dei rapporti delle cose non sono altro che *geroglifici*; questi designano esattamente tali forme e rapporti, il che è sufficiente per porci in grado di studiare come le cose-in-sé incidono su di noi e come, a nostra volta, le influenziamo»<sup>53</sup>.

Di cosa tratta questo passaggio? Della stessa cosa che ho discusso con voi sopra, sig. Bogdanov:

51 N.r. Plekhanov si collega all'agnosticismo quando afferma che la principale caratteristica distintiva dello spazio e del tempo è la soggettività. In realtà, spazio e tempo sono oggettivi, forme reali della materia riflessa nella mente umana.

52 Sulla questione dell'identità di essere e pensiero devo fare riferimento a *Le questioni fondamentali del marxismo*, San Pietroburgo 1908, pp. 9 e segg.

53 *Una Critica dei Nostri Critici*.

che *l'oggetto in sé* è una cosa, e l'oggetto nella concezione del soggetto è un'altra. Ora la domanda è: ho qui logicamente il diritto di sostituire la parola «forma» con la parola «aspetto», che secondo voi ne è sinonimo? Proviamo a vedere cosa succede. «Che lo spazio e il tempo siano apparenze della coscienza, e che, quindi, la soggettività sia la loro principale caratteristica distintiva, era già noto a Thomas Hobbes, e non sarebbe negato da nessun materialista ... ». Aspetta un attimo, come può essere? Cos'è questa «apparenza» soggettiva della coscienza? Impiego la parola «apparenza» nel senso di quella percezione visiva di un oggetto che esiste nella coscienza del soggetto. La questione è quella della «contemplazione sensoriale» dell'oggetto, così che nel passaggio in discussione l'espressione «apparenza della coscienza» deve significare – se la parola «apparenza» è sinonimo della parola «forma» - nient'altro che la percezione visiva della coscienza della coscienza. Lasciamo da parte per il momento se sia possibile una percezione visiva di questo tipo, dirigo la vostra illuminata attenzione, caro signore, sulla circostanza che qui la percezione visiva della coscienza della coscienza dimostrerebbe essere spazio e tempo; ma questo è spazzatura assoluta, stupidaggini e balle. Ovviamente Thomas Hobbes ne era all'oscuro, e naturalmente non un singolo materialista lo riconoscerebbe. Cosa ci ha condotto a questo passo insensato? La convinzione infondata nella vostra capacità d'analizzare i concetti filosofici. Vi abbiamo creduto quando avete detto che la parola «apparenza» è sinonimo di «forma», abbiamo sostituito «apparenza» con «forma», ottenendo un guazzabuglio che è difficile persino esprimere a parole. Quindi «apparenza» è sinonimo di «forma»? No; il concetto di «apparenza» non è affatto sovrapponibile al concetto di «forma». Come ha dimostrato molto bene Hegel nella *Scienza della Logica*, la «forma» dell'oggetto è identica alla sua «apparenza» solo in un certo senso comunque *superficiale*, nel senso della forma esterna. Un'analisi più approfondita ci condurrebbe a concepire la forma come una «legge» dell'oggetto, o, più correttamente, come sua *struttura*.

Quest'importante contributo di Hegel<sup>54</sup> alla dottrina logica della forma, era già conosciuto in Russia negli anni '20 da chi trattava di filosofia. Per convincervi v'invito a leggere il seguente estratto da una lettera scritta da D. Venevitinov alla contessa «N.N.»: «Ora vedete», egli scriveva dopo aver definito il concetto di scienza, «che la parola *forma* non esprime l'aspetto esterno della scienza, ma la legge generale che la scienza deve seguire» [Venevitinov, *Opere Complete*, San Pietroburgo 1855, p. 125]. E' davvero un gran peccato, sig. Bogdanov, che non siate a conoscenza di ciò che, grazie a Venevitinov, è noto almeno da ottant'anni se non altro ad alcune signore russe di società! Ora un'altra domanda: in che senso ho impiegato l'espressione «forme della coscienza» nella discussione con Conrad Schmidt? Nel senso dell'*aspetto* esterno della coscienza, come direbbe Venevitinov? Ovviamente no. Ho usato la parola «forma» nel senso della «legge» della coscienza, la sua «struttura». Per me, quindi, la parola «forma» non era affatto sinonimo di «apparenza»; e non si deve comprendere assolutamente niente di filosofia per proporre, come avete fatto per rendermi ridicolo, la sostituzione di una parola con un'altra. Ride bene chi ride ultimo.

A volte le persone sono coinvolte in lunghe conversazioni semplicemente perché stanno usando parole in sensi diversi. Tali argomenti sono noiosi e inutili, ma lo sono molto di più quelli in cui un concorrente attribuisce un'idea precisa a certe parole mentre il suo avversario, usando le stesse parole, attribuisce ad esse un concetto non definito e di conseguenza è in grado di giocare con esse come vuole. Con rammarico ora mi tocca svolgere con voi una discussione di questo tipo. Quando ho usato la parola «forma» sapevo con esattezza cosa si sarebbe dovuto intendere, *non così per voi*, a

54 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Nel citare questo contributo di Hegel non sto dicendo che sia stato il primo a notare questa distinzione nei concetti di «apparenza» e «forma»; sto solo dicendo che l'ha definita meglio degli altri grandi idealisti.

causa della vostra sorprendente ignoranza nella storia della filosofia; non vi è neppure venuto in mente che fosse qualcosa che richiedesse studio e pensiero. Vi siete permesso di giocare con le parole, come potrebbe fare solo chi non sospettasse la diversità dei concetti a esse connessi. Il risultato è stato quanto previsto: nell'espone il vuoto totale della vostra «filologia», non solo mi sono annoiato, ma sono stato costretto ad annoiare i miei lettori, mentre voi, caro signore, vi siete fatto una risata solo perché la vostra «filologia» era totalmente vuota di contenuto. Che bisogno avevate di fare questo? La vostra «filologia», sorprendente per la sua vacuità, è notevole anche per un altro aspetto che lascio caratterizzare al lettore se non sia già troppo annoiato dal cercare di seguire la mia discussione con voi. Ho in mente quei geroglifici menzionati nella parte del mio articolo che avete citato, in cui tratto anche della questione delle forme della coscienza. Quest'articolo [*Di nuovo il materialismo*] risale agli inizi del 1899. Ho mutuato la parola «geroglifici» da Sechenov che, agli inizi del XIX secolo l'aveva già scritta nell'articolo *«Pensiero oggettivo e realtà»*:

«Non importa ciò che gli oggetti possano essere in sé, indipendenti dalla nostra coscienza – lasciamo che le impressioni ottenute siano segni convenzionali – in ogni caso la somiglianza e la distinzione dei segni che noi percepiamo corrispondono alla somiglianza o distinzione della realtà. In altre parole le somiglianze o le distinzioni che l'uomo trova fra gli oggetti che percepisce sono somiglianze e distinzioni reali».

Prenda nota, caro signore, che il pensiero da me espresso nell'articolo *«Di nuovo il materialismo»* e che vi ha fornito il pretesto per un gioco davvero scandaloso sulle parole, è del tutto identico all'idea espressa da Sechenov nel passaggio indicato. Non ho minimamente nascosto la somiglianza delle mie opinioni con quelle di Sechenov, al contrario l'ho sottolineato in una delle note alla prima edizione della mia traduzione del *Ludwig Feuerbach* di Engels pubblicata nel 1892<sup>55</sup>. Quindi, caro signore, avevate molte opportunità di sapere che in questioni del genere aderivo al punto di vista dei fisiologi materialisti contemporanei e non a quello della scienza naturale del XVIII secolo. Questo *en passant*. Il punto principale è: nella nuova edizione della mia traduzione di *Ludwig Feuerbach* pubblicata all'estero nel 1905 e in Russia nel 1906, ho dichiarato che mentre continuavo a condividere l'idea di Sechenov su questo problema, la sua *terminologia* mi è sembrata in qualche modo ambigua.

«Quando egli riconosce», dicevo, «che le nostre impressioni possono essere solo segni convenzionali delle cose-in-sé, sembra ammettere che le cose-in-sé abbiano una sorta di “apparenza” che non conosciamo e che è inaccessibile alla nostra coscienza. Ma l' “apparenza” è precisamente solo il risultato dell'azione su di noi delle cose-in-sé; *al di fuori di quest'azione non hanno apparenza*. Di conseguenza opporre la loro “apparenza” come esiste nella nostra coscienza a quell' “apparenza” che si presume abbiano nella realtà significa non rendersi conto del concetto legato alla parola “apparenza”. Tale imprecisione d'espressione sottolinea, come abbiamo visto sopra, tutto lo scolasticismo “gnoseologico” del kantismo. So che il sig. Sechenov non è incline a tale scolasticismo; ho già detto che la sua teoria della conoscenza è del tutto corretta, ma ai nostri avversari in filosofia non dobbiamo fare concessioni nella terminologia che impediscono d'esprimere con precisione i nostri pensieri»<sup>56</sup>.

A rigore di termini la mia osservazione potrebbe essere ridotta a questo: se la cosa-in-sé ha colore solo quando viene guardata e odore solo quando viene annusata ecc., allora nel chiamare segni convenzionali le nostre concezioni di essa abbiamo motivo di pensare che il suo colore, odore, ecc., dato che esistono nelle nostre sensazioni, corrispondano a qualche tipo di colore-in-sé, di odore-in-sé

55 N.r. Vedi volume I.

56 Pagine 102-03 dell'edizione estera; 111-12 dell'edizione di San Pietroburgo.



e così via; per farla breve, a qualche tipo di *sensazioni-in-sé* che non possono diventare oggetto delle *nostre sensazioni*. Questa sarebbe stata una distorsione delle idee di Sechenov che condivido, e quindi nel 1905 ho detto d'essere contro la *terminologia di Sechenov*<sup>57</sup>. Ma poiché ho personalmente usato in precedenza la stessa terminologia ambigua, mi sono affrettato a sottolineare questo punto. «Un'altra ragione di questa mia riserva», aggiungevo, «è che nella nota della prima edizione della mia traduzione dell'opuscolo di Engels non sono riuscito ad esprimermi in modo del tutto appropriato e solo in seguito ho provato l'imbarazzo di questa inesattezza»<sup>58</sup>. Dopo la riserva sembra che ogni malinteso sia impossibile, ma per voi, caro signore, è possibile anche l'impossibile. Avete dato l'«apparenza» di non notare questa riserva e ancora una volta vi siete lanciato sul vostro miserabile gioco di parole, basandolo sull'identificazione della terminologia che uso *adesso* con quella che ho usato *in precedenza* e che ho respinto come ambigua. La «meraviglia» di tale «critica» è evidente a ogni persona imparziale e non ho bisogno di caratterizzarla. Molti avversari nel campo idealistico ora stanno seguendo il vostro esempio, «criticano» le mie idee filosofiche cavillando sulla debolezza della mia terminologia che io stesso ho dichiarato insoddisfacente prima delle loro «critiche». E' moto probabile che alcuni di questi signori abbiano sentito per la prima volta proprio da me la ragione della debolezza di questa terminologia<sup>59</sup>. Quindi non dovrebbero essere sorpresi se non rispondo alle loro opere più o meno numerose; ogni «critica» non è affatto degna di contro-critica. Torniamo a voi, sig. Bogdanov. Indicate maliziosamente il fatto che la seconda edizione della mia traduzione di *Ludwig Feuerbach* sia stata pubblicata lo stesso anno della mia raccolta *Una Critica dei Nostri Critici*. Perché vi riferite a questo? Ecco il motivo. Eravate consapevole del ridicolo e dell'assurdità di attaccarsi a espressioni che io stesso avevo dichiarato insoddisfacenti prima delle critiche dei miei avversari, così avete deciso di assicurare i vostri lettori che nel 1906 «ho confutato

---

57 Mi sono convinto della natura insoddisfacente di questa terminologia quando ho riletto la *Critica della Ragion Pura*, dove ho notato il seguente passaggio della prima edizione: «Affinché il nuomeno significhi un oggetto reale che non si deve confondere con i fenomeni, non è sufficiente liberare il mio pensiero da tutte le condizioni della contemplazione sensoriale. Inoltre devo avere qualche motivo per riconoscere un'altra forma di contemplazione oltre ai sensi, in cui potrebbe essere dato un oggetto simile, altrimenti il mio pensiero sarebbe vuoto anche se esente da contraddizioni» [*Critica della Ragion Pura*, traduzione di N.M. Sokolov, p. 218, Nota]. Volevo sottolineare che non è possibile nessun'altra forma di contemplazione che non siano i sensi, ma questo non c'impedisce di conoscere le cose attraverso le impressioni che producono su di noi. Ma voi naturalmente non lo comprendete, sig. Bogdanov. Quanti problemi mi date! Ora vedete cosa significa iniziare a studiare la filosofia direttamente da Mach!

58 *Ludwig Feuerbach*, San Pietroburgo, p. 112.

59 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Nel dire questo non intendo che i miei critici avessero ragione se continuassi a sostenere la vecchia terminologia. No, anche in tal caso le loro idee resterebbero del tutto infondate, come tutte le obiezioni degli idealisti contro i materialisti. Qui la differenza può essere solo di grado, ma si deve riconoscere che i miei onorati avversari hanno rivelato un estremo grado di debolezza. Tuttavia non ho alcun dubbio che il mio rifiuto di un termine impiegato in precedenza abbia attirato l'attenzione di questi signori per la prima volta su qualcosa che hanno cominciato a dipingere come il lato debole del «mio» materialismo. Sono certo di aver dato loro l'opportunità di caratterizzarsi, mi dispiace solo che anche un avversario dell'idealismo come V.I. Ilyin abbia ritenuto necessario cercare di attaccare i miei geroglifici nel suo libro *Materialismo* ecc. Perché ha dovuto porsi in quest'occasione nello stesso gruppo di persone che ha dato la prova più ovvia e inequivocabile di non aver inventato la polvere nera?\*

\* N.r. Nell'espone e difendere la teoria marxista della conoscenza, Plekhanov ha commesso un errore quando ha dichiarato che le percezioni dell'uomo non sono copie delle cose reali e dei processi della natura, ma segni convenzionali, geroglifici. Lenin ha sostenuto in *Materialismo ed Empiriocriticismo* che «Plekhanov era colpevole di un errore logico nella sua esposizione del materialismo», che «i machisti si sono attaccati con gioia ai «geroglifici» di Plekhanov nascondendo la loro rinuncia al materialismo come critica al «geroglificismo»» (V.I. Lenin, *Opere Complete*, vol. 14, pp. 238 e 232).

brillantemente» me stesso impiegando simultaneamente due diverse terminologie. Non avete ritenuto necessario domandarvi a che periodo appartenesse l'articolo polemico incluso nella raccolta pubblicata nel 1906. Ho già detto che esso risale agli inizi del 1899; non ho trovato possibile correggerne la terminologia per ragioni che ho già indicato nella prefazione alla seconda edizione della *Concezione monista della storia*:

«Qui ho corretto solo *lapsus ed errori di stampa* che si sono insinuati nella prima edizione. Non ritengo giusto apportare cambiamenti ai miei *argomenti* per la semplice ragione che si tratta di un lavoro *polemico*. Apportare alterazioni sostanziali a un'opera polemica è come apparire davanti all'avversario con un'arma nuova mentre lo si costringe a combattere con l'arma vecchia. Questo è inaccettabile ... ».

Ancora una volta vi siete messo in uno stupido pasticcio, sig. Bogdanov, ma questa volta perché avete ignorato la voce della vostra coscienza letteraria che vi avvertiva che stavate agendo erroneamente, cavillando su dei termini già abbandonati. La morale di questa storia è: i rimorsi della coscienza letteraria rappresentano quell'«esperienza» che talvolta è molto sciocco ignorare. Dovreste ricordarlo sig. Bogdanov. Così vediamo che il «compagno Plekhanov» non confuta affatto il «compagno Beltov». Ma non eravate contento di buttarvi addosso una sola contraddizione, avevate un progetto più vasto. Dopo l'attribuzione al «compagno Plekhanov» di contraddizioni col «compagno Beltov», proseguite: «Ma un minuto dopo il compagno Plekhanov si vendica crudelmente del compagno Beltov» [p. XV]. Un nuovo dispetto? Bene, buona fortuna a voi! Ma ... ride bene chi ride ultimo. Citate la mia nota a *Ludwig Feuerbach* che fra le altre cose dice che la comparsa dell'oggetto dipende dall'organizzazione del soggetto. «Non so come vede una lumaca», dico, «ma sono certo in modo diverso dall'uomo». Allora ho posto questa considerazione:

«Cos'è per me una lumaca? Parte del mondo esterno che agisce su di me in un modo determinato dalla mia organizzazione. Così se presumo che la lumaca "vede" in qualche modo il mondo esterno, sono costretto ad ammettere che l'"aspetto" in cui il mondo esterno si presenta alla lumaca è determinato dalle proprietà di questo mondo esistente, reale».

Per voi come machista, questa considerazione non sembra avere base razionale. Quando la citate sottolineate la parola «proprietà» e gridate:

«Proprietà! Perché, le "proprietà" degli oggetti, che indicano anche la loro "forma" e la loro "apparenza", in generale queste "proprietà" sono il risultato dell'azione delle cose-in-sé su di noi? Esse non hanno alcuna "proprietà" eccetto quest'azione su di noi! Sicuramente il concetto di "proprietà" ha la stessa origine *empirica* dei concetti di "apparenza" e "forma"; ne è il loro concetto generale e proviene dall'esperienza per la stessa via d'astrazione. Da dove provengono le proprietà delle cose-in-sé? Le loro proprietà esistono solo nella coscienza di quei soggetti su cui agiscono»<sup>60</sup>.

Sapete già, sig. Bogdanov, quanto foste disattento nel proclamare l'«apparenza» sinonimo di «forma». Ora ho l'onore di farvi notare che avete agito altrettanto incautamente nell'identificare l'«apparenza» dell'oggetto con le sue «proprietà», e nel fronteggiarmi con la domanda ironica: da dove provengono le «proprietà» delle «cose-in-sé»? Credete che questa domanda mi placherà, dal momento che m'attribuite l'idea che le «proprietà» delle cose esistano solo nella coscienza di quei soggetti su cui esse agiscono. Il fatto è, tuttavia, che non ho mai espresso quest'idea, degna soltanto degli idealisti soggettivi del calibro di Berkeley, Mach e compagni. Ho detto qualcosa del tutto diversa,

<sup>60</sup> *Empiriomonismo*, vol. II, p. XV.

come dovrete sapere avendo letto e citato le mie note al *Ludwig Feuerbach*. Quando ho detto che una lumaca vede il mondo esterno in modo diverso dall'uomo, ho sottolineato:

«Comunque da questo non ne segue che le proprietà del mondo esterno abbiano solo significato soggettivo. Affatto! Se un uomo ed una lumaca partono dal punto A verso il punto B, la retta sarà per entrambi la distanza più corta fra i due punti; se questi organismi avessero proseguito per una linea curva *avrebbero dovuto spendere maggior lavoro per il loro avanzamento*. Di conseguenza le proprietà dello spazio hanno anche significato oggettivo, anche se sono "viste" diversamente dai differenti organismi a distinti livelli di sviluppo»<sup>61</sup>.

Ora, che diritto avete d'attribuirmi il punto di vista dell'idealismo soggettivo sulle proprietà delle cose esistenti solo nella coscienza del soggetto? Ci direste, forse, che lo spazio non è materia. Supponiamolo, e parliamo della materia. Dato che nel discutere con voi di filosofia è necessario un linguaggio popolare, prendo un esempio: se, per usare le parole di Hegel sopra citate, la cosa-in-sé ha colore solo quando è guardata, e odore solo quando è annusata e così via, è chiaro come la luce del sole che smettendo di guardarla o annusarla non la priviamo della capacità di suscitare ancora in noi la sensazione del colore quando la guardiamo di nuovo, o la sensazione dell'odore ecc. Questa capacità è la proprietà della cosa come cosa-in-sé, vale a dire una proprietà *indipendente* dal soggetto. E' chiaro? Quando vi sentite di tradurre questo in linguaggio filosofico volgetevi a Hegel, anch'egli è un idealista ma non soggettivista, e *in tal caso* è questo il punto. Il vecchio uomo di genio vi spiegherà che anche in filosofia la parola «proprietà» ha due significati: la proprietà di una data cosa si manifesta in primo luogo *nei suoi rapporti con le altre*. Ma il concetto di proprietà non è ancora sviscerato. Perché accade che una cosa si manifesta in un certo modo nel suo rapporto con le altre, mentre un'altra cosa si manifesta diversamente? Ovviamente perché quest'altra cosa-in-sé non è la stessa della prima<sup>62</sup>. Ed è davvero così. Anche se la cosa-in-sé ha colore solo quando la guardiamo, dando per scontata questa condizione, se la rosa è rossa e il fiordaliso è blu è chiaro che la ragione di questa distinzione dev'essere cercata nella diversità delle proprietà possedute dalle cose-in-sé, sia quella che chiamiamo rosa, che quella che chiamiamo fiordaliso, in modo del tutto indipendente dal soggetto che le guarda. Agendo su di noi la cosa-in-sé ci suscita una serie di sensazioni sulla base delle quali ce ne formiamo la raffigurazione. A questo punto la cosa-in-sé assume un duplice carattere: essa esiste in primo luogo in-sé, e in secondo luogo nella nostra raffigurazione. Le sue proprietà – diciamo la sua struttura – esistono esattamente nello stesso modo, prima di tutto in-sé, in secondo luogo nella nostra raffigurazione. Questo è tutto. Quando ho affermato che l'«apparenza» della cosa era solo il risultato della sua azione su di noi, avevo in mente le proprietà della cosa come sono riflesse nella rappresentazione del soggetto [*im subjectiven Sinne aufgefasst*, come avrebbe detto Hegel, ma nelle parole di Marx: «tradotte nelle forme di pensiero»]. Tuttavia nell'affermare ciò ero lungi dal sostenere che le proprietà delle cose esistono solo nella nostra raffigurazione. Al contrario, ecco perché non amate la mia filosofia, perché essa riconosce risolutamente [oltre all'esistenza dell'oggetto nella concezione del soggetto] l'esistenza dell'«oggetto-in-sé» indipendentemente dalla coscienza del soggetto, e sostiene, *in questo caso - estremamente raro - con le parole di Kant*, che è assurdo concludere che un fenomeno esista senza ciò che appare in

61 *Ludwig Feuerbach*, Note, pp. 112-13

62 «Una Cosa ha delle proprietà. Queste sono, *in primo luogo*, i suoi determinati rapporti con le altre... Ma, *in secondo luogo*, in questa positività, la Cosa è *in sé* ... Una Cosa ha la proprietà di determinare questo o quello in un'altra, e di manifestarsi, nella sua relazione, in un modo specifico». [Hegel, *Scienza della Logica*, vol. I, libro I, pp. 148-49].

esso<sup>63</sup>. «Ma questo è dualismo», ci è stato detto da persone ben disposte verso il «monismo» idealistico a la Mach, Verworn<sup>64</sup>, Avenarius e altri. No, cari signori, lo ripetiamo, qui non c'è la minima traccia di dualismo. Certo, sarebbe possibile rimproverarci di dualismo se avessimo separato il soggetto con la sua concezione, dall'oggetto. Ma non abbiamo commesso quest'errore. Ho detto in precedenza che l'esistenza del soggetto presuppone che l'oggetto abbia raggiunto un certo livello di sviluppo. Cosa significa? Null'altro che *il soggetto stesso sia una delle parti costituenti del mondo oggettivo*. Feuerbach ha giustamente osservato:

«lo sento e penso, non come un soggetto opposto all'oggetto, ma come un *soggetto-oggetto*, come un vero e proprio essere materiale. Per me l'oggetto non è solo oggetto di rappresentazione, è anche la base, la condizione necessaria della mia rappresentazione. Il mondo oggettivo si trova non solo al di fuori di me, ma anche al mio interno, nella mia pelle. L'uomo non è altro che parte della natura, una parte dell'essere; non c'è spazio quindi per la contrapposizione tra essere e pensiero»<sup>65</sup>.

Altrove dice: «Per me, io sono oggetto *psicologico*, per gli altri sono oggetto *fisiologico*»<sup>66</sup>. Infine ribadisce: «Il mio corpo, nel complesso, è il mio “me”, la mia vera essenza. Chi pensa non è l'essere astratto ma quest'essere reale, questo corpo». Ora, in tal caso [e dal punto di vista materialistico è proprio questo il caso], non è difficile comprendere che le «esperienze» soggettive in realtà non sono altro che auto-coscienza dell'oggetto, la propria coscienza di sé, come pure di quel grande insieme [«il mondo esterno»] a cui essa appartiene. L'organismo dotato di pensiero esiste non soltanto «*in-sé*» e non solo «*per gli altri*» [nella coscienza degli altri organismi], ma anche *per sé*. Voi, sig. Bogdanov, esistete non solo come massa di materia, e non solo nella mente di sant'Anatoly, che vi considera un profondo pensatore, esistete anche nella vostra mente che concepisce quella massa di materia di cui siete composto, come il sig. Bogdanov e nessun altro<sup>67</sup>. Così il nostro finto dualismo finisce per essere inconfondibile monismo, per di più l'unica verità, vale a dire l'unico monismo possibile. Perché, *come* è risolta dall'idealismo l'antinomia di soggetto e oggetto? L'idealismo proclama che l'oggetto è solo l'«esperienza» del soggetto, o, in altre parole, che l'oggetto non esiste in sé. Tuttavia, come ha detto Feuerbach, questo non *risolve* il problema, è soltanto *eludere la sua soluzione*<sup>68</sup>. Il tutto è semplice come l'ABC. Nondimeno vi resta non solo «sconosciuto», sig. Bogdanov, ma anche «*inconoscibile*». Siete stato viziato in gioventù dalla vostra balia filosofica Mach e da allora siete sempre stato incapace di comprendere le più semplici e chiare verità del materialismo contemporaneo. Così, quando vi imbattete in qualcuna di queste verità semplici e chiare, diciamo nei miei scritti, essa assume all'istante nella vostra mente un'«apparenza» deforme inducendovi, sotto l'influsso di questa «esperienza», a schiamazzare come quell'oca che salvò il Campidoglio, e a sollevare contro di me obiezioni che diffondono tutt'intorno la più seccante

63 *Critica della Ragion Pura*, p. XV.

64 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Ora alcuni di quelli che la pensano come Mach, per esempio J. Petzoldt, si vogliono dissociare da Verworn, ammettendo il suo idealismo. Infatti Verworn è un idealista, ma è lo stesso idealismo di Mach, Avenarius e J. Petzoldt. Egli è solo più coerente degli altri, non è spaventato dalle conclusioni idealistiche, come lo sono loro, da cui cercano di sottrarsi con i sofismi più ridicoli.

65 *Opere*, vol X, p. 193.

66 *Opere*, vol. II, pp. 348-49.

67 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Secondo Spinoza la cosa [res] è il corpo [corpus] e allo stesso tempo l'idea del corpo [idea corporis]. Ma dato che chi è consapevole di sé lo è anche della propria consapevolezza, la cosa è un corpo [corpus], l'idea del corpo [idea corporis] e infine l'idea dell'idea del corpo [idea ideao corporis]. Da questo si può vedere la vicinanza del materialismo di Feuerbach alla dottrina di Spinoza.

68 Vedi *Le questioni fondamentali del marxismo*, p. 9 e segg.

confusione d'idee e la noia più pernicioso. Nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare, Bassanio dice di Graziano: «Le sue ragioni sono come due chicchi di grano nascosti in due staia di pula: cercherai tutto il giorno prima di trovarli, e quando li avrai, la ricerca non è valse la pena».

Si deve dire la verità, sig. Bogdanov: voi non somigliate a Graziano, la *vostra* «pula» non nasconde neppure un chicco di grano. Inoltre è stata a marcire sul piano della trebbiatura filosofica per più di un secolo e mezzo, per giunta smangiucchiata dai topi. Eppure, spudoratamente, la fate passare come se fosse dell'ultimo raccolto della «scienza naturale». E' piacevole ficcarsi fra gli avanzi dei topi? Ed eravate perplesso sul motivo per cui non avevo fretta di polemizzare con voi ... Ma stavo dimenticando che non solo siete un *mediocre* «critico» di Marx ed Engels, ma che *mancate anche di coraggio*. Mentre «criticate» le loro idee filosofiche, cercate di convincere i loro lettori che il vostro disaccordo sia, a rigore, solo verso di me, presentandomi come allievo del barone Holbach. Il vostro presente, per così dire la mancanza di franchezza, mi costringe a ricordarvi ancora una volta dei bei vecchi tempi – e, forse non così vecchi – del 1905, quando eravate ancora abbastanza ingenuo da riconoscermi come seguace delle idee filosofiche di Engels. Voi stesso sapete, caro signore, che allora eravate molto più vicino alla verità. Solo per qualche lettore ingenuo che non lo conosca, farò degli estratti abbastanza lunghi da *Sul materialismo storico* di Engels, che ho già citato nella mia prima lettera. Nella prima sezione dell'articolo, Engels, fra le altre cose, difende il materialismo contro gli agnostici. Concentriamoci su questa difesa. Lasciando da parte, in quanto irrilevante in questa sede, l'osservazione critica di Engels riguardante le idee degli agnostici sull'esistenza di dio, citerò quasi per intero ciò che egli dice sulla questione della «cosa-in-sé» e la possibilità d'essere conosciuta. Secondo Engels l'agnostico ammette che la nostra conoscenza è basata sulle informazioni che riceviamo attraverso i sensi. Ma, nell'ammettere questo, l'agnostico chiede: Come sappiamo che i sensi ci danno la corretta rappresentazione delle cose-in-sé che percepiamo tramite essi? Engels risponde citando le parole di Faust: *All'inizio fu l'azione*, poi continua:

«Dal momento che usiamo noi stessi questi oggetti secondo le qualità che percepiamo in essi, sottoponiamo a infallibile prova la correttezza o meno delle percezioni dei nostri sensi. Se queste percezioni sono errate, allora deve esserlo anche la nostra valutazione dell'uso a cui può essere sottoposto l'oggetto, e il nostro tentativo deve fallire. Ma se riusciamo a raggiungere lo scopo, se troviamo che l'oggetto si accorda con la nostra idea di esso e risponde al fine da noi inteso, allora questa è la prova positiva che le nostre percezioni di esso e delle sue qualità *a questo punto* concordano con la realtà esterna»<sup>69</sup>.

Errori di giudizio relativi alle proprietà delle cose sono causati, a parere di Engels, dal fatto che le percezioni su cui abbiamo agito erano superficiali o insufficienti, o combinate con i risultati di altre percezioni in modo non giustificato dalla realtà. Continua Engels:

«Purché ci occupiamo della formazione e dell'uso corretto dei nostri sensi e di mantenere la nostra azione all'interno dei limiti prescritti dalle percezioni correttamente fatte e usate, finché troveremo che il risultato della nostra azione dimostra la conformità delle nostre percezioni alla natura oggettiva delle cose percepite, nessun caso, finora, ci ha condotto alla conclusione che le nostre percezioni sensoriali, scientificamente controllate, inducono nella nostra mente idee relative al mondo esterno che sono, per loro stessa natura, in contrasto con la realtà o che ci sia un'incompatibilità tra il mondo esterno e le nostre percezioni sensoriali di esso» [*ibid.*].

Tuttavia l'«agnostico neo-kantiano» non s'arrende. Egli risponde che mentre possiamo percepire correttamente le proprietà di una cosa, non possiamo, da un processo di percezione sensoriale o

69 N.r. Marx/Engels, *Opere Scelte* in tre volumi, vol. 3, Mosca 1973, p. 101.

mentale, cogliere la cosa-in-sé, che così è al di là della nostra conoscenza. Ma quest'argomento, simile come due gocce d'acqua a quanto Mach pensa della cosa-in-sé, non disturba Engels. Egli dice che Hegel ha da tempo risposto a questo:

«Se si conoscono tutte le qualità di una cosa, si conosce la cosa stessa, non resta nient'altro che il fatto che la detta cosa esiste senza di noi; e quando i sensi hanno appreso questo fatto, si è colto l'ultimo residuo della cosa-in-sé, l'inconoscibile *Penso dunque sono* proclamato da Kant».

Per questo Engels ha aggiunto che al tempo di Kant la nostra conoscenza delle cose materiali era così frammentaria che, dietro ognuna di esse, si poteva ben sospettare una misteriosa cosa-in-sé. «Ma una dopo l'altra queste [ ... ] cose sono state afferrate, analizzate e, per giunta, *riprodotte* dal gigantesco progresso della scienza; ciò che possiamo riprodurre non possiamo certamente considerarlo inconoscibile» [ibid.]. Ho l'onore d'informarvi, sig. Bogdanov – se davvero non ve ne siete accorto – che qui Engels in poche parole esprime i principi della stessa teoria della conoscenza che ho difeso fin qui e continuerò a difendere. Dichiaro in anticipo la mia disponibilità a rinunciare alle mie idee sulla teoria della conoscenza che risultino essere in contraddizione con questi principi, per quanto sia fermamente convinto della loro incrollabile verità. Se voi credete che qualche dettaglio di secondo o terzo ordine d'importanza nella mia teoria diverga realmente dalla dottrina di Engels, per favore dimostatelo. Non importa quanto sia noioso polemizzare con voi, in questo caso non dovrete attendere a lungo la risposta. Nel frattempo vi invito a «dare un calcio alle allegorie» e dare ai lettori, volenti o nolenti, una risposta alla seguente domanda: *condividete le idee materialistiche di Engels espresse nelle suddette citazioni?* Si ricordi che voglio una risposta «semplice» a questa «domanda maledetta», senza «allegorie» o «vuote ipotesi»<sup>70</sup>. E poiché siete molto dipendente dalle «vuote ipotesi» e «allegorie» inutili, vi avverto di non appigliarvi a singole parole, ma di parlare del punto. Solo a questa condizione possiamo discutere la questione con qualche vantaggio per i lettori.

Se la condizione viene soddisfatta l'intera controversia sarà semplificata al massimo grado. Ho ragione di dire questo: ho una buona idea del vostro metodo di pensiero «filosofico» [hm!] e prevedo la possibilità di una diversione del seguente tipo. Engels ha detto che non è più possibile credere – come lo era al tempo di Kant – che dietro ogni cosa della natura che ci circonda si nasconda qualche tipo di misteriosa cosa-in-sé al di fuori della nostra possibilità di conoscenza. In considerazione di ciò, sig. Bogdanov, siete capace di porre il grande teorico del marxismo nella stessa categoria di Mach per aver *negato* l'esistenza della cosa-in-sé. Ma un sofisma degenerare è così penoso che non vale la pena ricorrervi. In Engels è sorprendentemente chiara l'ammissione categorica della «realtà al di fuori di noi», *che può corrispondere o meno alla nostra idea di essa*; che secondo il suo insegnamento l'esistenza delle cose *non è limitata* alla loro esistenza nella nostra percezione. Engels nega *l'esistenza solo della cosa-in-sé kantiana*, vale a dire della presunta cosa non soggetta alla legge della causalità e al di fuori della nostra conoscenza. Anche qui sono in perfetto accordo con Engels, come potreste facilmente verificare esaminando i miei articoli contro Conrad Schmidt, ripubblicati in *Una Critica dei Nostri Critici*, a cui vi siete riferito nella critica contro di me<sup>71</sup>. Di conseguenza, al riguardo, non vi è alcun bisogno di «cavillare», tanto più che, in sintonia con le idee di Engels, ho citato all'inizio della mia lettera che la vera unità del mondo esistente indipendentemente dalle nostre idee è proprio nella sua materialità. Questo è esattamente il punto di vista avanzato nella mia controversia con i neo-kantiani, e che è servito da pretesto per i vostri attacchi mal concepiti sulla mia definizione della materia. La logica ha le sue regole, e tutte le «vuote ipotesi» sono impotenti di fronte

70 N.r. Plekhanov mette tra virgolette le espressioni della poesia di Heine, *A Lazzaro*.

71 N.r. Vedi volume II delle *Opere Filosofiche Scelte*.

a esse. Se voi, sig. Bogdanov, volete davvero essere un marxista, dovete prima di tutto ribellarvi al vostro maestro Mach e «accettare» ciò che egli sta cercando di «bruciare» dopo l'esempio dato dal vescovo di beata memoria, Berkeley da Cloyne.

Dovete confessare che i «corpi» non sono simboli logici di complessi di sensazioni, ma la base di queste sensazioni, ed esistono indipendentemente da esse. Non c'è altra via d'uscita. Non si può essere marxista ma rifiutare la base filosofica del marxismo. Chi, come Mach, ritiene che i corpi siano semplici simboli logici per i complessi di sensazioni deve condividere la sorte che capita inevitabilmente a tutti gli idealisti soggettivi: giungerà al solipsismo, o, nel tentativo d'evitarlo, si impiglierà in contraddizioni insolubili. A Mach è successo questo. Non ci credete sig. Bogdanov? Ve lo dimostro molto volentieri, poiché nel rivelare le debolezze del vostro maestro rivelerò allo stesso tempo le *vostre* debolezze «filosofiche»; nessuna copia è migliore dell'originale. Dopo tutto è più piacevole trattare con l'originale che con la copia, soprattutto con una copia sfocata come i vostri esercizi «empiriomonistici».

## II

Così, caro signore, parto con voi per passare a Mach. Mi tolgo un peso dalle spalle e sono sicuro che anche il lettore troverà un sospiro di sollievo. Mach vuole combattere la metafisica. Il primo capitolo del suo libro *Analisi delle sensazioni* è dedicato alle «osservazioni preliminari contro la metafisica». Tuttavia proprio queste ci mostrano che le sopravvivenze della metafisica idealistica sono troppo tenaci per lui, che ci descrive con esattezza cosa lo ha spinto alle riflessioni filosofiche e al carattere che hanno preso:

«Quand'ero molto giovane (avevo allora quindici anni) trovai casualmente nella biblioteca di mio padre l'opera di Kant i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, e ho sempre considerato quest'evento come un caso per me fortunato. Quest'opera fece su di me una grande e durevole impressione non più sperimentata nella lettura delle opere filosofiche. Due o tre anni più tardi, improvvisamente, mi resi conto del ruolo superfluo svolto dalla "cosa-in-sé". Un bel giorno d'estate, quando stavo passeggiando all'aria aperta, tutto il mondo in una volta mi è sembrato essere *un* complesso di sensazioni interconnesse, e il mio "ego" una parte di questo complesso, una parte in cui queste sensazioni erano soltanto più fortemente connesse. Benché avessi riflettuto su questo solo in seguito, tale momento ebbe un'importanza decisiva per la mia concezione del mondo»<sup>72</sup>.

Possiamo vedere da questo che il pensiero di Mach ha seguito la stessa direzione di quello di Fichte, che a suo tempo aveva preso l'idealismo trascendentale di Kant come suo punto di partenza, giungendo anche alla stessa conclusione che la cosa-in-sé svolgesse un ruolo del tutto «superfluo». Comunque Fichte aveva una buona conoscenza della filosofia, mentre Mach dice di sé che poteva dedicarsi alla filosofia solo nelle passeggiate domenicali<sup>73</sup>. Pertanto, le idee filosofiche di Fichte si plasmarono in un sistema abbastanza ordinato benché non privo di contraddizioni interne, mentre le passeggiate domenicali «anti-metafisiche» all'aria aperta di Mach ebbero conseguenze abbastanza tristi. Giudicate voi. Tutto il mondo attorno a Mach «improvvisamente» gli sembrò essere un complesso di sensazioni, e il suo «ego» parte del complesso. Ma se l'«ego» è solo parte del mondo, è

<sup>72</sup> Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*, p. 34, Nota.

<sup>73</sup> *Conoscenza ed errore*, Lipsia 1905, Prefazione, pp. VI-VII.

chiaro che condivide solamente una parte insignificante del complesso delle sensazioni mondiali, mentre l'altra parte, incomparabilmente più grande, esiste «*al di fuori dell'ego*» e in rapporto a lui è il mondo esterno, il «*non-ego*». Quale ne è il risultato? E' un caso di «*ego*» e «*non-ego*», o di soggetto e oggetto, o la stessa antinomia che, come Engels ha sottolineato infinitamente, è la questione fondamentale di tutta la filosofia moderna, e che Mach, imbevuto di sovrano disprezzo per la «*metafisica*», ha voluto trascendere. A dire il vero, non è affatto un cattivo risultato delle sue passeggiate domenicali. Non è stato l'unico, ce ne sono stati altri non meno notevoli. Una volta data, l'antinomia di soggetto e oggetto [l'«*ego*» e il mondo esterno] in qualche modo dev'essere risolta, e per questo è certamente necessario spiegare i rapporti tra i due elementi dell'antinomia. Mach dichiara che il mondo intero è *un* complesso di sensazioni interconnesse. Ovviamente crede che questa sia la risposta cercata al problema delle relazioni tra l'«*ego*» e il mondo esterno e fra questo e l'«*ego*». Ma chiedo, con le parole di Heine: «*la risposta è davvero questa?*»

Supponiamo che le sensazioni che formano l'«*ego*» siano effettivamente collegate con le sensazioni che costituiscono il mondo esterno. Ma in quest'ipotesi non vi è neanche un accenno al *carattere* di questa connessione. Mach, per esempio non approva il solipsismo. Dice: «non esiste una cosa come un ricercatore isolato»<sup>74</sup>, ed ovviamente ha ragione. Ma sarà sufficiente ammettere che ci sono *due* ricercatori per ritrovarci assediati da tutti i lati dalle stesse questioni metafisiche che Mach era ansioso di abolire per mezzo dell'ormai famoso *coup d'etat* «*all'aria aperta*». Chiameremo i nostri due «*ricercatori*» A e B, i quali sono collegati al grande complesso di sensazioni che – ci assicura Mach, ma non lo prova affatto - costituisce l'universo, il «*mondo intero*». E' lecito chiedersi: possono A e B conoscere l'esistenza reciproca? A prima vista la domanda sembra essere quasi superflua: ovviamente che possono conoscersi perché se non potessero ognuno sarebbe in rapporto all'altro una inaccessibile e inconoscibile cosa-in-sé, e tale cosa è stata dichiarata non-esistente quella domenica in cui il mondo intero è apparso a Mach come un complesso di sensazioni. Ma la questione si complica proprio per la circostanza che il «*ricercatore*» A può essere noto al «*ricercatore*» B e viceversa. Se A ha appreso l'esistenza di B, vuol dire che deve aver avuto un'idea precisa di lui. In tal caso allora B esiste non solo *in sé*, come parte di un grande complesso mondo di sensazioni, ma anche nella mente di A, che è solo una parte di questo complesso. In altre parole il ricercatore B è, in rapporto al ricercatore A, un oggetto esterno ad A che produce su di lui una certa impressione. Così ci troviamo di fronte non solo l'antinomia di soggetto e oggetto, ma anche qualche idea di come si è risolta: l'oggetto esiste al di fuori del soggetto ma ciò non impedisce all'oggetto di suscitare certe sensazioni nel soggetto. La cosa-in-sé che pensavamo di aver cancellato una volta per tutte come risultato della scoperta domenicale di Mach, è riapparsa di nuovo. Certo, Mach ha mosso guerra all'inconoscibile cosa-in-sé, ma ora abbiamo a che fare con una cosa pienamente accessibile alla nostra coscienza: il «*ricercatore*» B può essere «*attentamente esaminato*» dal «*ricercatore*» A, e B a sua volta può fare lo stesso con A.

Questo mostra che abbiamo fatto un passo avanti, ma lo è solo in rapporto all'idealismo trascendentale di Kant e non rispetto al materialismo, che *nega* l'inconoscibilità della cosa-in-sé, come ben sappiamo io e voi, sig. Bogdanov, dopo quanto è stato detto sopra. Allora cosa distingue la «*filosofia*» di Mach dal materialismo? Lo spiego. Il materialista dirà che ognuno dei nostri due ricercatori non è altro che un «*soggetto-oggetto*», un vero essere materiale, un corpo che possiede la capacità sensoriale e di pensiero. Mentre si ribella alla metafisica, Mach solleverà l'obiezione che, poiché i corpi non sono che «*simboli logici di complessi di elementi (complessi di sensazioni)*», non

---

74 *Ibid.*, p. 9.



abbiamo alcun diritto logico d'ammettere che i nostri ricercatori siano esseri materiali; siamo costretti a considerarli parti del complesso mondo delle sensazioni. Nel frattempo non lo contesteremo, ma la nostra arrendevolezza non rimuove gli ostacoli dal nostro cammino; siamo ancora in uno stato di completa ignoranza su come A ottiene conoscenza dell'esistenza e delle proprietà di B. Se avessimo ammesso, dal punto di vista del materialismo, che B, col suo organismo e le sue azioni suscita precise sensazioni in A, che poi divengono la base di precise concezioni, il risultato sarebbe pura assurdità: un complesso di sensazioni che suscita certe sensazioni in un altro complesso di sensazioni? Questo sarebbe stato anche peggiore della celebre filosofia che spiega che la terra poggia sulle balene, le balene nell'acqua e l'acqua sulla terra; perché, come vedremo in seguito, lo stesso Mach protesta contro tale ipotesi. Comunque non ci discostiamo dal nostro interessante argomento. L'ipotesi che B venga conosciuto da A per via delle sensazioni che gli suscita ci ha condotto all'assurdità, la stessa cui ci porta, come abbiamo visto in precedenza, la supposizione che B sia fuori dalla portata della conoscenza di A. Cosa dobbiamo fare? Dove dobbiamo trovare la risposta alla nostra fastidiosa domanda? Qualcuno può consigliarci di ricordare Leibnitz e fare appello alla sua «armonia prestabilita». Avremmo potuto accogliere tale consiglio, dato che al momento siamo molto disponibili, ma l'implacabile Mach ci ha privato di questa via d'uscita: dichiara l'armonia prestabilita essere una teoria mostruosa<sup>75</sup>. Va bene, accettiamo di rifiutarla; una teoria mostruosa non ci avvantaggia! Ma sfortunatamente, a p. 38 della traduzione russa dell'*Analisi delle sensazioni*, incontriamo quanto segue:

«La ricerca scientifica indipendente è facilmente resa incomprensibile dove un'idea per uno scopo particolare, rigorosamente limitato, è resa in anticipo base di *tutte* le indagini. Questo accade, per esempio, quando consideriamo tutte le nostre esperienze come «azioni» del mondo esterno che raggiungono la nostra coscienza. Il che ci pone davanti a una serie di difficoltà metafisiche dall'apparenza assolutamente insormontabili, che svaniscono subito se guardiamo al problema in senso, per così dire, matematico, vale a dire quando ci rendiamo conto che ciò che è valido per noi non è solo la creazione di *relazioni funzionali*, la spiegazione della *dipendenza esistente fra le nostre esperienze*. Allora diventa chiaro prima di tutto che la creazione di una connessione tra di esse e qualche tipo di primordiali variabili imprecisate e sconosciute (le cose-in-sé) è una questione puramente fittizia e senza scopo».

Mach dichiara categoricamente che è assurdo considerare le nostre «esperienze» come risultato dell'azione del mondo esterno che raggiunge la nostra coscienza. Prendiamolo in parola e chiediamoci: se in un dato momento abbiamo l'«esperienza» d'ascoltare la voce di un'altra persona, saremmo in errore se pensassimo di spiegare quest'«esperienza» con l'azione su di noi del mondo esterno o, più precisamente, quella parte di esso che consiste nella persona che parla? Ogni ipotesi di quest'azione, ci assicura Mach, è vecchia metafisica. Ci resta quindi da supporre che sentiamo la voce dell'altra persona non perché stia parlando [e agendo su di noi con le vibrazioni sonore], ma perché abbiamo una sua «esperienza» grazie alla quale sembra che ci stia parlando. Se poi egli sentisse la nostra risposta, ciò non è dovuto al fatto che le vibrazioni sonore da noi causate gli stanno procurando certe sensazioni auricolari, ma per la sua «esperienza», il cui significato è che gli sembra che stiamo rispondendo. In verità questo non potrebbe essere più chiaro, e non ci sono qui «difficoltà metafisiche» di sorta. Ma col vostro permesso! - questa non è di nuovo la stessa teoria dell'«armonia prestabilita» che Mach ha descritto come mostruosa?<sup>76</sup> Mach ci dimostra che l'unica cosa valida per

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>76</sup> Mach dice in un'altra parte dell'*Analisi delle sensazioni* [p. 265, ed. russa]: «Le diverse percezioni sensoriali di una

noi è stabilire le relazioni funzionali, cioè chiarire la dipendenza reciproca delle *nostre* esperienze. Accettiamo ancora la sua parola e chiediamoci di nuovo: poiché l'intera questione è di stabilire la reciproca dipendenza funzionale delle *nostre* esperienze, non abbiamo il diritto di riconoscere che l'esistenza di altre persone sia indipendente da queste esperienze? Tale riconoscimento darebbe luogo a un complesso intreccio di «difficoltà metafisiche». Ma non è tutto. La stessa considerazione ci conduce a credere che non possiamo, senza peccare contro la logica, riconoscere l'esistenza di quegli elementi che non appartengono al nostro «ego» e comprendono il nostro «non-ego», il mondo esterno. In generale, niente esiste *tranne la nostra esperienza*. Tutto il resto è invenzione, metafisica. Evviva il solipsismo!<sup>77</sup>

Se Mach crede di poter superare quest'indubbia «difficoltà» distinguendo tra «ego» in senso stretto<sup>78</sup> ed «ego» in senso ampio<sup>79</sup> si sbaglia di grosso. Il suo «ego» esteso infatti non include, come indica egli stesso con aria rassicurante, il mondo esterno, nella contemplazione del quale ci sono anche, tra l'altro, ulteriori «ego». Ma questa distinzione era stata già fatta da Fichte, col cui «ego» si contrapponeva al «non-ego» [e questo «non-ego» abbraccia altri individui]<sup>80</sup>. Tuttavia ciò non gli ha impedito di restare un idealista soggettivo per una ragione molto semplice: con lui, come con Berkeley e Mach il «non-ego» *esisteva solo nella concezione dell'«ego»*. Dato che la via d'uscita dai limiti dell'«ego» era preclusa a Fichte dalla sua negazione dell'esistenza della cosa-in-sé, scompariva ogni possibilità teorica d'evitare il solipsismo. Ma il solipsismo non è una via d'uscita; Fichte quindi ha cercato scampo nell'«ego» assoluto. «E' chiaro che il mio "ego" assoluto», scriveva a Jacoby, «non è l'individuo ... ma l'individuo dev'essere dedotto dall' "ego" assoluto. La mia *Dottrina della Scienza* lo farà nella dottrina del diritto naturale». Purtroppo la *Dottrina della Scienza* non lo ha fatto. Fichte non riuscì mai a fronteggiare teoricamente il solipsismo, né ci riesce Mach. Ma Fichte, essendo un grande maestro nel trattare le concezioni filosofiche, fu almeno consapevole della debolezza della propria filosofia. Mach, che [probabilmente] è un buon fisico, è [senza dubbio] un mediocre pensatore, del tutto ignaro delle debordanti e palesi contraddizioni della sua «filosofia». Egli gironzola dentro e fuori queste contraddizioni con una [imperturbabile] calma di spirito davvero degna di miglior causa. Ecco, guardi sig. Bogdanov! Una domanda a Mach: la materia inorganica sperimenta sensazioni? Egli ha da dire al riguardo:

«La domanda è abbastanza naturale, se procediamo dalle nozioni fisiche attualmente diffuse secondo cui la materia è *la realtà immediata* e indiscutibilmente data, in cui tutto, l'organico e l'inorganico, è formato. Allora la sensazione deve sorgere all'improvviso da qualche parte in questa struttura composta da materia, oppure dev'essere stata presente in precedenza nelle fondamenta. Dal *nostro* punto di vista la domanda è fondamentalmente falsa. Per noi la materia non è ciò che è dato in primo luogo, piuttosto ciò che è dato all'origine sono gli *elementi* che in un determinato rapporto sono denominati sensazioni»<sup>81</sup>.

---

persona, così come quelle di *diverse* persone, sono dipendenti le une dalle altre in conformità alla legge. La materia consiste in questo». Forse, però, l'intera questione è: c'è, dal punto di vista di Mach, un'altra dipendenza oltre quella che corrisponde all'armonia prestabilita?

77 Hans Cornelius, che considera Mach sostenere le sue stesse idee, ammette apertamente di non conoscere nessuna via d'uscita scientifica dal solipsismo. [Vedi la sua *Introduzione alla Filosofia*, Lipsia 1903, p. 323, in particolare la Nota].

78 Vedi *Conoscenza ed errore*, p. 6.

79 *Ibid.*, p. 29.

80 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Si deve aggiungere che ovviamente *Fichte non fu il solo* a fare questa distinzione. Essa *s'impone*, per così dire, non solo agli *idealisti*, ma anche ai *solipsisti*.

81 *Analisi delle sensazioni*, p. 197.

Qui è del tutto logico dare a Mach il dovuto. Anch'egli non è meno logico nella pagina successiva dove, dopo aver ripetuto che la materia non è altro che un preciso tipo di connessione tra elementi, giustamente deduce:

«Di conseguenza la questione della sensibilità nella materia dev'essere formulata in questo modo: un preciso tipo di connessione degli elementi prova le sensazioni (elementi che in una certa relazione sono le stesse sensazioni)? Nessuno si pone tale interrogativo in questa forma»<sup>82</sup>.

E' così, ma il passaggio successivo, che precede immediatamente l'argomento logico di Mach [*dal punto di vista di Mach*] sulla materia appena citato, è completamente illogico.

«Se, mentre sperimento qualche sensazione, io o qualcun altro potesse osservare il mio cervello con apparecchiature fisiche e chimiche, sarebbe possibile stabilire a quali processi dell'organismo siano collegate particolari sensazioni. Quindi, almeno per analogia, potremmo avvicinarci maggiormente alla soluzione della ricorrente domanda: in che misura si estende la sensazione nel mondo organico, gli animali inferiori hanno sensazioni, e le piante?»

Lungi da me sollevare qui ancora una volta la questione: da dove proverrebbe «qualcun altro» a osservare il «mio» cervello. Sapiamo già che nella «filosofia» di Mach non esiste luogo positivo di provenienza, ma siamo già abituati a *questa* mancanza di logica del nostro «filosofo»; non c'interessa più. Abbiamo in mente qualcosa di più importante. Mach ci ha detto che «la questione della sensazione della materia dovrebbe essere formulata in questo modo: “un preciso tipo di connessione degli elementi prova le sensazioni (elementi che in una certa relazione sono le stesse sensazioni)?» Concordiamo con lui che era assurdo porre la questione in questa forma. Ora se questo è vero, non è meno assurdo porre la domanda se gli animali inferiori e le piante abbiano sensazioni. Mach, comunque, non ha perso le speranze di «avvicinarsi» alla soluzione del problema che, dal suo punto di vista, è assurdo. Come avvicinarsi a una soluzione? «Almeno per analogia». Per analogia a cosa? Con ciò che accade nel mio cervello quando provo certe sensazioni. E cos'è il mio cervello? Parte del mio corpo. Il mio corpo cos'è? «Null'altro che un preciso tipo di connessione di elementi». Pertanto dobbiamo dedurre come ha fatto Mach; di conseguenza la questione di cosa accade nel mio cervello quando provo una certa sensazione dovrebbe essere formulata così: cosa accade in un preciso tipo di connessione di un preciso tipo di «elementi» che compongono l'«ego», «che in una certa relazione sono le stesse sensazioni», quando l'«ego» prova sensazioni? Questa domanda è così logicamente impossibile [*dal punto di vista di Mach*] come la questione riguardante le sensazioni nella materia inorganica. Eppure, ci imbattiamo in essa, in una forma o nell'altra, in quasi ogni pagina dell'*Analisi delle sensazioni*. Perché? Ecco la ragione. Come naturalista Mach è costantemente costretto ad adottare *il punto di vista materialistico* anche se ne è del tutto inconsapevole, e ogni volta che lo fa entra in conflitto logico con la *base idealistica* della sua «filosofia». Ecco un esempio.

Mach dice: «Assieme a un ampio numero di fisiologi e psicologi contemporanei, sono ... convinto che i fenomeni della volontà debbano essere compresi esclusivamente – per farla breve e in termini comuni – dal punto di vista delle forze organico-fisiche»<sup>83</sup>. Questa frase, «per farla breve e in termini comuni», ha senso quando scaturisce solo dalla penna di un materialista<sup>84</sup>. Un altro esempio.

---

82 *Ibid.*

83 *Analisi delle sensazioni*, pp. 141-42.

84 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Dico «solo dalla penna di un materialista», in quanto questa frase di Mach presuppone che la coscienza, vale a dire che anche i «fenomeni della volontà» siano definiti dall'«essere» [la

«L'adattamento alle condizioni chimiche e di vita», leggiamo a p. 91 dello stesso libro, «espresse nel colore, richiede un movimento maggiore dell'adattamento a condizioni chimiche e di vita manifestate nel sapore e nell'odore». Questa è una formulazione molto appropriata, ma ancora una volta è un'idea del tutto materialistica<sup>85</sup>. Terzo esempio. Mach scrive:

«Se è in corso un qualche tipo di processo sia nei corpi organici che inorganici, un processo determinato dalle circostanze del momento e limitato a se stesso di modo che non ne scaturiscano ulteriori effetti, possiamo certamente parlare di uno scopo; è il caso, per esempio, di un'irritazione che causa una sensazione di calore, o di una contrazione muscolare».

Non è possibile non concordare, ma il caso analizzato da Mach presuppone tale irritazione [di un organo di un dato soggetto] il cui *effetto* è la sensazione. Quest'idea sull'origine delle sensazioni è del tutto materialistica e come tale non coincide con l'insegnamento di Mach che il corpo non è altro che il *simbolo* [di qualche oggetto di sensazioni]. In Mach il naturalista tende verso il materialismo. Non poteva essere altrimenti; non ci può essere una scienza naturale non-materialistica. Ma Mach il «filosofo» tende verso l'idealismo. Anche questo è perfettamente comprensibile. L'opinione pubblica della borghesia contemporanea [conservatrice] alle prese con il proletariato contemporaneo [rivoluzionario] è troppo ostile al materialismo da essere estremamente raro che un naturalista si dichiari apertamente, come ha fatto Haeckel, dalla parte del monismo materialistico. Mach ha due anime nel petto, da qui la sua incoerenza<sup>86</sup>. Per tutto questo devo ancora dargli quanto gli spetta. *Non solo* è male informato sulla questione: idealismo o materialismo? Non solo egli non comprende il materialismo, ma neanche l'idealismo. Non ci credete, sig. Bogdanov? Continuiamo a leggere. Mach protesta perché si ritiene possibile considerarlo sia un idealista, seguace di Berkeley, che un materialista. Ritiene tale accusa infondata. «A quest'accusa mi dichiaro non colpevole», dice<sup>87</sup>. A p. 288 [della traduzione russa] si ripete la stessa protesta. Ma a p. 292, Mach, nel definire «molto particolare» la sua relazione con Kant scrive:

---

struttura materiale di quegli organismi in cui si osservano i fenomeni riferiti]. E' una sciocchezza quindi dire che quest'essere è un essere solo nella percezione, o nella sensazione di esseri rivelanti i «fenomeni della volontà»; l'essere è certamente anche «essere-in-sé». Con Mach sembra, da un lato, che la materia sia una delle condizioni [«esperienze»] della coscienza e, dall'altro, che la materia, cioè la struttura materiale dell'organismo, determini quelle sue «esperienze» che il nostro pensatore chiama fenomeni della volontà.

85 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Esistono certe «condizioni chimiche e di vita». L'adattamento dell'organismo a esse è «manifestato», tra l'altro, nel «sapore e nell'odore», o, nel carattere delle sensazioni peculiari a quest'organismo? Apparentemente no. Ma secondo Mach questo non solo è possibile dirlo, ma lo si deve dire. Egli sostiene imperturbabile la proposizione «filosofica» che la terra poggia sulle balene, le balene nuotano nell'acqua e l'acqua sta sulla terra. E' a questa convinzione che egli è costretto per la grande scoperta che ha deliziato il mio giovane amico Friedrich Adler [vedi il suo opuscolo *La scoperta degli elementi del mondo*, Vienna 1908]. Per inciso, non ho perso la speranza che un giorno il mio giovane amico rifletterà un po' più a fondo sulle questioni fondamentali della filosofia e sorriderà della sua odierna ingenua infatuazione per Mach.

86 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Per il «lettore perspicace», con il quale N.G. Chernyshevsky un tempo ha lottato nel suo romanzo *Che fare?*, devo aggiungere la seguente riserva. Non voglio affatto dire che Mach e i pensatori della stessa opinione adeguino le loro attuali opinioni filosofiche ai bisogni «spirituali» della borghesia contemporanea. In casi come questo, l'adattamento della coscienza sociale [o di classe] all'essere sociale [o di classe] si svolge più che altro in modo inavvertito dagli individui. Inoltre, nel caso in esame, l'adattamento della coscienza dell'essere si era compiuto molto tempo prima che Mach cominciasse le sue «passeggiate domenicali» nel campo della filosofia. La colpa di Mach sta nel fatto che non ha avuto tempo d'assumere un atteggiamento critico verso la tendenza filosofica predominante del suo tempo. Ma questo peccato è commesso da molte persone anche più dotate di lui.

87 *Analisi delle sensazioni*, p. 49 della traduzione russa. Nella quarta edizione tedesca il passaggio è a p. 39.

«L'idealismo critico di Kant era, come devo riconoscere con la più profonda gratitudine, il punto di partenza di tutto il mio pensiero critico, ma ho trovato impossibile restargli fedele. Molto presto sono ritornato alle idee di Berkeley, che si trovano in forma più o meno nascosta nelle opere di Kant. Attraverso la ricerca nel campo della fisiologia degli organi sensoriali e lo studio di Herbart, sono giunto a idee simili a quelle di Hume, benché allora non fossi a conoscenza delle sue opere, e anche oggi non posso non contribuire a considerare Berkeley e Hume pensatori molto più coerenti di Kant».

Ne consegue quindi che non c'è fumo senza fuoco, e che fuoco! Si potrebbe dire che qui abbiamo un vero incendio! Infatti *il machismo è solo berkeleyismo un po' rimodellato e ridipinto nei colori della «scienza naturale del XX secolo»*. Non per caso Mach ha dedicato la sua opera *Conoscenza ed errore* a Wilhelm Schuppe, che, si dica ciò che si vuole, è un puro idealista, fatto che si può facilmente verificare leggendo la sua *Logica epistemologica*. Ma – è impossibile parlare della filosofia di Mach senza numerosi «ma» - il nostro filosofo sostiene anche idee che, forse, lo allontanano da Berkeley. Così, dice:

«E' vero che alcune specie sono scomparse, così come altre sono apparse. Pertanto la sfera della volontà, cercando il piacere ed evitando la sofferenza, deve estendersi al di là dei limiti della conservazione della specie. La volontà conserverà la specie quando ne vale la pena e la distruggerà quando l'ulteriore esistenza cessa d'essere utile»<sup>88</sup>.

Cosa significa «volontà»? Di chi? Da dove spunta? Berkeley avrebbe risposto ovviamente che è la volontà di dio. Tale risposta avrebbe posto fine a molti malintesi nella mente di una persona religiosa. Avrebbe avuto anche il vantaggio di fornire un nuovo argomento a favore delle idee religiose del vostro amico sant'Anatoly, sig. Bogdanov. Tuttavia, Mach non dice una parola su dio; quindi respingiamo l'«ipotesi di Dio» e volgiamo la nostra attenzione alle seguenti parole del nostro «pensatore». «Si può accettare l'idea di Schopenhauer della relazione tra volontà e potere senza percepire in essa niente di metafisico»<sup>89</sup>. Ora, come vedete, è entrato in scena Schopenhauer e inevitabilmente sorge la domanda: come si può percepire qualcosa di non-metafisico nell'idea di Schopenhauer della relazione tra volontà e potere? Mach non ha alcuna risposta a questa domanda. In ogni modo resta il fatto che, quando ha cominciato a parlare della volontà che conserva la specie che vale la pena preservare e la distrugge quando non vale più la pena conservarla, si è immerso nella più bassa metafisica. Ma c'è dell'altro. A p. 45 dell'*Analisi delle sensazioni* egli parla della «natura del verde in sé [corsivo suo], una natura che resta immutabile, indipendentemente dall'angolo in cui la guardiamo». Nell'originale tedesco del passaggio corrispondente leggiamo: «*das griine an sich*» [«verde-in-sé»]<sup>90</sup>. Ma come ci può essere il «verde-in-sé»? Non è stato lo stesso Mach ad assicurarci che non poteva esserci nessuna «cosa-in-sé»? Immaginate la cosa-in-sé che risulta essere più forte di Mach. Egli la caccia dalla porta ed essa rientra dalla finestra avendo assunto l'aspetto ridicolo del «colore-in-sé». Che potere invincibile! Si può esclamare involontariamente [come fece Büchner]

*Oh, cosa-in-sé,  
Quanto ti amo:  
Tu, cosa di tutte le cose!*

---

88 *Ibid.*, p. 74.

89 *Ibid.*, Nota.

90 p. 36 della quarta edizione.

Come può essere questo? Dopo tutto, che tipo di filosofia è? Questo è il punto, signori, non è affatto una filosofia. Lo dichiara Mach stesso: «soprattutto, non vi è nessuna filosofia machista», dice nella prefazione a *Conoscenza ed errore*. La stessa affermazione si ripete nell'*Analisi delle sensazioni*: «Lo ripeto ancora, non c'è la filosofia di Mach»<sup>91</sup>. Beh, non c'è da negare la verità! La filosofia machista non c'è davvero. E non c'è perché Mach non è stato in grado di digerire i concetti filosofici con cui voleva operare. Comunque la posizione sarebbe stata un po' migliore se solo si fosse preparato seriamente per il ruolo di filosofo. L'idealismo soggettivo, che era il suo punto di vista, lo avrebbe poi condotto o al solipsismo, che non voleva, oppure a una serie d'insolubili contraddizioni logiche e alla riconciliazione con la «metafisica». Non c'è la filosofia machista e questo per noi, marxisti russi, è molto importante; da alcuni anni ci è stata imposta questa filosofia di Mach e siamo stati sollecitati e pressati a combinare tale filosofia non-esistente con la dottrina di Marx. Ma ancora più importante è che questa filosofia a la Mach – o più giustamente a la Berkeley o Fichte – non possa essere liberata dalle sue contraddizioni insolubili, specialmente oggi. Nel XVIII secolo l'idealismo soggettivo era ancora il bambino appena nato della filosofia. Nel clima dell'odierna scienza naturale, esso non ha praticamente più spazio per respirare. Quindi anche coloro ben disposti a rianimarlo devono continuamente rinunciarvi. Ripeto, la logica ha le sue regole.

Ora credo di potermi separare da voi, sig. Bogdanov. Faccio solo un'ultima osservazione. Nella vostra lettera aperta vi siete lamentato che in Russia i miei collaboratori in filosofia stanno diffondendo ogni genere di frottole su di voi. Vi sbagliate. Non ho intenzione d'assicurarvi che le persone che state accusando di distorsione *deliberata* – così la intendo – delle vostre idee abbiano maggiore senso morale del vostro da fermare tale condotta. Io guardo la questione dal punto di vista pratico, e chiedo: *perché si dovrebbero distorcere le vostre idee quando dire al verità su di esse può essere molto più deleterio di ogni bugia?*

Vi esprimo la mia sincera solidarietà su questa – ahimè – indubbia possibilità.

*G. Plekhanov.*

---

91 *Ibid.*, p. 203.

## TERZA LETTERA

«L'hai voluto tu, George Dandin!»

### INTRODUZIONE

Caro signore

E' trascorso un intero anno dalla mia seconda lettera e pensavo di non avere altro rapporto con voi; tuttavia ho dovuto prendere di nuovo la penna e scrivervi una *terza* lettera, il che è avvenuto in questo modo.

#### I

Siete indubbiamente un allievo di Mach, ma non tutti gli allievi sono uguali: alcuni sono modesti e altri immodesti. Quelli modesti hanno a cuore l'interesse per la verità e non sono mai ansiosi d'esaltare le proprie virtù; quelli presuntuosi pensano solo a stare sotto le luci della ribalta, e sono indifferenti agli interessi per la verità. La storia del pensiero mostra che la modestia di un allievo è quasi sempre direttamente proporzionale al suo talento, mentre la presunzione ne è inversamente proporzionale. Prendiamo a esempio Chernyshevsky. Era la personificazione della modestia; nell'espone le idee filosofiche di Feuerbach era sempre pronto a dargli piena fiducia, anche per idee che erano sue. Se non citava Feuerbach era solo a causa della censura; fece il possibile per consentire al lettore di conoscere i principi filosofici che difendeva il *Sovremennik*<sup>92</sup>. Oltre che in filosofia era modesto in altri campi. Nel campo socialista era seguace dei brillanti utopisti dell'Europa occidentale. Di conseguenza, quando presentava e difendeva le idee socialiste, con la sua innata modestia rendeva costantemente chiaro al lettore che quelle idee non erano sue, ma dei suoi «grandi maestri occidentali». Per tutto ciò Chernyshevsky manifestava grande ricchezza intellettuale, logica, conoscenza e talento sia nelle opere filosofiche che negli articoli socialisti.

Per ripetere: la modestia di un allievo è quasi sempre proporzionale al suo talento, mentre l'immodestia ne è inversamente proporzionale. Voi appartenete alla categoria degli studenti presuntuosi. Nel diffondere la «filosofia» di Mach per la Russia, rivelate qualità direttamente opposte a quelle di Chernyshevsky nel diffondere la filosofia di Feuerbach; eppure rivendicate indipendenza e originalità di pensiero. Vi siete sorpreso perché nella mia seconda lettera, dove ho confutato le vostre presunte osservazioni critiche relative ad alcune mie concezioni filosofiche, mi sono limitato a trattare contraddizioni insolubili e davvero ridicole in cui Mach s'era impigliato, e non ho ritenuto necessario considerare le vostre trovate personali. Chi non è del tutto privo di logica sa che quando le *fondamenta* di qualche dottrina filosofica collassano, anche la *sovrastruttura* che potrebbe essere eretta da qualche allievo del pensatore di quelle fondamenta è destinata a crollare. Chi conosce il vostro rapporto con Mach afferrerà subito che con il crollo del machismo non potrebbe restare

---

92 N.r. *Sovremennik (Il Contemporaneo)* – mensile scientifico, politico e letterario pubblicato a San Pietroburgo dal 1836 al 1866. Fra i collaboratori c'erano Chernyshevsky, Belinsky e Saltikov-Shchedrin. Fu la migliore rivista del periodo, esprimeva le aspirazioni dei democratici rivoluzionari ed esercitava un'influenza considerevole sugli elementi progressisti in Russia.

nient'altro che polvere e detriti delle vostre costruzioni «filosofiche». Ma come studente immodesto, avete preso ogni precauzione per occultare ai vostri lettori i veri rapporti con Mach. Di conseguenza oggi ci possono essere persone che saranno colpite da quest'atteggiamento di studiata disaffezione con cui cercate di dimostrare – come avete fatto in una riunione pubblica subito dopo l'uscita della mia seconda lettera – che le obiezioni alla «filosofia» di Mach non vi riguardano. E' per il bene di queste persone che prendo di nuovo la penna; voglio liberarle dalle delusioni. Quando ho scritto le prime due lettere avevo a mia disposizione relativamente poco spazio e non potevo trattare l'originale e la copia. Ovviamente ho preferito l'originale. Ora non ho problemi di spazio, ho alcuni giorni di tempo libero, così posso parlare di voi.

## II

Siete soddisfatto d'osservare:

«Ho appreso molto da Mach. Ritengo che anche il compagno Beltov potrebbe fare altrettanto da questo insigne scienziato e pensatore, questo grande distruttore di feticci scientifici. Il mio consiglio per i giovani compagni è di non farsi intralciare dall'argomento che Mach non è un marxista. Seguite l'esempio del compagno Beltov che ha imparato molto da Hegel e Holbach che, se non sbaglio, non furono marxisti. Comunque non posso riconoscermi "machista" in filosofia. Nella concezione filosofica generale, c'è soltanto una cosa che ho mutuato da Mach: l'idea della neutralità degli elementi dell'esperienza in relazione al "fisico" ed allo "psichico", e la dipendenza di queste caratteristiche unicamente dalla *connessione* d'esperienza. In quanto segue – la teoria della genesi dell'esperienza fisica e psichica, la dottrina della sostituzione, la teoria dell' "interferenza" di processi complessi nel quadro generale del mondo fondato su queste premesse – in tutto ciò non ho niente in comune con Mach. In breve, sono meno "machista" io di quanto il compagno Beltov sia un "holbachiano", e spero che ciò non impedisca a ognuno di noi d'essere un buon marxista»<sup>93</sup>.

Non seguirò il vostro esempio di fare complimenti sia a me che al mio avversario. Per quanto riguarda quest'ultimo, cioè voi caro signore, temo di dover essere di nuovo scortese e ricordarvi ciò che ho detto nelle mie precedenti lettere, vale a dire che è del tutto impossibile per chi rifiuta la base materialistica della concezione del mondo di Marx ed Engels essere un «buon marxista»<sup>94</sup>. Voi non solo siete lungi dall'essere un «buon marxista», ma avete la sfortuna di attrarre tutti coloro che, mentre si proclamano marxisti, vogliono adattare la loro concezione per soddisfare il palato dei nostri contemporanei superuomini piccolo-borghesi. Questo di passaggio. Ho citato le vostre parole solo per mostrare l'ampia dose di presunzione che avete iniettato nella spiegazione del vostro atteggiamento verso il vostro maestro Mach. Per essere creduto, dovrete avere poco in comune con Mach su tutta una serie di proposizioni fondamentali dell'«empiriomonismo». Il problema è che su questo punto non

---

93 Bogdanov, *Empiriomonismo*, vol. III, San Pietroburgo 1906, p. XII.

94 Va aggiunto soltanto un piccolo punto: nella prefazione alla seconda edizione dell'Anti-Dühring, Engels diceva: «Marx e io siamo stati quasi gli unici a salvare la dialettica cosciente dalla filosofia idealistica tedesca e ad applicarla nella concezione materialistica della natura e della storia» [F. Engels, *Filosofia, Politica, Economia, Socialismo*. San Pietroburgo 1907, p. 5]. Come si vede la spiegazione materialistica della *natura* era per Engels altrettanto necessaria, per una corretta concezione del mondo, della concezione materialistica della *storia*. Questo è troppo spesso e troppo rapidamente dimenticato da coloro che propendono per l'eclettismo o, il che è la stessa cosa, per il «revisionismo» teorico.



vi crediamo affatto. Siete accecato dalla presunzione. Per convincersene basta considerare l'incontestabile e semplice circostanza che anche dove v'immaginate indipendente dal vostro maestro rovinare semplicemente l'insegnamento che vi avete mutuato. Per di più, lo fate *mentre restate del tutto fedele al suo spirito*, così che tutto il vostro «empiriomonismo» non è altro che rendere palesemente assurdo ciò che lo è solo *potenzialmente* [*absurdum an sich*, avrebbe detto Hegel] nella dottrina del vostro maestro. Che genere d'indipendenza è mai questa? Dov'è qualche traccia? Basta, caro stimato amico, le vostre ridicole pretese crollano come un castello di carte al minimo soffio della critica. Mi considerate ingiusto? E' comprensibile. Lo ripeto, siete accecato dalla presunzione, ma le cose stanno come ho detto. Le prove? Non mancano. Prendo per il momento il primo della lista dei vostri contributi alla filosofia dell'«empiriocriticismo» di cui sopra, la vostra «teoria della genesi dell'esperienza fisica e psichica». Nulla vi caratterizza perfettamente quanto questa teoria, così merita la nostra attenzione. In che consiste? In questo: nel presentare la concezione del mondo di Mach e Avenarius come «profondamente radicata nelle conquiste della scienza contemporanea»<sup>95</sup>, aggiungete:

«Se chiamiamo questa visione critica, evolutiva, sociologicamente innervata di positivismo, indicheremo in un colpo solo le principali correnti del pensiero filosofico che si fondono in essa in un unico flusso»<sup>96</sup>.

Poi proseguite:

«Risolvendo tutto ciò che è fisico e psichico in elementi identici, l'empiriocriticismo non permette la possibilità di alcun tipo di dualismo. Ma qui sorge una nuova questione critica: il dualismo è stato confutato, eliminato, ma è stato conseguito il monismo? Il punto di vista di Mach e Avenarius libera davvero il nostro pensiero dalla sua natura dualistica? Non abbiamo altra scelta che rispondere negativamente a questa domanda»<sup>97</sup>.

Più avanti spiegate perché siete «costretto» a essere insoddisfatto dei vostri maestri. Dichiarate che questi scrittori hanno ancora due connessioni distinte, in linea di principio, e non suscettibili di unione da nessuna legge superiore. Esse sono: da un lato la connessione della serie fisica, e dall'altro quella della serie psichica. Avenarius qui vi trova dualità ma non dualismo. Voi considerate errata questa sua idea. Sostenete:

«Il fatto è che le leggi, distinte in linea di principio e irriducibili a unità, sono solo un po' migliori per la conoscenza integrale e metodica rispetto alla realtà. Quando il dominio dell'esperienza è suddiviso in due serie, con le quali la conoscenza è costretta a lavorare in modo diverso, la conoscenza non può sentirsi integra e armoniosa. Inevitabilmente ci troviamo di fronte a una serie di domande volte a eliminare la dualità, a rimpiazzarla con l'unità. Perché possono esserci due leggi distinte in linea di principio nel flusso unitario dell'esperienza umana? E perché proprio due? Perché la serie dipendente "fisica" si deve trovare in stretto rapporto funzionale proprio con il sistema nervoso e non con qualche altro "corpo"? E perché nel campo dell'esperienza non ci sono infinite serie dipendenti connesse con i "corpi" di altri tipi? Perché alcuni complessi di elementi appaiono in entrambi le serie dell'esperienza – sia come "corpi" che come "nozioni" – mentre altri non sono mai corpi e appartengono sempre a una serie, e così via?»<sup>98</sup>.

---

95 Ovviamente, caro signore, declino ogni responsabilità per il vostro stile originale.

96 *Empiriomonismo*, vol. I, Mosca 1903, p. 18.

97 *Ibid*, pp. 18-19.

98 *Ibid.*, pp. 19-20.

Poiché la concezione del mondo di Mach e Avenarius, «profondamente radicata nelle conquiste della scienza contemporanea», non può fornire la risposta ai vostri numerosi «perché», voi, con la vostra caratteristica presunzione, svolgete «il compito di superare questa dualità»<sup>99</sup>. E' proprio qui, nella vostra battaglia con «questa dualità», che il vostro genio filosofico si disvela in tutta la sua gloria. Prima di tutto tentate di chiarire dove risiede la distinzione tra le due serie d'esperienze, la fisica e la psichica; poi desiderate, «se appare possibile, esaminare la *genes* di questa distinzione»<sup>100</sup>. Così il problema che vi siete posto si scinde in due problemi distinti; il primo lo risolvete nel modo seguente. Secondo voi, il carattere costante di tutto ciò che è fisico è la sua *oggettività*. Il fisico è sempre oggettivo, pertanto cercate di trovare una definizione per l'oggettivo. Non occorre molto per convincersi che la seguente definizione dev'essere accettata come la più corretta:

«Definiamo quei dati di esperienza oggettiva che hanno lo stesso significato vitale per noi e per gli altri, quei dati su cui non soltanto costruiamo le nostre attività senza contraddizione, ma su cui, ne siamo convinti, anche altre persone si devono basare per evitare ogni contraddizione. Il carattere oggettivo del mondo fisico consiste nel fatto che esiste non per me personalmente, ma per tutti, ed ha per tutti un significato preciso, lo stesso che per me. L'oggettività della serie fisica è il suo *significato universale*. Per quanto riguarda il "soggettivo" nell'esperienza, è quello che non ha significato universale, che ha significato soltanto per uno o alcuni individui»<sup>101</sup>.

Avendo trovato questa definizione, che si riduce al fatto che l'oggettività ha significato universale, così come la coordinazione dell'esperienza di varie persone, credete di aver risolto il primo dei due problemi secondari in cui avete suddiviso il vostro problema principale. Ora procedete al secondo. Chiedete: «Dove otteniamo questa coordinazione, questa conformità reciproca? La si deve considerare un' "armonia prestabilita", o il risultato dello sviluppo?»<sup>102</sup>. E' facile intuire in che direzione risolvete questi quesiti: sostenete lo «sviluppo». Dite:

«La caratteristica generale del dominio dell'esperienza "fisica", come abbiamo appreso, è l'oggettività, o il significato universale. Al mondo fisico colleghiamo esclusivamente ciò che consideriamo oggettivo ... La coordinazione dell'esperienza collettiva espressa in questa "oggettività" potrebbe apparire solo come risultato della coordinazione progressiva dell'esperienza di diverse persone per mezzo del comune modo di parlare. L'oggettività dei corpi fisici che incontriamo nella nostra esperienza in ultima analisi è stabilita dalla reciproca verifica e coordinazione dei modi d'esprimersi delle diverse persone. In generale, il mondo fisico è socialmente coordinato, socialmente armonizzato, in breve, *esperienza socialmente organizzata*»<sup>103</sup>.

Questo è di per sé sufficientemente chiaro, ma temete d'essere frainteso. Supponete che qualcuno possa chiedere: una persona che si è ferita la gamba su una pietra, deve attendere l'esprimersi di uno sconosciuto per convincersi dell'oggettività della pietra? Per prevenire questa domanda tutt'altro che oziosa, rispondete:

«L'oggettività degli oggetti esterni è sempre, *in ultima analisi*, ridotta allo scambio di espressioni, ma non è affatto sempre *direttamente* fondata su ciò. Nel processo d'esperienza sociale si creano certe relazioni generali soggette a leggi (tra cui lo spazio e il tempo astratti), che caratterizzano il

---

99 *Ibid.*, p. 20.

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*, pp. 22-23.

102 *Ibid.*, p. 23.

103 *Ibid.*, pp. 32-33.

mondo fisico che esse abbracciano. Queste relazioni generali, socialmente formate e consolidate, sono per lo più collegate dalla coordinazione sociale dell'esperienza, e per la maggior parte sono *oggettive*. Ogni nuova esperienza che concorda pienamente con queste relazioni, che s'inserisce completamente nei limiti di questi rapporti, la identifichiamo come oggettiva, senza attendere l'espressione di nessuno. La nuova esperienza riceve ovviamente le caratteristiche della vecchia esperienza nelle cui forme si è cristallizzata»<sup>104</sup>.

Vedete, caro signore, che nell'esporre le vostre opinioni, vi ho offerto subito il diritto di parlare direttamente, come il più appropriato a trattare di ciò che alcuni lettori, per esempio il sig. Dauge, ingenuamente considerano la «filosofia di Bogdanov». Non potete dire che presentando le vostre idee a parole mie ho cambiato il loro contenuto. Ciò è una grande comodità. Pertanto vi invito di nuovo a parlare direttamente al fine di dissipare ogni potenziale fraintendimento relativo al vostro esempio con la pietra. Avete detto che essa ci si pone di fronte come qualcosa di oggettivo perché si trova nella coerenza spaziale e temporale del mondo fisico. Ma si può obiettare che anche i fantasmi infestano la coerenza spaziale e temporale del mondo fisico. Anche i fantasmi sono «oggettivi»? Sorridete in modo condiscendente e notate che l'oggettività dei fenomeni è sottoposta al controllo dell'esperienza sociale in sviluppo, e talvolta è da essa «annullata»:

«Il folletto che mi soffoca nella notte ha per me il carattere dell'oggettività, forse non è minore della pietra contro cui mi sono ferito; ma le espressioni degli altri toglie questa oggettività. Se si dimentica questo superiore criterio di oggettività, le allucinazioni sistematiche potrebbero creare un mondo oggettivo con cui difficilmente potrebbero concordare le persone sane»<sup>105</sup>.

### III

Ora smetterò di disturbarvi per un po'; avete detto abbastanza, voglio meditare le vostre parole. Avendo acquisito, grazie a voi, un «superiore criterio di oggettività» vorrei esaminare quanto sia «oggettiva», vale a dire estranea al soggettivismo, la vostra «teoria» in merito. Personalmente nessun folletto mi ha mai soffocato nella notte, ma si dice che questo accade abbastanza spesso alle mogli pingui dei commercianti di Zamoskvorechye che amano un pasto abbondante prima del sonno. Per queste degne signore il folletto non è meno oggettivo delle pietre che pavimentano [sfortunatamente non sempre] le strade di Zamoskvorechye. Sorge la domanda: il folletto è oggettivo? Voi garantite di no poiché le espressioni di altre persone tolgono oggettività ai folletti. Ciò è certo molto piacevole dato che tutti concordano che la vita sarebbe più pacifica senza i folletti. Qui, però, ci troviamo di fronte un piccolo ma pericoloso «inghippo». Al giorno d'oggi molte persone si esprimono categoricamente nel senso che non ci sono demoni in generale e folletti in particolare. Al giorno d'oggi tutti questi «spiriti maligni» sono stati privati del segno caratteristico: «il significato universale». Ma c'è stato un'epoca – estremamente lunga – in cui questo segno caratteristico apparteneva interamente e completamente agli «spiriti maligni», e non sarebbe mai capitato a nessuno di negare l'«oggettività» dei folletti. Cosa ne consegue? Che i folletti hanno manifestato tutte le caratteristiche dell'esistenza oggettiva? Se si sostiene il punto di vista del vostro «superiore criterio di oggettività» dovremo rispondere in senso affermativo. Ciò è già sufficiente per vedere tutta l'assurdità di questo «superiore criterio», e per respingere la vostra teoria dell'oggettività come l'opera più inetta di un pedante inesperto. Più avanti

---

104 *Ibid.*, p. 33.

105 *Ibid.*, p. 34.

date alla domanda un'altra svolta, dite:

«L'esperienza sociale è ben lungi dall'essere tutta socialmente organizzata e contiene sempre varie contraddizioni, così che alcune sue parti non si accordano con altre. Spiriti e folletti possono esistere nella sfera dell'esperienza sociale di un dato popolo o di un dato gruppo di persone, per esempio i contadini; ma non per questo è necessario includerli nell'esperienza sociale organizzata o oggettiva, perché essi non si armonizzano con il resto dell'esperienza collettiva, e non si adattano con le sue forme organizzative, per esempio con la catena di causalità»<sup>106</sup>.

Spiriti e folletti non si armonizzano con il resto dell'esperienza collettiva! Davvero, caro signore, con il resto dell'esperienza, se *l'insieme* delle date persone crede nell'esistenza degli spiriti e dei folletti? E' chiaro che gli spiriti e i folletti non contraddicono l'esperienza collettiva di questo popolo particolare. Forse replicherete che parlando del resto dell'esperienza collettiva avevate in mente l'esperienza sociale dei popoli più sviluppati. In tal caso vi prego di dirci come stavano le cose quando anche i popoli più sviluppati credevano negli spiriti e nei folletti. Questo periodo c'è stato davvero: voi stesso conoscete l'animismo primitivo. Di conseguenza in quel periodo gli spiriti, i folletti e quant'altro avevano un'esistenza oggettiva. Fin quando sostenete il vostro «superiore criterio di oggettività», nessuna riserva vi salverà mai da questa conclusione. E la catena di causalità? Con quale diritto la citate? Non avete dichiarato, qualche pagina prima, che «Hume aveva ogni ragione di negare il *significato universale assoluto* del nesso causale»?<sup>107</sup> Ciò è perfettamente comprensibile se lo si considera dalla visuale della vostra dottrina dell'esperienza, secondo cui il nesso di causalità non è che un prodotto relativamente tardivo dello sviluppo socialmente cognitivo. Inoltre, in un certo periodo dell'evoluzione di questo prodotto [il periodo dell'animismo] la nozione di spiriti e folletti era perfettamente a suo agio con il concetto di nesso di causalità. E' pertanto chiaro che dal vostro punto di vista il nesso di causalità non può servire da «superiore criterio di oggettività». No, sig. Bogdanov, non importa come la rigirate, non vi scrollerete mai di dosso i folletti e gli spiriti, come si dice, né con la croce né col pestello. Solo una corretta dottrina dell'esperienza può «soccorrevvi», ma la vostra «filosofia» è quanto di più distante da una tale dottrina, come lo siamo noi dalle stelle. Guidati dal significato chiaro e incontestabile della vostra teoria dell'oggettività, si deve rispondere alla questione dell'esistenza del folletto in questo modo: c'era un tempo in cui il folletto aveva esistenza oggettiva; in seguito questo «nonno» [come i nostri contadini lo chiamavano fino a poco fa] ha perso l'essere oggettivo, e ora esiste solo per le mogli dei commercianti di Zamoskvorechye e altri personaggi che hanno la stupida abitudine di fare «enunciati» nello stesso senso.

Che sviluppo ha attraversato il folletto! E perché? Perché la gene ha cominciato a fare «dichiarazioni» contro di esso. Occorre ammettere che a volte di sentono «dichiarazioni» davvero notevoli. In effetti quelle contemporanee contro il folletto lo priva completamente d'esistenza oggettiva, mentre nel Medioevo ci si poteva «salvare» da esso solo con l'incantesimo e l'esorcismo. Con questo metodo la moglie di un certo commerciante potrebbe scacciare il folletto, ma non farne a meno completamente. Al giorno d'oggi le cose sono molto migliori! E ci sono ancora persone che dubitano della forza del progresso! Se c'è stato un tempo in cui il folletto aveva esistenza oggettiva, si deve supporre anche che questa stessa esistenza oggettiva si estendesse simultaneamente per esempio alle streghe. In tal caso cosa dovremmo pensare di quei procedimenti giuridici per mezzo dei quali l'umanità del Medioevo sperava di porre fine ad alcune spiacevoli macchinazioni del demonio allora esistente «oggettivamente»? Sembrerebbe che essi, poi denunciati come infami, avessero qualche base

---

106 *Ibid.*, p. 41, nota.

107 *Ibid.*, p. 34, nota.

«oggettiva». Non è vero, sig. Bogdanov? E' chiaro che l'intera storia del pensiero umano deve assumere un aspetto del tutto nuovo dopo essere stata indagata con il vostro «superiore criterio di oggettività». Esso è in sé una cosa eccellente. E' sufficiente per ottenere il titolo di genio filosofico. Ma la questione non è ancora esaurita, affatto! Guardandola dal punto di vista del vostro «superiore criterio di oggettività» tutta la storia della Terra ci appare sotto una luce diversa. Nel corso degli ultimi 70 anni, la scienza naturale in generale si è sforzata di padroneggiare l'idea di sviluppo. Ma dopo avervi ascoltato, sig. Bogdanov, siamo costretti a confessare che quest'idea di sviluppo non ha nulla in comune con la vostra che, come dite, si basa sulla stessa scienza naturale. Al riguardo, è stata senza dubbio compiuta un'altra rivoluzione. Siete doppiamente genio! Tutti noi profani, aggrappati alla vecchia teoria dello sviluppo, eravamo fermamente convinti che la comparsa dell'uomo, e di conseguenza delle sue «espressioni», fosse preceduta da un lungo periodo di sviluppo del nostro pianeta. Poi siete apparso voi, e come Sganarello di Moliere, avete cambiato tutto. Ora siamo costretti a vedere la marcia degli eventi in senso completamente inverso. Non può esserci alcun dubbio dell'appartenenza del nostro pianeta all'oggettivo mondo «fisico». Allo stesso modo, non può esserci ombra di dubbio che il processo di sviluppo di questo pianeta sia parte integrante dello stesso mondo. Veniamo però informati dal sig. Bogdanov che «in generale il mondo fisico è socialmente coordinato, socialmente armonizzato, in breve, è *esperienza socialmente organizzata*»<sup>108</sup>. Ne segue, pertanto, che l'esistenza degli uomini precedette quella del loro pianeta: prima vennero gli uomini; gli uomini iniziarono a dare «espressioni», mentre organizzano socialmente la loro esperienza; da questa felice circostanza è venuto il mondo fisico in generale e il nostro pianeta in particolare. Ovviamente ciò è anche «sviluppo», ma *sviluppo alla rovescia*. Potrebbe sembrare al lettore che se l'esistenza degli uomini precedeva quella della Terra le persone dovevano, per così dire, essere sospese in aria per qualche tempo. Voi e io conosciamo, sig. Bogdanov, che questo è solo un «fraitendimento», conseguenza di una certa disattenzione alle richieste della logica. Sapete, anche l'aria appartiene al mondo fisico, pertanto nel momento di cui parliamo non c'era affatto aria. In generale non c'era nulla in senso fisico, oggettivo, ma c'erano persone che «esprimevano» reciprocamente le proprie esperienze, le coordinavano, creando così il mondo fisico. Tutto ciò è semplice e onesto. Devo notare, di passaggio, che ora diventa chiaro perché il vostro amico e seguace, il sig. Lunacharsky, ha sentito la propria vocazione religiosa e ha inventato per noi una religione «senza Dio».

Solo coloro che credono in dio ritengono che egli abbia creato il mondo: ma voi, sig. Bogdanov, ci avete dimostrato con chiarezza, in particolare al vostro collega sig. Lunacharsky, che il mondo è stato creato dagli uomini non da dio. Qualche lettore può osservare che la «filosofia» che afferma che il mondo fisico è stato creato dagli uomini è la più profonda filosofia *idealistica*, benché molto confusa; e forse potrà aggiungere che soltanto un eclettico può tentare di metterla in sintonia con l'insegnamento di Marx ed Engels. Ma voi e io, sig. Bogdanov, diremo di nuovo che si tratta solo di un «fraitendimento». La filosofia che afferma che il mondo fisico è il risultato dell'esperienza socialmente organizzata, è più di ogni altra in grado di fare deduzioni nello spirito del marxismo. L'esperienza socialmente organizzata è davvero quella acquisita dall'uomo nella lotta per l'esistenza, che a sua volta presuppone il processo economico di produzione; questo dal canto suo presuppone l'esistenza di certi rapporti di produzione, vale a dire un certo ordine economico della società. Il concetto di ordine economico della società apre davanti a noi un vasto campo di «materialismo economico». Dobbiamo solo prendere piede in questo campo per acquisire il pieno diritto di definirci marxisti convinti. E che marxisti! I più estremi di tutti coloro che esistevano prima della comparsa della

---

108 Vedi sopra. Vi ricordo, caro signore, che questo profondo pensiero è espresso a p. 33 della terza edizione del vol. I di *Empiriomonismo*.

Terra come risultato dell'esperienza socialmente organizzata, e dopo questo gratificante evento. Non siamo marxisti qualunque, ma super-marxisti. I marxisti comuni dicono: «Sulla base dei rapporti economici e dell'esistenza sociale degli uomini da essi determinata, sorgono le ideologie corrispondenti». Ma noi super-marxisti aggiungiamo: «Non solo le ideologie, ma anche il mondo fisico». Il lettore ora può vedere che siamo marxisti molto migliori dello stesso Marx, migliori perfino del sig. Shulyatkov<sup>109</sup>, e questo non è poco! Naturalmente, sig. Bogdanov, griderete per la nostra esagerazione, ma sprecherete il fiato. Nelle mie parole non c'è traccia d'esagerazione. Ho dato un resoconto completo e accurato del significato evidente della vostra incredibile teoria dell'oggettività, così come delle sue basi. Avete immaginato che identificando il mondo fisico con l'esperienza socialmente organizzata avevate aperto davanti al materialismo economico una prospettiva teorica del tutto nuova e ampia. Genericamente ingenuo, probabilmente lo siete più di tutti sul materialismo economico. Quando parlo di voi mi attengo alla regola di Newton: *hypothesis non fingo*<sup>110</sup>, ma qui devo fare un'eccezione. Confesso di avere un forte sospetto che sia stata principalmente la vostra estrema ingenuità ad attrarvi a Mach. Dite: «Dove Mach delinea la connessione tra cognizione e processo di lavoro sociale, la coincidenza delle sue idee con quelle di Marx diventa talvolta davvero sorprendente»<sup>111</sup>. Per sostenerlo, citate quanto segue da Mach: «La scienza scaturisce dalle necessità della vita pratica ...dalla tecnica». Ora è proprio questa «tecnica» combinata con la parola «economia» - usata spesso anche da Mach – che ha determinato la vostra rovina, sig. Bogdanov. Avete pensato che combinando Mach con Marx avreste approcciato alla teoria della conoscenza da una direzione del tutto nuova, e ci avreste proclamato parole «del tutto nuove». Pensavate d'essere stato chiamato a correggere e integrare sia l'insegnamento di Marx ed Engels che quello di Mach e Avenarius. Ma si trattava di un fraintendimento, questa volta senza virgolette. Per prima cosa avete ridotto Mach all'assurdo; in secondo luogo avete dimostrato, davanti agli occhi di tutti, la grossolanità del vostro errore nel considerarvi un «buon marxista». In breve il risultato che avete conseguito è stato del tutto diverso da quello previsto<sup>112</sup>.

#### IV

Aspettate un attimo, però. Dopo aver scritto il capitolo precedente, mi sono chiesto se davvero avevo presentato la vostra idea in modo accurato affermando che dalla vostra teoria dell'«oggettività» consegue che *all'inizio* c'erano gli uomini, e *successivamente* il mondo fisico venne creato da loro. Ammetto con franchezza che, dopo aver sviscerato la faccenda nella mia mente, le cose non erano esattamente come le avevo scritte. Le espressioni «all'inizio» e «successivamente» mostrano come i fatti si riferiscono l'un l'altro *in relazione al tempo*. Se non ci fosse una cosa come il tempo queste

109 N.r. *Vladimir Mikhailovich Shulyatkov* (1872-1912) – critico letterario russo e filosofo; si oppose all'idealismo da posizioni della sociologia volgare pertanto distorcendo il marxismo.

110 N.r. Non invento un'ipotesi.

111 *Empiriomonismo*, vol. I, p. 8.

112 Voi conoscete molto poco la storia delle idee prevalenti nelle scienze sociali del XIX secolo. In caso contrario non avreste messo assieme Mach e Marx per il solo motivo che il professore di fisica austriaco spiega l'origine «della scienza dalle necessità della vita pratica ... dalla tecnica». Questa non è affatto un'idea nuova. Littré ha detto sin dagli anni '40: «Ogni scienza proviene da un mestiere corrispondente da cui si distacca poco a poco; la necessità suggerisce l'arte, poi la riflessione suggerisce la scienza. In questo modo la fisiologia, più correttamente chiamata biologia, è nata dalla medicina. Poi, gradualmente le arti ricevono dalla scienza più di quanto inizialmente hanno dato a essa» [Da Alfred Espinas, *Le origini della tecnologia*, Parigi 1897, p. 12].

espressioni non avrebbero senso. Ma avete detto che il tempo, come lo spazio, è stato creato dal processo d'organizzazione sociale dell'esperienza umana. Ecco le vostre parole: «*Coordinando la propria esperienza con quella di altre persone, l'uomo ha creato forme astratte di tempo*»<sup>113</sup>. Inoltre:

«Quindi, cosa significano in ultima analisi le forme astratte di spazio e tempo? Esprimono l'esperienza *socialmente organizzata*. Mentre scambiano innumerevoli espressioni, le persone eliminano costantemente le reciproche contraddizioni dalla loro esperienza sociale, l'armonizzano, l'organizzano in un significato generale, vale a dire in forme oggettive. L'ulteriore sviluppo dell'esperienza ora procede sulla base di queste forme ed è necessariamente limitata al loro interno»<sup>114</sup>.

Come vedete, ci stiamo approssimando alla conclusione che c'era un tempo in cui non c'era tempo. Suona un po' strano. Evidentemente sto usando una terminologia errata, molto difficile da sbarazzarsene per quelli di noi che sono profani in materia di empiriomonismo. E' impossibile dire c'era un tempo in cui non c'era tempo. E' impossibile per l'ovvia ragione che quando il tempo *non esisteva* non c'era *tempo*. Questa è una di quelle verità la cui scoperta è vanto della mente umana. Ma tali verità sono accecanti, come il fulmine, e un cieco si perde facilmente tra i termini. Devo pensare ed esprimermi diversamente, *astraendomi dal tempo*: non c'è nessuna esperienza socialmente organizzata, non c'è nessun tempo. Allora cosa c'è? Ci sono persone dalla cui esperienza «*si sviluppa*» il tempo. Molto bene. Ma se il tempo «*si sviluppa*» significa che sarà sviluppato. Il che ci porta al punto che *ci sarà* un tempo in cui ci sarà *tempo*. Qui sono di nuovo ritornato alla vecchia terminologia, ma che fare, sig. Bogdanov, quando sono così palesemente incapace di pensare allo *sviluppo fuori dal tempo*? Ciò mi ricorda la replica fatta da Engels a Dühring sullo stesso argomento. Dühring sosteneva che il tempo ha un inizio e basava quest'idea sulla considerazione che all'inizio il mondo era in uno stato immutabile, cioè in una condizione priva di cambiamenti successivi. Quando questi cambiamenti sono assenti, sosteneva, il concetto di tempo si trasforma necessariamente nel concetto più generale di essere. Engels aveva ogni ragione di rispondere come segue:

«In primo luogo non siamo qui per nulla interessati a come cambiano le idee nella testa del sig. Dühring. L'argomento in questione non è *l'idea di tempo*, ma il tempo *reale*, da cui il sig. Dühring non può liberarsi così facilmente. In secondo luogo, per quanto l'idea di tempo possa convertirsi nella più generale idea di essere, questo non ci porta avanti di un passo poiché le forme fondamentali di tutti gli esseri sono spazio e tempo, e l'essere fuori dal tempo è altrettanto assurdo come fuori dallo spazio. L'hegeliano «essere passato senza tempo» e l'«essere immemorabile» neo-schellingiano sono idee razionali in rapporto a quest'essere fuori dal tempo»<sup>115</sup>.

Ecco come stanno le cose dal punto di vista di Marx ed Engels, con cui voi, caro signore, vorreste essere «uno di famiglia». L'essere al di fuori del tempo è un'assurdità talmente grave come l'essere al di fuori dello spazio. Avete attribuito queste assurdità alla «filosofia» di Mach, e su questa base malferma avete immaginato che, grazie ai vostri sforzi illuminati, l'«*empiriocriticismo*» era stato trasformato in «*empiriomonismo*». E quando ho criticato il vostro maestro Mach, come si suol dire, non avete fatto una piega. Insinuate che questo non vi riguarda; che dovete molto a Mach ma che siete un pensatore indipendente. In effetti, siete proprio un bel pensatore! Che bella indipendenza

113 *Empiriomonismo*, vol. I, p. 30. Corsivo vostro.

114 *Ibid.*, p. 31.

115 Engels, *Op. cit.*, p. 39.

mostrate! Somiglia alla Russia prima dei Variaghi. Certo non è grande ma è fertile [fantasia, doppia assurdità!] e ... in essa non c'è nemmeno ordine<sup>116</sup>. Ma di nuovo, la precisione prima di tutto! Per questo devo aggiungere che voi, seguendo l'esempio di Mach, «distinguetes rigorosamente» lo spazio geometrico o astratto, dallo spazio fisiologico. Adottate lo stesso atteggiamento per il concetto di tempo. Vediamo se questa distinzione vi salva da due assurdità che minacciano d'immortalare il vostro nome. In che modo lo spazio fisiologico si relaziona allo spazio geometrico?

«Lo spazio fisiologico, dite, è il risultato dello sviluppo; nella vita di un bambino esso si cristallizza poco a poco nella confusione degli elementi tattili e visivi. Questo sviluppo continua oltre il primo anno di vita: le distanze, le dimensioni, le forme degli oggetti sono più stabili nella percezione dell'adulto che in quella del bambino. Ricordo con chiarezza che, ragazzo di cinque anni, concepivo la distanza tra la Terra e il cielo due, tre volte l'altezza di una casa di due piani, e fui molto sorpreso quando, dal tetto, scoprii di non essere molto più vicino alla volta celeste. E' in questo modo che ho conosciuto una delle *contraddizioni* dello spazio fisiologico. Queste contraddizioni si percepiscono meno nell'adulto, ma sono sempre lì. Lo spazio astratto è *libero da contraddizioni*. In esso, uno stesso oggetto non sottoposto a un'azione sufficiente, non dimostra mai d'essere più largo o più piccolo di un altro oggetto determinato, di questa o quella forma, ecc. Questo spazio è strettamente conforme alla legge, dappertutto completamente uniforme»<sup>117</sup>.

Ora cosa avete da dire sul tempo?

«La relazione del tempo fisiologico e del tempo astratto è, in generale, la stessa delle forme di spazio che abbiamo esaminato. Il tempo fisiologico paragonato al tempo astratto manca di uniformità. Scorre in modo non uniforme, a volte rapidamente, altre lentamente; a volte sembra come se per la coscienza avesse cessato d'esistere, cioè durante il sonno profondo o uno svenimento. Inoltre è circoscritto dai limiti della vita personale. In concomitanza di ciò, anche la "grandezza temporale" di uno stesso fenomeno preso nello spazio fisiologico è variabile. Uno stesso processo, non influenzato da nessuna azione esterna, può scorrere per noi "rapidamente" o "lentamente" e di tanto in tanto sembra essere completamente al di fuori del nostro tempo fisiologico. Non così per il tempo astratto ["la forma pura della contemplazione"]: è rigorosamente uniforme e costante nel suo fluire, in cui i fenomeni si conformano strettamente alla legge. In entrambi le direzioni, passato e futuro, è infinito»<sup>118</sup>.

Voi dite che lo spazio e il tempo astratti sono prodotti dello sviluppo. Essi derivano dallo spazio e dal tempo fisiologico, per l'eliminazione dalla loro caratteristica mancanza di uniformità, per l'introduzione in essi della continuità, e infine per la loro estensione mentale oltre i limiti di ogni data esperienza<sup>119</sup>. Molto bene. Ma anche lo spazio e il tempo fisiologici sono prodotti dello sviluppo, quindi siamo di nuovo di fronte a domande importanti:

- 1) Il bambino, nella cui vita lo spazio fisiologico è cristallizzato solo gradualmente dalla confusione degli elementi tattili e visivi, esiste nello spazio?
- 2) Il bambino, nella cui vita il tempo fisiologico si sviluppa gradualmente, esiste nel tempo?

---

116 L'espressione è tratta da una cronaca russa, secondo cui le tribù slave si appellarono ai Variaghi dicendo: «La nostra terra è grande e fertile, ma non vi è ordine. Venite e governateci».\*

\* N.r. La moderna scienza storica ha mostrato l'insostenibilità di quest'affermazione.

117 *Empiriomonismo*, vol. I, p. 25.

118 *Ibid.*, pp. 26-27.

119 *Ibid.*, p. 28.



Supponiamo di aver diritto - anche se non lo abbiamo - di rispondere a queste domande come segue: Il bambino, nella cui vita lo spazio e il tempo fisiologico si sono formati solo gradualmente, esiste nello spazio e nel tempo astratto. Ma una tale risposta ha ovviamente senso solo se supponiamo che lo spazio e il tempo astratto siano *già apparsi* in conseguenza dello sviluppo [vale a dire, dell'esperienza sociale]. Pertanto non è ancora chiaro come stanno le cose *prima* della loro *comparsa*. Il buon senso ci suggerisce inevitabilmente che prima di essa il bambino esisteva fuori del tempo e dello spazio. Per noi profani, o anche per la *vostra* «scienza naturale moderna», i bambini esistenti al di fuori dello spazio e del tempo sono inconcepibili. Possiamo solo supporre che in quei giorni veramente cupi prima della formazione dello spazio e del tempo astratti i bambini non fossero bambini ma angeli. Probabilmente per loro è molto più facile esistere al di fuori dello spazio e del tempo che per i bambini. Tuttavia nel dire questo non sono certo di non aver commesso eresia. Secondo la Bibbia anche gli angeli sembrano esistere nello spazio e nel tempo. C'è ancora un'altra domanda altrettanto confusa, strettamente connessa alla precedente. Se il tempo e lo spazio astratti sono forme oggettive create dalle persone attraverso «infinite espressioni», queste si sono realizzate al di fuori del tempo e dello spazio? Se la risposta è *positiva*, di nuovo non ha senso; se è *negativa*, significa che dobbiamo distinguere non due tipi di spazio e tempo [tempo fisiologico e astratto; spazio fisiologico e astratto], ma tre. Allora tutta la meravigliosa costruzione «filosofica» si disperde come il fumo al vento, e voi entrate, anche se un po' incerto, nella terra peccaminosa del materialismo, secondo cui lo spazio e il tempo non sono soltanto forme di contemplazione, ma anche forme dell'essere. No, sig. Bogdanov, qui le cose non vanno affatto bene. Ovviamente è molto, molto toccante che alla tenera età di cinque anni, quando forse il vostro spazio fisiologico non si era ancora «cristallizzato» e il vostro tempo fisiologico non si era ancora pienamente «sviluppato», vi siate impegnato a misurare la distanza fra il cielo e la Terra. Queste misurazioni fanno parte più dell'astronomia che della filosofia, se si può dire così senza essere né gratuito né ironico. Su questo «argomento» non ottenete altro che la sconfitta più incredibile. Eccone un esempio. Scrivete:

«Siamo abituati a concepire le altre persone del passato, presente e futuro - e persino gli animali - «viventi nello stesso nostro spazio e tempo». Ma l'abitudine non è una prova. E' incontestabile che concepiamo queste persone e animali nel nostro spazio e tempo, ma nulla ci mostra che loro si e ci concepiscono *esattamente nello stesso* spazio e nello stesso tempo. Ovviamente in quanto la loro organizzazione generale somiglia alla nostra e in quanto le loro espressioni sono a noi comprensibili, possiamo presumere che abbiano «forme di contemplazione» simili ma non uguali alle nostre»<sup>120</sup>.

All'inizio di questa lettera ho riprodotto di proposito la vostra lunga «espressione» sulla distinzione tra spazio e tempo fisiologico e spazio e tempo astratto per confrontarli con il passaggio appena citato. Non crediate che voglia prendervi in contraddizione, non ce n'è, nonostante la vostra propensione; questo passaggio è pienamente confermato da quelle «espressioni» che rendono chiaro anche a un cieco che non distingue e non potete distinguere, finché sosterrete il vostro empiriomonismo, tra le «*forme della contemplazione*» e i suoi *oggetti*. Ammettete come incontestabile che «*noi*» concepiamo le persone e gli animali nel «*nostro*» tempo e spazio, ma mettete in discussione se «*loro*» possano concepirsi nel medesimo tempo e spazio. Come idealista incallito e incorreggibile semplicemente non vi passa per la testa che la questione potrebbe essere posta in modo diverso, che vi si possa chiedere: quegli animali, che non concepite nel tempo e nello spazio, esistono davvero nel tempo e nello spazio? E le piante? Dubito che vogliate attribuire a esse qualche forma di contemplazione,

---

120 *Ibid.*, p. 32, nota.

anche se esistono sia nel tempo che nello spazio. Ma esistono non soltanto «per noi», sig. Bogdanov, perché la storia della Terra non ci lascia alcun dubbio della loro esistenza *prima di noi*. Sviluppando ulteriormente la sua opposizione a Dühring, Engels scriveva: «Secondo il sig. Dühring il tempo esiste solo attraverso il cambiamento; il cambiamento nel tempo e attraverso il tempo non esiste»<sup>121</sup>. Voi ripetete l'errore di Dühring. Per voi spazio e tempo esistono solo perché gli esseri viventi li percepiscono. Rifiutate d'ammettere l'essere del tempo indipendente dal pensiero di qualcuno – del tempo in cui gli organismi sviluppati si elevano poco a poco a livello del «pensiero». L'oggettivo, il mondo fisico, è per voi solo una concezione, e vi offendete se vi si chiama idealista. E' indiscutibile che tutti abbiano il diritto d'essere eccentrici, ma voi, sig. Bogdanov, state costantemente abusando di questo incontestabile diritto.

## V

Quali sono esattamente queste «espressioni» animali? Lasciamo i mammiferi, per esempio l'asino che a volte produce «espressioni» molto rumorose e non del tutto gradevoli alle «nostre orecchie»; scendiamo di nuovo al livello dell'ameba. Vi invito, sig. Bogdanov, a produrre un'«espressione» risoluta di essa: può l'ameba «dare espressione»? Secondo me no, ma in tal caso, considerando che il mondo fisico è il risultato delle espressioni, giungiamo di nuovo all'assurdo: quando gli organismi erano al livello di sviluppo dell'ameba, non esisteva il mondo fisico. Inoltre, poiché la materia entra nella composizione del mondo fisico, che non c'era ancora nel periodo in esame, si deve riconoscere che gli animali inferiori erano immateriali; con ciò mi congratulo con tutto il cuore sia con gli animali interessati che con voi, signore! Ma perché gli animali inferiori? Anche gli organismi umani appartengono al mondo fisico; e poiché il mondo fisico è il *risultato* dello sviluppo [«espressioni» e così via] non possiamo assolutamente evitare la conclusione che *prima della manifestazione di questo risultato* anche gli esseri umani non avevano organismo, vale a dire che il processo di coordinazione dell'esperienza, in ultima analisi, dev'essere stato iniziato da creature incorporee. Ovviamente questo non è un male, nel senso che gli esseri umani hanno perso ogni ragione d'invidiare le amebe, ma ciò, caro signore, non può essere conveniente per il «marxismo professato» da voi e dai vostri accoliti. Infatti, pur respingendo il materialismo di Marx ed Engels, tentate di persuaderci che sostenete la loro concezione materialistica della storia. Ma diteci, per il bene di Mach e Avenarius, ci può essere una spiegazione materialistica di *tale* storia che è preceduta dalla «vita preistorica» ... di creature incorporee?<sup>122</sup> In seguito, quando analizzerò la vostra teoria di «sostituzione», dovrò toccare di nuovo la questione di cosa sia il corpo umano, e come si origina. Allora sarà chiaro come il sole che state «integrando» Mach nello spirito di un idealismo distorto. Ora si consideri questo. Credete appropriato dedurre il mondo fisico, oggettivo, dalle «espressioni» delle persone. Ma dove avete trovato queste persone? Ritengo che nel riconoscere l'esistenza di altre persone, voi, caro signore, siate terribilmente incoerente, e che sotto le vostre «espressioni» abbiate

---

<sup>121</sup> Engels, *op. cit.*, p. 40.

<sup>122</sup> In un articolo non di vostro gradimento, «*Un nuovo tipo di revisionismo*», Lybov Axelrod vi ricordava, sig. Bogdanov, dell'osservazione scherzosa di Marx che nessuno aveva ancora inventato l'arte di pescare pesci in acque in cui essi non c'erano [*Saggi filosofici*, San Pietroburgo 1906, p. 176]. Purtroppo questo richiamo non vi ha fatto cambiare idea. Avete sostenuto fino a oggi che le persone, coordinando le loro esperienze nel campo della pesca, e «facendo espressioni» reciproche su quest'utile occupazione, hanno creato sia il pesce che l'acqua. Un bel materialismo storico!

battuto i piedi in campo filosofico. In altre parole, non avete il minimo diritto logico di ripudiare il *solipsismo*. Non è la prima volta che ho dovuto rimproverarvi di questo, sig. Bogdanov. Nella prefazione del terzo volume del vostro *Empiriomonismo*, avete tentato senza successo di contestare il rimprovero. Ecco cosa avete scritto in proposito:

«Qui devo concentrare l'attenzione su un'altra circostanza caratteristica della scuola: nella «critica» dell'esperienza essa considera il rapporto tra le persone come un momento precedentemente dato, come una sorta di «a priori», e nello sforzo di creare il quadro più esatto e semplice del mondo, questa scuola ha in mente anche l'applicabilità generale di questo quadro, la sua adattabilità per il maggior numero possibile di «uomini», per il tempo più lungo possibile. E' già chiaro da questo quanto sbagli il compagno Plekhanov nell'accusare questa scuola di tendere al *solipsismo*, di riconoscere soltanto l'esperienza individuale come l'Universo, come il «tutto» per chi vuol conoscere. Il riconoscimento dell'equivalenza della «mia» esperienza e di quella dei miei «simili», nella misura in cui la loro esperienza è a me accessibile per mezzo delle loro «espressioni», è caratteristico dell'empiriocriticismo. Qui abbiamo qualcosa di simile alla «democrazia epistemologica»<sup>123</sup>.

Da ciò si evince che voi, sig. «democrazia epistemologica», non avete affatto compreso l'accusa del compagno Plekhanov a vostro carico. Considerate il rapporto tra persone come un movimento preesistente, una sorta di «a priori». Ma il problema è: avete il diritto logico di farlo? L'ho negato, ma invece di avanzare ragioni per il vostro reclamo, ponete davanti prove che non sono state ancora provate. Un errore del genere nella logica si chiama *petitio principii*. Concorderete, caro signore, che la *petitio principii* non serve a sostenere alcun tipo di dottrina filosofica. Continuate:

«Sembra che, all'interno di questa scuola, il sospettato di «idealismo» e «solipsismo» dai nostri filosofi ingenui sia lo stesso padre della scuola, Ernst Mach [che, a proposito, non si considera un empiriocritico]. Vediamo come rappresenta il mondo. Per lui l'Universo è una infinita rete di complessi che consiste di elementi identici con quelli della sensazione. Questi complessi cambiano, si uniscono, si disintegrano; entrano in combinazioni diverse secondo i vari tipi di connessione. In questa rete ci sono i cosiddetti «punti chiave» (mia espressione), luoghi in cui gli elementi sono collegati tra loro in modo più compatto e denso ( formulazione di Mach). Questi luoghi sono chiamati gli «ego» umani; vi sono combinazioni meno complicate simili a essi: la psiche di altri corpi viventi. Vari complessi entrano in connessione con queste combinazioni complicate – poi si trasformano in «esperienze» dei vari esseri: allora questa connessione si rompe – il complesso scompare dal sistema delle esperienze del dato essere; può allora rientrare nel sistema, forse in forma diversa, ecc. In ogni caso, come sottolinea Mach, questo o quel complesso non cessa d'esistere se scompare dalla «coscienza» di qualche individuo, riappare in altre combinazioni, forse in connessione con altri «punti chiave», con altri «ego» ... »<sup>124</sup>.

In questa «espressione», caro signore, avete di nuovo palesato, con energia incontenibile, il desiderio di affidarvi alla *petitio principii*. Ancora una volta accettate come prova una proposizione di base che dev'essere provata. Mach «sottolinea» che questo o quel complesso non cessa d'esistere se esso scompare dalla coscienza di questo o quell'individuo. E' così. Ma quale diritto logico egli ha di riconoscere l'esistenza di «questi o quegli» individui? E' questo il nocciolo della questione. Eppure, a dispetto della vostra verbosità, non rispondete affatto a questa domanda fondamentale, e, come ho già detto, non potete fornirla finché aderite alle idee sull'esperienza mutuate da Mach. Cosa rappresenta per me «questo o quell'individuo»? Un certo «complesso di sensazioni». Questo dice la

123 *Empiriomonismo*, vol. III, San Pietroburgo 1906, pp. XVIII-XIX.

124 *Ibid.*, p. 19.

vostra [ovviamente del vostro maestro] teoria. Ma in tal caso sorge la domanda: che diritto logico ho di affermare che quest'individuo esiste *non soltanto* nella mia percezione, basata sulle mie «sensazioni», *ma anche al di fuori della mia concezione*, vale a dire che ha un'esistenza indipendente dalle mie sensazioni e percezioni? La dottrina di Mach sull'«esperienza» mi nega questo diritto. Essa stabilisce che se affermo che altre persone esistono al di fuori di me, oltrepasso i limiti dell'esperienza, «esprimo» *una proposizione che è al di sopra dell'esperienza*. E voi, mio caro signore, chiamate una proposizione che è al di sopra dell'esperienza, o per usare il vostro termine esatto, meta-empirica, una proposizione *metafisica*. Così si scopre che voi e Mach siete puri metafisici<sup>125</sup>. E' spiacevole, ma è ancor peggio che voi, *un puro metafisico*, non siete consapevole del fatto. Giurate su tutti gli dei dell'Olimpo che assieme ai vostri tutori, Mach e Avenarius, permanete all'interno dell'orbita dell'esperienza, da cui guardate in basso i «metafisici» con il più grande disprezzo. Quando si leggono le vostre opere, e ovviamente quelle dei vostri maestri, viene involontariamente in mente la favola di Krylov:

*Una scimmia in uno specchio vedendo forma e faccia  
Diede un colpetto di gomito a un orso che per caso era nei pressi*<sup>126</sup>.

Non soltanto avete violato le esigenze più elementari della logica, ma vi siete reso estremamente ridicolo simulando l'«atteggiamento critico» della scimmia. Se i Dauge, Valentinov, Yushkevich, Berman, Bazarov e altri prolissi sapientoni i cui nomi sono noti al Signore, se tutta questa marmaglia filosofica [per usare un'energica espressione di Schelling] vi accetta come pensatore più o meno serio [benché non sempre d'accordo con voi], chiunque conosca l'argomento, chiunque abbia studiato filosofia non solo nei libri oggi di moda, deve sorridere ironicamente nel leggere i vostri assunti sui «metafisici», e ripetersi le righe della medesima favola:

*Era meglio pettegolare su se stessi che  
Contare i tuoi amici anche se lo brami!*

In ogni caso rinunciate al solipsismo, ammettete l'esistenza degli «uomini». Ne prendo nota e dico: se nella mia percezione esistono «questi o quegli individui» e nello stesso tempo hanno essere distinto dalla mia percezione, ciò significa certamente che esistono non «per me», ma anche «in loro». «Questo o quell'individuo» risulta così essere un caso particolare della famigerata «cosa in sé», che ha creato un tale furore in filosofia. E cosa avete da dire, stimato signore, sulla «cosa in sé»? Tra l'altro, questo:

«Ogni parte del complesso in un dato momento può mancare d'esperienza, ma ciò nonostante riconosciamo «la cosa» *di per sé* come un intero complesso. Non significa questo che tutti gli «elementi», tutte le «caratteristiche» di una cosa possono essere scartate ed essa rimarrà non come fenomeno ma come «sostanza»? Naturalmente questo è solo un vecchio errore di logica. Togli un capello alla volta dalla testa di un uomo ed egli non sarà calvo; togli tutti i capelli insieme e sarà calvo. Tale è anche il processo con cui viene creata la «sostanza», quella che Hegel chiamava, non senza ragione, il «*caput mortuum*» dell'astrazione. Se tutti gli elementi del complesso vengono scartati non ci sarà nessun complesso; non resterà altro che la *parola*

---

<sup>125</sup> Nell'articolo «*Autoconoscenza della filosofia*», dite: «Il nostro Universo è soprattutto il *mondo dell'esperienza*. Ma questo non è solo un mondo d'esperienza *immediata*, no, è molto più vasto» [*Empiriomonismo*, vol. III, p. 155]. Davvero, «molto più vasto»! Così vasto che una «filosofia» presumibilmente basata sull'esperienza, di fatto dipende da una dottrina di «elementi» puramente dogmatica strettamente connessa alla metafisica idealista.

<sup>126</sup> N.r. Dalla favola di Krylov «*La scimmia e lo specchio*».

corrispondente. La parola – questa è la cosa in sé<sup>127</sup>.

Così la «cosa in sé» non è altro che una parola vuota, priva di contenuto, un *caput mortuum* dell'astrazione, come ripetete scimmiettando Hegel, il cui nome, comunque, qui citate chiaramente invano. Bene, devo concordare con voi: dopo tutto, sono «individuo» semplice. La «cosa in sé» è una parola vuota. Ma in tal caso anche l'individuo «in sé» è una parola vuota, pertanto questi o quegli «individui» esistono solo nella mia percezione; ma così «sono del tutto solo al mondo e ... giungo inevitabilmente al solipsismo in filosofia. *Solus ipse!* Ma voi, sig. Bogdanov, rifiutate il solipsismo. Com'è possibile? Non ne segue di nuovo che nel mettervi in bocca parole vuote, insensate, siete «soprattutto» voi il colpevole e non altri «individui»? Avete colmato di queste parole prive di significato un lungo articolo che avete intitolato, come per portarvi in giro, «*L'ideale della cognizione*». Un ideale molto elevato! Parlando tra noi, sig. Bogdanov, siete in alto mare riguardo alle questioni filosofiche. Pertanto cercherò di spiegarvi i miei pensieri tramite un chiaro esempio. Avete probabilmente letto l'opera di Hauptmann *E Pippa balla!* Nel secondo Atto, Pippa, con il ripristino della coscienza dopo uno svenimento, chiede: «Dove sono?» A cui risponde Hellriegel: «Nella mia testa!». Hellriegel aveva ragione. Pippa esisteva davvero nella sua testa. Ma ora sorge la domanda: lei esisteva *soltanto* nella sua testa? Hellriegel, che vedendola pensava di delirare, all'inizio suppose che Pippa esistesse *soltanto* nella sua testa, cosa che Pippa non condivide e protesta: «Non vedi, sono fatta di carne e di sangue!» Ora, cosa è accaduto? Per cominciare, Hellriegel aveva un «complesso di sensazioni» che lo ha condotto a credere che Pippa esistesse solo nella sua percezione, poi, a questo complesso si sono aggiunte molte nuove «sensazioni» [battito cardiaco, ecc.] e improvvisamente si è trasformato in metafisico, nel senso erroneo in cui voi, sig. Bogdanov, usate questa parola. Ha ammesso l'esistenza di Pippa al di fuori dei confini della propria «esperienza» [di nuovo nel vostro senso della parola, sig. Bogdanov], vale a dire che lei aveva un'esistenza del tutto indipendente dalle sensazioni di lui. E' così semplice come l'ABC. Procediamo. Appena Hellriegel ha riconosciuto che Pippa non era stata creata dalle sue sensazioni combinate in un certo modo, ma che esse erano state innescate da Pippa, è caduto subito in ciò che voi, sig. Bogdanov, non capendo di cosa si tratti, chiamate *dualismo*. Egli ha cominciato a pensare che Pippa esisteva non *soltanto* nella propria percezione, ma anche in sé. Ora, sig. Bogdanov, forse anche voi avete capito che qui non c'è affatto dualismo, e che se Hellriegel avesse continuato a negare l'esistenza di Pippa in sé sarebbe giunto allo stesso solipsismo che voi cercate così fortemente di sconfiggere invano. Ecco cosa significa parlare in modo comune! Dopo quest'esempio della commedia di Hauptmann, sto iniziando a credere d'essere finalmente compreso anche da molti di quei lettori grazie ai quali le varie edizioni delle vostre opere «filosofiche» sono disperse sull'ampia faccia della terra russa. Ciò che dico è estremamente semplice, basta solo un piccolo sforzo.

*O, bambini, imparate il vostro alfabeto  
L'alfabeto, e imparatelo bene,  
Saremo tutti felici,  
Quando possiamo leggere e scrivere!*

## VI

Caro signore dite che la cosa-in-sé, privata da Kant d'ogni significato, è diventata cognitivamente

---

127 *Empiriomonismo*, vol. I, pp. 11-12, nota.

inutile<sup>128</sup>. Detto questo, come al solito, v'immaginate d'essere un profondo pensatore. Tuttavia non è difficile comprendere che la verità che qui esprimete è davvero a buon mercato. Kant pensava che la cosa-in-sé fosse inaccessibile alla conoscenza. In tal caso tutti, anche coloro che non sanno nulla di empiriomonismo, indovinerrebbero la sua inutilità cognitiva. Dopo tutto, non è la stessa cosa? Che ne segue? Non quello che pensate, caro signore. Non che la cosa-in-sé non esiste, ma solo che *l'insegnamento di Kant su di essa* era sbagliato. Avete digerito così male la storia della filosofia, e specialmente del materialismo, che dimenticate costantemente che si possa accettare qualche altro insegnamento della cosa-in-sé di Kant. Nel frattempo è chiaro che se «questi o quegli individui» esistono non soltanto nella mia testa, rappresentano cose-in-sé *rispetto a me*. Di conseguenza dobbiamo anche tener conto del rapporto reciproco di soggetto e oggetto. Nella misura in cui disprezzate il solipsismo – benché, come ho già indicato, lo elaborate involontariamente [vale a dire senza accorgervene] per qualche forza misteriosa, fino ai suoi lidi malinconici – in quanto *non solipsista*, anche voi cercate di risolvere la questione del rapporto di soggetto e oggetto. La vostra teoria di oggettività assolutamente incoerente, che ho analizzato sopra, è appunto un tentativo di risolvere questo problema. Ma in tal modo avete limitato la portata della questione. Avete escluso dal mondo oggettivo tutte le persone in generale, compresi «questi o quegli individui» a cui vi siete riferito nel ritenervi estraneo al solipsismo. Non avevate nessun diritto logico di farlo, poiché il mondo oggettivo per ogni singola persona è tutto il mondo esterno a cui appartengono anche tutte le altre persone, nella misura in cui non esistono solo nella mente di questo singolo. Lo avete dimenticato per la semplice ragione che il punto di vista della dottrina che avete accettato concernente l'esperienza è quello del solipsismo<sup>129</sup>. Ma ancora una volta c'incontriamo a metà strada. Ammetto di nuovo che avete ragione nel sostenere che «questi o quegli individui» non appartengono al mondo oggettivo. Vi prego soltanto di spiegarmi cosa sia il rapporto reciproco di «questi o quegli individui» e come comunichino reciprocamente. Spero che questa domanda non v'imbarazzi, ma al contrario vi renda felice, poiché vi offre la possibilità di rivelarci una delle caratteristiche «originali» della vostra concezione del mondo. Voi *ovviamente* [per usare la vostra espressione] prendete come punto di partenza dell'analisi di questo problema il concetto di uomo definito «complesso di esperienze immediate». Ma per un altro, l'uomo appare «soprattutto come una percezione fra altre percezioni, come un determinato complesso visivo-tattile-acustico fra altri complessi»<sup>130</sup>. Qui potrei di nuovo dire che se per una persona A, la persona B è soprattutto niente più di un determinato complesso visivo-tattile-acustico, la persona A ha il diritto logico di riconoscere l'esistenza indipendente, separata, di una persona B solo nel caso in cui egli, la persona A, non aderisca alla vostra teoria dell'esperienza [o piuttosto di Mach].

Se vi aderisse, deve avere come minimo l'onestà d'ammettere che nel dichiarare la persona B autonoma da sé, l'«individuo» A «proferisce» una proposizione meta-empirica, cioè metafisica; in caso contrario rifiuta tutto il machismo. Ma non insisto su questo poiché suppongo che il lettore ora comprenda a sufficienza quest'aspetto della vostra incoerenza. Per me il punto importante è accertare

128 *Empiriomonismo*, vol. II San Pietrobutgo 1906, p. 9.

129 Quando dico «esperienza», ho in mente una delle due cose: o la mia esperienza personale, o non solo questa ma anche quella dei miei simili. Nel primo caso sono solipsista, perché nella mia esperienza personale sono sempre solo [*solus ipse*]. Nel secondo caso, evito il solipsismo perché supero i confini dell'esperienza personale. Ma accettando l'esistenza dei miei simili indipendenti da me, affermo che questi *sono esseri-in-sé*, separati e distinti *dalla mia percezione di loro, dalla mia esperienza personale*. In altre parole, riconoscendo l'esistenza dei miei simili voi e io, sig. Bogdanov, dichiariamo essere sciocchezze quanto voi dite *contro* l'essere-in-sé, cioè distruggiamo tutta la filosofia del «machismo», dell'«empiriocriticismo», dell'«empiriomonismo», ecc., ecc.

130 *Empiriomonismo*, vol. I, p. 121.

come un «complesso di esperienze immediate» [persona B] «appare a un altro complesso di esperienze immediate» [persona A], come una «percezione fra altre percezioni» o come un determinato complesso visuale-tattile-acustico fra altri complessi. In altre parole, vorrei comprendere *come si compie il processo dell'«esperienza immediata» di un «complesso di esperienze immediate» da parte di un altro «complesso di esperienze immediate»*. La faccenda appare «soprattutto» oscura al massimo grado. E' vero, cercate di far luce su di essa spiegando che una persona diventa una coordinazione di esperienze immediate per un'altra *grazie al fatto che* le persone comprendono le reciproche «espressioni»<sup>131</sup>. Debbo confessare che mi è impossibile ringraziarvi per questo «grazie al fatto che», poiché, «grazie» a esso la faccenda non è più chiara di prima. Detto questo, ancora una volta ricorro al mio sistema di fare lunghi estratti dei vostri articoli. Forse possono aiutarmi ad accertare le vostre scoperte «indipendenti» nella sfera che ora m'interessa. Tra il complesso A e il complesso B si stabiliscono certe relazioni, *un'influenza reciproca*, come voi dite<sup>132</sup>. Il complesso A è direttamente o indirettamente riflesso nel complesso B; il complesso B è riflesso, almeno potenzialmente, nel complesso A. Allo stesso tempo date la tempestiva spiegazione che, benché ogni dato complesso possa essere riflesso direttamente o indirettamente in altri complessi analoghi<sup>133</sup>,

«non si riflette in essi così com'è, nella sua forma immediata, ma nella forma di questa o quella serie di alterazioni di questi complessi, nella forma di un nuovo raggruppamento degli elementi che entrano nei complessi, complicando le loro relazioni “interne”»<sup>134</sup>.

Ricorderemo queste parole; contengono un'idea assolutamente necessaria per la comprensione della vostra teoria di «sostituzione». Per ora torniamo alla chiarificazione di un'altra circostanza che voi, sig. Bogdanov, considerate molto importante. L'interazione degli «esseri viventi», come dite, non si compie direttamente, immediatamente; le esperienze di un essere non si trovano nell'orbita dell'esperienza di un altro. Un processo vitale è «riflesso» in un altro solo indirettamente<sup>135</sup>, e si compie attraverso la mediazione dell'ambiente. Ciò non diverge da una teoria materialistica. Feuerbach dice nelle sue *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*: «Io sono “io” per me, e allo stesso tempo “tu” per altri»<sup>136</sup>. Nella sua teoria della conoscenza Feuerbach resta un materialista coerente: non separa l'«io» [né quegli «elementi» in cui l'«io» potrebbe essere diviso] dal corpo. Scrive: «Sono un essere reale e sensorio, il mio corpo appartiene al mio essere: si potrebbe dire che il mio corpo nella sua totalità è il mio ego, il mio stesso essere»<sup>137</sup>. Quindi dal punto di vista di Feuerbach l'interazione fra due persone è «soprattutto» l'interazione di due corpi organizzati in un determinato modo<sup>138</sup>. Quest'interazione a volte ha luogo direttamente, per esempio quando la persona A tocca la persona B, a volte tramite la mediazione dell'ambiente, per esempio quando la persona A

131 «Infine, grazie al fatto che le persone «comprendono» le reciproche “espressioni”, l'uomo diventa anche per gli altri una coordinazione di esperienze immediate, un “processo psichico”, ecc., *ibid.*, p. 212.

132 *Ibid.*, p. 124.

133 A p. 125 del medesimo libro dichiarate il contrario, come ho già detto, che l'interazione di «esseri viventi» [e dei complessi] non ha luogo direttamente e immediatamente. E' una delle vostre innumerevoli contraddizioni che non vale la pena esaminare.

134 *Ibid.*, p. 124.

135 *Ibid.*, p. 125.

136 N.r. Plekhanov sbaglia. Questa tesi e le altre due sopra citate, in realtà appartengono ai *Principi della filosofia dell'avvenire*, Opere, vol. II, Lipsia 1846, p. 322.

137 *Opere*, vol. II, p. 325.

138 «L'oggetto, vale a dire, l'altro “io”, non è dato all' “io”, ma al non-”io” in me, se lo si può esprimere nel linguaggio di Fichte; anzi, è proprio quando mi trasformo dall' “io” in “tu” si formano le impressioni dall'attività a me esterna, cioè dall'oggettività. Ma è solo tramite la facoltà della sensazione che “io” sono non-”io”».

vede la persona B. Non occorre aggiungere che per Feuerbach l'ambiente poteva essere solo un ambiente *materiale*. Ma ciò è troppo semplice per voi: avete cambiato tutto. Allora diteci, cos'è quell'ambiente con la cui mediazione, secondo il vostro «originale» insegnamento, si verificano le azioni reciproche di quei complessi di esperienze immediate che noi creature profane chiamiamo *persone*, e che voi, tollerando la nostra debolezza ma non volendo esserne infettato, chiamate «*persone*» [cioè persone tra virgolette empiriocritiche]? Non dobbiamo attendere la risposta. E' già qui:

«Ma cos'è "l'ambiente"? Questo concetto ha significato solo in contrasto a ciò che ha il proprio "ambiente", o, in questo esempio, al processo di vita. Se noi consideriamo il processo di vita un complesso di esperienze immediate, "l'ambiente" sarà tutto ciò che non rientra in questo complesso. Ma se si tratta di quell' "ambiente" grazie al quale alcuni processi di vita sono "riflessi" in altri, deve rappresentare la totalità degli elementi che non rientrano nei complessi di esperienze organizzati – la totalità di elementi non organizzati, una confusione di elementi nel senso proprio del termine. E' quanto ci appare nella nostra percezione e conoscenza come il "mondo inorganico"»<sup>139</sup>.

Così le azioni reciproche dei complessi di esperienze immediate si compiono attraverso la mediazione del mondo inorganico, che a sua volta non è altro che una «confusione di elementi nel senso proprio del termine». Bene. Ma il mondo inorganico, come lo si conosce, è parte del mondo fisico, oggettivo. Cos'è allora il mondo fisico? Ora lo sappiamo alla perfezione grazie alle vostre rivelazioni, sig. Bogdanov. Ci avete detto [e non lo abbiamo dimenticato] che «in generale il mondo fisico è socialmente coordinato, socialmente armonizzato, in una parola, *esperienza socialmente organizzata*»<sup>140</sup>. Non solo lo avete detto, ma lo avete ripetuto con l'ostinazione con cui Catone insisteva che Cartagine doveva essere distrutta. Ora «naturalmente» sorgono davanti a noi cinque tormentose domande.

*Prima:* In quale categoria di esperienze ricade la spaventosa catastrofe in base alla quale il «socialmente coordinato, il socialmente armonizzato, in una parola *l'esperienza socialmente organizzata*» si è trasformata in una «confusione di elementi nel senso proprio del termine»?

*Seconda:* Se le reciproche azioni delle persone [che per stravaganza voi chiamate esseri viventi – ovviamente fra virgolette empiriocritiche] non si compiono direttamente e immediatamente «*ma soltanto*» tramite l'ambiente, ossia il mondo inorganico che è parte del mondo fisico; se, inoltre, il mondo fisico è esperienza socialmente organizzata e come tale un prodotto dell'evoluzione [come molte volte lo abbiamo sentito da voi], come erano possibili le azioni reciproche delle persone *prima che si originasse questo prodotto dell'evoluzione*, vale a dire prima che l'esperienza fosse «socialmente organizzata», quell'esperienza che è il mondo fisico, che include il *mondo inorganico*, cioè quello stesso ambiente che, secondo voi, è necessario affinché i complessi di esperienze immediate, o persone, possano influenzarsi a vicenda?

*Terza:* Se l'ambiente inorganico non esisteva prima che l'esperienza fosse «socialmente organizzata», come avrebbe potuto aver luogo *l'inizio* dell'organizzazione di questa esperienza? Non ci è stato detto che «le azioni reciproche degli esseri viventi non si compiono direttamente e immediatamente»?

*Quarta:* Se le azioni reciproche delle persone fossero fuori questione prima della formazione dell'ambiente inorganico come *risultato* dello sviluppo indicato, come avrebbe potuto verificarsi qualche tipo di processo; come poteva nascere qualcosa di qualsiasi tipo, a parte i complessi isolati di

<sup>139</sup> *Empiriomonismo*, vol. I, p. 125.

<sup>140</sup> Questo passaggio si trova a p. 33 del vol. I dell'*Empiriomonismo*, il corsivo è vostro, sig. Bogdanov.



esperienze immediate che sono apparsi da dio sa dove?

*Quinta:* In effetti, cosa potevano «esperire» questi complessi, quando non esisteva assolutamente nulla e di conseguenza non c'era nulla da «esperire»?

## VII

Voi stesso sentite che di nuovo qui c'è qualcosa «non del tutto giusta» e ritenete necessario «eliminare possibili fraintendimenti». Come fate?

«*Secondo la nostra esperienza*», scrivete, «il mondo inorganico non è una confusione di elementi, ma una serie di dati gruppi spazio-temporali; *nella nostra esperienza*, anche il mondo inorganico è trasformato in un sistema ordinato, unito da rapporti costantemente conformi alla legge. Ma “secondo l'esperienza” e “per quanto ne sappiamo” significano nell'*esperienza* di qualcuno; unità e ordine, costantemente e conformità alla legge appartengono proprio alle esperienze come complessi organizzati di elementi; quando considerato distintamente da questo stato organizzato, considerato “di per sé”, il mondo inorganico in effetti è una confusione di elementi, un'indeterminatezza completa o quasi completa. Questa non è affatto metafisica, ma soltanto l'espressione del fatto che il mondo inorganico non è vita, di quell'idea monistica fondamentale che il mondo inorganico si distingue dalla natura vivente non per il suo materiale (quegli stessi “elementi” che sono gli elementi dell'esperienza), ma per il suo stato disorganizzato»<sup>141</sup>.

Non solo questa «espressione» non elimina nessun fraintendimento, ma fa l'esatto contrario: ne ha prodotti alcuni che prima non c'erano. In riferimento all'«idea monistica fondamentale» ripristinate la distinzione fra *due* forme di essere che, seguendo l'esempio di Mach e Avenarius, vi costa tanta fatica criticare. Voi distinguete l'essere «di per sé» dall'essere che conosciamo, o per dirla in altro modo, sperimentato da qualcuno, cioè nell'«esperienza». Ma se questa distinzione è corretta, allora la vostra teoria, in sintonia con le vostre definizioni, è meta-empirica, cioè metafisica. Voi stesso lo percepite e quindi dichiarate, senza la minima traccia di prova, «questa non è affatto metafisica». No, caro signore, alla luce della vostra dottrina dell'esperienza – e su di essa si fonda tutto l'empiriocriticismo, il machismo e l'empiriomonismo – e anche della vostra critica della «cosa-in-sé», questa è la più inconfondibile metafisica. Ma non potevate evitare di diventare un «metafisico», poiché, restando sotto l'incantesimo della vostra teoria dell'esperienza, siete invischiato in contraddizioni disperate. Cosa si può dire di una «filosofia» che acquisisce speranza di salvezza da assurdità quando ripudia la propria base? Ma lo percepite anche voi: nel riconoscere una distinzione fra essere «in esperienza» ed essere «di per sé», la vostra «filosofia» si taglia la gola. Pertanto ricorrete a ciò che possiamo definire un trucco terminologico. Distinguate il mondo «in esperienza» non dal mondo in sé, ma dal mondo «di per sé» ponendolo fra virgolette. Se «questo o quell'individuo» ricorda che qui si sta citando l'essere-in-sé, che voi stesso avete dichiarato essere «cognitivamente inutile», risponderete che anche se avete usato il vecchio termine che significa un concetto «cognitivamente inutile» gli avete dato un significato del tutto nuovo ponendolo fra virgolette. Molto intelligente! Non a caso nella mia prima lettera vi ho paragonato all'astuto monaco Gorenflot. Spogliando l'essere-in-sé del suo abito russo e avvolgendolo in un costume tedesco, virgolettandolo, avete voluto prevenire obiezioni

---

141 *Empiriomonismo*, vol. I, pp. 125-26.

da «questo o quell'individuo» inopportunosamente scaltro; lo svelate nella nota a p. 159<sup>142</sup>, in cui «ricordate» di non avere affatto usato l'espressione «di per sé» in senso metafisico. E lo dimostrate nel modo seguente:

«Per alcuni processi fisiologici di altre persone sostituiamo consapevolmente i «complessi immediati»; la critica dell'esperienza psicologica ci spinge a estendere il dominio di questa sostituzione, e consideriamo tutta la vita psicologica come "riflesso" di complessi organizzati, immediati. Ma i *processi inorganici* non sono distinti, in linea di principio, da quelli psicologici che ne sono solo la combinazione organizzata. Essendo in una serie continua con i processi psicologici, i processi inorganici ovviamente devono essere considerati anche come "riflesso". Ma di cosa? Di *complessi disorganizzati* immediati. Siamo ancora in grado di effettuare concretamente tale sostituzione nella nostra coscienza. Siamo spesso in grado di farlo in relazione agli animali (le esperienze dell'ameba) e anche in relazione ad altre persone (l'"incomprensione" della loro psicologia). Ma al posto della concreta sostituzione, possiamo formulare il rapporto di queste cause ("vita di per sé" - complessi organizzati, immediati, "ambiente di per sé" - complessi disorganizzati)».

Il significato di questo vostra nuova riserva sarà pienamente svelato solo quando giungiamo a determinare il valore d'uso della vostra teoria di «sostituzione» che, come abbiamo visto, è una delle fondamenta della vostra presunta originalità in campo filosofico. Tuttavia si può già dire che questa riserva è «cognitivamente inutile». Credeteci, sig. Bogdanov. Che significato può avere la vostra formulazione dei «rapporti» dei «casi» che avete qui indicato? Supponiamo che questa formulazione - «la vita di per sé» è complessi organizzati, immediati, «l'ambiente di per sé» è complessi disorganizzati – sia del tutto corretta. E con ciò? Dopo tutto la questione non è come «la vita di per sé» si rapporta all'«ambiente di per sé», ma come «la vita di per sé» e «l'ambiente di per sé» si rapportano alla vita e all'ambiente «nella nostra esperienza», nella nostra «percezione». Nella vostra riserva non possiamo assolutamente trovare nessuna risposta a tale questione. Pertanto, né la riserva, né il dispositivo artificioso di cambiare all'essere-in-sé gli abiti russi con un costume tedesco impedirà a «individui» astuti di esercitare il loro diritto di dichiarare che, se momentaneamente eludete le contraddizioni inconciliabili insite nella vostra «filosofia», è solo ammettendo la distinzione «cognitivamente inutile» tra essere-in-sé ed essere-in-esperienza<sup>143</sup>. Come il vostro tutore Mach, fuori dalla più elementare necessità logica, bruciate ciò che ci invitate ad adorare, e adorate ciò che ci invitate a bruciare.

## VIII

Un'ultima parola, poi sarò in grado di concludere la lista dei vostri peccati mortali contro la logica.

---

142 *Empiriomonismo*, articolo «*Universum*» (l'Empiriomonismo del Separato e del Continuo).

143 Dico che eludete *momentaneamente* le contraddizioni perché non potete eluderle per lungo tempo. In realtà se il mondo inorganico è «di per sé» una confusione di elementi, mentre «*nella nostra esperienza* è trasformato in un sistema ordinato, unito da rapporti costantemente conformi alla legge», i casi sono due: o voi non sapete ciò di cui state parlando, *oppure*, immaginandovi un pensatore indipendente all'ultima moda, ripristinate in modo vergognoso il punto di vista del vecchio Kant, che affermava che la ragione prescriveva le sue leggi alla natura esterna. In verità, in verità vi dico, sig. Bogdanov: fino alla fine dei vostri giorni continuerete ad andare alla deriva senza timone, o a navigare da una contraddizione all'altra. Comincio a sospettare che la vostra «filosofia» sia quella stessa confusione di elementi di cui, ci dite, si compone il mondo inorganico.

Passo alla vostra teoria di «sostituzione». E' questa particolare teoria che deve spiegare a noi profani, come un uomo «appare a un altro» come un «determinato complesso visuale-tattile-acustico, fra altri complessi». Sappiamo già che vi sia interazione tra i complessi di esperienze immediate [o per dirla con semplicità, tra persone]. S'influenzano reciprocamente, «si riflettono» a vicenda. Ma come si riflettono? Questo è il punto. Qui dobbiamo ricordare quella vostra idea, che ho già evidenziato, che, benché ogni dato «complesso» può essere riflesso in altri complessi analoghi, vi è riflesso non nella sua forma immediata, ma nella forma di certe alterazioni di questi complessi, «nella forma di un nuovo raggruppamento di elementi che entrano nei complessi, complicando le loro relazioni interne». Ho sottolineato l'assoluta necessità di quest'idea per la comprensione della vostra teoria di «sostituzione». E' il momento di trattarne. Esprimendo quest'importante idea con parole vostre, sig. Bogdanov, devo dire che il riflesso del complesso A nel complesso B si riduce a «una data serie di alterazioni di questo secondo complesso, alterazioni connesse con il contenuto e la struttura del primo complesso dalla dipendenza funzionale»<sup>144</sup>. Cosa significa «dipendenza funzionale» in questo caso? Solo che nell'interazione tra il complesso A e il complesso B, il contenuto e la struttura del primo complesso corrisponde a una data serie di alterazioni del secondo complesso. Niente di più. Così significa che avendo l'onore di conversare con voi, le mie «esperienze» entrano in conformità con le vostre. Come si spiega questa conformità? Qui non c'è niente da spiegare a eccezione delle stesse parole «dipendenza funzionale», che non spiegano assolutamente nulla. Così vi chiedo, sig. Bogdanov, c'è davvero qualcosa per distinguere questa conformità «funzionale» dall'«armonia prestabilita» che voi rifiutate con supremo disprezzo, seguendo il vostro maestro Mach? Pensateci ancora e vedrete che non c'è assolutamente differenza, pertanto, avete insultato la vecchia «armonia prestabilita» assolutamente per nulla. Se volete essere franco [benché ci creda poco] diteci che il vostro riferimento all'«ambiente» deriva da una vaga coscienza di una somiglianza imbarazzante [per voi] tra la vecchia teoria dell'«armonia prestabilita» e la vostra «dipendenza funzionale». Ma dopo quanto ho detto sopra, è superfluo spiegare che nel caso specifico l'ambiente è «cognitivamente inutile» se non altro per una ragione: poiché nella vostra teoria esso è il *risultato* dell'interazione di complessi, non spiega come sia *possibile* tale interazione se non dall'«armonia prestabilita». Dopo aver esposto chiaramente la proposizione «meta-empirica» [cioè metafisica] che il mondo inorganico «di per sé» è qualcosa di totalmente distinto dal mondo inorganico «nella nostra esperienza», continuate:

«Se l'«ambiente» non organizzato è il legame intermedio nelle interazioni dei processi vitali, se tramite la sua mediazione i complessi di esperienze sono «riflessi» reciprocamente, non c'è niente di nuovo e di strano nel fatto che tramite la sua mediazione il dato complesso vitale è riflesso anche in sé. Il complesso A, agendo sul complesso B può, attraverso l'intermediazione di B, esercitare l'influenza sul complesso C come sul complesso A, vale a dire su se stesso ... Da questo punto di vista, è perfettamente comprensibile che l'essere vivente possa avere «percezione esterna» di sé, possa vedersi, percepirsi, sentirsi, ecc., cioè che, fra la serie di queste sue esperienze, possa trovare quelle che rappresentano un riflesso indiretto (attraverso la mediazione dell' «ambiente») di questa stessa serie»<sup>145</sup>.

Tradotto nel linguaggio quotidiano, tutto ciò significa che quando un uomo percepisce il proprio corpo «esperisce» alcune sue «esperienze» che assumono la forma di un «complesso visuale-tattile» perché vengono riflesse tramite l'ambiente. Questo è del tutto incomprensibile «di per sé». Cerchiamo

144 *Empiriomonismo*, vol. I, p. 124.

145 *Ibid.*, p. 126.

di capire come un uomo «esperisce» le proprie «esperienze» anche tramite l'«ambiente», che, come già sappiamo, non spiega assolutamente niente<sup>146</sup>. Qui, sig. Bogdanov, diventate un metafisico nel senso attribuito alla parola da Voltaire, che affermava che quando un uomo dice qualcosa che lui stesso non capisce, è nella metafisica. Ma l'idea che avete espresso, incomprensibile «di per sé», può essere ridotta a questo: il nostro corpo non è altro che la nostra esperienza fisica riflessa in un certo modo. Se questo non è idealismo, cos'è? Avete integrato Mach splendidamente, sig. Bogdanov, e non lo sto dicendo per scherzo. Mach, come fisico, di tanto in tanto vagava nel materialismo. L'ho dimostrato nella mia seconda lettera con l'aiuto di qualche esempio esplicito. In questo senso Mach ha commesso il peccato di dualismo. Avete corretto il suo errore, avete trasformato la sua filosofia in filosofia idealistica dalla A alla Z. Non possiamo che lodarvi per questo<sup>147</sup>. Non vi sto prendendo in giro, sig. Bogdanov. Proprio il contrario; sto per porgervi un complimento, forse eccessivo. I vostri argomenti appena citati mi ricordano l'insegnamento di Schelling circa l'intelletto creativo che contempla la propria attività ma non è consapevole del processo di contemplazione, pertanto concepisce i suoi prodotti come oggetti provenienti dall'esterno. Con voi, quest'insegnamento di Schelling è cambiato notevolmente, infatti ha assunto l'aspetto, si può dire, di una caricatura. Ma per voi è già di qualche consolazione essere almeno la caricatura di un grande uomo. Dovete notare, comunque, che nel farvi questo complimento, che confesso può sembrarvi dubbio, non ho nessuna intenzione di dedurre in alcun modo che, nel vostro completamento della «filosofia» di Mach, eravate consapevoli che stavate solo cambiando la dottrina idealista, per giunta vecchia, di qualcun altro. No, suppongo che questa vecchia dottrina, grazie a qualche proprietà del vostro «ambiente», sia «riflessa», a vostra insaputa, nella vostra testa come un «complesso» di conclusioni filosofiche delle principali acquisizioni delle «scienze naturali moderne». Ma l'idealismo è sempre idealismo, non importa se chi lo predica sia consapevole o no della sua natura. Mentre sviluppate la vostra moda, cioè distorcendo l'idealismo che avete inconsciamente assimilato, giungete «naturalmente» a una concezione puramente idealistica della materia. E anche se rifiutate l'ipotesi che, il «fisico» sia solo «l'*alter ego*» dello «psichico»<sup>148</sup>, in realtà quest'ipotesi corrisponde pienamente alla verità. La vostra concezione della materia, di tutto ciò che è fisico, lo ripeto, è assolutamente satura d'idealismo. Per convincersene è sufficiente leggere, per esempio, le vostre osservazioni più profonde sul dominio della chimica fisiologica:

«In una parola, si deve considerare altamente probabile che l'albumi vivente organizzato sia l'espressione fisica [“o riflesso”] delle esperienze immediate di un carattere *psichico*, e ovviamente più esse sono elementari, più elementare è l'organizzazione di quest'albumi vivente in ogni caso specifico»<sup>149</sup>.

146 Possiamo «esperire» le nostre «esperienze» solo ricordando una cosa che abbiamo subito in precedenza. Ma voi, sig. Bogdanov, state parlando di qualcosa *del tutto diversa*.

147 Avete scoperto che il riconoscimento di Mach e Avenarius del «fisico» e dello «psichico» come due serie distinte equivaleva al riconoscimento di una certa «dualità». Volevate eliminare questa dualità. Quei numerosi e profondi «perché» con i quali avete tormentato Mach e Avenarius erano cenni molto trasparenti che sapevate come disfarvi dell'imbarazzante dualità. Infatti lo dicevate apertamente. Ora sappiamo il segreto: dichiarate il «fisico» essere l'*alter ego* dello «psichico». Questo in effetti è *monismo*. Purtroppo *monismo idealistico*.

148 Ho posto queste tre parole tra virgolette perché erano state così poste da voi nella speranza di sventare ogni tentativo del lettore di comprenderle in senso corretto. Vedere *Empiriomonismo*, vol. II, p. 26.

149 *Ibid.*, p. 30. Altrove dite: «A ogni cellula vivente corrisponde, dal nostro punto di vista, un certo complesso anche se insignificante di esperienze» [*Empiriomonismo*, vol. I, p. 134]. Coloro che pensassero che nel dire questo stavate alludendo alle «anime cellulari» di Haeckel, commetterebbero un grave errore. Secondo voi la conformità tra la «cellula vivente» e un complesso persino insignificante di esperienze consiste nel fatto che la cellula non è che il

E' ovvio che il chimico e lo psicologo che desiderino far proprio questo punto di vista, avrebbero dovuto creare «materie di studio» puramente idealistiche, ritornare alla scienza naturale «speculativa» di Schelling. Ora non è difficile comprendere cosa accade esattamente quando si percepisce il corpo di un'altra persona. Ma prima di tutto dobbiamo ripristinare le virgolette, che hanno un ruolo così rilevante nella vostra «filosofia», sig. Bogdanov. Una persona non può affatto vedere il corpo di un'altra: ciò è indegno materialismo della «scienza naturale moderna»! Vedrà il «corpo», tra virgolette, anche se nota le virgolette solo se appartiene alla scuola «empiricritica». Il corpo tra virgolette in tal caso significa che «questo dev'essere inteso spiritualmente», come dice il catechismo, o psichicamente, come dite voi, sig. Bogdanov. Il «corpo» non è altro che il riflesso particolare [riflesso attraverso l'ambiente inorganico] di un complesso di esperienze in un altro complesso simile. Lo psichico [tra virgolette e senza di esse] precede sia il «fisico» [e il fisico] che il «fisiologico» [e il fisiologico]. Ecco, sig. Bogdanov, l'insegnamento del vostro libro. Ecco il significato della vostra filosofia! O, per dirlo con più modestia, vi è il significato di ciò che porta il titolo magniloquente di *sostituzione riformata e sistematizzata*.

«Dal punto di vista della sostituzione riformata e sistematizzata [annunciate], la natura ci appare come una serie infinita di “complessi immediati”, il cui *materiale* è il medesimo degli “elementi” di esperienza, mentre la loro *forma* si caratterizza per i gradi più variabili di organizzazione rispetto a quelli inferiori, corrispondenti al “mondo inorganico”, e a quelli superiori, corrispondenti all’“esperienza” umana. Questi complessi s'influenzano a vicenda. Ogni individuale “percezione del mondo esterno” è un riflesso di qualcuno di questi complessi in un complesso formato, determinato – la psiche vivente - mentre l’ “esperienza fisica” è il risultato del processo di organizzazione collettiva che unisce armoniosamente tali percezioni. La “sostituzione” dà una sorta di riflesso inverso del riflesso, più simile al “riflesso” (agg., cosa riflessa – *ndt*) che al precedente riflesso (sost., copia, ritratto – *ndt*): così la melodia riprodotta da un fonografo è il secondo riflesso della melodia *percepita*, e somiglia molto più al secondo che al primo riflesso – solchi e punti sul cilindro del fonografo»<sup>150</sup>.

E' inutile impegnarsi in una discussione filosofica con chiunque dubiti solo per un istante del carattere idealistico di *tale* filosofia, poiché filosoficamente parlando egli è senza speranza. Potrei descrivervi come l'*enfant terrible* della scuola di Mach, se tale ponderoso «complesso di esperienze immediate» potesse essere paragonato a un bambino giocoso e malizioso. Ma in ogni caso avete spifferato il segreto della scuola, dicendo apertamente ciò che la scuola era troppo timida per dire in pubblico. Avete posto i «puntini» idealistici sulle «i» idealistiche che hanno bollato la «filosofia» di Mach. Lo avete fatto, lo ripeto, perché la «filosofia» di Mach [e Avenarius] vi è sembrata insufficientemente monista. Avete percepito che il monismo di questa «filosofia» era idealistico, così vi siete deciso a «integrarla» nello spirito idealistico. In tal caso il vostro strumento di lavoro era la teoria dell'oggettività da voi costruita. Con il suo aiuto avete facilmente rimodellato tutte le vostre altre acquisizioni filosofiche. Lo ammettete nel passaggio seguente, che purtroppo per voi si distingue per notevole chiarezza, diversamente da altri passaggi scaturiti dalla vostra pesante penna:

«Dal momento che la storia dello sviluppo psichico mostra che l'esperienza oggettiva, con la sua connessione con il sistema nervoso e la sua ordinata conformità alla legge, è il risultato dello sviluppo prolungato, e si è cristallizzato solo passo dopo passo dal torrente delle esperienze immediate, restava per noi solo d'accettare che il processo fisiologico oggettivo è il “riflesso” del

---

«riflesso» di questo complesso, vale a dire il suo *alter ego*.

150 *Empiriomonismo*, vol. II, p. 39.

complesso di esperienze immediate, e non il contrario. Rimaneva un'ulteriore domanda: se si tratta di "riflesso", cos'è esattamente? La risposta che abbiamo dato corrisponde alla concezione social-monistica dell'esperienza che abbiamo adottato. Riconoscendo il significato universale dell'esperienza oggettiva come espressione del suo stato socialmente organizzato, giungiamo alla seguente conclusione empiriomonista: la vita fisiologica è il risultato dell'armonizzazione collettiva delle "percezioni esterne" dell'organismo vivente, ognuna delle quali è il riflesso di un complesso di esperienze in un altro complesso di esperienze (o in sé). In altre parole, *la vita fisiologica è il riflesso della vita immediata nell'esperienza socialmente organizzata degli esseri viventi*<sup>151</sup>.

Quest'ultima frase: «la vita fisiologica è il riflesso della vita immediata nell'esperienza socialmente organizzata degli esseri viventi» attesta sia il vostro essere idealista, che il vostro essere un idealista «originale». Solo un idealista può considerare i processi fisiologici come «riflesso» di esperienze psichiche immediate. E solo gli idealisti più confusi possono asserire che i «riflessi» appartenenti al campo della *vita fisiologica* sono il risultato dell'esperienza socialmente organizzata, vale a dire prodotto della *vita sociale*. Ma avendo svelato il segreto dell'«empiriocriticismo», non avete aggiunto assolutamente nulla a questa dottrina «filosofica» eccetto alcune fantasie del tutto incongrue e irrimediabilmente contraddittorie. Leggendole, si rivivono le stesse fantasie che dovette «esperire» Chichikov quando prese alloggio per la notte nella casa di Korobochka<sup>152</sup>. Il letto di piume era stato composto così sapientemente per lui da Fetina, che quasi toccava il soffitto:

«Quando, in piedi su una sedia, si arrampicò sul letto di piume, questo affondò quasi a terra, sotto di lui, e le piume, premute fuori dalla loro coperta di rivestimento, turbinarono in ogni angolo della stanza».

Le vostre fantasie «empiriomoniste» salgono troppo, quasi fino al soffitto, così stipate di termini dotti e saggezza fasulla. Ma al primo tocco della critica le piume del vostro letto «filosofico» cominciano a svolazzare in ogni direzione, mentre il lettore attonito, sprofondando rapidamente, avverte di scendere nelle profondità della metafisica più insulsa. Proprio per questo è molto facile criticarvi, ma è un affare estremamente noioso. Per questo motivo vi ho lasciato solo l'anno scorso, senza rispondervi. Ma poiché avete preteso di avere la vostra importanza indipendente, sono stato costretto a trattare con il vostro reclamo. Ho dimostrato l'incoerenza della vostra «teoria dell'oggettività» e in che misura la vostra dottrina di «sostituzione» distorce la connessione naturale dei fenomeni. Ciò è sufficiente. Proseguire sarebbe un'assurda perdita di tempo; il lettore scorge il valore della vostra filosofia «indipendente». In conclusione devo aggiungere un'ultima cosa. Ciò che è deplorabile non è che il vostro «complesso di esperienze immediate», sig. Bogdanov, possa apparire nella nostra letteratura, ma che esso vi possa svolgere un qualche ruolo. I vostri libri sono stati letti, alcuni di filosofia hanno avuto diverse edizioni. Si potrebbe anche essere concilianti, se i vostri libri fossero comprati, letti e approvati solo dagli oscurantisti<sup>153</sup>, che non meritano un vitto spirituale migliore. Ma non possiamo rassegnarci al fatto che chiunque abbia un pensiero avanzato, vi legga e vi accetti seriamente. E' un segno davvero brutto. Mostra che stiamo attraversando un periodo di declino intellettuale senza precedenti. Per accettarvi come pensatore in grado di fornire una giustificazione filosofica del

151 *Ibid.*, p. 136, corsivo vostro.

152 N.r. *Chichikov, Korobochka* – personaggi delle *Anime Morte* di Gogol.

153 William James, cercando di dimostrare la fondatezza del suo punto di vista religioso, dice: «la realtà concreta è composta esclusivamente di esperienza individuale» [*L'esperienza religiosa*, Parigi e Ginevra, 1908, p. 417]. Ciò equivale ad affermare che «i complessi di esperienze immediate» sono alla base della realtà. James non si sbaglia nel ritenere che tali affermazioni spalancano la porta alle superstizioni religiose.

marxismo occorre non conoscere la filosofia né il marxismo. L'ignoranza è sempre una brutta cosa. E' dannosa a tutti in qualsiasi momento, ma lo è soprattutto per coloro che vogliono andare avanti, per i quali è doppiamente dannosa nei periodi di stagnazione sociale, quando sono chiamati a dare «battaglia con armi spirituali» con crescente energia. Le armi che avete forgiato, sig. Bogdanov, sono del tutto inadatte per le persone avanzate; esse vi assicurano non la vittoria ma la sconfitta. Peggio ancora. Combattendo con tali armi, le persone avanzate si trasformano in cavalieri della reazione, aprendo la via al misticismo e ad ogni sorta di superstizione. Coloro che all'estero sostengono le nostre stesse idee, sbagliano molto nel pensare, come fa il mio amico Kautsky, che non ci sia bisogno d'ingaggiare battaglia con questa «filosofia» disseminata in Russia da voi e dai revisionisti teorici simili. Kautsky non conosce i rapporti esistenti in Russia, trascura il fatto che la reazione teorica borghese, che sta causando un vero scompiglio nei ranghi dei nostri intellettuali avanzati, nel nostro paese si compie sotto la bandiera dell'idealismo filosofico, e che, di conseguenza, siamo minacciati di danno irreparabile da tali dottrine filosofiche. Pur essendo idealistiche fino al midollo, esse si pongono come l'ultima parola della scienza naturale, estranea a ogni premessa metafisica. La lotta contro tali dottrine non solo non è superflua ma è obbligatoria, come lo è la protesta contro la *reazionaria* «rivalutazione dei valori» prodotta dagli sforzi prolungati del pensiero *avanzato* russo.

Avevo intenzione di dire qualcosa sul vostro opuscolo *Le avventure di una scuola filosofica* [San Pietroburgo 1908], ma sono costretto dal tempo a rinunciarvi. Inoltre non c'è grande bisogno di analizzare quest'opuscolo. Spero che le mie tre lettere siano state sufficienti a chiarire come le idee filosofiche della scuola a cui appartengo considera le vostre opinioni, signore, in particolare le idee del vostro maestro Mach. Questo è quanto voglio.

Ci sono abbastanza persone pronte a portare avanti argomenti inutili, io non sono fra queste. Pertanto sarà meglio attendere finché scriviate qualcosa contro di me e in difesa del vostro maestro, o almeno della vostra «oggettività» e «sostituzione». Allora faremo un altro discorso!

G.V. Plekhanov

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Adler F.	36n
Aiace	5

*Materialismo militante*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Artsybashev	5
Avenarius	5, 13, 20n, 28, 41, 42, 46, 50, 52, 57, 60n, 61
Axelrod	50n
Barras	13n
Bazarov	4n, 52
Belinsky	39n
Bergson	5
Berkeley	17, 18, 21, 26, 31, 37, 38
Berman	52
Bernstein	8, 9
Bogdanov	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 40n, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63
Boileau	2
Büchner	37
Chernyshevsky	36n, 39
Chichikov	62
Cleopatra	5
Clistene	9
Cornelius	34n
Dandin	1, 16, 39
Dauge	43, 52
Diderot	8
Dietzgen J.	1, 5
Dühring	17, 40n, 47, 50
Dumbadze	2
Duncan	5
Engels	2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 22, 24, 25, 29, 30, 32, 40, 45, 46, 47, 50
Erfflingen	13
Espina	46n
Faust	29



*Materialismo militante*

<b>INDICE DEI NOMI</b>	
<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Fetina	62
Feuerbach	9n,10n,11,13,14n,17,19,22,24,25,26,27,28,39,55,56
Fichte	9,22,31,34,38,55n
Gogol	62n
Gorenflot	7,8,57
Griboyedov	6n
Haeckel	13,14n,36,60n
Hauptmann	53
Hegel	8,17n,21n,23,27,30,40,41,53
Heine	30n,32
Hellriegel	53
Helvetius	7,8
Herbart	37
Hobbes	12n,22,23
Holbach	7,8,9,13,14,18,29,40
Hume	14,37,44
Jacoby	34
James	62n
Jourdain	18
Kant	5,12,16,17,19,21,27,30,31,32,36,37,53,54,58n
Kautsky	63
Korobochka	62
Kotlyar	18n
Krylov	52
La Mettrie	7,8
Labriola Arturo	4
Lange	8,12n
Le Harpe	11
Leibnitz	33

*Materialismo militante*

<b>INDICE DEI NOMI</b>	
<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Lenin-Ilyin	25n
Littre	46n
Locke	10
Lunacharsky Anatoly	1,4,5,8,10n,15,20,28,37,45
Mach	5,8,9,13,14,16,18,21,26,28,30,31,32,33,34,35,36,37,38,39,40,41,42,46,47,50,51,52,54,57,58,59,60,61,63
Mandeville	10
Marx	2,3,4,6,7,8,9,10,12n,14,16,19,27,29,38,40,45,46,47,50
Molchalin	6
Moliere	1n,18,20,45
Naville	18
Neue Zeit	11
Newton	46
Petzoldt	21n,28n
Pippa	53
Platone	18n,21
Plekhanov-Beltov	1,2,14,15,16,22,25n,26,30n,38,40,51,55n,63
Poincaré	5
Pompadour	2,3
Price	7n
Priestley	7,8,18
Pushkin	3
Reinke	14n
Rousseau	7
Schelling	52,60,61
Schmidt C.	8,17n,22,23,30
Schopenhauer	37
Schuppe	20n,37
Sechenov	24,25
Shakespeare	29

*Materialismo militante*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Shchedrin	2n,5,39n
Shulyatikov	46
Skyrmunt	18n
Sokolov	25
Sovremennik	39
Spinoza	28n
Struve	5
Sudermann	13
Tredyakovsky	4,9
Uspensky	3
Variaghi	48
Venevitinov	23
Verworn	28
Vestnik Zhizni	1
Volksstaat	10
Windelband	18n,21n
Yushkevich	21n,52