

GEORGI PLEKHANOV

LO SCETTICISMO IN FILOSOFIA

1911

Articolo pubblicato nel *Sovremenny Mir* n. 7 del 1911.
Raoul Richter (1871-1912) – filosofo idealista tedesco.

Raoul Richter, *Lo scetticismo in filosofia*, vol I, tradotto dal tedesco da V. Bazarov e B. Stolpner. *Biblioteca della filosofia contemporanea*, vol. n. 5, San Pietroburgo 1910.

I

È un libro molto interessante. Dovrebbe essere letto e riletto più volte. Tratta delle ultime questioni sulla conoscenza e le presenta molto bene, ma soffre di almeno un difetto sostanziale: le soluzioni offerte alle questioni ben presentate sono insoddisfacenti. Quindi nel leggere e rileggere il libro si dev'essere costantemente in allerta, tanto più che l'autore possiede l'intelligenza e la conoscenza per poter facilmente influenzare i lettori. Quest'opera non è ancora terminata, è solo il primo volume. R. Richter dice:

«La soluzione finale riguardante la misura della verità contenuta nelle idee realistiche o idealistiche dev'essere rinviata al secondo volume. Qui siamo interessati, prima di tutto, a mostrare le vie d'uscita di queste opinioni, che non sono state intralciate dallo scetticismo dell'antichità e che ci permettono di discernere almeno le proprietà delle cose» [p. 281].

Lo si deve tener presente. Comunque, a giudicare dal contenuto del primo volume, si può già dire a buon diritto che R. Richter, se non sostiene esattamente il punto di vista dell'idealismo, ne ha assimilato molti argomenti e questo fatto ha portato un notevole elemento di confusione molto fastidioso nella sua visione del mondo. I traduttori V. Bazarov e B. Stolpner non hanno notato questo punto debole dell'autore tedesco. Il perché è chiaro: l'idealismo ha purtroppo prodotto un caos ancora maggiore nella loro concezione del mondo. Ma una persona imparziale, in grado di pensare in modo coerente e di leggere il libro con attenzione, troverà facilmente gli errori di R. Richter. Il suo lavoro si occupa del problema dello scetticismo. Gli scettici erano soliti dire: non conosciamo il criterio di verità. Chi concorda su questo punto deve ammettere che la loro posizione è incrollabile. Ma R. Richter non è d'accordo. Come confuta la proposizione chiave del loro punto di vista? Cos'è secondo lui il criterio di verità, e infine, la famosa domanda che Ponzio Pilato pose al prigioniero Gesù: cos'è la verità?

«La verità», replica R. Richter, «è un *concetto di relazione* che esprime il rapporto tra i giudizi e le sensazioni del soggetto» (p. 347). Altrove dice: «la verità ... è un concetto la cui fonte è lo spirito umano; trovarlo è compito assegnato al solo spirito umano, l'unico a poterlo risolvere; si tratta di un nodo legato dallo spirito umano, il solo che possa scioglierlo ... Una verità in sé è ... un pensiero del tutto inconcepibile» [p. 191].

Ne segue che secondo Richter è possibile solo il rapporto della verità col soggetto. Non è per nulla spaventato da questa conclusione. Dichiarò categoricamente:

«E' ovvio che noi rifiutiamo la solita definizione di verità come "accordo tra il concetto e il suo oggetto", e per due ragioni. In primo luogo il senso dell'evidenza si attribuisce solo ai giudizi e non ai concetti. In secondo luogo, l'ipotesi di rapporto tra concetti e oggetti – che è la base della definizione data sopra – o è una *petitio principii* oppure un risultato remoto – per giunta contestato da tutti gli idealisti – dell'applicazione dei criteri di verità. Entrambi le caratteristiche sono circostanze fatali proprio per la definizione della verità» [p. LVI].

Esaminiamo questo. Una certa persona mi sembra pallida. E' vero questo? Una domanda stupida! Una volta che quella persona mi sembra pallida, non c'è niente da discutere: senza dubbio è come mi appare. La cosa è del tutto diversa se, su questa base, sentenzio: «Quell'uomo è malato». Può essere vero o falso. In quale caso è vero? E' evidente: quando lo stato reale di salute della persona e il mio relativo giudizio corrispondono. Questo significa che la verità è esattamente la corrispondenza tra il giudizio e il suo oggetto. In altre parole è la corretta definizione respinta da R. Richter¹. Per dirla in altro modo: il nostro autore dice che la verità è relativa al soggetto. Su questo egli è ampiamente influenzato dall'idealismo che nega l'esistenza dell'oggetto esterno alla coscienza umana. Pertanto egli non può definire la verità come una certa relazione tra il giudizio del soggetto e lo stato reale dell'oggetto.

II

R. Richter crede che una volta che accettiamo l'esistenza di un rapporto tra il concetto [più correttamente, il giudizio] e l'oggetto, stiamo commettendo una *petitio principii*. Ma dov'è la *petitio principii* in ciò che ho detto sulle condizioni necessarie e sufficienti per la verità del giudizio: l'uomo pallido è malato? Non c'è traccia di errore logico in ciò che ho detto e che spaventa tanto il nostro autore, da cui si protegge con un'evidente cantonata madornale; come si dice, saltando dalla padella alla brace. Conosciamo già la faccenda. Nel dire «Il mio giudizio sullo stato di salute di una certa persona è corretto solo se concorda con lo stato reale di quella persona», sto ipotizzando qualcosa d'inaccettabile per gli idealisti e che, come dice R. Richter, loro contestano. Quest'ipotesi è che l'oggetto esistente indipendentemente dalla mia coscienza è un oggetto-in-sé. Nell'ipotizzare l'esistenza di tale oggetto sto respingendo il principio fondamentale dell'idealismo che *esse = percipi*, vale a dire che essere equivale a essere-nella-coscienza. Ma R. Richter vuole di più. Certo, l'oggetto citato nel mio esempio è talmente particolare che solo pochi idealisti si arrischiano ad applicarvi il loro principio *esse = percipi*. Chiedo, come si può essere certi che un particolare *uomo* sia malato? Cosa significano le parole *esse = percipi* nelle loro *applicazioni all'uomo*? Vogliono dire che non ci sono altre persone che quella che nel momento specifico proclama il principio. L'applicazione concreta di questo principio conduce al *solipsismo*.

La stragrande maggioranza degli idealisti, nonostante le più inesorabili richieste della logica, non si avventura fino alla terra del *solipsismo*. Moltissimi si fermano al punto di vista oggi chiamato *soloumanismo*. Ciò significa che, per loro, l'essere resta essere-nella-coscienza, tuttavia non nella coscienza di un individuo, ma dell'intera specie umana. Per concordare con loro si dovrebbe rispondere alla domanda: «C'è il mondo esterno?» con: «Fuori di me, cioè indipendentemente dalla mia coscienza, c'è soltanto la specie umana. Ogni altra cosa – le stelle, i pianeti, le piante, gli animali,

¹ La verità è che, come abbiamo appena visto, può essere vero o falso non il concetto, ma la mia opinione: ma questo non cambia l'essenza del giudizio. In ogni caso il criterio di verità proposto da Richter è del tutto insostenibile.

ecc. - esiste solo nella coscienza umana». Il lettore ricorderà la conversazione tra il *sotnik* [tenente, nella cavalleria imperiale cosacca] e il filosofo Khoma Brut².

«Chi siete, da dove venite e qual è la vostra vocazione, buon uomo?», chiese il *sotnik*.

«Un seminarista, studente di filosofia, Khoma Brut ...».

«Chi era vostro padre?»

«Non lo so, amato signore»

«Vostra madre?»

«Non conosco neanche mia madre. Ovviamente è ragionevole supporre che avessi una madre, ma chi fosse, da dove venisse e quando fosse vissuta, sulla mia anima, buon signore non lo so».

Ovviamente il filosofo Khoma Burt era tutt'altro che contrario alla critica. Solo il ragionamento lo convinse che aveva avuto una madre. Ma ciononostante ne ammise l'esistenza. Non disse: «mia madre esiste [o è esistita] solo nella mia coscienza». Se lo avesse fatto [considerandosi nato da una donna esistente solo nella sua coscienza] sarebbe stato un *solipsista*. Anche se non era estraneo alla critica non giunse a tale conclusione. Pertanto si può supporre che si soffermasse sul *soloumanismo*. Se quest'ipotesi è corretta, egli non si limitava ad ammettere solo l'esistenza di sua madre, ma riconosceva in generale la «pluralità degli individui». Comunque non negava l'esistenza indipendente dalla coscienza di quegli oggetti su cui tali individui agiscono nel processo di produzione sociale. Quindi, se sua madre fosse stata, per così dire, una fornaia, egli avrebbe dovuto confessare che lei esisteva indipendentemente dalla sua coscienza, mentre i panini che ella cuoceva esistevano solo nella mente sua, di lei e delle persone che li avevano comprati e mangiati, immaginando ingenuamente che questi panini fossero esistiti in sé, indipendentemente dalla coscienza umana.

Se avesse visto un pastore condurre il suo bestiame, come *soloumanista* avrebbe dovuto ammetterne l'esistenza indipendentemente dalla propria coscienza, mentre le mucche, le pecore e i maiali esistevano solo nella sua mente e in quella del pastore che conduceva quegli animali concettuali. Avrebbe dovuto esprimere un simile «giudizio» quando vide sporgere dalla tasca del suo degno compagno di viaggio Khalyava l'enorme coda del pesce rubato dal dotto teologo. Il teologo esiste indipendentemente dalla coscienza del filosofo Khoma Brut, ma il pesce rubato non ha altra esistenza che nella coscienza di quei due uomini colti, e ovviamente in quella del conduttore del carro trainato da buoi da cui Khalyova l'aveva rubato. Questo tipo di filosofia, come si vede, si distingue per la sua grande profondità. C'è solo una cosa errata: lo stesso giorno e alla stessa ora in cui il filosofo Khoma Brut riconosceva che il teologo Khalyova [o il retore Gorobets, è lo stesso] era separato dalla sua coscienza, sarebbe incorso in contraddizione insolubile col principio di *esse = percipi*: avrebbe dovuto ammettere che il concetto *essere* non è affatto trasmesso dal concetto *essere-nella-coscienza*. L'erudito R. Richter guarda dall'alto in basso i realisti ingenui con il superbo disprezzo del pensatore «critico»; ma egli stesso è così profondamente infettato d'idealismo da essere completamente cieco alla comica semplicità che, in misura più o meno grande, è caratteristica di tutte le varianti di questa tendenza filosofica. Egli prende sul serio quegli argomenti della filosofia idealistica che meritano soltanto d'essere derisi e, di conseguenza, dà una definizione errata della verità. Ecco come formula il credo teoretico cognitivo dell'idealismo «estremo»: «Non esistono cose, oggetti, realtà, corpi indipendentemente dalle loro concezioni nella coscienza, e le cose percepite dai sensi sono completamente dissolte nelle parti soggettive e ideali di cui sono composte» (p. 247). Supponiamo che ciò sia vero, che le cose, gli oggetti e i corpi non esistano indipendentemente dalle loro

² N.r. Il filosofo Koma Brut, il teologo Khalyava e il retore Tibery Gorobets, citati sotto – tutti seminaristi – sono personaggi del racconto di Gogol, *Viy*.

concezioni nella coscienza. Ma se ogni data persona esiste indipendentemente dalla coscienza di altre persone, positivamente non si può dire che non ci siano «realtà» indipendenti dalla coscienza. Certamente ogni persona esistente indipendentemente dalla coscienza di altre persone dev'essere considerata come una realtà indiscutibile anche se allo stesso tempo – secondo la nostra prima ipotesi – l'abbiamo ritenuta un essere incorporeo. Il penetrante R. Richter non lo capisce; inoltre, se un uomo incorporeo di nome Ivan esiste indipendentemente dalla coscienza di un uomo incorporeo di nome Pyotr, può esprimere certi giudizi su Pyotr che saranno veri solo se corrisponderanno alla realtà. In altre parole, i giudizi dell'incorporeo Ivan sulla condizione dell'incorporeo Pyotr sono veri solo se questi è, di fatto, come lo considera Ivan.

Ogni idealista lo deve ammettere, ovviamente eccetto il solipsista, che nega la pluralità degli individui. Chiunque lo ammetta, per lo stesso motivo ammette anche che la verità consiste in un giudizio conforme al suo oggetto.

III

Richter dice:

«La ricerca profondamente penetrante consiste nel sondare sempre più le *relazioni oggettive* tra le cose e il loro interno, e sempre meno le cose stesse; queste semplicemente si dissolvono nel complesso di tali relazioni. Di conseguenza i risultati di questa ricerca in genere possono essere formulati facilmente nel linguaggio di ogni tendenza filosofica particolare a patto che non attacchino queste relazioni, anche se essa può avere la propria opinione sul concetto della cosa. Quando lo storico scrive di un sovrano che possiede un animo nobile o meno, desidera soltanto dire che il sovrano in questione in genere ha risposto a questo o quell'evento con pensieri, sentimenti, impulsi volitivi moralmente elevati o meno, ed è irrilevante per lui se l'anima esiste o meno» [p. 289].

Ovviamente lo storico è indifferente all'esistenza dell'*anima*, ma non gli è affatto indifferente se il «sovrano», di cui sta giudicando le azioni, esiste o no. Ed è proprio il «sovrano» che qui gioca la parte della «cosa» contestata. Ammettiamo per un attimo che la scienza naturale stia in effetti sempre più dissolvendo le cose nel complesso di relazioni. Si può dire lo stesso delle scienze sociali? Dov'è il sociologo che vorrebbe basare i suoi giudizi sulla proposizione che le persone non esistono, che ci sono soltanto le relazioni sociali? Lo si potrebbe incontrare solo in un istituto mentale. In tal caso è evidente che non ogni «tendenza filosofica» può conciliarsi con la ricerca scientifica, almeno nei fenomeni sociali. Per esempio, il concetto d'evoluzione gioca un ruolo titanico nella sociologia contemporanea. Lo si può conciliare con quelle tendenze filosofiche sotto la cui influenza il nostro autore ha elaborato la sua definizione del criterio di verità? Se ciò che chiamiamo il mondo esterno esiste solo nella coscienza delle persone, possiamo parlare, senza un sorriso profetico, di quei periodi dello sviluppo della Terra che *hanno preceduto* la comparsa della specie zoologica che chiamiamo *homo sapiens*?

Se spazio e tempo sono solo forme di contemplazione [*anschauung*] che io stesso possiedo, è chiaro che quando non esistevano, neanche queste forme esistevano, vale a dire che non c'erano tempo e spazio così che quando affermo, per esempio, che Pericle è vissuto molto prima di me, sto dicendo sciocchezze. Non è ovvio che la tendenza «filosofica» di nome solipsismo non si può conciliare affatto col concetto di evoluzione? Forse si potrebbe obiettare che se ciò è vero rispetto al *solipsismo*, non lo

è in relazione al *soloumanismo*; poiché questo riconosce l'esistenza della specie umana, mentre essa si diffonde, esisteranno allora entrambi le forme di contemplazione a essa peculiari: lo spazio e il tempo. Tuttavia si deve ricordare che, in primo luogo, il *soloumanismo*, come abbiamo visto, esclude totalmente l'idea dell'uomo come prodotto dell'evoluzione zoologica. In secondo luogo se il tempo non esiste indipendentemente dalla coscienza degli individui che costituiscono la specie umana, è del tutto incomprensibile dove prendiamo il diritto d'affermare che uno di questi individui sia vissuto prima di un altro, per esempio che il celebre ateniese Priamo sia vissuto prima del noto uomo francese Briand. Perché non possiamo metterla al contrario, cioè che Briand abbia preceduto Priamo? Non è perché i nostri giudizi qui si adattano alla sequenza oggettiva degli eventi che non dipendono dalla coscienza umana? E se questa è la ragione effettiva, non è chiaro che avevano ragione quei pensatori che affermavano che sebbene spazio e tempo come *elementi formali della coscienza* non esistono fuori di noi ma al nostro interno, nondimeno a questi elementi corrispondono certe relazioni oggettive [cioè indipendenti dalla nostra coscienza] di cose e processi? Non è chiaro, infine, che solo ammettendo l'esistenza di queste relazioni oggettive abbiamo la possibilità di costituire una teoria scientifica che spiegherà la nascita del genere umano con le forme di coscienza che gli sono peculiari? L'essere non è determinato dalla coscienza, ma la coscienza dall'essere.

Oggigiorno alcune persone amano dilungarsi sulla distinzione tra le «scienze della natura» e le «scienze della cultura». Gli scrittori che amano discutere questo tema sono tutti, senza eccezione, più o meno inclini all'idealismo. Cercano di trovare un rifugio per le loro nozioni idealistiche nelle «scienze della cultura». Ma in effetti queste scienze, cioè la scienza sociale in senso ampio, sono ancor meno della scienza naturale riconciliabili con l'idealismo. La scienza sociale presuppone la società; questa presuppone una pluralità d'individui che a loro volta rendono inevitabile la distinzione dell'individuo come esistente «*in sé*» e lo stesso individuo come esiste nella coscienza di altre persone, così come nella propria³. Questo ci riporta a quella teoria della conoscenza contro cui i rappresentanti delle diverse tendenze dell'idealismo filosofico hanno sollevato le loro voci. Il soloumanista è tenuto ad accettare il principio cardine di questa teoria, il quale dice che oltre all'essere-nella-coscienza c'è anche l'essere-in-sé. Ma il soloumanista nega l'esistenza di tutte le «cose» e di tutti i «corpi». Per lui le persone sono sostanzialmente null'altro che portatori di coscienza, cioè null'altro che esseri incorporei. Ne segue che chiunque sia interessato all'«ultima parola» in fatto di conoscenza e anche desideroso di tenersi alla larga dal solipsismo, si trova di fronte a un dilemma. Considerarsi come essere incorporeo o concordare col materialista Feuerbach: «Sono un essere reale, sensibile, un corpo; è questo corpo, preso nella sua totalità, che costituisce il mio *ego*, la mia essenza».

Se R. Richter avesse preso in considerazione tutto ciò, il suo interessante libro lo sarebbe stato ancor di più e incomparabilmente più ricco di corretto contenuto filosofico. Ma se lo avesse fatto sarebbe stato un'eccezione fra gli odierni scrittori tedeschi di questioni filosofiche. Per sua sfortuna non c'è nulla d'eccezionale in lui, proprio come per loro sfortuna non c'è niente d'eccezionale nei suoi traduttori russi, che non si sono accorti della debolezza degli argomenti del loro autore.

IV

Ho dichiarato, e spero d'averlo dimostrato, che R. Richter è profondamente infettato d'idealismo. Ora

3 Un individuo in profondo svenimento non esiste nella sua coscienza ma, per quanto sia vivo, esiste «*in-sé*». Così, c'è anche qui una distinzione tra esistenza «*in-sé*» ed esistenza *nella coscienza*.

è utile aggiungere che il più profondo e il più ordinato sistema idealistico – la filosofia di Hegel – ovviamente ha molto meno attrattiva per lui di altri sistemi idealistici meno profondi e ordinati. Direi di più. E' evidente che non si è preso la briga di cercare di comprendere Hegel. Eccone un chiaro esempio. All'inizio del libro, avendo esaminato i presupposti storici dello scetticismo greco, R. Richter si affretta ad avvertire i suoi lettori:

«Comunque sarebbe del tutto errato concludere da ciò che i risultati dei filosofi scettici che stiamo discutendo siano insignificanti, come se quanto dovessero fare sia selezionare abilmente e confrontare metodicamente le idee dei loro predecessori, come se, in senso hegeliano, secondo lo sviluppo logico del mondo siano tenuti a diventare come loro. Al contrario, speriamo con la nostra esposizione della filosofia dello scetticismo di riuscire a dimostrarne l'originalità; un'originalità del tutto sorprendente. I presupposti storici non sono ancora cause spirituali. Il padre spirituale dello scetticismo filosofico era il genio di Pirro e non i filosofi prima di lui, né la ragione del mondo di cui non sappiamo assolutamente nulla» [pp. 60-61].

Questo passaggio non sarebbe mai stato scritto da chi si fosse preso la briga di leggere le *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel. Le richieste dell'«auto-sviluppo della ragione del mondo» hanno indotto Hegel a escludere la «completa originalità» dei creatori dei più importanti sistemi filosofici? Affatto. Hegel ha sempre opposto la ragione del mondo al genio dei singoli pensatori? Decisamente mai. Ma questo è il guaio: i contemporanei autori tedeschi di trattati filosofici conoscono molto poco Hegel. Sono idealisti, ma il contenuto del loro idealismo è infinitamente più povero di quello di Hegel. Ovviamente questi non perde nulla dall'essere ignorato dagli scrittori tedeschi di oggi; sono costoro a perdere. Hegel era un grande maestro nel «trattare le idee», e chi desidera farlo deve passare per la sua scuola anche se non ne condivide l'idealismo. Invece gli odierni scrittori tedeschi intenti ai problemi filosofici trattano le idee in modo molto goffo. Ciò è particolarmente evidente dove hanno bisogno di mostrare le loro capacità intellettuali, vale a dire quando sono chiamati a difendere il loro punto di vista idealistico. E' precisamente su questo punto che tali persone, che parlano in modo così sprezzante dei «dogmatisti ingenui», si presentano nei loro argomenti come vere perle di dogmatismo ingenuo⁴.

V

Il primo volume del lavoro di Richter è uno studio sullo scetticismo greco. Il primo capitolo delinea la storia di questa scuola di filosofia, il secondo espone il suo insegnamento, mentre il terzo è una critica alla dottrina dello scetticismo. Sofferamoci per un momento sul terzo capitolo. Lo scetticismo greco ha posto tre domande fondamentali: 1) qual è la natura delle cose? 2) quale dovrebbe essere il nostro atteggiamento verso le cose? 3) quale sarà per noi il risultato di questo atteggiamento? La sua risposta alla prima domanda è stata che ogni tesi sulla natura delle cose può essere contrastata da un'antitesi altrettanto fondata, vale a dire che la loro natura è sconosciuta. Alla seconda domanda ha replicato che il nostro atteggiamento verso le cose dev'essere quello dello scetticismo incondizionato, astenerci sempre da ogni sorta di giudizio. Infine ha risposto alla terza domanda nel senso che

4 Robert Flint notava tempo fa, nella sua *Filosofia della storia in Francia e in Germania*, che di tutte le varianti dell'idealismo il sistema di Hegel era quello più vicino al materialismo. In un certo senso questo è vero. C'è solo un passo dall'idealismo assoluto di Hegel al materialismo di Feuerbach. E' più o meno riconosciuto anche dai pensatori tedeschi di oggi ed è una delle cause della loro invincibile avversione per Hegel. Trovano di maggiore gradimento le diverse forme d'idealismo *soggettivo*; per loro Hegel è troppo *oggettivo*.

l'astensione dall'esprimere giudizi ci dà quell'imperturbabilità della mente [*ataraxia*] e quell'assenza di sofferenza [*apatheia*] che fanno la felicità.

Cos'ha da dire Richter su queste risposte nella sua critica allo scetticismo? Prendiamo la risposta alla prima domanda: nella sua analisi Richter distingue le seguenti posizioni teoriche e cognitive: in primo luogo il realismo estremo; in secondo luogo l'idealismo estremo; in terzo luogo il realismo moderato che chiama anche idealismo moderato o ideal-realismo. Secondo lui lo scetticismo è in grado di dominare solo la prima di queste posizioni, vale a dire quella del realismo estremo; le altre due sono al di là della sua portata [p. 199]. Ma abbiamo già visto che la tendenza filosofica a cui Richter dà il nome d'idealismo estremo [cioè, l'idealismo più o meno coerente] conduce a contraddizioni insolubili e ridicole. Si dovrebbe essere molto parziali verso l'«idealismo estremo» per immaginare che potrebbe essere considerato come una posizione filosofica inespugnabile. Pertanto non mi ci dilungherò, ma volgerò la mia attenzione al «realismo estremo» e all'«ideal-realismo».

Gli scettici greci posero la questione: il miele è dolce o amaro? Per la maggioranza delle persone è dolce, ma vi sono alcuni invalidi per i quali sembra amaro. Ne conclusero che non possiamo conoscere la vera natura del miele. E' facile notare che, nel porre tale domanda, essi credevano che il miele potesse essere in sé dolce e amaro, a prescindere dalla persona che lo assaggia. Ma quando dico che il miele è dolce [o amaro] intendo che mi dà la sensazione di dolcezza [o d'amaro]. La sensazione presuppone un soggetto che la vive; quando tale soggetto non c'è, non c'è alcuna sensazione. Chiedere se il miele sia dolce o amaro in sé è tanto assurdo quanto chiedere che particolare sensazione si ha quando non ci sia nessuno a provarla. Eppure questa domanda così assurda è perfettamente legittima dal punto di vista che Richter chiama realismo estremo. Questo identifica le proprietà dell'oggetto con le sensazioni che queste proprietà ci stimolano.

Richter dà un buon esempio del punto di vista del realismo estremo quando dice: «L'albero le cui foglie vedo verdi, la cui corteccia è marrone, di cui tocco il duro tronco, di cui gusto la dolce frutta e ascolto il fruscio dei rami più alti, ha *in sé* le foglie verdi, la corteccia marrone, un tronco duro, frutta dolce e rami fruscianti» [p. 200]. Egli nota correttamente anche che, per quanto riguarda la scienza, *tale* realismo è morto tanto tempo fa. Il materialista Democrito era già in grado di distinguere le proprietà di un oggetto dalle sensazioni suscitate in noi da quelle proprietà. Se gli scettici potevano confondere gli avversari ponendo domande come: «il miele è dolce o amaro?», si può solo concludere che sia loro che gli avversari, apparentemente non in grado di fronteggiarli, erano [per usare la terminologia che Richter ha assimilato] «realisti estremi», vale a dire sostenitori di una teoria della conoscenza del tutto insostenibile. Al riguardo Richter non sbaglia.

VI

Passo all'ideal-realismo. Con questo termine [o real-idealismo o realismo moderato] Richter intende quell'idea che riconosce l'esistenza delle cose indipendente dal soggetto, ma «non attribuisce a queste cose reali, come alle loro proprietà oggettive, tutti gli elementi componenti la percezione ma solo alcuni di essi» [p. 221]. Egli indica giustamente che questa teoria della conoscenza gode del più ampio riconoscimento fra i naturalisti contemporanei. Secondo tale teoria, precise sensazioni corrispondono a precise proprietà o condizioni delle cose, ma *in nessun modo gli assomigliano*. Un determinato suono corrisponde a precise vibrazioni dell'aria, ma la sensazione del suono non somiglia alle vibrazioni delle particelle atmosferiche. Si può dire lo stesso delle sensazioni della luce, prodotte dalle vibrazioni dell'etere, e così via. Quindi questa teoria distingue le proprietà *primarie* dei corpi dalle

secondarie, o le proprietà di prim'ordine da quelle di second'ordine. Le proprietà di prim'ordine sono talvolta chiamate qualità psico-matematiche delle cose. Includono, per esempio, la densità, la forma, l'estensione. Indicando la distinzione tra le proprietà primarie e secondarie delle cose, Richter sottolinea che questa distinzione annulla completamente l'argomento degli scettici basato sulla relatività della percezione sensoriale, a esempio sul fatto che il miele a qualcuno sembra dolce e amaro a qualche altro. Ma per i «realisti moderati» questa deduzione è del tutto errata.

In effetti il colore esiste solo in relazione alla luce e cambia con essa. Ciò vale anche per la temperatura di un dato corpo, che induce in noi sensazioni di caldo o freddo secondo il livello di temperatura del nostro sangue, e così via. Ma da questo segue soltanto che le sensazioni non sono proprietà primarie delle cose, ma gli effetti dell'azione degli oggetti che possiedono certe proprietà sul soggetto. Ciò è perfettamente vero. Ancora una volta Richter ha ragione, ma poi prosegue e dice:

«Se, infine, il realista moderato non può giungere a giudizi inconciliabilmente contraddittori sulle proprietà secondarie delle cose perché, secondo lui, non è affatto attraverso le sensazioni che vengono conosciute le proprietà delle cose, dall'altro lato, egli può conoscere bene le vere proprietà che corrispondono alle sensazioni puramente soggettive, vale a dire che suscitano queste sensazioni come stimoli. Poiché questi stimoli sono sempre di natura spaziale, materiale, di conseguenza sono conoscibili per principio» [p. 241].

E' impossibile accettare questo senza una grave riserva. Prendiamo nota dell'argomento con cui Richter cerca di dimostrare, nel confutare gli scettici, che il realista moderato «non può giungere a giudizi inconciliabilmente contraddittori sulle proprietà secondarie delle cose». E perché no? «Perché, secondo lui, non è affatto attraverso le sensazioni che vengono conosciute le proprietà delle cose». Questo non è vero. Anche se è vero che molti «realisti moderati», sottomettendosi all'influenza dei pregiudizi idealistici, immaginano che le proprietà delle cose non si possono conoscere attraverso le sensazioni. Ma perché, in effetti, non si possono conoscere? Una cosa eccita una sensazione particolare. Questa capacità di suscitare in noi una sensazione è la proprietà della cosa. Di conseguenza una volta che conosciamo la sensazione particolare conosciamo anche questa proprietà particolare della cosa. Quindi dobbiamo dire l'esatto contrario di quanto detto da Richter: secondo il «realismo moderato» [lo chiamiamo così per il momento] in generale è attraverso le sensazioni [sarebbe più esatto dire: per mezzo delle sensazioni] che vengono conosciute le proprietà delle cose. Questo sembra chiaro. Solo un argomento potrebbe davvero essere avanzato contro di ciò: che la sensazione suscitata dalla proprietà particolare della cosa cambi col variare della condizione del soggetto. Ma abbiamo già visto che quest'obiezione non resisterebbe alla critica.

La sensazione è il *risultato* dell'interazione di oggetto e soggetto. E' del tutto naturale che tale risultato dipenda *non solo* dalle proprietà dell'oggetto, non solo dalle proprietà di ciò che diventa conosciuto, ma anche dalle proprietà del soggetto conoscitore. Tuttavia, questa circostanza del tutto naturale non dimostra affatto l'inconoscibilità delle cose⁵. Semmai, al contrario, dimostra la loro conoscibilità. Il soggetto sensibile conoscitore non solo può, ma in certe circostanze deve, essere considerato come un oggetto, per esempio quando ci riferiamo a un individuo in cui particolari cose producono sensazioni insolite. Se il miele sa di dolce per un uomo in buona salute e d'amaro per un invalido, da ciò si può trarre solo una conclusione, cioè che in certe circostanze l'organismo umano è in grado di

5 Con la consueta profondità e chiarezza di pensiero Hegel ha detto: «Una Cosa ha la proprietà di influenzare questo o quello in un altro e di rivelarsi nella sua relazione in un modo particolare. Essa manifesta questa proprietà solo in una condizione; l'altra Cosa deve avere una natura corrispondente: ma essa è peculiare anche alla prima Cosa ed è il suo stesso identico fondamento» [*Scienza della Logica*, vol. I, libro II, p. 149].

reagire in modo insolito a un preciso stimolo. Questa capacità è una proprietà oggettiva che può essere studiata, vale a dire conosciuta. Il che significa – senza temere di ripeterlo – che in conformità all'idea correttamente compresa del «realismo moderato», in genere nelle sensazioni le proprietà delle cose diventano note. Questo, a sua volta, significa che coloro che sostengono l'inconoscibilità delle cose, citando a sostegno la completa disuguaglianza tra una sensazione [per esempio il suono] e il processo oggettivo che la produce [in tal caso il moto ondulatorio dell'aria], commettono un grande errore nel campo della teoria della conoscenza. Per inciso, tutto ciò che è stato detto da Kant e seguaci contro la conoscibilità delle cose si basa su un errore, lo stesso che era alla base dello scetticismo greco. Vediamo che lo stesso Richter è lungi dall'esserne libero anche perché, come abbiamo detto sopra, è profondamente infettato dall'idealismo. Guardando il suo «caso» dall'angolo della mia teoria della conoscenza, direi che soccombendo all'influenza idealistica Richter acquisisce la «proprietà» di comprendere in modo scorretto il vero significato dell'idea «realistica moderata». Il suo stato soggettivo ha distorto in un modo preciso [e per giunta il più indesiderabile] l'effetto della logica di quest'idea su di lui. Ma ciò non ha reso inconoscibile né Richter né la dottrina del «realismo moderato».

VII

Nel formulare le sue osservazioni sull'inconoscibilità delle proprietà delle cose nelle sensazioni, Richter ammette, come abbiamo visto, che «d'altra parte il "realista moderato" può arrivare a conoscere molto bene⁶ le vere proprietà che corrispondono alle sensazioni puramente soggettive». Quest'espressione: «alle sensazioni puramente soggettive», è caratteristica di Richter, così come di tutti quegli scrittori filosofanti che, come lui, hanno più o meno ceduto all'idealismo. La si deve considerare ancor più come tale se volgiamo la nostra attenzione alla conclusione cui infine egli giunge sulla questione in discussione.

«Nella misura in cui gli elementi della percezione possono farci risalire alle proprietà delle cose, queste proprietà sono fondamentalmente conoscibili. Nella misura in cui le parti componenti la percezione come proprietà delle cose sarebbero inconoscibili, in generale esse non sono proprietà delle cose» [p. 241, corsivo dell'autore]. Cosa intende qui Richter con parti componenti la percezione che sono inconoscibili come proprietà delle cose? Le sensazioni. Perché? Perché le sensazioni sono *puramente soggettive* [corsivo mio]; non appartengono alle proprietà dell'oggetto che suscita queste sensazioni nel soggetto. Bene, diamolo per scontato, teniamolo a mente e consideriamo il seguente esempio tratto da Oberweg, se la memoria non m'inganna. In una cantina ci sono un barile di farina e due topi. La cantina è chiusa, non ci sono fessure nel pavimento, sul soffitto e nelle pareti, per cui non possono entrare altri topi. Trovandosi in felice possesso dell'intero barile di farina i nostri topi si accingono a mettere al mondo topolini permeati di bramosità di vita grazie all'abbondante scorta di cibo. A tempo debito anch'essi riprodurranno una generazione di topi che a loro volta ripeteranno la stessa storia.

In questo modo il numero di topi continua ad aumentare e la scorta di cibo a diminuire. Infine giunge il momento in cui il barile è completamente vuoto. Qual è il risultato? E' che una determinata quantità di un oggetto che è *privo* di sensazioni [la farina] si trasforma in una certa quantità di oggetti che *hanno sensazioni* [topi]; per esempio: soffrono la fame ora che tutta la farina è terminata. La capacità di

6 Corsivo dell'autore.

avere sensazioni è tanto proprietà di certi organismi quanto la loro capacità di stimolare in noi, diciamo, determinate sensazioni visive. Pertanto, anche da questo punto di vista, Richter sbaglia nel dire che ogni cosa «puramente soggettiva» non appartiene al concetto di proprietà delle cose. Io sono *io* per me e allo stesso tempo *tu* per un altro. Sono un soggetto e allo stesso tempo un oggetto. Il soggetto non è separato dall'oggetto da un abisso invalicabile. Il pensiero filosofico coerente ci convince dell'unità di soggetto e oggetto. «Ciò che per me, *soggettivamente*», dice Feuerbach, «è un'azione impercettibile, puramente spirituale, è in sé, *oggettivamente*, un'azione sensibile, materiale». Questa concezione dell'unità di soggetto e oggetto è il nocciolo del materialismo contemporaneo. E' in questo che troviamo il vero significato del «realismo moderato» [o ideal-realismo]. Ne consegue che il «realismo moderato» non è altro che materialismo, ma un materialismo timido, incoerente, esitante nel perseguire le sue conclusioni fino in fondo, che fa concessioni più o meno significative e [in ogni caso] illegittime all'idealismo.

VIII

Finora abbiamo affrontato, a rigore, la prima questione posta dagli scettici, vale a dire: le cose sono conoscibili? Abbiamo visto che il nostro autore, infettato di pregiudizi idealistici, non ha una visione del tutto corretta del problema. Ma cosa dice sulle altre due questioni fondamentali poste dallo scetticismo greco? Dice:

«La risposta degli scettici alle ultime due domande fondamentali di Timon: Quale dovrebbe essere il nostro atteggiamento verso le cose?, e: Cosa comporterà per noi quest'atteggiamento?, trae solo le conclusioni dalla soluzione del primo e più importante quesito riguardante la natura delle cose. La critica, dopo l'esame della soluzione che "le cose sono inconoscibili" e il suo rifiuto come ingiustificata, non ha più bisogno d'indagare *isolatamente* le conseguenze positive e negative del punto di vista fondamentale dello scetticismo, poiché esse reclamano validità solo presupponendo quel punto di vista» [p. 370].

Proprio così. Se la critica ha trovato errata l'affermazione degli scettici che le cose siano inconoscibili, deve riconoscere come altrettanto erronea la convinzione che dovremmo astenerci dal formarci giudizi sulle cose, così come l'affermazione che tale astensione sia essenziale per la nostra felicità. Questo è vero ma, dal momento che è vero, ho cessato di nuovo di capire Richter. Egli ha ammesso che solo un «realista estremo» troverebbe inconfutabili gli argomenti degli scettici. Il «realismo moderato» e perfino l'«idealismo estremo», secondo lui, confutano facilmente questi argomenti. Come è stato già detto, per quanto riguarda l'idealismo, Richter si è sbagliato. Esso è del tutto incapace di confutare lo scetticismo per la semplice ma sufficiente ragione che esso stesso soffre di contraddizioni insolubili. Tuttavia, non ho intenzione di tornare qui su quest'argomento. Devo solo riportare una cosa: se il «realista moderato» e l'«idealista estremo» sono in grado di confutare gli argomenti degli scettici, nessuno fa alcuna concessione al modo di pensare degli scettici. Eppure Richter fa qualche concessione molto importante. Dice che «fin dall'inizio» nel sangue dell'uomo moderno circola una dose di scetticismo [pp. 348-49] e ci implora di mostrare qualche «rinuncia» relativa alle questioni della conoscenza [p. 192]. Perché rinunciare? A quale scopo? Beh, basta ascoltare questo:

«Dobbiamo ... che ci piaccia o no, imparare dagli scettici ad ammettere che la verità, che senza dubbio ci è accessibile, è la verità che riguarda soltanto l'uomo, e la verità che in generale

possiamo concepire è quella relativa agli esseri simili a noi. Non dobbiamo, dall'altro lato, essere indotti, come risultato di ciò, alla prematura conclusione che dobbiamo, per questa ragione, disperare di trovare la verità ... Ma questa rinuncia sarà resa molto più facile per noi dal fatto che tutto ciò che non possiamo in alcun modo concepire non ci appartiene, non ci riguarda e può anche lasciarci indifferenti. Solo chi ha mangiato la mela sente il bisogno di rifarlo, ed è a disagio se questo piacere gli viene negato. Ma chi non può formarsi una qualche concezione di questa sensazione di gusto non sentirà la necessità della mela. Solo coloro che hanno perso la vista sono infelici; chi è nato cieco, no. Per quanto riguarda la conoscenza extra-umana – se esiste una cosa del genere – tutti noi siamo nati ciechi» [pp. 192-93].

Per tutto quanto sopra vi è una nota molto evidente e sgradevole di filisteismo. In effetti è una bella consolazione che non abbiamo perso la vista ma siamo nati ciechi! Perché Richter si è dovuto trascinare a questa «consolazione»? Voleva solo consolarci perché noi, uomini, non possiamo conoscere la verità «extra-umana». Secondo lui questa non è una grande sfortuna. Vado oltre: lo stesso pensiero che si tratti di sfortuna, anche se minuscola, è radicato nell'errata teoria della conoscenza di cui ho parlato. Il processo in cui il soggetto acquisisce la conoscenza dell'oggetto è quello in cui il primo giunge all'opinione corretta del secondo. L'oggetto diventa noto al soggetto solo perché è in grado d'influenzare il soggetto in un certo modo. Tuttavia, non possiamo parlare di comprensione dove non c'è relazione tra il soggetto e l'oggetto. Ma quelle persone dal cuore tenero che, come Richter, ritengono necessario consolarci perché la verità extra-umana non ci è accessibile, ammettono [forse a loro insaputa] che la conoscenza di un oggetto è possibile anche dove non ci sia soggetto conoscente. Immaginano perfino che tale conoscenza – indipendente dal soggetto, vale a dire quella famigerata conoscenza delle «cose-in-sé» di cui parlano Kant e altri filosofi «critici» della filosofia contemporanea – sia l'unica vera conoscenza. Se potessimo avere *questo* tipo di conoscenza, non saremmo nati ciechi e non avremmo bisogno della consolazione offertaci da Richter. I sigg. Bazarov e Stolpner forse potrebbero obiettare che il loro autore non ammette la possibilità di tale conoscenza delle «cose-in-sé». Ma non avrebbero affatto ragione. Supponiamo che, in effetti, Richter non ammetta questa possibilità. Ma perché? Proprio perché, e solo perché, crede che sia inaccessibile all'uomo. Non si rende conto che la *conoscenza*, indipendente dalle persone che conoscono, è una contraddizione in termini, un'assurdità logica. Una persona è convinta che la creatura che i Greci chiamavano chimera non esiste. Un'altra crede che tale creatura ci sia ma non ne possiamo sapere nulla a causa del modo particolare in cui i nostri corpi sono costituiti. Cosa pensate, si può affermare che entrambi questi uomini abbiano la stessa idea dell'inconoscibilità della chimera? E' chiaro che no. Se credo che la chimera non possa esistere, posso solo ridere di chi è preoccupato perché essa è inaccessibile alla cognizione; parlare di rinuncia qui sarebbe un insulto al senso comune. Eppure Richter ritiene necessario predicare tale rinuncia. Com'è possibile evitare la sensazione che egli assomigli a un uomo che ammette l'esistenza della chimera ma crede che sia inaccessibile alla conoscenza?

IX

L'inclinazione di Richter per l'idealismo estremo sul criterio di verità nasce dalla sua inabilità a liberarsi dai pregiudizi idealistici nella teoria della conoscenza. Secondo lui sembrerebbe che la verità per l'uomo sia di categoria inferiore, secondaria. Da qui la sua raccomandazione che dovremmo mostrare «rinuncia» vale a dire riconciliarci con l'impossibilità di conoscere la verità più elevata, quella di prima

categoria. Abbiamo visto che il suo insegnamento sul criterio di verità deve essere respinto in quanto del tutto infondato. La verità non è solo riferita al soggetto, ma anche all'oggetto. E' vera quell'opinione dell'oggetto che corrisponde al suo vero stato. Ciò che è vero per l'uomo è vero anche in sé, precisamente perché un'opinione corretta rappresenta davvero lo stato reale delle cose⁷. Non esiste alcun punto di rinuncia nella nostra conversazione. Se gettiamo un uomo nel fuoco, egli brucerà; questo è vero per lui. E se vi gettassimo un gatto? Anch'esso brucerebbe. Questo è vero per il gatto. In tal caso la verità per l'uomo somiglia alla verità per il gatto? Esse sono come due piselli!

Cosa vuol dire questo? Che la verità per l'uomo ha un significato oggettivo che non è limitato al genere umano. Ovviamente ci sono verità applicabili solo alla specie umana. Queste verità sono i giudizi che corrispondono allo stato reale di tutti i particolari sentimenti, pensieri e rapporti umani. Ma ciò non pregiudica il punto principale. La cosa importante è che i giudizi veri riguardanti le leggi naturali sono veri non solo per l'uomo, anche se soltanto l'uomo è in grado di formarseli. La conoscenza sistematica delle leggi naturali diventa possibile solo quando è comparso l'«uomo sociale», avendo raggiunto un certo livello di sviluppo mentale. Una legge naturale che l'uomo abbia conosciuto, è vera per l'uomo. Ma le leggi naturali operavano sulla Terra prima della comparsa dell'uomo, vale a dire quando non c'era nessuno in grado di studiarle. Solo perché queste leggi operavano, comparve l'uomo, portando con sé la sistematica conoscenza della natura. Nessuno che lo comprenda accetterebbe, come fa Richter, la legittimità di quella dose di scetticismo che fin dall'inizio ha circolato nel sangue dell'uomo moderno. L'uomo moderno in una «certa posizione sociale» ha indubbiamente una buona dose di scetticismo; ma ciò è adeguatamente spiegato dallo stato della società moderna.

X

Questo ci porta alla domanda: *qual è la fonte* dello scetticismo? Richter dice giustamente che gli scettici dell'antichità erano, nella maggioranza dei casi, persone passive, di «stanca, indebolita e distrutta volontà», prive di passione [p. 377]. Egli non è meno corretto nel collegare questi tratti dello scetticismo dell'antichità col corso dello sviluppo dell'antica società greca e nel considerare tale scetticismo come il frutto della decadenza di quella società. Bene, in tal caso è del tutto naturale supporre che la dose di scetticismo che, egli dice, circola nel sangue di tutti possa essere spiegata dalla decadenza sociale. Certo, non abbiamo motivo di dire, come gli slavofili⁸, che i paesi avanzati del mondo civile stanno precipitando nella decadenza. Presa nel suo insieme, ogni nazione civile di oggi non rappresenta una società in regresso, ma un progresso. Però quello che può essere giusto in rapporto all'intera società, può essere sbagliato rispetto alle sue parti. Richter indica che lo scetticismo si era diffuso alla fine del XVIII secolo e ribadisce che oggi è diffuso proprio come allora. Ma cosa spiega la diffusione dello scetticismo nel XVIII secolo? La spiegazione è che il sistema dei rapporti sociali da tempo prevalenti nella società europea stavano rapidamente decadendo. Nel complesso la società di allora stava progredendo, non decadendo. Ma non si può dire altrettanto della

7 Piove. Se questo è vero, è una verità per l'uomo. Ma è una verità per l'uomo solo perché, e unicamente nel senso che, ciò è vero.

8 N.r. *Slavofili* – una tendenza nel pensiero sociale russo della metà del XIX secolo. Presentarono la «teoria» di una via particolare, eccezionale dello sviluppo storico della Russia, basata sul sistema comunitario e sull'ortodossia, considerati innati solo negli Slavi. Sostenendo che lo sviluppo storico della Russia escludesse qualsiasi possibilità di moti rivoluzionari, si opposero fermamente al movimento rivoluzionario occidentale e russo.

classe dominante di allora, l'aristocrazia temporale e spirituale.

Questa classe aveva esaurito da tempo i suoi giorni migliori ed esisteva solo in forma di reliquia indesiderata e quindi nociva. Oggi vediamo qualcosa del genere, solo che adesso la classe decadente non è l'aristocrazia ma la borghesia⁹. Il nostro secolo, come il XVIII, rappresenta la vigilia di un grande sconvolgimento sociale. Tutti questi periodi di declino della vecchia classe dominante forniscono terreno eccezionalmente fertile per lo sviluppo dello scetticismo, che nelle parole di Richter, circola nel sangue dell'uomo moderno. Il problema non è quello della verità extra-umana inconoscibile all'uomo, ma quello dell'approssimarsi della rivoluzione sociale, realizzato istintivamente dalla borghesia, che suscita nei suoi ideologi un sentimento di profondo malcontento che prende la forma dello scetticismo, del pessimismo, ecc. Tutti loro sono pronti a ripetere con Ulrich von Gutten la sua nota esclamazione: «Com'è bello essere vivi ai nostri giorni!»¹⁰. Diciamo che sono scettici solo quando si tratta dei vantaggi dell'ordine sociale esistente o di certe credenze che sono cresciute sulla base di quest'ordine e altri precedenti nello sviluppo storico, o forse quando la borghesia comincia a esaltare le proprie virtù. Allora lo scetticismo è perfettamente legittimo. In generale, comunque, non c'è spazio per lo scetticismo nello stato d'animo e nella visione del mondo del proletariato. Non è la coscienza che determina l'essere, ma è l'essere che determina la coscienza.

Richter ha colto molto male questa verità incontestabile, anche se, come è stato già osservato, comprende abbastanza bene che lo scetticismo greco venne determinato dal declino dell'antica Grecia. Quanto segue testimonia la sua confusione. Egli ripudia il principio d'*isostheneia* degli scettici, vale a dire la proposizione che a ogni *tesi* sulla natura delle cose può essere opposta un'*antitesi* altrettanto ben fondata¹¹. Tuttavia è disposto a riconoscere l'*isostheneia* come fatto incontrovertibile in relazione alla *conoscenza*¹² sia nella vita quotidiana che nella scienza. Cita come esempio il problema dei partiti per dimostrare il suo punto, e il fatto è degno d'attenzione.

«Ecco», egli sostiene, «essi incondizionatamente accettano e gelosamente insistono su tutta una serie di soluzioni alle molte questioni che non sono ancora teoricamente mature per la discussione. Qui la destra e la sinistra si confondono spesso reciprocamente, come la tesi e l'antitesi, come "sì" e "no". Ma chi voglia prendere una decisione obiettiva dovrà dirsi spesso che il liberale non è meno giustificato del conservatore, il modernista in estetica non meno del suo avversario classico, l'atomista non meno dell'energetico che, per usare il linguaggio degli scettici, è una completa *isostheneia*» [p. 178].

Così se si vuole essere obiettivi si deve convenire abbastanza spesso che il conservatore ha la stessa ragione del liberale, il modernista in estetica come il classicista, ecc. Qui il nostro critico degli scettici è diventato egli stesso uno scettico. Gli scettici hanno dichiarato che non abbiamo modo di conoscere la verità; Richter dice lo stesso su questo genere di questioni. Non senza buona ragione ha riconosciuto che l'uomo moderno ha una buona dose di scetticismo nel sangue.

9 A beneficio dei lettori russi che la pensano in un certo modo: qui sto parlando dei paesi con un'economia capitalistica pienamente sviluppata.*

* N.r. L'idea di Plekhanov che la borghesia in Russia, un paese non a «economia capitalistica pienamente sviluppata», non sarebbe stata una classe in declino testimonia la sua concezione menscevica che la Russia non aveva ancora le condizioni per la rivoluzione socialista.

10 N.r. Ulrich von Gutten (1488-1523) - umanista tedesco, oppositore della scolastica e della teologia, terminò il suo «Discorso al patrizio e umanista di Norimberga, Pirkheimer» con le parole: «Oh epoca! Oh scienza! Che bello essere vivi, anche se non è il momento di rinunciare alla pace!»

11 Si ricordi il quesito se il miele sia dolce o amaro.

12 Corsivo mio.

XI

Comunque vediamo con quale criterio dobbiamo giudicare, per esempio, chi ha ragione se il «conservatore» o il «liberale». Supponiamo che sia un problema di diritti elettorali. I «liberali» chiedono la loro estensione. I «conservatori» si oppongono. Chi ha ragione? Richter dice che entrambi hanno ragione. In effetti questo in parte è vero. Il «conservatore», *dal suo punto di vista*, ha ragione; l'estensione dei diritti elettorali sarebbe, in generale, dannoso ai suoi interessi, dato che indebolirebbe il potere politico di quelli della sua cerchia. Il «liberale» non ha meno ragione *dal suo punto di vista*. Se attuata, la riforma del sistema elettorale che egli richiede, rafforzerebbe il potere del gruppo sociale che egli rappresenta permettendogli di promuovere meglio i suoi interessi. Ma se dal proprio punto di vista ciascuno ha ragione, c'è davvero qualche senso nel chiedere chi dovrebbe essere giudicato più corretto? Richter ritiene tale questione essere, in molti casi, insolubile. Non c'è da meravigliarsene. In realtà avrebbe dovuto dire che in generale tale questione è insolubile, non solo molto spesso. Secondo lui la verità è relativa solo al soggetto. Di conseguenza il problema della verità dev'essere da lui deciso in modo scettico quando i soggetti contendenti *hanno ragione dal loro punto di vista*. Ma la sua decisione non ci vincola. Noi riteniamo che il criterio di verità di Richter sia fondamentalmente sbagliato. Quindi ragioniamo in modo diverso.

Il «conservatore», *dal suo punto di vista*, è pienamente giustificato nell'ostacolare l'estensione dei diritti elettorali¹³. Ma quali argomenti ha in proposito? Afferma che sarebbe dannoso per tutta la società. Ecco l'errore logico fatto dal conservatore che *dal suo punto di vista ha ragione*: identifica i suoi interessi con quelli della società. E il «liberale»? Oh, fa esattamente la stessa cosa. Anche lui identifica i suoi interessi con quelli della società; ma se entrambi hanno torto *in una direzione*, non ne segue che sbagliano *nella stessa misura*. Per giudicare chi sbaglia meno è sufficiente determinare quali interessi siano meno in contrasto con quelli della società. Non c'è davvero nessun criterio oggettivo con cui si possa risolvere la questione? Lo storico sarà mai in grado di decidere chi aveva ragione in Russia alla vigilia della riforma contadina: i conservatori, che non volevano abolire la servitù della gleba [ovviamente c'erano tali persone] o i liberali, che hanno cercato questo cambiamento? Secondo me lo storico dovrà registrare che i liberali avevano ragione, benché anche loro non dimenticassero al momento i loro interessi. Gli interessi del loro partito, rispetto a quelli dei conservatori, erano meno in contrasto con gli interessi della società. Per dimostrarlo è sufficiente ricordare l'influenza negativa della servitù della gleba su tutti gli aspetti della vita sociale di allora. La storia è il processo dello sviluppo sociale. In tale processo la società trova vantaggioso tutto ciò che promuove questo sviluppo e respinge come dannoso tutto ciò che lo ritarda. La stagnazione non è mai stata utile alla società. Questo fatto incontestabile dimostra il criterio oggettivo con cui giudicare quale dei due partiti sbaglia di meno o non sbaglia affatto¹⁴.

Sembra che il nostro autore non sospettasse niente del genere, diventando uno scettico là dove non c'è nessuna ragione sufficiente per lo scetticismo. Scrive:

«Una motivazione a favore di una causa che condividiamo ci “convince” più di un orientamento

13 Bismarck, benché conservatore, ha introdotto il suffragio universale in Germania. Questo è stato un vantaggio per gli interessi che stava difendendo, ma un tal caso è eccezionale e qui non ci addentreremo. Non dobbiamo affrontare neanche il caso in cui i liberali non sostengono l'estensione del diritto di voto. Ciò che più c'interessa in questo momento non è l'aspetto sociologico ma quello logico della questione.

14 Ci sono casi in cui gli interessi di una classe particolare coincidono con quelli dell'intera società.

diverso ma non meno decisivo. L'istinto di vita impone al desiderio di conoscenza di servirla e oscura la sua presenza a tal grado che non può prendere atto dell'*isostheneia* logica degli argomenti e dei contro-argomenti. Altrimenti come sarebbe possibile che, per esempio, nell'adottare una posizione politica che teoricamente presuppone una decisione riguardo alle questioni più delicate della sociologia, dell'economia politica, dell'etica e la comprensione della storia, i partiti nell'insieme coincidono con le classi sociali? La medesima soluzione delle questioni sollevate capita per caso alle persone che per caso appartengono alla stessa cerchia? Le loro motivazioni qui non sono certamente loro. Basta conteggiare i socialdemocratici fra l'aristocrazia e i conservatori convinti fra gli operai, i sostenitori della ripartizione delle fortune fra i capitalisti e quelli della concentrazione delle fortune fra i poveri! Tutti costoro non rappresentano l'interesse della verità, ma della loro persona» [p. 179].

Richter è contrariato perché le persone che appartengono a classi differenti difendono i propri interessi e non quelli della verità. Ma non diceva che la verità si riferisce sempre al soggetto? Adesso vuole una verità indipendente dal soggetto. E' incoerente. Inoltre, il fatto che i limiti d'accettazione di convinzioni politiche variabili coincidano, nel complesso, con i limiti di classe non è affatto un argomento a favore dello scettico principio d'*isostheneia*. Esso dimostra soltanto che l'essere determina la coscienza. E' solo afferrando questa verità che si è in grado di comprendere il corso dello sviluppo delle varie ideologie. Richter si è inevitabilmente smarrito. La ragione è che è difficile, per chi non abbia una salda posizione sul punto di vista del proletariato, comprendere e infine assimilare questa verità al giorno d'oggi. Egli dice giustamente che l'istinto di vita impone spesso al bisogno di conoscenza di servirla e oscura in modo considerevole la sua presenza. Chi è convinto che non sia la coscienza che determini l'essere, ma sia l'essere a determinare la coscienza, riconosce in tal modo che le idee formate e i sentimenti provati da una particolare classe nel periodo del suo dominio, nel migliore dei casi hanno significato di verità e valori solo temporanei, transitori. E non è facile per chi appartiene a questa classe rendersene conto. Questo è il motivo per cui le persone migliori della borghesia moderna si riconciliano più facilmente all'idea che il contestato campo dei problemi sociali sia dominato dallo scettico principio d'*isostheneia*, piuttosto che all'affermazione che il punto di vista della classe dei proletari sta *diventando* la verità proprio quando il punto di vista dei capitalisti *sta cessando* d'essere vero¹⁵.

Neanche Richter può rassegnarsi a quest'idea. Da qui il suo scetticismo sulle questioni sociali. La posizione delle persone con questo modo di pensare è molto poco invidiabile. Proprio come l'asino di Buridian non poteva decidersi quale dei due fasci di fieno mangiare, queste persone non possono attaccarsi a una delle due grandi classi di oggi in lotta reciproca. Ciò crea uno stato d'animo psicologico particolare in cui è necessario cercare la spiegazione di tutte le tendenze in atto fra gli ideologi delle classi superiori: sia le ultime teorie estetiche cui allude Richter, che l'idealismo soggettivo di cui è infettato. Non è la coscienza che determina l'essere, ma l'essere che determina la coscienza.

Questo è quanto ho ritenuto necessario dire al lettore nel suggerirgli l'interessante libro di Richter. Mi dispiace che i traduttori non abbiano sentito il bisogno di tale avvertimento, la cui spiegazione è che loro stessi sono fortemente influenzati da quelle stesse ideologie che nascono dallo stato d'animo psicologico che ho appena citato.

¹⁵ Qui non c'è bisogno di dimostrare che i proletari coscienti di oggi non hanno intenzione di «ripartire la proprietà». Richter lo crede solo perché conosce poco le loro aspirazioni. Mi auguro che almeno in questo caso i suoi traduttori siano d'accordo con me.

INDICE DEI NOMI

Nome	Pagina
Bazarov	1,11
Bismarck	14n
Briand	5
Democrito	7
Feuerbach	5,6n,10
Flint	6n
Gogol	3n
Gorobets	3
Greci	11
Hegel	6,8n
Kant	11
Khalyava	3
Khoma Brut	3
Oberweg	9
Pericle	4
Pirkheimer	13n
Pirro	6
Plekhanov	13n
Ponzio Pilato	1
Priamo	5
Richter	3,1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15
Sovremenny Mir	1
Stolpner	1,11
Timon	10
von Gutten	13